

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ  
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

И. Д. Амусин

# КУМРАНСКАЯ ОБЩИНА

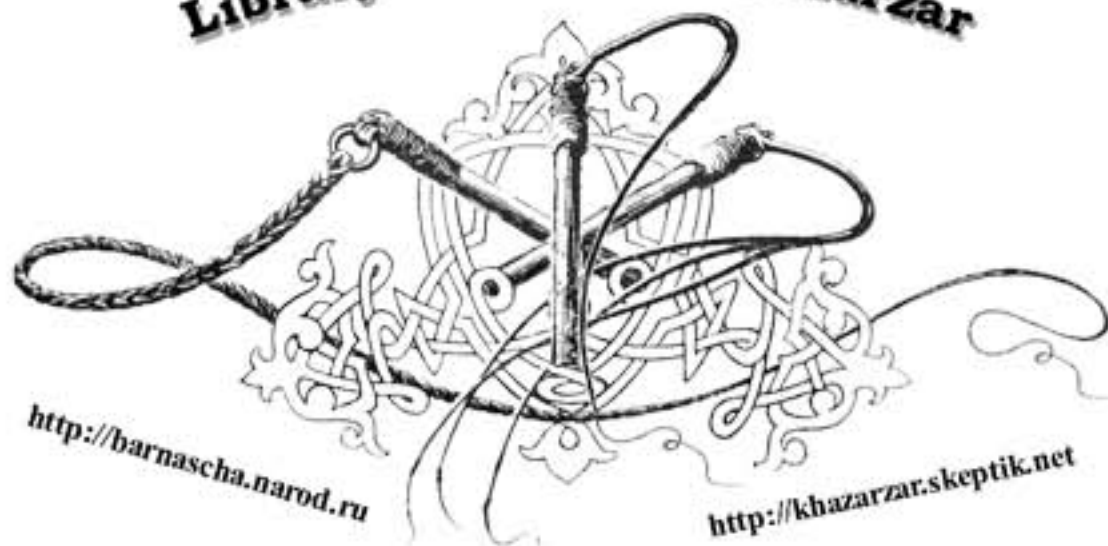


ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
МОСКВА 1983

БКК 63.3(0)3  
А62

Ответственный редактор  
И. М. ДЬЯКОНОВ

Library of Ruslan Khazarzar



<http://barnascha.narod.ru>

<http://khazarzar.skeptik.net>

Амусин И. Д.

А62

Кумранская община. М., Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1983.

328 с. с ил.

Социально-утопический характер кумранской общины (II в. до н. э.— I в. н. э.) и близость к ней раннего христианства придают этой общине важное значение для исследования социально-политической, религиозной и культурной истории Палестины на рубеже нашей эры, а также делают ее предметом острой идейной борьбы в наше время. В книге проведено детальное исследование всех сторон жизни кумранской общины — хозяйственных занятий, имущественных и социальных отношений, внутренней организации, идеологических воззрений и религиозной практики. Оппозиционная государству и официальному культу, община обнаруживает многие черты сходства с ранним христианством, но радикальные отличия позволяют автору предостеречь от отождествления этих двух явлений.

А 0504010000-004 130-82  
013(02)-83

БКК 63.3(0)

© Главная редакция восточной литературы  
издательства «Наука», 1983,

Прошло более двадцати лет со времени выхода моей книги «Рукописи Мертвого моря» (1960 г. и 1961 г.). За это время не прекращалась интенсивная работа по публикации и исследованию ново найденных рукописей. Если к 1960 г. был издан только один том официальной серии публикаций «Рукописей Мертвого моря» («Discoveries of the Dead Sea Scrolls»), то к 1982 г. вышли в свет уже семь томов этой серии. В 60-е годы неоднократно переиздавались знаменитые «семь свитков» и их комментированные переводы. В 70-е годы были впервые опубликованы новые свитки: свиток кн. Иова на арамейском языке — 11Q Tg Job (1971 г.); арамейские фрагменты книги Еноха — 4Q En ar<sup>a-s</sup> (1976 г.); «Храмовой свиток» — 11Q Temple Scroll (1977 г.). Продолжались также прелиминарные публикации отдельных фрагментов в научных журналах и в сборниках ряда стран.

В 60-е и в начале 70-х годов были сделаны новые важные археологические открытия памятников материальной культуры (в том числе и нового кумранского поселения) и рукописей. Большая часть этих находок еще не издана. За эти же два десятилетия не иссякал мощный поток научной литературы, посвященной новооткрытым рукописям. Таким образом, в распоряжении исследователей сейчас гораздо больше материала, чем было в 1960 г.

К тому же появилось новое поколение читателей, еще незнакомых с содержанием и значением рукописей, о находке которых известный востоковед У. Ф. Олбрайт писал, что это самое крупное открытие рукописей в новое время.

Несмотря на успехи, достигнутые в публикации и изучении кумранских рукописей, мы тем не менее все еще находимся в начале пути. Объясняется это прежде всего тем, что до настоящего времени опубликована лишь небольшая — во всяком случае, количественно — доля всех найденных фрагментов. Что же касается уже опубликованных текстов, то исследователи столкнулись с большими трудностями их адекватного понимания и историко-филологического истолкования. Имеющийся материал позволяет восстановить социальные принципы, организационную структуру и идеологические воззрения кумранской общины. Вполне понятно нетерпеливое стремление поскорее создать и детальную историю общины, которой принадлежали изучаемые рукописи. Однако множество предложенных попыток ее реконструкции, к сожалению, пока не привели к убедительным результатам.

Задачей этой книги является ознакомление читателей — тех, кто уже соприкоснулся с материалами кумранских рукописей или впервые с ними сталкивается, — с нынешним состоянием их изучения. В настоящее время дело обстоит так, что непрерывно и непрестанно возникающих вопросов неисчислимо больше, чем возможностей уверенно ответить на них. И там, где сейчас невозможно однозначное решение, автор предпочитает избегать преждевременных, незрелых и необоснованных выводов.

Работа над книгой была в основном завершена в конце 1977 г. Результаты моих исследований (по общим и частным вопросам), опубликованных в различных журналах и сборниках, включены, как правило, в кратком виде, с отсылкой к соответствующим работам. Важнейшие из доступных публикаций новых текстов и научной литературы последних лет я старался учесть при окончательной подготовке книги к печати.

Один из исследователей кумранских рукописей недавно писал, что ближайшее десятилетие обещает быть волнующим периодом (Charlesworth, 1980, с. 233: «the new decade promises to be an exciting period»). Будем надеяться, что предсказание Чарлзуорта сбудется и читатели этой книги, которым посчастливится узнать о новых сенсационных открытиях, окажутся уже подготовленными к их восприятию.

### ИСТОРИЯ ОТКРЫТИЙ

Теперь уже широко известно то случайное обстоятельство, которое привело к одному из величайших в новое время открытий хранилищ древних рукописей в пещерах пустынной местности Вади-Кумран, вблизи северо-западного побережья Мертвого моря. В 1947 г. юноша-бедуин Мухаммед эд-Диб из полукочевого племени таамире после долгих и тщетных поисков пропавшей козы остановился отдохнуть в тени у скалистой горы. Неожиданно он заметил в скале на уровне значительно выше человеческого роста отверстие, ведущее в пещеру. У Мухаммеда мелькнула мысль, что пропавшее животное могло укрыться в этой пещере, и он метнул в отверстие камень, надеясь спугнуть козу, если его догадка подтвердится. К его огорчению, козы в пещере не оказалось, но он услышал звук разбиваемой глиняной посуды. Преодолев страх, Мухаммед взобрался в пещеру и обнаружил там глиняные сосуды с кожаными свитками, покрытыми непонятными письменами. Это были первые древние рукописи, обнаруженные на территории Палестины. До этого момента в науке господствовало пессимистическое мнение, что из-за влажности палестинской почвы там никогда не обнаружатся рукописные памятники большой древности. По месту нахождения этих рукописей в пещерах Вади-Кумрана они получили условное наименование «кумранские».

Много удивительных приключений пережили оказавшиеся в пещере рукописи — семь свитков и несколько фрагментов — после того, как они попали в руки бедуинов. Вначале, как говорят, Мухаммед хотел нарезать ремни для прохудившихся сандалий, но кожа оказалась слишком хрупкой. Долгое время свитки пролежали в шатре, пока наконец в одну из поездок в Вифлеем бедуины не продали их за бесценок. И хотя прошло сравнительно немного времени и все участники этих событий были еще живы, история находок и связанных с ними приключений оказалась весьма запутанной.

До 1957 г. все исследователи единодушно считали 1947 год годом открытия Мухаммедом рукописей. Но вот в октябре 1956 г. Мухаммед эд-Диб рассказал о своем открытии комиссии из трех человек, один из которых записал его рассказ. В 1957 г. Уильям Браунли опубликовал английский перевод рассказа Мухаммеда с приложением арабского факсимиле записи<sup>1</sup>. Из слов Мухаммеда явствует, что находка рукописей была сделана им еще в 1945 г. Но так как и другие пункты

рассказа вызвали у специалистов ряд сомнений в точности сведений, приводимых Мухаммедом (см.: Vaux, 1959 а, с. 88—89, примеч. 3), то и дату — 1945 г. — нельзя принимать с уверенностью. Развернувшаяся по этому поводу дискуссия не привела к надежным результатам<sup>2</sup>.

В ноябре 1947 г. три свитка были перепроданы профессору Иерусалимского университета Э. Л. Сукенику за 35 ф. ст. Четыре свитка и несколько фрагментов были куплены настоятелем сирийского монастыря св. Марка митрополитом Самуилом Афанасием за 50 ф. ст. Сукеник сразу же установил древность этих рукописей (I в. до н. э.) и их есеейское происхождение и приступил к их прочтению и изданию. Эти три рукописи известны под названиями: свиток Гимнов (1Q Н), свиток «Войны сынов света против сынов тьмы» (1Q М) и неполный список кн. Исаяи (1Q Is<sup>b</sup>). Подготовленное Сукеником издание было посмертно опубликовано Авигадом и Ядином (Sukenik, 1954—1955).

Иначе обстояло дело со свитками, попавшими в руки митрополита Афанасия. Долго и безуспешно пытался митрополит Афанасий установить древность и значение этих рукописей, язык которых был ему непонятен. Дело осложнилось тем, что митрополит Афанасий вначале выдвинул версию, будто рукописи были обнаружены в библиотеке монастыря св. Марка и не числились в каталоге. После ряда бесплодных бесед и консультаций у разных лиц в январе 1948 г. митрополит Афанасий решил воспользоваться консультацией Сукеника. От имени митрополита его посланец просил о свидании с Сукеником. Из-за напряженного политического положения свидание было назначено на нейтральной территории, разделявшей Иерусалим на старый и новый город, и происходило при необычных для научных исследований обстоятельствах. Сукеник рассмотрел показанные ему рукописи и сразу же определил текст библейской книги пророка Исаяи. Из остальных двух рукописей одна оказалась Уставом неизвестной общины, а другая содержала своеобразный комментарий на библейскую книгу пророка Аввакума (Хаваккука). Посланец митрополита, личный знакомый Сукеника, доверил ему рукописи на три дня для более детального ознакомления. При возвращении рукописей договорились об организации встречи Сукеника и ректора университета с митрополитом для переговоров о покупке рукописей. Свиданию этому не суждено было состояться, и судьба рукописей решилась по-другому.

В феврале 1948 г. два монаха принесли от имени митрополита рукописи в американскую Школу восточных исследований в Иерусалиме. Находившиеся тогда в Школе молодые американские ученые Джон Тревер и Уильям Браунли правильно оценили древность и значение рукописей. Джон Тревер определил, что одна из рукописей содержит текст книги Исаяи, и предположил большую древность этого свитка. Треверу удалось внушить митрополиту, что факсимильное издание повысит рыночную стоимость рукописей, и он добился разрешения на фотографирование их. Получив от Тревера фотографию

отрывка из свитка Исаяи, известный востоковед Уильям Олбрайт, издавший в 30-х годах «Папирус Нэша»<sup>3</sup>, сразу определил подлинность рукописи и ее большую древность — I в. до н. э. В марте 1948 г. Олбрайт телеграфировал Треверу и поздравил его «в связи с величайшим из сделанных в новое время открытием рукописей... К счастью, не может быть даже тени сомнения в подлинности рукописей». Тем временем в 1948 г. митрополит тайно переправил рукописи из Иордании в США и в 1949 г. поместил их на хранение в сейф одного из банков Уолл-стрита. Один свиток Исаяи, относительно которого в рекламе говорилось, что его читал «сам Иисус», был оценен в миллион долларов. Однако впоследствии оказалось, что опубликование в 1950—1951 гг. факсимильного издания рукописей, вывезенных митрополитом, понизило их рыночную стоимость.

В 1954 г. эти четыре свитка, т. е. полный свиток Исаяи (1Q Is<sup>a</sup>), Комментарий на кн. Хаваккука (1Q pHab), Устав кумранской общины (1Q S) и тогда еще не развернутый свиток, оказавшийся Апокрифом кн. Бытия (1Q Gen Apoc), были приобретены Иерусалимским университетом за 250 тыс. долл.

В 1948 г. Сукеник начал серию публикаций приобретенных им для университета рукописей<sup>4</sup>. В 1950—1951 гг. Барроуз, Тревер и Браунли опубликовали факсимильное издание трех из четырех свитков, которые в свое время попали к митрополиту Афанасию (Biggows et al. I—II, 1950—1951). Эти публикации положили основание новой историко-филологической дисциплине — изучению кумранских рукописей.

\* \* \*

Первые кумранские рукописи, изданные Барроузом, Тревером и Браунли, были названы издателями «Рукописями Мертвого моря» («The Dead Sea Scrolls»). Это не совсем точное название стало общепринятым в научной литературе почти на всех языках мира и до сих пор применяется к рукописям из кумранских пещер. В настоящее время понятие «Рукописи Мертвого моря» уже не соответствует понятию «Кумранские рукописи». Случайная находка Мухаммедом эд-Дибом древних рукописей в одной из пещер Кумрана вызвала цепную реакцию новых находок и открытий хранилищ древних рукописей не только в пещерах района Кумрана, но и в других районах западного побережья Мертвого моря и Иудейской пустыни. И теперь «Рукописи Мертвого моря» — понятие сложное, охватывающее документы, различающиеся по месту нахождения (Вади-Кумран, Вади-Мураббаат, Хирбет-Мирд, Нахал-Хэвер, Масада, Вади-Далиех и др.), по материалу (кожа, пергамен, папирус, черепки, дерево, медь), по языку (древнееврейский — библейский и мишнаитский; арамейский — палестинский арамейский и христианский палестинский арамейский, набатейский, греческий, латинский, арабский), по времени создания и по содержанию.

Эта книга посвящена кумранским рукописям и кумранской общине. Поэтому относительно рукописей, найденных в других районах западного побережья Мертвого моря, мы ограничимся здесь лишь кратким обзором их характера и содержания. При этом мы будем придерживаться хронологической последовательности самих рукописей, а не времени их находок.

*Папирусы из Вади-Далиеха (Wadi-Dâliyeh).* Летом 1962 г. в районе Вади-Далиеха в одной из пещер, находящейся в 14 км севернее Иерихона и 12 км западнее р. Иордан, бедуины знакомого нам племени таамире обнаружили множество скелетов и связки папирусов на арамейском языке. Большая часть находки оказалась в весьма плачевном состоянии: папирусы были изъедены червями. Некоторые папирусы были запечатаны глиняными печатями и на первый взгляд хорошо сохранились, но оказалось, что изнутри они тоже попорчены червями.

Посредником между бедуинами и Археологическим музеем оказался печально знаменитый в истории кумранских находок виффлеемский лавочник и торговец древностями Кандо. Достаточно отметить, что он загубил несколько рукописей, закопав кожаные свитки во влажную землю своего сада. В результате переговоров найденные папирусы перешли в собственность Палестинского археологического музея. Исключительное право на исследование и издание найденных папирусов приобрела на средства специально созданного для этой цели фонда американская Школа восточных исследований.

В августе 1963 г. Палестинский археологический музей приобрел у бедуинов еще одну пачку мелких папирусных отрывков, происходящих из той же пещеры. Всего, таким образом, было найдено 40 папирусных фрагментов, 128 булл с оттисками печатей по персидскому и аттическому образцам и 3 монеты.

Предварительное ознакомление с новым архивом, произведенное Ф. Кроссом и П. Лэппом, показало, что папирусы датируются отрезком времени в 40 лет: 375—335 гг. до н. э., т. е. годами, предшествовавшими Восточному походу Александра Македонского. Две из трех монет, бесспорно, датируются временем до Александра Македонского (аттическая тетрадрахма времени Филиппа II, отца Александра, и персидский серебряный статер IV в. до н. э.). Датировка же третьей монеты — тирской дидрахмы IV в. — проблематична: неясно, отчеканена она до или после похода Александра.

По своему содержанию папирусы относятся к группе деловых документов — правовых и административных. Среди них встречаются контракты на куплю-продажу рабов и земли, долговые и бракоразводные документы. Действующие в документах лица обозначены не только иудейскими теофорными именами, но также именами арамейскими (S'ahar), эдомитскими (Qôs), моавитскими (Kemoš), хананскими (Ba'1) и вавилонскими (Nabû). Место составления всех документов — Самария.

Как попали самарийские по своему происхождению папирусы в



пещеру вблизи Иерихона? Комбинируя сообщения античных авторов (Иосифа Флавия, Курция Руфа, Евсевия Кесарийского) и новейшие археологические данные раскопок Самарии, Ф. Кросс гипотетически реконструирует такой ход событий. Когда Александр Македонский был в Египте, самаритяне, ранее вошедшие в доверие к Александру, сожгли Андромаха, наместника Сирии. Разгневанный Александр отомстил Самарии и самаритянам. Город был разрушен дотла, затем стал заново отстраиваться и заселяться македонянами. Часть самарийских граждан, судя по их документам, принадлежавших к высшим социальным слоям, опасаясь репрессий Александра, бежали из Самарии, захватив с собой семьи и наиболее ценные документы. Временное убежище и укрытие они нашли в пещерах Вади-Далиеха и там были застигнуты войсками Александра и перебиты.

Значение вновь открытого архива весьма велико. IV век до н. э. едва ли не самый темный в истории Палестины I тысячелетия до н. э. Папирусы из Самарии — ценные документальные материалы, освещающие социально-экономические отношения Палестины в период персидского владычества. Папирусы дают также некоторые новые сведения о политической истории этого периода; в частности, впервые восстанавливается последовательный список наместников Самарии.

Трудно переоценить значение новооткрытых папирусов для истории арамейского языка и его палеографии. Поскольку все найденные папирусы точно датируются сорокалетним промежутком IV в. до н. э., они тем самым дают надежный критерий и для датировки ранних кумранских рукописей. Издание корпуса этих папирусов явится важным событием в науке<sup>5</sup>.

*Масада.* Раскопки Масады (1963—1965 гг.) осветили эпилог Иудейской войны 66—73 гг. н. э.<sup>6</sup> — последние годы существования кумранской общины. Найденные в Масаде рукописи кумранского происхождения еще больше сближают находки в Масаде с открытиями в Кумране.

Масада (по-еврейски означает «крепость» — *мецада*) — крепость на высокой, отвесной скале в южной части западного побережья Мертвого моря. Вот как описал ее Иосиф Флавий: «Скалистый утес, немалый по площади и большой высоты, окружают со всех сторон обрывистые пропасти непроницаемой глубины, не доступные ни для людей, ни для животных; только в двух местах, и то с трудом, можно приступить к утесу: одна из этих дорог ведет по направлению с востока от Асфальтова озера (т. е. Мертвого моря. — И. А.), а другая, более проходимая, — с запада. Первую вследствие ее узости и извилистости называют Змеиной тропой. Она пробивается к выступам обрыва, часто возвращается назад, вытягивается опять немного в длину и с трудом достигает цели. Идя по этой тропе, необходимо попеременно твердо упираться то одной, то другой ногой, ибо если поскользнуться, то гибель неизбежна, так как с обеих сторон зияют глубокие пропасти, способные навести страх и на неустрашимых людей.

Пройдя по этой тропинке 30 стадиев\*, достигают вершины, которая не заостряется в узкую верхушку, а, напротив, образует широкую поляну» (BJ VII, 8, 3, § 280—284).

Крепость на вершине утеса Масады была основана хасмонеем Ионатаном (160\*\*—142) и завершена строительством при Ироде I (37—4), превратившем ее в неприступное убежище «на черный день». И Ирод действительно воспользовался Масадой для укрытия там своей семьи в трудные для него времена. Ирод окружил вершину утеса высокой белокаменной стеной с 37 башнями. Длина крепостной стены составляла 1300 м, высота — 7—8 м, толщина — 5—6 м. Каждая из башен достигала высоты 30—32 м. В оборонительный комплекс были включены также построенные на вершине утеса великолепные дворцы, славившиеся своей отделкой, богатством и художественными украшениями. Обширные складские помещения хранили большие запасы продовольствия (зерно, масло, вино, финики, стручковые плоды) и оружия на 10 тыс. человек, а также запасы железа, меди и олова. Подземные водопроводы и вырубленные в скале цистерны, водоемы и каналы обеспечивали непрерывное водоснабжение. Часть земли на вершине (552 × 276 м) осталась незастроенной и предназначалась для посевов на случай долгой осады крепости.

Однако не Ироду довелось проверить неприступность этой крепости. В 67 г. н. э., на второй год после начала Иудейской войны против римлян, Масада была захвачена наиболее радикальной группировкой сикариев, которые вместе с зелотами возглавили антиримское восстание. Воспользовавшись неприступностью крепости, ее обширными запасами продовольствия и оружия, сикарии превратили Масаду в свой оплот. И действительно, после падения Иерусалима в 70 г. н. э. и вскоре еще двух крепостей — Геродиона и Махера — Масада осталась последним крупным очагом сопротивления римлянам. Им потребовались огромные усилия и тщательная трехлетняя подготовка, пока в 73 г. н. э. римский полководец Сильва решился на штурм крепости.

Когда падение крепости стало неминуемым, вождь сикариев Элеазар бен Йаир, как сообщает Флавий, призвал осажденных поджечь крепость, оставив нетронутыми лишь съестные припасы, и всем поклясться с собой, чтобы сохранить свободу, за которую они боролись, и не сдаться живыми римлянам. «Но прежде мы истребим огнем наши сокровища и всю крепость... Только съестные припасы мы оставим в целости, ибо это будет свидетельствовать после нашей смерти, что не голод нас принудил, а что мы, как решились с самого начала, предпочли смерть рабству» (BJ VII, 8, 6, § 334, 336). Речь Элеазара и описание последовавшего за ней самоубийства 960

\* Древнегреческая мера длины. 1 стадий — около 185 м.

\*\* Первосвященником Ионатан был назначен в 152 г. до н. э.

человек принадлежат к наиболее впечатляющим страницам сочинения Флавия.

Вняв призыву Элеазара, мужчины убили вначале своих жен и детей, а затем по жребию — друг друга. Последний из оставшихся в живых поджег крепость и затем покончил с собой. Утром следующего дня римляне через пробитую тараном брешь ворвались в пылавшую огнем Масаду. Озадаченные необычайной тишиной, они подняли шум, на который из подземелья вышли укрывавшиеся там две женщины с пятью детьми. Женщины и рассказали римлянам обо всем происшедшем. Во внутреннем помещении дворца римляне нашли груды тел женщин, детей, мужчин. Этим завершается описание Флавием осады и разрушения Масады в 73 г. н. э.

Развалины Масады впервые были обнаружены и отождествлены в 1842 г. Волкотом и Робинсоном. С тех пор Масада стала объектом спорадических и кратковременных обследований (см.: Masada, 1957). Генеральное и исчерпывающее обследование и раскопки были предприняты в 1963—1965 гг. комплексной археологической экспедицией под руководством проф. И. Ядина. В экспедиции помимо специалистов-археологов приняли участие пять тысяч добровольцев, из них более полутора тысяч из 28 стран мира. Характерной особенностью этих грандиозных раскопок в столь трудных условиях доступа на скалу была четкая организация всех видов работ с применением строго научных методов обследования и новейшей техники. Работа экспедиции увенчалась большим успехом, и полностью оправдалось предсказание Шультена: «Можно только позавидовать будущему исследователю Масады» (Masada, 1957, с.17). О результатах раскопок Масады можно судить по предварительным отчетам Ядина и его сводному описанию раскопок и находок<sup>7</sup>. В целом создается следующая картина.

Раскопаны северный и западный дворцы Ирода, в которых сохранились колонны, фрески на стенах, мозаичные полы и много ценных предметов; складские помещения, подтвердившие достоверность их описания Флавием; крепостная стена, в которой оказалось около 200 помещений для гарнизона, состоящих из двухкомнатных квартир с двориками. В этих помещениях обнаружено много разнообразных вещей домашнего обихода, а также рукописи, уцелевшие от огня. Раскопана центральная баня типа римских терм с помещениями для раздевания, для холодной и горячей воды и парильни. Хорошо сохранились мозаичные полы. Стены украшены разноцветными камнями. На одной из стен — надпись на греческом языке: *agathêi tuchêi* — «счастливой судьбы» (ср. рус. «в добрый час»). Обнаружены различные бассейны для купания, в том числе для ритуальных омовений (*miqwe*). Одно из помещений, по-видимому, было синагогой, сходной с древней синагогой в Капер-Науме.

Об объеме раскопочных работ свидетельствуют следующие данные: выкопано 50 000 куб. м песка и камней; расчищено 15 км стен; подобрано 1,5 млн. черепков, из которых можно реставрировать мно-

го тысяч различных сосудов; вес всех находок, которые представляют собой музейные экспонаты, исчисляется десятками тонн. Среди находок — 4000 монет, датируемых от времени Янная, Ирода и до периода восстания 66—70 гг. н. э., в том числе редчайшие монеты последнего года восстания; множество разных вещей — орудия, оружие, кухонные принадлежности, тара, мебель, украшения, наряды. Все эти предметы сделаны из золота, серебра, бронзы, слоновой кости, стекла, мрамора, камня, глины, дерева, железа, текстиля, драгоценных камней. По окончании раскопок начались работы по реставрации дворца Ирода. Ныне весь археологический комплекс Масады превращен в музей.

Блестящие раскопки Масады увенчались находкой черепков — острака — и чудом спасенных от огня рукописей. На 759 острака написаны имена владельцев сосудов с указанием их содержимого, различные счета и квитанции. Надписи на черепках обещают дать интересный материал об образе жизни, языке и быте обитателей Масады — защитников крепости. Особое значение острака — в их палеографической уникальности. Все они написаны в течение короткого времени, до весны 73 г. н. э. Тем самым они дают точный критерий для палеографической датировки, в частности — и в этом их особое значение — для датировки кумранских рукописей.

В январе 1965 г. в скоплении мусора было найдено еще десять черепков с наспех написанными на них именами. Одно из них, Бен-йаир, совпадает с отчеством вождя сикариев и начальника крепости Элеазара бен Йаира. Согласно правдоподобному предложению Ядина, эти черепки — свидетельство последнего акта описанной Флавием (BJ VII, 9, 1) драмы в Масаде, когда последние оставшиеся в живых десять мужчин метали жребий, на чью долю падет обязанность убить девятерых, поджечь дворец и затем покончить с собой (Амусин, 1965).

Среди найденных рукописей встречаются фрагменты деловых папирусов на греческом и латинском языках, фрагменты библейских и апокрифических книг. Один из папирусных фрагментов представляет собой письмо, написанное по-гречески, начало которого гласит: «Абаскантос, брату Иуде, привет». «Братьями» называли себя и участники повстанческой армии Бар-Кохбы. Среди папирусов на латинском языке имеется воинская квитанция на две раздачи жалованья за вычетом из него расходов на туники, мантии и сено. Содержание других папирусов (двух латинских и одного еврейского) еще неизвестно.

Из библейских рукописей найдены фрагменты книг Бытия (47:7—11), Левит (4:3—9), Второзакония (гл. 33—34), Иезекиила (гл. 35—38) и Псалмов (81:3—85:10 и 150). Фрагменты библейских книг, палеографически датируемые Ядином I в. до н. э.— I в. н. э., совпадают с канонической, масоретской версией, за исключением одного случая<sup>8</sup>.

Особый интерес представляет найденный в январе 1965 г. фраг-

мент Псалма 150—последнего в еврейском изводе Библии. Особенностью этого фрагмента является то, что за последним словом Псалма не следует никакого текста, следовательно, как и в масоретском каноне, Псалом 150 был последним. Между тем из изданного свитка Псалмов из 11-й кумранской пещеры (11Q Ps<sup>a</sup>) видно, что в кумранском свитке имеется еще оригинал 151-го Псалма, известного ранее только из греческого текста Библии (см. ниже, примеч. 27 к гл. III).

Из апокрифических сочинений дошли крайне фрагментированные отрывки, в которых Ядин предполагает апокрифы кн. Самуила и Эсфири, а также 26 отрывков кн. Премудростей Иисуса, сына Сирахова (или Бен-Сиры), содержащие текст глав 39:27—32; 40:10—44:17. Эти фрагменты изданы Ядином в 1965 г.<sup>9</sup> По палеографическим признакам Ядин датирует эту рукопись первой половиной I в. до н. э. (Кросс — промежутком между 100 и 75 гг. до н. э.). Текст Бен-Сиры из Масады имеет большое значение для изучения текстологической истории этого важного памятника.

Особое значение имеет находка в Масаде фрагментов рукописи кумранского происхождения. В 1960 г. Джон Страгнел опубликовал найденные в 4-й кумранской пещере два фрагмента сочинения, известного под сиглом 4Q Sl 39—40, — «Serek' Širot 'Olat Haššabbat» (Strugnell, 1960). Находка в Масаде (1963) отождествленного Ядином фрагмента этого же сочинения (Yadin, 1966, с. 173—174) представляет выдающийся интерес во многих отношениях.

Как все рукописи из Масады, так и эта рукопись кумранского происхождения могла быть написана или переписана только ранее весны 73 г. н. э. Следовательно, и кумранский экземпляр этого произведения был создан до 73 г. н. э., что полностью соответствует выводу, к которому пришли исследователи на основании археологических и палеографических данных. Прочное установление *terminus ante quem* решает один из кардинальных вопросов кумранской хронологии.

Далее, тексты Страгнела и Ядина в значительной мере способствуют также решению проблемы календаря кумранской общины. В отрывке, найденном Ядином, говорится: «Песнь субботнего всесожжения для шестой субботы в 9-й день месяца второго» (Yadin, 1966, с. 173). Шестая суббота может выпасть на девятый день второго месяца только по кумранскому календарю (см. гл. IV, 2, § 5). В тексте Страгнела говорится о седьмой субботе, падающей на 16-е число второго месяца (Strugnell, 1960, с. 320). И эта дата в точности совпадает с реконструированным исследователями (Жобер, Тальмон и др.) ессеиско-кумранским календарем.

Находка кумранского текста в Масаде ставит весьма сложную и пока еще не решенную проблему: как попали кумранские рукописи в Масаду? В каких взаимоотношениях находились кумраниты — по мнению большинства исследователей, ессеи — и сикарии — защитники Масады? Те из исследователей, которые до находок в Масаде защи-

щали тезис о тождестве кумранитов и zelотов, увидели в этих находках окончательное подтверждение их гипотезы о zelото-сикарийском характере кумранской общины<sup>10</sup>. Однако, как мы увидим ниже (гл. V), в настоящее время нет убедительных данных для пересмотра гипотезы о ессеиском характере кумранской общины. Кумранские рукописи могли оказаться в Масаде, потому что на последнем, уже безнадежном этапе войны отдельные кумраниты искали и нашли убежище в Масаде, куда они принесли захваченные с собой рукописи. Этот факт может иметь и более глубокие и принципиальные причины. В ходе беспощадной войны против римлян мог измениться описанный Филоном пацифизм ессеев, и во крайней мере часть кумранитов могла присоединиться к защитникам Масады в борьбе против общего врага. Из Иосифа Флавия известно, что среди трех полководцев, стоявших во время Иудейской войны 66—73 гг. во главе кампании против Аскалона, находился ессеи Иоани (BJ III, 2, 1, § 11), который, по-видимому, был военачальником округа Тамны (BJ II, 20, 4, § 567). Участие ессеев в войне с римлянами засвидетельствовано Флавием в известном месте, где он рассказывает, как мужественно переносили ессеи страшные пытки, которым их подвергали римляне (BJ II, 8, 10, § 152—153), конечно же, не за преданность ессеев своему Учителю праведности и своим доктринам. Не исключена возможность, что уже перед восстанием началось сближение между ессеями и отдельными группами zelотов и сикариев, хотя прямых данных для такого утверждения нет. Уже в 1957 г. Милик, намечая этапы эволюции ессеев, отметил зарождение zelотских тенденций, и последний этап в развитии ессеиства он назвал «essênisme à empreinte zelote» (Milik, 1957a, с. 109—112; Milik, 1959, с. 94—97).

*Документы из Вади-Мураббаат.* С октября 1951 г. бедуины стали приносить для продажи в Археологический институт в Иерусалиме фрагменты рукописей, происхождение которых они отказывались сообщить. Благодаря настойчивости и энергии археологов Р. де Во, Юсефа Са'ади и Ланкастера Хардинга удалось установить местонахождение этих труднодоступных пещер. Они оказались в районе Вади-Мураббаат, в 25 км к юго-востоку от Иерусалима и 18 км к югу от Хирбет-Кумрана, в трех часах ходьбы от Мертвого моря. В январе 1952 г. начала работать объединенная археологическая экспедиция во главе с названными археологами. В четырех пещерах этого района экспедицией были обнаружены памятники материальной культуры, следы скрывавшихся здесь повстанцев армии Бар-Кохбы и рукописи.

Всего в пещерах Вади-Мураббаат найдено — в том числе приобретенных у бедуинов — 173 фрагмента различной величины на коже, папирусе и черепках, написанных на пяти языках: еврейском, арамейском, греческом, латинском и арабском. В отличие от кумранских хранилищ в пещерах Вади-Мураббаат помимо текстов библейских и литературных оказались также датированные документы — хозяйственные, юридические и административные (купчие на недвижимость, долговые расписки, бракоразводные документы и др.). Впервые под-

линные документы освещают хозяйственную жизнь и социально-экономические отношения в период между Иудейской войной (66—73) и восстанием Бар-Кохбы (132—135). Сенсационным было открытие первых документов, относящихся непосредственно к периоду восстания Бар-Кохбы. Среди них оказались подлинные письма руководителя восстания — легендарного Бар-Кохбы. Эти письма, как и документы, найденные в Пещере писем, в районе Нахал-Хэвера, явились первыми документальными свидетельствами о личности и деятельности Бар-Кохбы, известного до этого времени только из резко враждебной к нему традиции.

Все документы из Вади-Мураббаат были изданы в 1961 г. в двух полутомах второго тома серии «Discoveries in the Judaean Desert» (=DJD II) <sup>11</sup>.

Восстание Бар-Кохбы, одно из наиболее крупных восстаний против Римской империи, не было засвидетельствовано ни одним документом, современным восстанию. Дошедшие до нас отрывочные сведения, как правило, исходят из враждебных восстанию кругов и относятся к позднему времени. Так, основным источником о восстании Бар-Кохбы является пересказ римского историка III в. н. э. Диона Кассия, сделанный византийским монахом Ксифилином (XI в.). Краткие, разрозненные и тенденциозные сведения сохранились у отцов церкви начиная с IV в. (Евсевий, Иероним, Епифаний и др). Талмудическая традиция содержит в значительной мере фольклорный и легендарный материал. Затерявшиеся у Диона Кассия и Иеронима сообщения, что на последнем этапе восстания часть повстанцев нашла прибежище в горных пещерах, ускользнули от внимания археологов и историков. Отсюда ясно, как велико значение открытия первых подлинных документов, современных восстанию.

*Документы из пещер Иудейской пустыни. Пещера писем (Нахал-Хэвер).* Находки в пещерах Вади-Мураббаат и начавшие поступать на антикварный рынок документы из неустановленных мест нахождения (см., например, Амусин, 1962) показали, как много ценного исторического материала еще таит в себе малоизученный район Иудейской пустыни. В 1960—1961 гг. комплексная археологическая экспедиция произвела систематические обследования и раскопки пещер на западном побережье Мертвого моря, в районе между Эйн-Геди (на севере) и Масадой (на юге) протяженностью примерно 15—20 км. Всего было обследовано 40 пещер. В пещерах этого района обнаружены памятники трех исторических периодов: медно-каменного века (IV тысячелетие до н. э.), Иудейского царства (VII в. до н. э.) и римского господства (I—II вв. н. э.). В четырех пещерах, получивших в науке названия Пещера бассейна, Пещера клада, Пещера ужасов, Пещера писем, обнаружены особо ценные памятники материальной культуры и документы скрывавшихся там повстанцев армии Бар-Кохбы. Были открыты и обследованы также римские сторожевые посты и лагерь римлян, установивших блокаду скрывавшихся в пещерах людей.

Работа экспедиции протекала в необычайно трудных условиях. Доступ во многие пещеры, находящиеся в отвесных скалах над зияющей пропастью, был сопряжен с большой опасностью. Все это усугублялось технической сложностью доставки в лагерь археологов продовольствия и воды, а в пещеры — археологического снаряжения, разнообразной техники. Крайне тяжелыми были условия работы в самих пещерах из-за атмосферы удушья, созданной тысячелетним слоем помета летучих мышей и экскрементов серн при недостатке кислорода, в абсолютной темноте. К счастью, эти трудности вознаградились интереснейшими находками<sup>12</sup>.

Особо ценные находки были сделаны в Пещере писем<sup>13</sup>, обследованной археологической экспедицией под руководством И. Ядина. Само название, присвоенное этой знаменитой теперь пещере, свидетельствует о наиболее важных открытиях, сделанных в ней. Помимо многочисленных памятников материальной культуры, монет, 26 скелетов в Пещере писем обнаружены 64 документа на еврейском, арамейском, набатейском и греческом языках. Среди документов — письма и распоряжения Бар-Кохбы, относящиеся к последнему этапу восстания. В этих документах на первый план выступают забота о продовольственном снабжении повстанческой армии и борьба с различными нарушениями установленного порядка. Краткие и скупые распоряжения и записки, в свое время ясные и понятные корреспондентам, теперь уже неясны для нас. Но из них выступает образ волевого и немногословного руководителя восстания, который в катастрофический период зорко следил за всем и не упускал из виду даже дела на первый взгляд маловажные. Хозяйственные и юридические документы периода восстания наряду с аналогичными документами из пещер Вади-Мураббаат помогают выявить контуры проведенной Бар-Кохбой аграрной реформы (Arrelbaum, 1967).

Среди документов Пещеры писем 35 составляют частный архив некоей Бабаты, отличавшейся, как это видно из ее документов, демо-пическим складом характера. Бабата была родом из Набатеи, области в юго-восточной части Мертвого моря, потерявшей свою независимость и включенной в 106 г. н.э. в состав Римской империи в качестве «Провинции Аравии». Архив Бабаты и принадлежащие ей вещи оказались в Пещере писем, вблизи Эйн-Геди, по всей вероятности, потому, что Бабата была родственницей одного из должностных лиц Эйн-Геди, известного нам по переписке с Бар-Кохбой. По-видимому, надеясь на спасение, Бабата взяла с собой в пещеру не только личные вещи (среди которых был, например, хорошо упакованный стеклянный сервиз), но и наиболее ценные для нее документы (Yadin, 1971, с. 222—252).

Документы из архива Бабаты отражают крайне запутанные семейные и имущественные отношения. Среди этих документов — брачные контракты, дарственные записи, кадастровые декларации, контракты на куплю-продажу земель и товаров, расписки, жалобы, претензии, выписки из официальных актов и т.д. В документах Бабаты



содержатся чрезвычайно ценные сведения о хозяйстве (нормы посева, урожайность, режим орошения) и социально-экономических, в особенности аграрных, отношениях Набатеи и Иудеи непосредственно перед началом восстания Бар-Кохбы. Рукописи из Пещеры писем и других пещер Иудейской пустыни еще полностью не опубликованы<sup>14</sup>.

Другие пещеры этого района — Пещера клада (Bar-Adon, 1971a), Пещера ужасов, Пещера бассейна — известны главным образом своими ценными находками материальной культуры<sup>15</sup>. Поэтому мы не будем здесь на них останавливаться.

*Хирбет-Мирд*. Под этим именем известны руины в долине Кедрона (нынешняя Вади-эн-Нар), в 3,5 км северо-восточнее развалин монастыря св. Саввы (красочно описанного Марком Твенном в «Простаках за границей»), построенного в 492 г. н. э. на месте древней Гиркании, и в 10 км западнее Айн-Фешхи. Здесь в 1952 г. нашли рукописи, а в 1953 г. бельгийская археологическая экспедиция во главе с Р. де Ланге обследовала развалины монастыря св. Саввы. Найденные рукописи — на греческом, сиро-палестинском (позднеарамейский диалект, на котором говорили палестинские христиане) и арабском языках (V—X вв.). Рукописи на греческом и арамейском (сиро-палестинском) языках содержат ветхозаветные, новозаветные и апокрифические тексты. Среди греческих рукописей — фрагмент «Андромахи» Еврипида, датируемый VI в. н. э., возможно, наиболее древний список, дошедший на пергамене. На арабском языке дошли письма делового характера, датируемые первыми тремя веками хиджры (VII—IX вв.). Архив Хирбет-Мирда еще не опубликован, за исключением двух документов на сиро-палестинском языке (Milik, 1953; Perrot, 1963).

\* \* \*

Рукописи, найденные в разных районах к западу от Мертвого моря, отражают различные исторические периоды: Вади-Далиех — IV в. до н. э., Вади-Кумран — III в. до н. э.—68 г. н. э.; Масада — документы периода Иудейской войны 66—73 гг. и рукописи, созданные до 73 г.; Вади-Мураббаат, Нахал-Хэвер, Нахал-Цеэлим, Нахал-Мишмар и др. — период от Иудейской войны до восстания Бар-Кохбы (132—135); Хирбет-Мирд — V—X вв.

Все новонайденные рукописи, за исключением рукописей из Хирбет-Мирда, по крайней мере частично заполняют зияющую трехсотлетнюю лауну в истории еврейской письменности и литературы, начиная от канонизованной и включенной в состав Ветхого Завета книги Даниила (около 165 г. до н. э.) и вплоть до времени создания историко-календарного произведения, известного под названием «Свиток поста» — «Megillat Ta'anit» (около 135 г. н. э.)<sup>16</sup>.

Прежде чем перейти к рассмотрению собрания кумранских рукописей, нам надлежит ознакомиться с данными археологических раскопок центрального строения кумранской общины и двух других кумранских поселений.

### КУМРАНСКИЕ ПОСЕЛЕНИЯ

Открытие рукописей в пещерах поставило перед наукой ряд вопросов: кто были авторы, переписчики и владельцы этих рукописей? Где, как и когда они жили? Нет ли вблизи пещер, в которых найдены рукописи, следов обитания людей, спрятавших в пещерах свои рукописи? Ответы дали археологические раскопки, приведшие к открытию поселений владельцев рукописей<sup>1</sup>. К настоящему времени обнаружены три кумранских поселения: Хирбет-Кумран, Айн-Фешха и Айн-эль-Хувейр.

Гряда скал с пещерами, в которых обнаружены рукописи, находится в полутора-двух километрах к западу от Мертвого моря. Примерно в 500 м восточнее этих пещер, к северу от Вади-Кумрана, расположена небольшая возвышенность над выступом Мергелевой террасы, окруженной оврагами. Арабы называют эту возвышенность Хирбет-Кумран, т. е. развалины или руины Кумрана. Сведения об этих занесенных песком руинах проникли в европейскую науку еще во второй половине XIX в. В 1851 г. Де Солси (F. De Saulcy) предположил, что Хирбет-Кумран — остатки библейского города Гоморры. В связи с этим Джон Аллегро в 1956 г. шутливо заметил, что благочестивые кумранские сектанты наверняка перевернулись в своих гробах, услышав о таком предположении.

В 1873 г. французский семитолог и эпиграфист Клермон-Ганно, а позднее также немецкий семитолог Дальман (в 1920 г.) описали внешний вид этих руин, в которых они видели памятник римского времени. В 1906 г. Клермон-Ганно произвел пробные раскопки большого некрополя, расположенного к востоку от развалин Кумрана. Однако практически развалины Кумрана оставались нетронутыми, пока Ролан де Во и Ланкастер Хардинг не приступили к планомерным и систематическим раскопкам Хирбет-Кумрана и Айн-Фешхи.

Раскопки производились с 1951 по 1958 г. французской Археологической школой в Иерусалиме, Иорданским департаментом древностей и Палестинским археологическим музеем под руководством Р. де Во и Л. Хардинга. Они подтвердили предположение о прямой связи, существовавшей между людьми, спрятавшими в пещерах рукописи, и находящимися поблизости развалинами Кумрана. Раскопки осветили также характер этих поселений и образ жизни их обитателей.

Во время кампании 1954 г. были обнаружены памятники древне-израильского поселения VIII—VI вв. до н. э. В слое пепла найдены обломки керамики VIII—VII вв. до н. э., ручки сосуда с хорошо известным клеймом *lmlk* («царю», т. е. царский, царское) и остракон с несколькими палеоеврейскими знаками, датируемыми VIII—VII вв. до н. э. Остатки стены отмечены сходством со стенами расположенного по соседству израильского поселения Букейя, датируемого Миликом и Кроссом IX в. до н. э. (Cross—Milik, 1956; Milik—Cross, 1956). Рядом со стеной обнаружена самая глубокая из найденных в Хирбет-Кумране и единственная круглая цистерна примерно VIII в. до н. э. На основании датировки керамики, клейма остракона и остатков указанных сооружений Р. де Во сопоставляет это строение с сообщением II Хр. 26:10, что царь Озия (785—733) «построил башни (*migdolim*) в пустыне и высек много водоемов (*borot*)»<sup>2</sup>.

В связи с попытками отождествления местности Хирбет-Кумран любопытна судьба одной научной гипотезы. В 1938 г. известный библеист Мартин Нот высказал предположение, что Хирбет-Кумран следует идентифицировать с упоминаемым в кн. Иисуса Навина 15:62 «Соляным городом» — *'ir hammelaḥ* — названием одного из шести городов пустыни (Noth, 1938, с. 72). После того как первые раскопки Хирбет-Кумрана обнаружили лишь остатки эллинистически-римского поселения, Нот во втором издании своего труда отказался от своей гипотезы (Noth, 1953, с. 100). Однако раскопки 1954 г. позволили Ноту в 1955 г. снова вернуться к этому предположению и аргументировать его новым фактическим материалом (Noth, 1955). В настоящее время отождествление Хирбет-Кумрана с библейским «Соляным городом» можно считать вполне вероятным, особенно в свете опубликованных в 1956 г. результатов раскопок близлежащей Букейи<sup>3</sup>.

Между остатками древнеизраильского поселения и последующим слоем эллинистически-римского периода нет никаких следов промежуточных поселений. Судя по археологическим данным, кумранское поселение возникло во второй половине II в. до н. э. и существовало с небольшим перерывом до его разрушения римлянами весной 68 г. н. э. Тщательное изучение археологического и нумизматического материала, а также литературных источников позволило Р. де Во разработать ныне общепринятую археологическую периодизацию центрального кумранского поселения.

*I период* — около 130—31 гг. до н. э. Этот период разделяется на два подпериода:

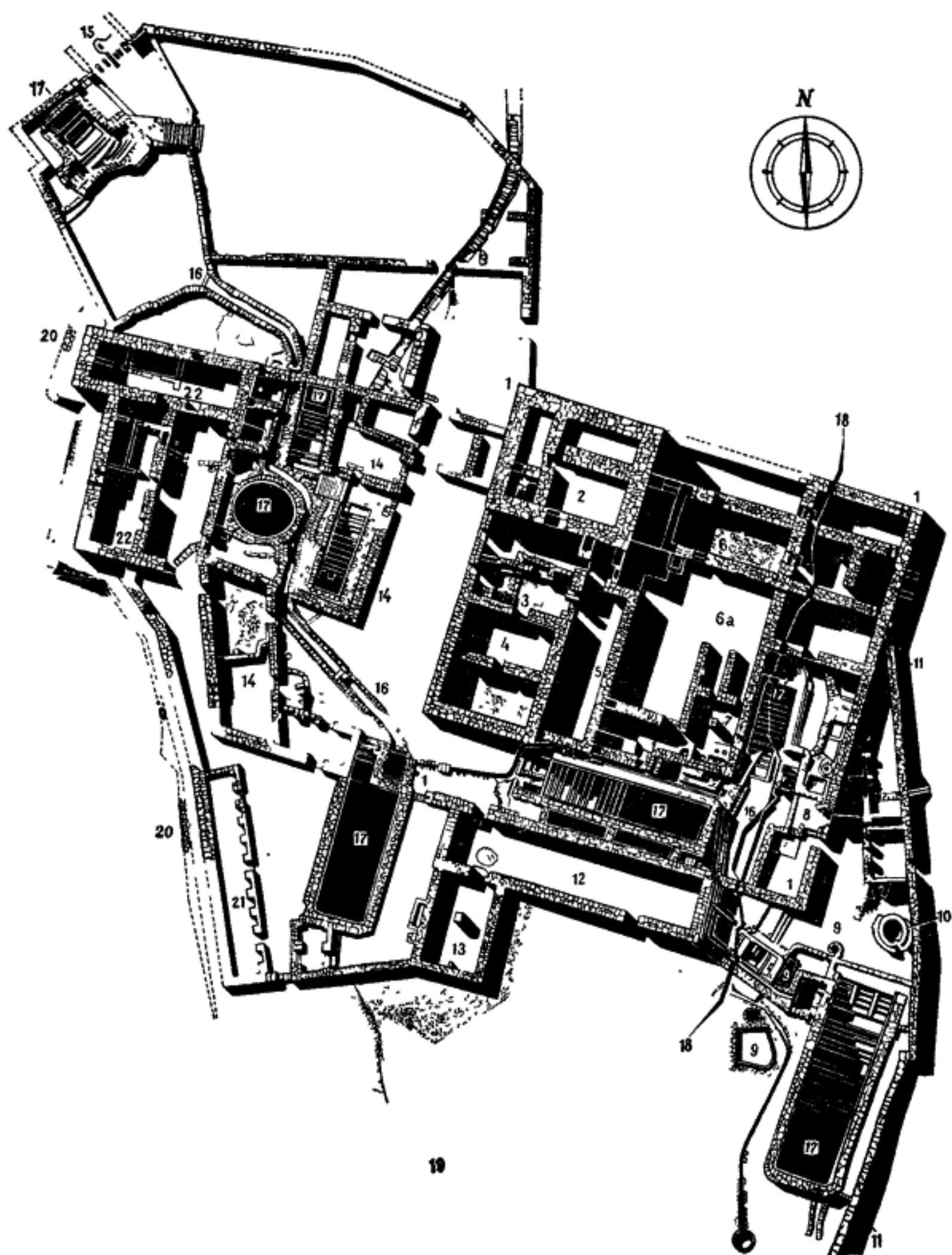
Ia — около 130—около 103 гг. до н. э.

Ib — около 103—31 гг. до н. э.

Поселение сооружено при хасмонейском правителе Иоанне Гиркане (134—104), разрушено вследствие землетрясения 31 г. до н. э., о котором сообщает Флавий<sup>4</sup>, и на время оставлено его обитателями.

*II период* — около 4 г. до н. э.—68 г. н. э.

Сооружение было реставрировано при сыне Ирода I — Ироде Архелае (4 г. до н. э.—6 г. н. э.) и разрушено римлянами в июне 68 г. н. э.



*III период* — 68 г. н. э. — 134 г. н. э.

После 68 г. здания были несколько отремонтированы и использованы для поселения в них римского гарнизона (примерно до середины 80-х годов). Остатки строений были использованы также иудейскими повстанцами в период антиримского восстания Бар-Кохбы (132—135), после чего поселение было окончательно заброшено.

Раскопанные развалины занимают пространство размером 80×80 м (см. план). Существенно важной частью комплекса является северо-восточная часть строения, составляющая прямоугольник размером 37×37 м, возникший на месте израильского поселения 1. Северо-западный угол этого прямоугольника представлял собой двухэтажную башню (размером 10×10 м) с весьма массивными стенами, толщиной около 1,5 м. Помещения нижнего этажа башни не имели окон и служили, по-видимому, кладовыми, а в минуту опасности — местом укрытия обитателей поселения. Южнее башни, за небольшим открытым двориком, расположено несколько помещений, назначение которых недостаточно выяснено. Помещение 3 соединяется лестницей со вторым этажом башни. Особый интерес представляет продолговатое помещение 5 в восточной части этого комплекса размером 13×4 м. По мнению Р. де Во, это помещение представляло собой скрипторий, т. е. место, где писались и переписывались рукописи<sup>5</sup>. В пользу этого свидетельствует реставрированный из мелких кусков гипсовый стол в 5 м длины, 0,4 м ширины и 0,5 м высоты (см.: Ваух. 1961, с. 23), а также сохранившиеся чернильницы из бронзы и глины со следами чернил. Два других реставрированных стола, найденные в этом помещении, отличаются тем, что имеют на своей поверхности чашеобразные или альвеолярные, выемки. По всей вероятности, эти выемки наполнялись водой для того, чтобы писцы совершали в них ритуальное омовение рук, когда в процессе переписки они встречали в священном тексте выписанную палеоеврейскими или финикийскими знаками тетраграмму YHWH, т. е. образованное четырьмя согласными имя Йахве<sup>6</sup>.

К востоку от башни находилось помещение 6, служившее, судя по хорошо сохранившимся очагам, кухней. К востоку от кухни расположена, по-видимому, вторая башня. К югу от кухни был двор, и в нем некоторые подсобные помещения, в том числе, возможно, красильня — помещение 7. В южной части строения, за большим бассейном с лестницами 17, находилось самое большое помещение 12 — зал размером 22×4,5 м. Крыша его поддерживалась четырьмя сохранившимися

## План строения Хирбет-Кумрана

1 — углы укрепления периода железа II (VIII—VI вв. до н. э.); 2 — башня; 3 — лестница, ведущая на верхний этаж; 4 — зал со скамьями вдоль стен (зал заседаний совета общины?); 5 — скрипторий; 6 — кухня; 6а — двор; 7 — красильня (?); 8 — прачечная; 9 — гончарная мастерская; 10 — гончарные печи для обжига; 11 — стена, отделяющая строение от кладбища; 12 — зал собраний (и трапезная); 13 — посудная; 14 — ремесленные мастерские; 15 — начало акведука; 16 — соединение акведука с каналами поселения; 17 — большие цистерны (в том числе круглая цистерна VIII в. до н. э.); 18 — трещина от землетрясения 31 г. до н. э.; 19 — южное плато; 20 — подпорная стена вдоль западного плато; 21 — стойла (?); 22 — складские помещения (по R. de Vaux и J. T. Millk).

по сей день столбами. Как показывают обугленные остатки, перекрытия были сделаны из стволов пальмовых деревьев. (Радиоуглеродный анализ их обугленных остатков подкрепляет дату постройки сооружения, установленную Р. де Во на основании археологических и нумизматических данных.) Это помещение было, как предположил Р. де Во, местом собраний общины. Здесь обсуждались общие дела общины, совершались службы с молитвами и пением гимнов, читалось и своеобразно комментировалось Священное писание. В западной части зала имеется вымощенное плитами круглое место, очевидно, для председателя собрания. Наклон пола и путь отвода воды, а также остатки примерно ста черепков посуды привели Р. де Во к заключению, что это помещение служило также и трапезной. С юго-запада к залу 12 примыкало помещение 13, бывшее, по мнению Р. де Во, посудной. Обрушившийся потолок раздавил хранившуюся здесь обеденную посуду: 210 тарелок, 708 чаш, размещенных дюжинами, 75 кубков, 11 кружек, 21 малый кувшин двух форм, 38 горшков. Все это позволяет предполагать, что помещение 12 служило для литургических и деловых собраний, а также трапезной.

К востоку и юго-востоку от зала собраний размещались гончарные мастерские 9 с ямой для хранения глиняной массы и двумя печами для обжига 10. Остальные ремесленные мастерские и службы были расположены в западном комплексе 14, где обнаружены остатки мельницы и пекарни из двух помещений с хлебопекарными печами, зернохранилища, стойла для вьючных животных и другие сооружения, назначение которых недостаточно выяснено.

Рост населения общины, сопровождавшийся расширением здания и возведением пристроек, потребовал также создания усовершенствованной и обильной системы водоснабжения — важнейшего условия жизни в пустыне. Этой цели служили семь больших цистерн и бассейнов с лестничными спусками 17. Вода поступала в цистерны через разводящий канал 16 из акведука (водопровода) 15, питаемого главным образом водами Вади-Кумрана в период зимних дождей. Из кумранских рукописей известно, что ритуальные омовения играли большую роль в повседневной жизни членов общины. Однако трудно сказать с определенностью, служили ли цистерны также и для ритуальных целей. Р. де Во предупреждает против выводов о ритуальном назначении цистерн с лестничными спусками. Подобные цистерны, существовавшие также в окрестностях Иерусалима, как показали известные раскопки Нельсона Глюка в Негеве, вовсе не были связаны с ритуальными омовениями. Лестницы в цистернах служили, по-видимому, для удобства черпания воды, когда количество ее уменьшалось и уровень воды соответственно понижался. Ритуальные же омовения, по всей вероятности, совершались главным образом в небольших водоемах вблизи многочисленных источников района Айн-Фешхи. Система акведука сильно пострадала при землетрясении 31 г. до н. э. Наглядные следы — сильные трещины с перекосами лестничных спусков в цистерны.

Из памятников материальной культуры особый интерес представляет керамика, служащая опорой для датировки отдельных периодов поселения. Большая часть керамических находок — местного, кумранского изготовления. Относительно хорошо сохранившиеся мастерские позволяют ясно представить технологический процесс, изученный на месте археологом Цойнером. Керамические изделия кумранского производства характерны для керамики Палестины эллинистического периода<sup>7</sup>. В этой связи большое значение приобретают найденные в слоях I и II периода Кумрана светильники эллинистического периода, в то время как найденные в слое периода III (I в. н. э.) круглые светильники относятся уже к римскому, или к так называемому «иудианскому», типу, существовавшему вплоть до II в. н. э. Попытки отнести все светильники к римскому времени искажали историческую картину.

В связи с находками керамики особый интерес представляет сохранившийся в целостности сосуд, полностью совпадающий с фрагментами сосудов, в которых предположительно хранились рукописи, найденные в 11 пещерах. Аналогичная керамика найдена также в 25 пещерах, в которых рукописи не обнаружены. Это совпадение с полной очевидностью свидетельствует о связи между центральным строением Кумрана и окрестными пещерами.

На некоторых керамических изделиях сохранились надписи. Так, на шейке одного сосуда и черепке сохранились отдельные греческие буквы, к сожалению не дающие смысла. Чаще встречаются надписи еврейскими буквами, представляющие собой имена собственные (например, *uwhnn htl'*, т. е. Йоханан-младший). На одной черепке имеются все буквы алфавита — упражнение ученика-писца<sup>8</sup>. Р. де Во обратил внимание, что графика этих надписей с учетом неизбежных при различном писчем материале расхождений сходна с графикой рукописей кумранских пещер (Vaux, 1961, с. 80). Это также подтверждает предположение, что центральное строение и пещеры с рукописями использовались одними и теми же людьми, одной и той же общиной.

Из металлических изделий обнаружены железные серпы, ключи, кольца, ножи и другие предметы, а также бронзовые ключи, кольца, фибулы и котелок. Найденный в 11-й пещере железный топорик служил, по-видимому, для санитарно-гигиенических целей и соответствует описанию топорика у Флавия в его сообщении о ессеях<sup>9</sup>. Р. де Во не решается приписать этому инструменту специфическое ессееское назначение, но в то же время и не отрицает такой возможности (см. примеч. 9; ср: Laretoussaz, 1976, с. 202). Дюпон-Соммер ссылается на мнение Жерома Каркопино, сближающего ессееский инструмент с встречающимся на многих римских эпитафиях и известным под названием *ascia* (топор), в котором Каркопино видит символ пифагорейского происхождения (Dupont-Sommer, 1964, с. 41, примеч.1).

Между тем гораздо естественнее, как представляется, сопоставить найденный в 11-й пещере ессееско-кумранской топорик-лопатку с предписанием кн. Второзакония о санитарно-гигиенических правилах

в походном стане. Вот это предписание: «Место (yad) пусть будет у тебя вне стана, куда будешь выходить (по нужде). И среди снаряжения твоего пусть будет у тебя лопатка (yated); и когда будешь садиться вне стана, выроешь ею (ямку) и засыпешь ею свои экскременты» (Втор. 23: 13–14).

Любопытную, но пока не разрешенную загадку задали находки в разных местах скоплений остатков костей животных, сложенных в сосуды или прикрытых черепками. Проф. Цойнер из лондонского Института археологии, исследовавший эти скопления, установил, что в 26 депо имеются кости одного животного, в 9 — кости двух животных, в 3 — кости трех животных и в 1 — скопление костей четырех животных. Остатки костей принадлежат следующим животным: баранам — 5, козам — 5, баранам и козам (без отчетливого различия) — 26, ягнятам или козлятам — 10, телятам — 6, коровам и быкам — 4, неотожествленному животному — 1. Всего, таким образом, обнаружены остатки 57 животных. Ни в одном из скоплений не содержатся кости целого скелета<sup>10</sup>.

Все кости были предварительно тщательно выварены и изжарены, следовательно, это остатки мясных трапез. Большую часть костей на основании сопровождающих их керамики и монет датируют 1 периодом, т. е. II—I вв. до н. э. Одно странное обстоятельство обращает на себя внимание: кости сложены аккуратно. Это составляет необъяснимую пока загадку. С археологической точки зрения подобная аккуратность свидетельствует о какой-то сакральной цели. Однако ни Ветхий Завет, ни документы кумранской общины не дают никакого основания для подобной гипотезы. Необоснованным представляется мнение Кросса, будто скопления костей свидетельствуют о собственном жертвенном культе кумранской общины в противовес культу Иерусалимского храма (Cross, 1958, с. 51–52, 75–76). Не встретила никакой поддержки в науке и попытка Стеккола интерпретировать один камень в Хирбет-Кумране как жертвенник и провести аналогию между Хирбет-Кумраном и Леонтопольским храмом<sup>11</sup>.

Интересную гипотезу выдвинул Курт Шуберт. По его мнению, кости были тщательно сложены и захоронены из благочестивых соображений. Поскольку над мясом произносились благословения во время религиозного праздника, когда это мясо поедалось, нельзя было оставлять в пренебрежении и кости, также освященные молитвой (Schubert, 1958, с. 27, 50). К сожалению, и это доказать невозможно ни кумранскими, ни ветхозаветными текстами. Возможно, прав Дюэм, что смысл многих обрядов в религиозной практике кумранитов захоронен в песках пустыни у Мертвого моря вместе с последними обитателями Кумрана (Duhaime, 1977 b, с. 251).

Наряду с керамикой неопределимое значение для установления дат различных периодов поселения имеют монеты, найденные в большом количестве. В слое между I и II периодами обнаружен клад серебряных монет: в двух горшках необычного для Кумрана типа найдено 408 монет и рядом в сосуде типичной для Кумрана формы — еще 150



монет. Большинство этих монет — тетрадрахмы \* тирского чекана, датируемые эрой Тира, т. е. начиная со 126 г. до н. э. Все эти монеты по времени их чекана относятся к периоду между 9/8 г. до н. э. и 1 г. до н. э. / 1 г. н. э. Однако историю этого клада объяснить пока трудно.

Помимо этого клада в различных местах было найдено много других монет, относящихся ко всем трем периодам. Только в последние три раскопочные кампании найдено 415 монет<sup>12</sup>. Примечательно, что монеты обнаружены только на территории центрального строения и их нет в пещерах, где обитали и спрятали свои рукописи члены кумранской общины. Предварительные данные по изучению монет III периода подтверждают общий вывод, что Хирбет-Кумран был вторично заселен при Ироде Археласе (4 г. до н. э.— 6 г. н. э.) и был захвачен римлянами летом 68 г. н. э.

Монеты Кесарии и Тира, относящиеся к III периоду, были найдены в глиняном светильнике римского типа в помещении, где предположительно жили солдаты римского гарнизона. Монеты подтверждают вывод, что Хирбет-Кумран был завоеван в 68 г. солдатами X легиона из Кесарии (*Legio X Fretensis*)<sup>13</sup>. Наконечники стрел, обломки копий и дротиков римского происхождения, а также следы пожара и разрушений свидетельствуют, что строение пострадало в результате боевых действий римлян. В связи с этим Ролан де Во замечает: «Нельзя пожелать большего согласия между археологией и историей» (Vaughan, 1956, с. 567).

Помимо большого некрополя, расположенного к юго-востоку от центрального строения и частично обследованного в свое время еще Клермон-Ганно, в 1955 и 1956 гг. были обнаружены еще два небольших кладбища к северу от Хирбет-Кумрана и к югу от Вади-Кумрана. Всего в этих трех могильниках имеется предположительно около 1100 захоронений (Vaughan, 1961, с. 37—38). Из них полностью изучено около 50. Могилы глубиной 1 м расположены правильными рядами. Погребения, как правило, ориентированы головой на юг. Руки у скелетов скрещены на уровне таза или вытянуты вдоль тела. Особенностью захоронений было то, что труп клали в нишу (подбой), вырытую в восточной стенке могилы и прикрытую необожженным кирпичом или галькой. Могилы прикрывали большими камнями. Некоторые скелеты оказались смещенными с мест своих захоронений, что, согласно Р. де Во, объясняется землетрясением 31 г. до н. э.

Значительный интерес представляет находка отдельных скелетов женщин и детей. По мнению Р. де Во, женские погребения производились, по-видимому, на более поздних участках кладбища, в то время как на ранних хоронили только мужчин<sup>14</sup>. В женских погребениях встречаются бедные украшения на самих скелетах. Ни монет, ни драгоценностей ни в одной из обследованных могил до сих пор не обнаружено. В мужских погребениях нет никакого инвентаря, если не считать отдельных остатков деревянных гробов.

\* Тетрадрахма весит 17 г. Весь клад, таким образом, весит около 90 кг.

Описанный способ захоронения отличается от иудейских и христианских похоронных обрядов и от более поздних мусульманских. Клермон-Ганно, открывший некрополь, высказал предположение, что здесь захоронены арабы доисламского времени. Однако непосредственная близость кладбища к месту поселения кумранской общины и сходство отдельных фрагментов керамики, найденных в захоронениях, с керамикой центрального строения и пещер говорят, в пользу предположения, что здесь хоронили обитателей кумранской общины. В таком случае следует думать, что она придерживалась похоронных обрядов, несколько отличных от официальных иудейских обрядов. Аналогичная форма захоронения обнаружена во время раскопок Иерихона (1952—1956) в римском послеиродианском слое (Кенуон, 1957, с. 264). Непосредственная близость района Иерихона к Кумрану наводит на мысль о существовании в окрестностях Иерихона общины, родственной кумранской<sup>15</sup>.

В 1966 г. возобновились археологические раскопки некрополя Хирбет-Кумрана и антропологическое изучение скелетов (Steckoll, 1968; Naas-Nathan, 1968), но были прерваны в 1967 г. Окончательные суждения о специфическом характере кумранских захоронений станут возможны, если исследование кумранского некрополя будет продолжено. Большой интерес представляет мнение караитологов, что обряд захоронения у членов караитской секты, возникшей в VIII—IX вв. н. э., весьма сходен со спецификой захоронения в Кумране (см.: Sanders, 1973а, с. 121).

Большое значение для выяснения характера хозяйства и образа жизни кумранской общины имеют раскопки кумранского поселения в районе оазиса Айн-Фешхи (Vaux, 1961, с. 47—70). Между Хирбет-Кумраном и расположенным в 3 км к югу от него оазисом Айн-Фешхой предварительными обследованиями в 1956 г. (Vaux, 1956, с. 575 и сл.) обнаружены остатки строений размером 60×64 м. Особый интерес представляют остатки стены, тянущейся с севера на юг. Полагают, что эта стена, прослеженная на протяжении 400—500 м, ограждала какие-то сады или насаждения, находившиеся между ней и морем. Если это так, то можно говорить о земледельческих занятиях общины.

Возле стены обнаружены развалины небольшого изолированного строения размером 10×12 м, в котором имелись три комнаты. Найденная здесь в незначительном количестве керамика тождественна с керамикой Хирбет-Кумрана и синхронна с ней. В самой Айн-Фешхе обнаружено строение, в котором имеется много керамики, однотипной с керамикой Хирбет-Кумрана II периода. Здесь найдено несколько сильно окисленных монет, из которых две бронзовые монеты датируются временем прокураторов и Иудейской войны, а одна серебряная — тирского чекана 36 г. н. э. Любопытна также находка глиняной чернильницы, сходной с найденными в кумранском скриптории. По мнению Р. де Во, это строение современно Хирбет-Кумрану II периода.

Дальнейшие раскопки Айн-Фешхи, производившиеся под руководством Р. де Во с 25 января по 21 марта 1958 г.<sup>16</sup>, дали новые ценные результаты. Обследование открытого в 1956 г. строения показало общность истории Айн-Фешхи и Хирбет-Кумрана. Здание было построено в конце II в. до н. э., покинуто в последние десятилетия до нашей эры и снова заселено до его частичного сожжения в 60-х годах I в. н. э. Впоследствии это здание служило убежищем для инсургентов во время второго антиримского восстания (132—135). Датировка, полученная на основе археологических данных, подкрепляется также нумизматическим материалом. Анализ расшифрованных монет, относящихся ко II периоду<sup>17</sup>, показывает полное соответствие с данными монет из Хирбет-Кумрана.

Совокупность археологических материалов свидетельствует, что комплекс Айн-Фешхи также носил общественный характер и, вероятнее всего, был сельскохозяйственным отделением кумранского центра в Хирбет-Кумране. К югу от строения, на огороженном пустыре, находился сарай с тщательно выстланным полом. По мнению Р. де Во, это помещение использовалось для сушки фиников или служило местом, где дозревали финики, собранные до полной их зрелости. Финиковая пальма была одной из немногих плодоносных культур, возможных на этой солончаковой почве, орошаемой солоноватыми источниками. Как известно, согласно Плинию Старшему, ессеи, проживавшие именно в этом районе побережья Мертвого моря, «вели жизнь среди пальм» (*Nat. hist.* V, 17, § 73; см. ниже, с. 188).

Возможно, здесь выращивали также овощи. Основой для этого предположения явилось обнаруженное помещение с остатками памятников ранневизантийской эпохи. В связи с этим привлечено внимание к сообщению византийского автора Иоанна Мосха, что монахи, жившие в V в. н. э. в районе горы Мардес (совр. Хирбет-Мирд, в 9 км к западу от Айн-Фешхи), получали овощи из огорода, находившегося примерно в 9 км от них, почти у самого моря (Vaux, 1961, с. 60). Тщательное исследование системы каналов и водоснабжения в Айн-Фешхе привело Р. де Во к предположению, что в период существования кумранской общины один из источников находился на более высоком уровне, где и соленость почвы была меньшей, и сам источник был менее соленым. Это обстоятельство удовлетворительно объясняет возможность овощеводства, хотя и в ограниченных размерах. По-видимому, природные условия жизни в этой местности в древности были более благоприятными, чем теперь.

Огороженный пустырь вокруг сарая мог служить загонем для скота. К северу от строения находился двор, часть которого, занятая системой бассейнов, соединенных небольшими каналами, представляла собой, по мнению Р. де Во, кожевенную мастерскую. Кожа могла использоваться и для нужд самой общины, и в качестве источника доходов. Возможно, что кумраниты сами изготовляли писчий материал, необходимый для нужд их скриптория, где переписывались сотни рукописей. Пока нет уверенности, что здесь была именно кожевенная

мастерская, но производственное назначение этого сооружения бесспорно, и никакой более убедительной гипотезы еще не было предложено.

В 1969 г. археологическая экспедиция под руководством П. Бар-Адона открыла третье кумранское поселение — Айн-эль-Хувейр, в 15 км к югу от Хирбет-Кумрана<sup>18</sup>. Были обнаружены остатки строений периода железа II и раннеримского времени. Обследован комплекс строения (19,5 × 43 м), состоящего из одного большого помещения и двух малых. Высота сохранившихся стен — около 1,5—2 м. Внутри строения найдены печи, зернохранилища, пифосы, котлы для приготовления пищи, светильник иродианского типа и другие предметы. Найденные монеты датируются временем Ирода, Архелая и Агриппы I (37 г. до н. э.— 44 г. н. э.).

В 800 м к северу от строения обнаружен некрополь. Из 20 обследованных захоронений 12 мужских, 7 женских, а в одном найден скелет мальчика около семи лет. Почти все захоронения, как и в кумранском некрополе, ориентированы с севера на юг, с головой, обращенной на юг. Характер некрополя идентичен с кумранским. В одном из захоронений найден черепок с еврейской надписью, письмо которого сходно с кумранским. В первой строке читается имя *uwhnp*<sup>19</sup>.

Бар-Адон приходит к следующему выводу. Структура строения и обнаруженные в нем предметы, а также примыкающее к строению кладбище свидетельствуют об общественном характере комплекса, помещения которого служили для собраний и общих трапез. Члены же этого коллектива по аналогии с обитателями Хирбет-Кумрана жили в окрестностях строения — палатках, шатрах и пещерах, вблизи источников воды<sup>20</sup>. По-видимому, это еще одно кумранско-ессейское поселение типа поселения в Айн-Фешхе, центром которых был Хирбет-Кумран. Бар-Адоном высказано предположение, что «кумранская» община Айн-эль-Хувейра принадлежит к «другому направлению среди ессеев», о котором сообщает Флавий (ВJ II, 8, 13, § 160), что они признают брак<sup>21</sup>.

Бар-Адон был склонен отождествлять Айн-эль-Хувейр с «Соляным городом» (Иис. Нав. 15:61—62), с которым раньше отождествляли Хирбет-Кумран. Но в последней своей работе по этому вопросу (Bar-Adon, 1971 b) Бар-Адон пишет, что следует отказаться от окончательного отождествления, пока не будет завершено предполагаемое археологическое обследование участка побережья Мертвого моря между Бейт-Арава и Эйн-Геди.

Раскопки Хирбет-Кумрана, Айн-Фешхи и Айн-эль-Хувейра позволяют прийти к некоторым существенно важным выводам.

Археологически устанавливаемая история центрального строения — Хирбет-Кумрана — и двух других поселений служит основой для определения этапов развития кумранской общины.

Характер строений Хирбет-Кумрана, Айн-Фешхи, Айн-эль-Хувейра, а также полное тождество найденной в этих комплексах керамики с керамикой, обнаруженной в окрестных пещерах, говорят о

связи между обитателями этих строений и владельцами спрятанных в пещерах рукописей. В этом, пожалуй, заключается один из основных научных результатов раскопок. Судя по всему, Хирбет-Кумран был центром общины, в состав которой входили более мелкие подразделения со своими строительными комплексами. Члены общин проживали в окрестностях центрального строения и других строительных комплексов — в палатках, шатрах, под навесами у входа в пещеры и в самих пещерах.

Характер сооружений свидетельствует об их общественном назначении как центра совместного труда и коллективных трапез. Об этом же говорит сосредоточение монет в центральном строении и отсутствие их в пещерах.

Археологическое обследование комплексов Хирбет-Кумрана, Айн-Фешхи и Айн-эль-Хувейра позволило выяснить различные отрасли хозяйственной деятельности кумранской общины и разрешило ряд вопросов, возникших при изучении кумранских рукописей.

### БИБЛИОТЕКА КУМРАНСКОЙ ОБЩИНЫ

Десятки тысяч фрагментов, найденных в кумранских пещерах, составляли некогда около 600 книг. Из них полностью или в значительной своей части сохранились лишь двенадцать свитков из 1-й и 11-й пещер<sup>1</sup>. Все остальные книги дошли в виде фрагментов разной величины, вплоть до мельчайших клочков, на которых едва различаются отдельные знаки. Большая часть найденных фрагментов — остаток около 400 книг — приходится на 4-ю пещеру, искусственно созданную и бывшую, по-видимому, основным хранилищем книг кумранской общины.

Издание всех рукописей, обнаруженных в районе Мертвого моря, осуществляет международный комитет ученых, возглавлявшийся до 1972 г. выдающимся французским археологом и библеистом, ныне покойным Роланом де Во<sup>2</sup>.

Члены международного комитета провели и проводят крайне сложную и трудоемкую работу по классификации фрагментов, по их отождествлению и воссозданию отдельных документов порой из многих десятков мелких и мельчайших клочков<sup>3</sup>. И микроскопические отрывки не лишены значения, так как не исключена возможность их использования в будущем для восполнения и воссоединения других фрагментов. Можно указать на один из таких счастливых случаев. Уже после опубликования одного документа, известного под названием «Молитва Набонида» (4Q Or Nab), составленного из нескольких фрагментов, его издатель Милик нашел небольшой клочок, точно подошедший по линии изгиба и по характеру писчего материала к обнаружившейся в документе лакуне. Географическое название, начертанное на этом маленьком отрывке, состоящем из пяти знаков — btymn («в Тейме»), очень хорошо разъяснило содержание всего документа и подтвердило первоначальную догадку издателя (см.: Амусин, 1958а; Амусин, 1971, с. 326—335). Из этого примера видно, как важно обработать и учесть все имеющиеся фрагменты, как бы малы они ни были.

Научная обработка всех рукописей сопряжена с большими трудностями. Еще до начала исследовательских работ часто приходится прилагать много усилий и преодолевать технические трудности по очистке и реставрации рукописей, подготовке их для фотографирования и просвечивания инфракрасными лучами. Фрэнк Кросс, один из членов комитета по изучению и изданию кумранских рукописей, рассказывает: «Многие фрагменты настолько хрупки, что к ним едва

можно прикоснуться даже щеточкой из верблюжьих волос. В большинстве своем фрагменты покороблены, сморщены, покрыты слоем почвенных химикалий, почернели от сырости и времени. Задача очищения, распрямления, отождествления и воссоединения отрывков является страшно сложной» (Cross, 1958, с. 26).

Специальные увлажнители придают ссохшимся, покоробленным и сморщенным фрагментам необходимую гибкость, не вредя при этом ни их прочности, ни чернилам, которыми они написаны. Все фрагменты, очищенные от земли и известковых наслоений, распрямленные и выровненные, помещаются под стекло, которое отныне является их верной защитой. Застекленные фрагменты группируются вначале в порядке предварительной классификации, непрерывно изменяемой. До начала изучения текста во избежание возможной порчи документов все они фотографируются, чаще всего с помощью инфракрасных лучей, чтобы прояснить затемненные части и обнаружить детали, ускользающие от невооруженного глаза. Фотографирование и отпечатки производятся иногда по многу раз, пока не удастся получить наилучшее воспроизведение. Все это, разумеется, лишь предварительная подготовка к последующему изучению, являющемуся наиболее ответственным, сложным и тонким делом. Но и предварительная работа над отдельным отрывком требует иногда многих рабочих дней ученого.

После дешифровки и прочтения каждого фрагмента возникает вопрос об определении характера и содержания его, о сближении и воссоединении различных отрывков, относящихся к одному и тому же документу. При этом критериями для такого сближения и объединения различных отрывков в однородные группы являются характер, качество и состояние кожи или папируса, линии разрыва или изъеденность краев, расположение текста, линии строк и полей (иногда отмеченные в рукописях линейкой), сходство почерка, орфография, язык и, наконец, содержание. Вся эта работа существенно облегчается, когда речь идет об определении и отождествлении библейских текстов или известных апокрифов. Неизмеримо сложнее дело обстоит при дешифровке и определении известных раньше только по названию или вовсе до сих пор не известных текстов. «Тогда исследователь должен располагать хорошим знанием этого жанра литературы, так же как изобретательским чутьем и большим терпением. Чтобы оценить трудности и самоотверженность их усилий, надо было видеть, как члены „кумранского“ отряда бродят вдоль длинных столов, где под стеклами расположены фрагменты, наклоняются то тут, то там, пробуют двадцать комбинаций, из которых лишь последняя оказывается эффективной» (Travail, 1956, с. 53). Милик цитирует современного романиста Керша, который так описывает подобного рода работу исследователей: «Он принялся изучать свиток с тем неистовым терпением, которое характерно для такого типа ученых, способных потерять зрение, изучая в течение двадцати лет один фрагмент из рукописей Мертвого моря» (Milik, 1976, с. 5).

Наиболее важные и интересные из подготовленных к печати документов публикуются в предварительном порядке в различных специальных журналах. Для окончательного научного издания всех текстов создана специальная серия «Открытия в Иудейской пустыне» («Discoveries in the Judaean Desert», сокр.— DJD)<sup>4</sup>. До настоящего времени из печати вышло семь томов этой серии (DJD I—VII, 1955—1981), содержащих обзор археологических находок в каждой из пещер, факсимильное воспроизведение текстов, воспроизведение текста в графике оригинала, переводы (на английский или французский язык) и филолого-лингвистические комментарии. Исключение из этого правила составляет только DJD V, издатель которого Аллегро отказался от комментариев по существу и от учета высказанных уже в научной литературе мнений<sup>5</sup>.

В DJD I (1955) опубликованы все фрагменты из 1-й пещеры, за исключением так называемых «семи свитков», выпущенных отдельными изданиями<sup>6</sup>. В DJD II (1961) помещены все тексты на еврейском, арамейском, греческом, латинском и арабском языках, найденные в пещерах Вади-Мураббаат<sup>7</sup>. DJD III (1962) содержит все тексты так называемых «малых»<sup>8</sup>, т. е. 2—3-й и 5—10-й, пещер. Из текстов 11-й пещеры в официальной серии опубликован лишь свиток Псалмов (11Q Ps<sup>a</sup>), включающий и апокрифические псалмы (DJD IV, 1964). Из многочисленных документов 4-й пещеры в официальной серии до настоящего времени издано только 29 документов (4Q 158—186), содержащих комментарии на библейские тексты, перифразы текстов и др. (DJD V, 1968)<sup>9</sup>, и 30 документов (4Q 128—157) — тефиллин и мезузот (DJD VI, 1977; см. примеч. 30).

В 1978 г. Байе сообщил о сдаче им в печать 39 рукописей из 4-й пещеры, которые составят VII том DJD: M. Baillet. La grotte 4 de Qumran. III (4Q 482—520). DJD VII. Том включает: различные апокрифы и произведения поучительной литературы (482—490); семь фрагментированных рукописей «Войны сынов света против сынов тьмы» (491—497); литургические тексты, в том числе новые фрагменты Dīb Nam<sup>a-c</sup> (504—506); описание различных ритуалов, в том числе ритуала очищения (512) и ритуала бракосочетания (502); галахические тексты (513—514); папирусные фрагменты (515—520), среди которых пропущенные ранее отрывки Комментария на кн. Исаяи (4Q 163=4Q pls<sup>c</sup>), изданного Аллегро в DJD V. О значении этого тома свидетельствуют следующие данные, приводимые Байе: всего публикуется 2226 фрагментов, составляющие 39 рукописей или группы рукописей; 80 таблиц фототипий; индекс, охватывающий 8000 слов (см.: Baillet, 1978). DJD VII опубликован в 1981 г.

Около 40—50 документов в прелиминарном порядке публиковались в различных журналах и сборниках текстов (см.: Sanders, 1973b; Sanders, 1976). В 1976 г. Жозеф Милик издал фундаментальный труд, в котором опубликованы и исследованы все арамейские фрагменты книг Еноха из 4-й кумранской пещеры (Milik, 1976).

В издании Нидерландской Академии наук издан арамейский



текст кн. Иова, или Таргум Иова (Ploeg — Woude, 1971). В 1976 г. голландскими учеными опубликовано новое издание арамейских текстов из Кумрана (с английским переводом и комментариями): Таргум Иова — 11Q TgJob, Апокриф кн. Бытия — 1Q Gen Apos и «Молитва Набонида» — 4Q Or Nab (Jongeling et al., 1976). В самом конце 1977 г. вышло из печати трехтомное издание «Храмового свитка» — 11Q Temple Scroll (Yadin, I—III, 1977)<sup>10</sup>.

Включение многих мелких фрагментов в официальное издание серии «Discoveries» (DJD, I—VII) не означает, разумеется, что вопрос об определении и отождествлении всех этих фрагментов может считаться решенным. В ряде случаев предложенная издателями атрибуция может изменяться в ходе дальнейшего исследования. Так, документ 3Q 5, который его издатель Байе определил как «апокрифическое пророчество (une prophétie apocryphe; DJD III, 1962, с. 96—97), был впоследствии отождествлен Рофе как отрывок из кн. Юбилеев (Rofe, 1965). Или другой пример. Документ 1Q 23 (DJD I, 1955, с. 97—98) был определен его издателем Миликом в 1955 г. как «арамейский апокриф», а в 1976 г. им же отождествлен как фрагмент «Книги гигантов» (Milik, 1976, с. 298—339). Немалое количество фрагментов включено в официальную серию даже без попытки предварительной атрибуции. Все эти фрагменты ждут своих будущих исследователей. Археологические памятники и рукописи, найденные в районе Иудейской пустыни (Нахал-Хэвер, Нахал-Мишмар и др.), публикуются в серии «Judean Desert Studies»<sup>11</sup>.

Датировка кумранских рукописей. Ни одна из дошедших кумранских рукописей не имеет даты своего создания и переписки. Между тем для понимания содержания рукописей и их взаимосвязи необходимо знать, когда произведения были созданы, когда написаны дошедшие до нас списки и когда они были укрыты в пещерах. Это поставило науку перед сложнейшими проблемами (см.: Амусин, 1960—1961, с. 123—134; Амусин, 1971, с. 105—126), окончательное решение которых не достигнуто по сию пору, хотя многое и удалось сделать.

Сразу же после опубликования первых рукописей из Кумрана в науке разгорелись две «битвы» — за их подлинность и древность, и обе они были блистательно выиграны. Подлинность новонайденных рукописей была доказана как находками самих археологов рукописей *in situ* в пещерах 1,3—5,7—10 (в том числе фрагментов рукописей, впервые обнаруженных бедуинами), так и другими бесспорными аргументами. Древность рукописей была окончательно установлена с помощью физического, радиоуглеродного метода исследования льняных оберток, в которые были завернуты рукописи (см.: Sellers, 1951; Laperrousaz, 1976, с. 223—227); палеографического анализа рукописей; с помощью археологических раскопок пещер, в которых обитали и укрыли свои рукописи члены кумранской общины, и центрального строения общины — Хирбет-Кумрана. Как нам уже известно (см. гл. II), результаты археологических раскопок и нумизматиче-

ские находки позволили Р. де Во создать общепринятую теперь археологическую периодизацию обитания здесь общины в течение II в. до н. э.—I в. н. э. При этом было установлено, что 68 год н. э. является датой *ante quem*, т. е. датой, до которой рукописи были укрыты в пещерах. Таким образом, был получен положительный ответ на третий из поставленных перед наукой вопросов.

Следующим был решен второй вопрос — когда написаны дошедшие до нас списки. Для этого потребовались интенсивные палеографические исследования. Древнееврейская палеография как наука об эволюции древнееврейского письма возникла и развивалась вместе с находками рукописей в окрестностях Мертвого моря. До этих находок в распоряжении исследователей был лишь весьма скудный и ограниченный сравнительный материал арамейских папирусов из Египта, главным образом V и III вв. до н. э., а также палестинских эпитафий и надписей на оссуариях, главным образом I в. н. э. (как известно, письмо на камне и штукатурке претерпевает определенную деформацию по сравнению с письмом на коже и папирусе). Таким образом, если не считать «Папируса Нэша», небольшого фрагмента из 24 строк, содержащего текст Декалога и молитву Шема<sup>6</sup> из кн. Второзакония (гл. 5 и 6), датировка которого колебалась в пределах II в. до н. э.—I в. н. э., в истории еврейско-арамейского письма образовалась лакуна примерно в три столетия. Усилиями крупнейших палеографов современности (Олбрайт, Бирнбаум, Сукеник, Авигад, Мартин, Кросс и др.) удалось установить, что подавляющее большинство кумранских произведений написано и переписывалось в течение примерно 200 с лишним лет (II в. до н. э.—первая половина I в. н. э.)<sup>12</sup>. В пределах этого периода Кроссу удалось выработать общепринятую теперь палеографическую классификацию кумранских текстов, согласно которой выделены следующие три периода: 1) архаический или прехасмонеийский — конец III в. до н. э.—150 г. до н. э.; 2) хасмонеийский — около 150—30 гг. до н. э.; 3) иродианский — около 30 г. до н. э.—70 г. н. э. Верхним пределом этой палеографической классификации являются арамейские папирусы из Вади-Далиеха (IV в. до н. э.) и Эдфу (III в. до н. э.), а нижним — документы из пещер Вади-Мураббаат, Нахал-Хэвера и др., точно датированные 70—135 гг. н. э. Что касается рукописей из Масады, то они, в сущности, относятся к третьему периоду, являя нижний его предел. Так с известным приближением был решен и второй вопрос — когда написаны дошедшие до нас списки. Это позволило наметить и их относительную датировку. Остается нерешенным и весьма спорным первый и самый сложный вопрос — когда были созданы дошедшие до нас произведения.

Наряду с палеографией важнейшим критерием для датировки рукописей является сам язык, на котором они написаны. Вопросам языка кумранских рукописей посвящено большое количество специальных исследований (Кутшер, Рабин, Гошен-Готштейн, Ялон, Бен-Хайим, Зильберман, Р. Майер, Валленштейн, Вернберг-Мэллер, Тор-

чинер, Блэк, Рубинштейн, Шуберт, Сегерт, Плуг, Карминьяк и многие другие). Изучение языка рукописей имело наряду с палеографией и археологией решающее значение для определения их древности. Для установления же даты создания каждой из найденных рукописей в отдельности необходимы внутренняя критика текста, выявление методом историко-филологического анализа исторической обстановки и среды, отраженных в тексте, расшифровка сокрытых в нем намеков на исторические события и употребляемых символических обозначений и т. д. Как будет видно из дальнейшего изложения, решение этой задачи еще далеко от завершения.

Обратимся теперь к обзору наиболее важных из дошедших до нас кумранских рукописей.

\* \* \*

Известные нам кумранские рукописи можно условно разделить на три группы: 1) ветхозаветные тексты как на языке оригинала, так и переводы их на арамейский и греческий языки; 2) апокрифические сочинения; 3) ранее, за исключением Дамасского документа, неизвестные произведения, созданные преимущественно в кумранской или близкой к ней среде. Было бы неправильно приписать кумранской библиотеке гомогенный характер и предполагать, что все рукописи, найденные в кумранских пещерах, созданы в самой кумранской общине. Против этого говорит наличие среди кумранских рукописей таких произведений, как «Медный свиток», кн. Бен-Сиры и других сочинений, бесспорно созданных вне Кумрана. Рассмотрим эти три группы рукописей в указанной последовательности. При этом в нашу задачу здесь отнюдь не входит представить сколько-нибудь исчерпывающий обзор всех опубликованных рукописей и рукописных фрагментов. Теперь это потребовало бы особой книги.

**Б и б л е й с к и е р у к о п и с и В З.** Более одной четверти всех кумранских рукописей приходится на библейские, ветхозаветные книги. Для библейских штудий «век Каирской генизы» дополнился, таким образом, «веком кумранских пещер». Хотя и во фрагментированном виде, из пещер дошло различное количество экземпляров ветхозаветных книг: Псалмов — 30, Второзакония — 25, Исаяи — 19, Бытия — 15, Исхода — 15, Левит — 8, Малых (двенадцать) пророков — 8, Даниила — 8, Чисел — 6, Иезекиила — 6, Иова — 5, Самуила — 4, Иеремии — 4, Руфи — 4, Песни Песней — 4, Плача Иеремии — 4, Судей — 3, Царей — 3, Иисуса Навина — 2, Притч — 2, Экклесиаста — 2, Эзры — Нехемии — 1, Хроник — 1<sup>13</sup>. По необъяснимой пока причине не дошла только одна из книг ветхозаветного канона — кн. Эсфири. По мнению Скихена, «представляется более вероятным, что этой книги избегали, а не то, что она просто не была известна» (Skehan, 1965, с. 89=Skehan, 1976, с. 266)\*. Но причины этого «избегания» не являются

\* Если справедливо остроумное истолкование Вермешем загадочного слова b'syu' (из Берешит Рабба, 36) как «среди ессеев», то отсутствие в кумранской библиотеке кн. Эсфири — явление не случайное. См. об этом ниже, с. 201.

сколько-нибудь ясными. Подавляющая часть библейских книг найдена в 4-й пещере (например, Второзаконие — 18 экз., кн. Исайи — 15, кн. Псалмов — 17 экз., всего — 118 экз.), и в основном они еще не изданы.

Ветхий Завет — крайне сложный по своему содержанию и по своей истории литературный памятник. Как известно, он включает весьма разнообразные по характеру и по форме тексты: законодательные памятники, фрагменты хроник и летописей, религиозно-политические памфлеты, подлинные исторические документы и исторические повести, мифы и сказания, произведения поучительного и религиозно-философского характера, духовные песнопения, гимны и лирику любовно-эротического содержания и др. Эти разнородные произведения создавались на протяжении более чем тысячелетия — от XIII—XII вв. до н. э. (например, эпические произведения «Песнь Мириам» и «Песнь Деворы») и вплоть до середины II в. до н. э. (кн. Даниила в ее окончательном виде создана около 165 г. до н. э.).

Длительными и сложными были также процесс объединения всех этих разнородных и разновременных текстов воедино и канонизация их, т. е. создание строго отобранного, фиксированного и освященного состава библейских книг. В V в. до н. э. религиозно-политический реформатор Эзра, по-видимому, отредактировал и объединил в один сборник первые пять книг Ветхого Завета, так называемое Пятикнижие. Из кн. Бен-Сирь, не вошедшей впоследствии в еврейский ветхозаветный канон, но включенной в христианский канон, видно, что к началу II в. до н. э. были уже известны два сборника библейских книг — Пятикнижие и Пророки. Наряду с этими сборниками упоминаются также «другие писания» — очевидно, ядро третьего раздела Ветхого Завета — агиографов, или Писаний, часть которых создавалась в IV—III вв. до н. э. Следующий наиболее важный этап канонизации связан с деятельностью законоучителей из Синедриона в Ямнии (Явнэ) около 90—100 г. н. э.

После разгрома антиримского восстания 66—73 гг. н. э. ямнийский Синедрион приступил к созданию строго фиксированного, канонического текста ветхозаветных книг. По-видимому, при этом применяли метод, описанный в недатируемом талмудическом тексте (Jer. Ta'anith IV, 2, 68a)<sup>14</sup>: из найденных в храмовом дворе ('āzāgāh)<sup>15</sup> трех списков Пятикнижия сличали стих за стихом, отбирали текст совпадавших между собой редакций и этот текст канонизировали. Надо полагать, что так поступали и с текстами других книг Ветхого Завета. Многие произведения, которые по тем или иным причинам не включили в канон, были признаны «книгами внешними», или «посторонними», и негодными для чтения и пользования ими. Лишь часть исключенных из еврейского канона книг была сохранена христианской церковью, и некоторые из них включены в христианский канон Ветхого Завета<sup>16</sup>. От других же в христианской традиции сохранились только одни названия (они известны главным образом из списков книг, запрещенных церковью).

Окончательная кодификация и канонизация ветхозаветной части Библии произошла в VII—IX вв. н. э. и связана с деятельностью так называемых масоретов из Тивериады. Масореты, или хранители традиции (от слова «масора» — «предание», «традиция»), провели большую филологическую и редакторскую работу над текстом Библии. На основе быших в обращении рукописей со многими разночтениями они создали унифицированный текст и окончательно его узаконили, объявив священным и не подлежащим каким-либо дальнейшим изменениям. Весьма важной стороной деятельности масоретов была введенная ими система огласовки консонантного текста Библии с помощью специальных знаков. Масоретская система огласовки явилась прочной научной основой изучения фонетики еврейского языка<sup>17</sup> и филологического раскрытия смысла библейского текста. Так был зафиксирован библейский текст, который в этом виде и сохранился до наших дней под названием масоретского текста (МТ) или *textus receptus*.

Если не считать небольшого папирусного фрагмента Декалога, известного в науке под названием «Папирус Нэша» и датируемого, по видимому, II в. до н. э. (Albright, 1937; ср.: Albright, 1949), то до находок в Кумране наиболее древними из библейских рукописей, содержащих масоретский текст, были: рукопись Британского музея (895 г. н. э.), две рукописи Ленинградской Публичной библиотеки (916 и 1008 гг.)<sup>18</sup> и рукопись из Алеппо, или Кодекс Аарона Бен-Ашера (начало X в.)<sup>19</sup>. Возможно, как полагает К. Б. Старкова, пергаменный фрагмент «поздних пророков», известный под сиглом D 62 (из рукописного собрания Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР), является наиболее ранним библейским списком (до кумранских находок), поскольку на нем имеется надпись, датируемая, как указывает К. Б. Старкова, 847 г. (Starkova, 1974, с. 38)<sup>20</sup>. Наконец, покойный академик Г. В. Церетели опубликовал в 1969 г. исследование грузинской рукописи Пятикнижия с 13 таблицами факсимильного воспроизведения текста (Церетели, 1969), который он датирует X—XI вв. Что касается особенностей рукописи и ее научного значения, то Г. В. Церетели приходит к выводу, что «с точки зрения написания консонантного текста Тбилисская рукопись является одной из лучших среди известных до сих пор памятников аналогичного характера и в некотором отношении... выше стоит, чем даже знаменитый Кодекс из Алеппо (курсив мой.— И. А.), не говоря о ленинградской рукописи...» (Церетели, 1969, с. 38; см.: Weil — Guény, 1976). Подавляющее большинство всех остальных библейских рукописей датируется XII—XV вв. (до начала книгопечатания) и позднее.

Таким образом, самые древние из дошедших до нас библейских рукописей (до кумранских находок) отстоят на 800—900 лет от времени составления Ямнийского канона и на 1060 лет и больше от времени создания последней книги ВЗ — кн. Даниила. Что касается более ранних библейских книг, то разрыв с рукописной традицией соответ-

ственно возрастает. Ряд произведений отодвигается еще дальше на сотни лет в глубь веков. Легко представить, с какими трудностями сопряжено изучение сложной истории библейского текста. Ясно также большое значение, которое имеют новооткрытые библейские рукописи, в ряде случаев обнаруживающие серьезные расхождения с масоретским текстом.

И до открытия кумранских рукописей науке было известно существование различных версий библейских текстов. Это прежде всего относится к самаритянскому Пятикнижию. Самаритяне, горстка которых доныне проживает в Израиле, ведя сугубо замкнутый и обособленный образ жизни, — потомки жителей различных областей Ассирийской державы, переселенных в область Самарии в VIII—VII вв. до н. э. Эти переселенцы постепенно иудаизировались и частично смешались с местным иудейско-израильским населением. Однако в результате социальных и политических противоречий, возникших между самаритянами и вернувшимися из вавилонского плена иудеями, произошел и религиозный раскол. Особо острую форму приняла борьба во II в. до н. э., когда хасмонейский правитель Гиркан I в 107 г. до н. э. разрушил святилище самаритян на горе Геризим. Самаритяне не только отвергали так называемое «устное учение», которое с IV в. до н. э. начало приобретать все большее значение, но и из библейских книг признавали только Пятикнижие (оно и по сей день остается неизблемой основой их религиозной жизни, включая и жертвоприношения животных). Самаритянское Пятикнижие дошло до нас в поздних средневековых списках. Относительно времени создания самаритянской версии мнения исследователей расходятся. Широко распространен взгляд, что этот текст существовал уже в IV в. до н. э. Недавно Когинс высказал предположение, что самаритянская версия не древнее хасмонейского периода и что она не содержит свидетельств о более раннем разрыве с текстуальной традицией<sup>21</sup>. Самаритянское Пятикнижие насчитывает до 6000 разночтений с масоретским канонам.

В ряде случаев, когда самаритянский текст расходится с масоретским, он совпадает с версией греческого перевода — Септуагинтой. Весьма часты случаи совпадения самаритянской версии с кумранскими текстами<sup>22</sup>. Особенно показателен в этом отношении фрагмент 4Q paleo Ex<sup>m</sup> (палеографически датируется 200—175 гг. до н. э.), по существу демонстрирующий самаритянскую версию кн. Исхода (Skehan, 1955; см. также обстоятельное исследование: Baillet, 1971).

Большое значение для истории библейского текста имеет сделанный в Египте в III—II вв. до н. э., но дошедший до нас в списке IV в. н. э. перевод Ветхого Завета на греческий язык, известный как «Перевод 70 толковников», или «Септуагинта» (в кратком, цифровом обозначении — LXX)<sup>23</sup>. Этот перевод лег в основу христианского канона Ветхого Завета. Научная литература по Септуагинте, как и вообще по библеистике, необъятна. Представление о проблеме Септуагинты может дать работа Рабина (Rabin, 1968), а о Септуагинте в связи с кумранскими рукописями — работы Бартельми (Barthélemy, 1953=

Barthélemy, 1967; Barthélemy, 1963), Циглера (Ziegler, 1959=Ziegler, 1976), Това (Тов, 1972=Тов, 1976), Клейна (Klein, 1974).

Во многих случаях греческий текст Септуагинты сильно расходится с масоретским и по характеру и по объему. В ряде мест он содержит иной порядок глав и стихов внутри глав. Так, греческий текст кн. Иеремии примерно на  $\frac{1}{8}$  короче масоретского, ряд глав расположен в другом порядке. Из гипотез, предложенных для объяснения причины этих расхождений, наиболее правдоподобной представлялась та, что в основе греческого перевода ВЗ лежал иной, отличный от масоретского еврейский оригинал. До кумранских находок это оставалось только гипотезой. Библейские рукописи Кумрана подтвердили ее. Если вернуться к названному выше случаю с кн. Иеремии, то окажется, что кумранский фрагмент 4Q Jer<sup>b</sup> совпадает именно с краткой редакцией текста Иеремии в LXX. Например, в LXX Jer 10 опущены четыре стиха, имеющиеся в масоретском тексте, а пятый помещен в другом порядке. 4Q Jer<sup>b</sup> воспроизводит все эти особенности (Milik, 1959, с. 27; Skehan, 1969, с. 93—94). К этой группе рукописей относятся также фрагменты 4Q Ex<sup>a</sup>, 4Q Nu<sup>b</sup>, 4Q Dt 32, 4Q Sam<sup>a b</sup> и др. Например, в 4Q Ex<sup>a</sup> в соответствии с LXX указывается, что всех потомков Иакова, переселившихся в Египет, было «семьдесят пять душ» в отличие от МТ Исх. 1:5, где говорится только о «семидесяти душах». В Деяниях апостолов 7:14 в согласии с Септуагинтой указывается то же число 75.

Наибольшее значение в этой связи имеют опубликованные и тщательно исследованные Ф. Кроссом отрывки из кн. Самуила — 4Q Sam<sup>a b</sup> (Cross, 1953; Cross, 1955). 4Q Sam<sup>b</sup> Кросс датирует III в. до н. э. и считает наиболее древним из библейских рукописей Кумрана. Известно, что масоретский текст кн. Самуила имеет много расхождений с текстом Септуагинты. Как оказалось, кумранские тексты кн. Самуила ближе к Септуагинте, чем к масоретской редакции. Кросс показал, что в небольшом отрывке из I Сам. 23:9—17 в 13 случаях имеется полное совпадение с текстом Септуагинты и лишь в 4 случаях — совпадение с масоретским текстом (Cross, 1955, с. 171—172). И еще одно интересное наблюдение Кросса. В пересказах кн. Самуила в кн. Хроник имеются расхождения с масоретским текстом кн. Самуила. Кумранские же отрывки в этих случаях воспроизводят текст кн. Самуила, более близкий к тому, который использовали авторы кн. Хроник, чем к масоретскому тексту Самуила (Cross, 1958, с. 32, 141). По мнению Олбрайта, фрагменты кн. Самуила из 4-й пещеры отражают текст, предшествовавший как еврейскому прототипу Септуагинты, так и протомасоретской традиции, и, может быть, сохраняют элементы текста, восходящие к оригиналу кн. Самуила, составленному в конце VII в. до н. э. (Albright, 1955, с. 33=Albright, 1976, с. 146).

Свидетельством существования отличных от масоретской версий библейского текста в известной мере являются также переводы Библии: на арамейский язык — таргумим (Онкелос, Ионатан бен Уziel)<sup>24</sup>; перевод Иеронима (IV в. н. э.) на латинский язык (Вульгата,

ставшая каноническим текстом католической церкви); отрывки более поздних, чем Септуагинта, переводов на греческий язык (Аквилы, Теодотиона и Симмаха — II в. н. э.); «Гексапла» (Hexapla) Оригена (III в. н. э.), вернее, отрывки из этого гигантского труда, в котором весь библейский текст был расположен шестью параллельными изводами: два столбца занимал текст оригинала, выполненный, как квадратным письмом, так и греческими буквами (эта транскрипция существенно важна для изучения фонетики древнееврейского языка), за ними следовали четыре столбца с греческими переводами (Септуагинта, переводы Аквилы, Теодотиона, Симмаха); наконец, из древнейших переводов следует указать на сирийский — Пешитта, — существовавший уже к началу V в. н. э. К Пешитте наряду с LXX в значительной мере восходят древнеармянский и древнегрузинский переводы Ветхого Завета.

Интересные расхождения с масоретским текстом обнаруживают также цитаты из ветхозаветных книг, приводимые в апокрифической, новозаветной и талмудической литературе. При этом, если приводимые в апокрифической литературе и в НЗ цитаты примыкают, как правило, к тексту Септуагинты, то цитаты из Пятикнижия в Иерусалимском (или Палестинском) Талмуде, как показал Винников, в ряде случаев имеют своим источником текст, близкий к самаритянскому Пятикнижию (Винников, 1966, с. 74—90). Цитаты же в Вавилонском Талмуде ориентируются, по-видимому, на иные версии, в первую очередь на «вавилонскую». Но до открытия кумранских рукописей в распоряжении науки не было рукописных списков библейских книг, восходящих к периоду до канонизации и представляющих первоначальный, еще не канонизованный текст. Такие наиболее древние списки библейских книг впервые обнаружены среди кумранских рукописей, и в этом в первую очередь и заключается их научное значение.

Среди библейских рукописей Кумрана имеются фрагменты произведений, ненамного отстоящие от времени их предполагаемого создания. Так, 4Q Dan, датируемый концом II в. до н. э., только лет пятьдесят отделяют от времени создания кн. Даниила в ее окончательном виде (около 165 г. до н. э.)<sup>25</sup>; 4Q Qoh<sup>a</sup> отстоит, по-видимому, на столетие от времени завершения Экклесиаста (Muilenbourg, 1954; Milik, 1959, с. 23). Как показали исследования Кросса (Cross, 1955; Cross, 1958, с. 120—145), наиболее древние библейские рукописи Кумрана датируются последней четвертью III в. до н. э. (например, 4Q Sam<sup>b</sup>; 4Q Jer<sup>a</sup>; 4Q Ex<sup>1</sup>).

Таким образом, мы можем прийти к выводу, что по крайней мере отдельные экземпляры кумранских библейских рукописей старше самой кумранской общины, в то время как основная масса библейских списков, по-видимому, изготовлена в скриптории кумранской общины, во всяком случае, в период ее существования.

Отметим одну из наиболее существенных особенностей кумранских ветхозаветных рукописей. Если библейские рукописи из Вади-



Мураббаат и Масады весьма близки к масоретскому тексту, то библейские рукописи Кумрана обнаруживают весьма примечательное разнообразие представляемых ими текстуальных версий. Так, из двух свитков кн. Исаяи, найденных в 1-й пещере, один (1Q Is<sup>b</sup>) приближается к масоретскому тексту (Roberts, 1959), другой — 1Q Is<sup>a</sup> — обнаруживает не только множество орфографических, грамматических и некоторых структурных различий, но и более существенное отклонение от масоретского текста (Kutscher, 1959; Kutscher, 1974; Talmon, 1976). При этом следует отметить, что 1Q Is<sup>a</sup> — ныне один из древнейших кумранских библейских текстов — далеко не всегда дает лучшие чтения, чем масоретский текст. .

Другой пример. Наряду с фрагментами кн. Псалмов, близкими к масоретской традиции, два свитка из 4-й и 11-й пещер обнаруживают существенное отклонение от нее. Особенно интересен в этом отношении опубликованный Сандерзом в 1965 г. свиток Псалмов из 11-й пещеры — 11Q Ps<sup>a</sup> (DJD IV, 1965), палеографически датируемый его издателем первой половиной I в. н. э. (DJD IV, 1965, с. 9). В этом свитке сохранились псалмы с 93-го по 151-й, расположенные совершенно в ином порядке, чем псалмы масоретского канона<sup>26</sup>. Кроме того, в 11Q Ps<sup>a</sup> оказались не только Псалом 151, отсутствующий в масоретском каноне, но включенный в христианский канон<sup>27</sup>, но также неканонические псалмы, текст из Бен-Сирь, литургические гимны, составленные из пророческих и кумранских (?) текстов (небиблейские сочинения включены также в сборник псалмов 4Q Ps<sup>i</sup>). Вряд ли, однако, можно согласиться с издателем, что 11Q Ps<sup>a</sup> — канонизованный в Кумране текст Псалтыри (см. возражение: Goshen-Gottstein, 1966). Скорее всего этот сборник имел литургическое назначение<sup>28</sup>.

Интересна судьба включенных в сборник неканонических псалмов, некоторые из которых оказались давними знакомыми науки. Так, три из них представляют собой еврейский оригинал апокрифических псалмов, известных ранее только на сирийском языке (по рукописи несторианского епископа X в. Элийя и более поздним рукописям). Краткая история этого «сюрприза» такова. В 1887 г. пять сирийских псалмов были изданы У. Райтом. В 1930 г. семитолог М. Нот предположил, что сирийский текст является переводом с еврейского, и реконструировал еврейский оригинал трех сирийских псалмов. В 1958 г. М. Делькор (Delcor, 1958) и в 1959 г. М. Филоненко (Philonenko, 1959) пришли к выводу о кумранском происхождении этих сирийских псалмов. Когда в 1961 г. развернули кумранский свиток Псалмов (11Q Ps<sup>a</sup>), в нем оказались два псалма на древнееврейском языке, текст которых в точности соответствует сделанному М. Нотом в 1930 г. обратному переводу с сирийского! Не слишком много таких блестящих достижений, как реконструированный Мартином Нотом текст, достается на долю семитской филологии. Что касается кумранско-ессейской атрибуции этих псалмов, то в отличие от Делькора и Филоненко издатель свитка Сандерз считает их протоессейскими (Sanders, 1965, с. 70).

Прежде чем расстаться с этим свитком, остановимся еще на одном эпизоде, с ним связанном. В письме, датированном 16 сентября 1960 г., гражданин США, пожелавший остаться неизвестным, предложил проф. И. Ядину для продажи фрагмент рукописи, фотография которого была приложена. Ядин установил кумранское происхождение фрагмента, содержащего текст нескольких псалмов, расположенных в порядке, отличном от масоретского. Аноним запросил непомерно высокую цену за фрагмент, и Ядин в письме от 27 сентября 1960 г. согласился купить его, предложив, однако, обычную цену, установившуюся на «рынке» кумранских рукописей. К немалому своему удивлению, через десять дней, 7 октября, Ядин получил из Манилы (Филиппины) конверт, отправленный оттуда авиапочтой 3 октября. В конверте находился кусок кожи — подлинный кумранский фрагмент, завернутый в обыкновенную столовую салфетку. Стоимость фрагмента была немедленно переведена на счет, указанный отправителем, и Ядин приступил с помощью Биберакранта, известного реставратора древних рукописей, к очистке и многократным инфракрасным фотографированиям фрагмента. В последние два дня ноября документ был отождествлен и полностью прочитан. Между тем аноним поставил своим условием повременить с изданием текста в течение нескольких лет, и публикацию пришлось отложить.

Когда в 1962—1964 гг. появились первые прелиминарные публикации отрывков из развернутого Сандерзом свитка 11Q Ps<sup>a</sup>, Ядин был поражен идентичностью почерка находящегося в его распоряжении фрагмента с фрагментами Сандерза. После того как в 1965 г. Сандерз опубликовал весь свиток в DJD IV, Ядин окончательно убедился, что его фрагмент является частью этого свитка. Более того, он точно установил место своего фрагмента в начальной части 11Q Ps<sup>a</sup>. Теперь Ядин мог опубликовать свой фрагмент, полностью следуя характеру и методике, принятым Сандерзом, и тем самым предоставить исследователям этого важного свитка новый материал. Обо всем этом рассказано в прессе и во вступительной части публикации Ядина (Yadin, 1966a). Публикация Ядина 11Q Ps<sup>a</sup>, fr. E является отныне неотъемлемой частью 11Q Ps<sup>a</sup> и должна изучаться совместно с этим изданием. В американское переиздание свитка в 1967 г. Сандерз успел включить публикацию Ядина (Sanders, 1967a, с. 155—165). Поистине в который раз можно убеждаться в том, что *habent sua fata libelli* — книги имеют свою судьбу! Однако грустный аспект этой счастливо завершившейся истории заключается в том, что какая-то часть кумранских рукописей ушла из-под контроля ученых и оказалась не только в руках торговцев древностями, как Кандо, но и в совершенно неожиданных местах.

Много нового принесли фрагменты библейских книг из 4-й пещеры (как было отмечено, подавляющее их большинство еще не опубликовано). Помимо рукописей, которые можно отнести к протомасоретской традиции, среди них встречаются и тексты, представляющие другие версии. Одни из них принадлежат к архетипу того еврейского оригинала, который лег в основу греческой Септуагинты (4Q Ex<sup>a</sup>; 4Q

Sam<sup>a,b</sup>; 4Q Jer<sup>b</sup>), другие совпадают с самаритянским текстом Пятикнижия (4Q paleo Ex<sup>m</sup>), третьи представляют смешанные и промежуточные типы.

Интересным фактом является также находка библейских текстов, написанных финикийским, или палеоеврейским, письмом, которым писали до появления арамейского, или квадратного, письма. В целях его оживления, как это показывают кумранские рукописи, а также надписи на монетах, им иногда пользовались в хасмонеийский период. Так, в кумранских пещерах оказались фрагменты кн. Иова на еврейском языке, написанные как квадратным (2Q Job; 4Q Job<sup>a,b</sup>), так и палеоеврейским письмом (4Q paleo Job<sup>c</sup>), а также упоминавшийся выше арамейский текст Иова (11Q TgJob)<sup>29</sup>, написанный квадратным шрифтом. Возможно, что переход от палеоеврейского письма к квадратному явился источником многих изменений чтения и других недоразумений с текстом, возникших при его переписке.

Известное значение для истории библейского текста имеют также фрагменты филактериев и мезузот<sup>30</sup>. Большой интерес представляют собой цитаты из пророческих книг в кумранских комментариях — пешарим, о чем речь будет ниже.

Таким образом, библейские рукописи из Кумрана доставили в распоряжение науки различные версии библейского текста — еврейского оригинала Септуагинты, протосамаритянской и самаритянской, протомасоретской и близкой к масоретской, а также промежуточных и варьирующих версий. Это открывает новую перспективу в изучении крайне сложной проблемы истории библейского текста, в реконструкции различных ветвей библейской традиции и их взаимоотношений.

В 60-х годах Ф. Кросс приступил к разработке так называемой «эволюционной теории локальных текстов». Разнообразие библейских рукописей, открытых в районе Мертвого моря, и их типологическая классификация позволили Кроссу выделить три группы «локальных текстов» или «текстуальных семейств» (textual families): египетскую, палестинскую и вавилонскую<sup>31</sup>. Речь при этом идет не только и не столько о множестве вариантов тех или иных чтений, не о разнообразии орфографических традиций, а о том, что Кросс называет «плюрализмом различных сохранившихся типов текста» (Gross, 1966, с. 81 = Gross, 1976с, с. 278). Большой вклад в разработку истории создания и трансмиссии библейских текстов внесли также Тальмон (см., например: Talmon, 1964; Talmon, 1970; Talmon, 1976с) и другие исследователи (например, Albright, 1955; Albright, 1969а; Skehan, 1969; Skehan, 1978). Но насколько еще хрупок каркас возводимой Кроссом теории, видно из того, что в различных статьях ему приходится менять атрибуцию тех или иных текстов и групп их. А ведь до издания всех библейских текстов из 4-й пещеры Кросс является их единственным и подлинным «монополистом», поскольку они, за редким исключением, еще недоступны другим исследователям.

Изучение уже опубликованных библейских текстов обнаружило примечательный факт: бесчисленные исправления библейского тек-

ста, предложенные научной библейской критикой за последние два столетия, как правило, не подтверждаются древнейшими в настоящее время библейскими рукописями из Кумрана. Это говорит о том, что дошедший до нас масоретский текст или *textus receptus*, основан на хорошей рукописной традиции. При сравнении *textus receptus* с библейскими рукописями Кумрана оказывается, что последние содержат много новых чтений, часть из которых превосходит чтения *textus receptus*, а часть уступает ему, как это было отмечено выше в связи с конкретным случаем 1Q Is<sup>a</sup>.

Надо надеяться, что опубликование всех найденных библейских текстов привлечет к их исследованию многих специалистов и откроет новую страницу в изучении и научной критике библейской литературы. Как заметил в свое время многократно упоминавшийся нами профессор Гарвардского университета Ф. Кросс, «быть может, не будет большой смелостью надеяться, что в свое время специалисты по Ветхому Завету смогут установить подлинно критический или сводный текст Ветхого Завета, который восстановит его дохристианское состояние» (Cross, 1958, с. 145).

**Апокрифическая литература.** Произведения, создававшиеся на протяжении III в. до н. э. — I в. н. э., но не включенные кодификаторами Библии в ветхозаветный канон, получили греческое название «апокрифы» — ἀποκρυφῶν («сокрытые», «утаенные» книги) и еврейское «сефарим хиционим» («посторонние книги»). Утвердившееся в науке деление всей внеканонической библейской литературы на апокрифы и псевдэпиграфы весьма условно.

Церковные авторы насчитывают около 70 ветхозаветных апокрифов<sup>32</sup> — сочинений, от которых отказалось официальное иудейство. Большая часть апокрифов погибла, и лишь около 30 произведений сохранено христианством. Некоторые из этих произведений были впоследствии включены в христианский библейский канон и получили название деутероканонических книг<sup>33</sup>. Однако на языке оригиналов эти произведения были утрачены, и дошли они до нашего времени в переводах на греческий, латинский, сирийский, эфиопский, коптский, древнеармянский, древнегрузинский и старославянский языки. Неизвестными оказались не только язык оригиналов, но также и время и среда, в которой они были созданы. Остроумные и в ряде случаев филологически обоснованные предположения, что языками оригинала некоторых апокрифов были еврейский и арамейский, оставались только гипотезами. Проблема апокрифической литературы осложнялась еще тем, что в ряде произведений обнаруживаются христологические или близкие к ним элементы. Хотя некоторые из них справедливо считались более поздними дополнениями и вставками, все же это затрудняло датировку памятников и выяснение первоначального их характера<sup>34</sup>.

Обнаружение среди кумранских рукописей фрагментов апокрифических книг на языке их оригинала — еврейском и арамейском — открыло новую страницу в изучении этой богатой литературы. Кум-

ранские находки создали более прочную основу для выяснения среды и времени возникновения отдельных произведений, их социальной и идейной направленности и литературной истории.

Из произведений девтероканонической литературы в кумранских пещерах найдены небольшие фрагменты Бен-Сиры (2Q 18=DJD III, 1962, с. 75—77)<sup>35</sup> и не опубликованные еще отрывки из кн. Товит на еврейском (4Q Tob)<sup>36</sup> и арамейском (4Q Tob ar<sup>a</sup> b; 4Q Tob ar<sup>c</sup>)<sup>37</sup> языках. Язык оригинала кн. Товит определить пока, по-видимому, невозможно и мнения по этому вопросу расходятся. Так, например, Эйсфельдт и Рост предполагают, что языком оригинала был скорее арамейский, чем еврейский язык (Eissfeldt, 1964, с. 792—793; Rost, 1971, с. 45). Противоположного мнения придерживается, например, Флюссер (ЕВ, III, 1958, с. 374). Во введении к своему латинскому переводу кн. Товит Иероним сообщает, что в его распоряжении был текст этой книги на арамейском языке (*librum chaldeo sermone conscriptum*), а перевел он это произведение на латинский язык с помощью человека, переводившего ему арамейский текст на еврейский (*ille mihi hebraicis verbis expressit, haec ego... sermonibus latinis exposui*). Надо полагать, что опубликование арамейских фрагментов кн. Товит из 4-й пещеры позволит установить взаимоотношение кумранского текста с версией Иеронима.

Кн. Товит, испытавшая сильное влияние знаменитой в древности повести о мудреце Ахикаре (древнейшая версия этого произведения обнаружена на арамейском языке среди папирусов из Элефантины в Египте, датируемых V в. до н. э.), пользовалась большой популярностью, о чем свидетельствуют три греческие версии этой книги и несколько средневековых переводов ее с греческого на арамейский и еврейский. Наличие фрагментов кн. Товит в кумранской библиотеке показывает, что это сочинение было близко кумранитам по идеологическим мотивам. Так, в кн. Товит друг другу противостоят два духа в виде ангела Рафаила и злого дьявола Асмодея (см. 1Q S III, 23—26; см. ниже, гл. IV, 3).

Найденный в 7-й пещере небольшой, почти полностью поврежденный папирусный отрывок на греческом языке из девтероканонической книги Послание Иеремии (pap 7Q Ep Jer gr стк. 43—44=DJD III, 1962, с. 143) ставит интересную языковую проблему. Языком оригинала и этого произведения предполагается еврейский (Charles I, 1913—1971, с. 597—598; Rost, 1971, с. 54). Ориген (III в. н. э.) включил Послание Иеремии в состав Ветхого Завета и считал, что кн. Иеремии, свиток Плача и Послание Иеремии составляют одну книгу (Euseb. Hist. Eccl. VI, 25, 2). Между тем в кумранской пещере обнаружен фрагмент этого сочинения только на греческом языке. Фрагмент слишком незначителен по объему, и нет возможности проводить сопоставления с текстом более поздних списков.

К наиболее значительным произведениям апокрифической литературы, оказавшим влияние на развитие иудейской и христианской апокалиптики, относятся книги Еноха, Юбилеев и Завещаний 12 пат-

риархов. Так как среди кумранских рукописей оказались фрагменты этих произведений на еврейском и арамейском языках, они привлекли особое внимание.

Кн. Еноха получила свое название по имени героя библейской легенды Еноха, прадеда Ноя, вознесенного на небо (Быт. 5:24). До кумранских находок были известны три книги Еноха: 1 Енох — эфиопский текст (дошедший в рукописи XVI в.), восходящий к греческому переводу<sup>38</sup>. В отличие от эфиопской версии греческий текст дошел не полностью, хотя и в больших эксерптах (ср.: Milik, 1971). К эфиопской и греческой версиям примыкают небольшие фрагменты на латинском, коптском, сирийском языках, а после кумранских находок прибавились также крохотные фрагменты на еврейском языке — 1Q 19 (DJD I, 1955, с. 84—86) и 1Q 19 bis (DJD I, 1955, с. 152). До кумранских находок языком оригинала предполагался еврейский. Так, в 1892 г. известный семитолог, переводчик Вавилонского Талмуда на немецкий язык, Гольдшмидт пытался реконструировать древнееврейский оригинал эфиопского Еноха (Goldschmidt, 1892). В действительности, как мы увидим, основная масса енохических фрагментов из Кумрана дошла на арамейском языке. О времени создания 1 Еноха единодушия среди исследователей нет. Чаще всего это произведение датируют II—I вв. до н. э.

2 Енох — кн. Еноха на славянском языке дошла в двух редакциях — пространной и краткой<sup>39</sup>. Дата создания этой версии также спорная. Милик вслед за Вайаном считает, что краткая редакция воспроизводит оригинальный текст версии, возникшей как перевод с греческого в X—XI вв. или в IX—X вв. (Milik, 1976, с. 108—112). Однако наличие в краткой редакции главы XXIII (отсутствующей в пространной редакции), в которой рассказывается о чудесном рождении Мельхиседека, наталкивает на мысль о дохристианском происхождении основного ядра славянского Еноха (Амусин, 1967, с. 59—61), восходящего в конечном счете, как полагает Н. А. Мещерский, к эссеюско-кумранскому архетипу (см. работы Мещерского, указанные в примеч. 39).

Наконец, под 3 Енохом понимают собрания Гуго Одебергом мистические тексты из Каббалы, в которых рассказывается о Енохе (Odeberg, 1928; Odeberg—Greenfield, 1973). Одеберг возводит эти тексты к ядру славянского Еноха и датирует их III в. н. э., в то время как Милик полагает, что они созданы не ранее XII—XV вв. (Milik, 1976, с. 127), что, по-видимому, является слишком поздней датировкой.

Основное содержание кн. Еноха известно нам по эфиопской версии. В ней излагаются космологическая история мира и тайны будущего, история человечества от Адама до «последних дней». Все виденные и записанные им тайны были открыты Еноху во время его путешествия в космосе. События далекого, а также недавнего прошлого, быть может, и современные автору, передаются в виде фантастических видений и аллегорий с использованием символики живот-

ных и птиц (ср. гл. 90). В некоторых из этих видений слышны отзвуки Маккавейского восстания.

Большой интерес представляют социально-этические проблемы, затронутые в кн. Еноха. Приведем несколько примеров социального обличительства в кн. Еноха. «Горе строящим дома свои во греху, ибо со всех оснований своих они будут ниспровергнуты... Горе вам, богатые, ибо понадеялись на богатства свои: от всех богатств своих будете оторваны, ибо не вспомнили Всевышнего во дни вашего богатства. Вы творили мерзость и нечестие, поэтому будьте готовы ко дню пролития крови, ко дню мрака и великого суда. Так я говорю и возвещаю вам, что Сотворившим вас будете низвергнуты и падению вашему не будет сострадания, а Сотворивший вас будет радоваться гибели вашей...» (94: 7—11). Или: «Горе вам, неправедно собирающим серебро и золото и говорящим: разбогатели мы и достигнем всего, что пожелаем. Теперь осуществим все, что задумали, ибо накопили мы деньги, сокровищницы наши переполнены, как водой, и многие землепашцы (живут) в наших домах. Как вода, утечет ложь ваша, ибо богатство ваше не устоит и быстро уйдет от вас. Так как собрали все это (богатство) нечестивым путем, будете (переданы) великому проклятию» (97: 8—10). Или, наконец: «Горе вам, строящим дома свои тяжким трудом других; строительным материалом (вашим являются) кирпичи и камни греховности. Говорю вам: не будете иметь покоя» (99:13).

В резких выступлениях против богатства и преступлений богатых слышатся отголоски пафоса социального обличительства Исаяи, Амоса, Михея и других ветхозаветных пророков, но также и мотивы будущих обличений в новозаветных произведениях, например в Послании Иакова.

Новый мировой порядок, согласно кн. Еноха, установится с приходом Мессии — «сына человеческого». Этой проблеме, одной из наиболее важных для христианской теологии, посвящена обширная научная литература, в том числе обстоятельная монография Эрика Шёберга «Сын человеческий в эфиопской книге Еноха», опубликованная непосредственно перед открытием кумранских рукописей (Sjöberg, 1946). С приходом Мессии связываются воскресение мертвых, всемирный суд, наказание грешников и их муки в аду, воздаяние праведным и их блаженство в раю. Полагают, что яркое описание ада и рая в кн. Еноха послужило прообразом для «Божественной комедии» Данте и «Потерянного рая» Мильтона. В кн. Еноха получила дальнейшее развитие библейская мифология (восстание грешных ангелов и их наказание и др.).

Особый интерес представляют астрономические главы, в которых разработан принцип солнечного календаря: год состоит из 364 дней и делится на 52 недели. Этот принцип подробно разрабатывается позднее также в кн. Юбилеев (гл. 6), откуда он заимствуется кумранской общиной, руководствовавшейся в своей повседневной практике именно этим солнечным календарем из книг Еноха — Юбилеев.

На кн. Еноха имеются прямые ссылки в апокрифических книгах Юбилеев и Завещаний 12 патриархов (что свидетельствует и об относительной хронологии этих памятников), а также в новозаветном Послании апостола Иуды (1: 14—15), в котором кн. Еноха отнесена к пророческой литературе. Некоторые исследователи пытаются обнаружить намеки на кн. Еноха в Первом послании Петра и в апокрифическом Послании Варнавы. Как было отмечено, проблема Еноха заняла видное место в христианской теологической литературе (ср.: Rowston, 1975).

Близость социальной позиции, апокалиптических и эсхатологических воззрений и календарного принципа кумранской общины и кн. Еноха объясняет интерес, проявленный кумранской общиной к этому произведению. По мнению некоторых исследователей, кн. Еноха вышла непосредственно из кругов ессеиско-кумранской секты (ср., например, Grintz, 1973, с. 329). Но если и не заходить так далеко, то, во всяком случае, близость между ними бесспорна и интерес кумранской общины к кн. Еноха очевиден. В частности, он выразился в том, что в библиотеке кумранской общины сохранилось не менее 11 фрагментированных рукописей кн. Еноха. Эти фрагменты были изданы Миликом в 1976 г. в его фундаментальном труде «Книги Еноха. Арамейские фрагменты из кумранской 4-й пещеры»<sup>40</sup>.

Арамейские фрагменты кн. Еноха из 4-й пещеры соответствуют в основном эфиопской версии с тем существенным отличием, что среди кумранских фрагментов нет ни одного, относящегося ко второму разделу или второй «книге» Еноха, так называемой Книге притч (гл. 37—71), и это ставит сложный вопрос о времени создания этого раздела и времени его включения в кн. Еноха.

Эфиопская версия в современном ее виде состоит из пяти «книг»<sup>41</sup> и 108 глав: Книга страж (гл. 1—36), Книга притч (гл. 37—71), Астрономическая книга (гл. 72—82), Книга видений (гл. 83—90), Послание Еноха (гл. 91—108). Как было сказано, среди кумранских фрагментов полностью отсутствуют даже следы Книги притч. На этом основании Милик заключает, что Книга притч не входила в первоначальный состав кн. Еноха и была создана в христианское время христианином или иудео-христианином. Согласно подсчету Милика, степень сохранности остальных четырех кумранских фрагментированных книг на арамейском языке относительно эфиопского «пятикнижия» следующая: Книга стражей — 50%, Астрономическая книга — 30, Книга видений — 26, Послание Еноха — 18%. Отдельные кумранские рукописи палеографически датируются Миликом на всем протяжении II—I вв. до н. э.<sup>42</sup>

Важным открытием Милика, о котором он в прелиминарном порядке сообщил еще в 1971 г. (Milik, 1971a), было воссоздание из кумранских фрагментов и отождествление нового енохического текста — 4Q En Giants<sup>a</sup>, или Книги гигантов (Milik, 1976, с. 298—339), которая была канонизирована манихеизмом в III в. н. э. Эту книгу



Милик относит к первоначальному составу «пятикнижия» Еноха вместо Книги притч, которая отсутствует в Кумране.

В конечном итоге Милик так реконструирует весьма сложную литературную историю кн. Еноха: «В начале I в. до н. э., по всей вероятности, существовало „пятикнижие“ Еноха, которое было переписано в двух отдельных свитках, содержавших соответственно Астрономическую книгу и четыре других произведения. Енохическому собранию „пятикнижия“ предстояли изменения в христианскую эру: изъятие Книги гигантов и включение Книги притч» (Milik, 1976, с. 4). По мнению Милика, Книга притч создана около 270 г. н. э. и несет на себе иудео-христианскую или христианскую печать. Однако следы эти обнаружить весьма трудно, и утверждения Милика не являются в данном случае убедительными. Сомнения вызывает также слишком растянутый период — более 400 лет, — отводимый Миликом для процесса создания кн. Еноха. Но как бы там ни было, публикацию Милика нельзя оценить иначе, как научный подвиг, и отныне она будет основой всех исследований енохической проблемы.

К кн. Еноха близко примыкает кн. Юбилеев, дошедшая до нас полностью в эфиопском и частично (примерно  $\frac{1}{4}$  книги) в латинском переводах. Оба эти перевода, в свою очередь, были сделаны с греческого перевода, от которого сохранились только отдельные цитаты в трудах отцов церкви. Языком же оригинала был еврейский язык, на котором сохранились фрагментированные рукописи кн. Юбилеев, найденные в кумранских пещерах<sup>43</sup>. Кн. Юбилеев называют также *Leptogenesis*, букв. «Малый Генезис», или, как предлагает перевести Норт, «Мелкие детали генезиса» (North, 1954, с. 70). Действительно, в кн. Юбилеев пересказывается с большими деталями кн. Бытия и начало кн. Исхода и излагается легендарная история жизни на земле, разбитая по семилетиям и сорокадевятiletиям (7×7), т. е. по библейским «юбилейным» периодам, откуда и происходит ее название «Юбилей»\*.

Кн. Юбилеев создана позднее кн. Еноха, о чем свидетельствует упоминание кн. Еноха в кн. Юбилеев (4:17—18). Именно в этом месте сообщается, что Енох — первый человек на земле, упорядочивший календарь. Как выше было отмечено, принцип солнечного календаря, разработанный в кн. Еноха, получил дальнейшее развитие в кн. Юбилеев и был воспринят кумранской общиной. В так называемом Дамасском документе — произведении, возникшем в эссеиско-кумранской среде, — дается такая ссылка на кн. Юбилеев: «Книга деления времен по их юбилеям и семилетиям (букв. „неделям“)» (CD XVI, 3—4: *spr mhlqwt h'ytym lywblyhm wbšbw'wtyhm*). Цитированный текст заимствован из Пролога к кн. Юбилеев. Возможно, что это и было первоначальное название кн. Юбилеев. Ссылка на кн. Юбилеев в Дамасском документе имеет большое значение как свидетельство общ-

\* От библ. *ywbl* — *yobel* (самарит. *yubel*; араб. *yubla*) — букв. «баран»; в бараний рог трубили, возвещая пятидесятый, или «юбилейный», год.

ности среды, в которой создавались эти произведения<sup>44</sup>, и, кроме того, для весьма спорного вопроса о датировке Дамасского документа. Ясно, что Дамасский документ был создан после появления книг Еноха и Юбилеев.

Датировка кн. Юбилеев, как и других апокрифов и кумранских произведений, остается спорной. В то время как Шюрер в конце прошлого века датировал кн. Юбилеев I в. н. э. (но до разрушения храма: Schüger III<sup>3</sup> 1898, с. 277), исследователи XX в. датировали это произведение п III, и II, и I в. до н. э. Так, Луи Финкельштейн, за которым последовал Олбрайт (первоначально датировавший III в. до н. э.), датировал временем около 175 г. до н. э.<sup>45</sup>; Раули — серединой II в. до н. э. (Rowley, 1966, с. 222); Вандеркэм (см.: Affridge, 1980) датирует промежутком между 163—161 и 140 гг. до н. э., считая наиболее вероятной дату до 152 г. Большая часть исследователей склоняется к предложенной еще Чарлзом датировке временем правления Гиркана I — между 109 и 105 гг. до н. э.<sup>46</sup>

В кумранских пещерах было найдено 12 фрагментированных рукописей кн. Юбилеев<sup>47</sup>. Кроме того, небольшой отрывок из этого произведения был найден в Масаде (Yadin, 1966, с. 179). До настоящего времени опубликованы фрагменты из 1-й и 2-й пещер: 1Q Jub<sup>a,b</sup>. (DJD I, 1955, с. 82—84) — текст эфиопской кн. Юбилеев 27:19—21, 35:8—10, 36:12(?); 2Q Jub<sup>a,b</sup>. (DJD III, 1962, с. 77—79) — текст 23:7—8, 46:1—3; текст 3Q 5 (DJD III, 1962, с. 96—98) был в 1965 г. отождествлен А. Рофэ как текст гл. 23 кн. Юбилеев (Rofe, 1965)<sup>48</sup>; в 1971 г. Ван дер Вуде опубликовал фрагмент кн. Юбилеев из 11-й пещеры (Woude, 1971a). Из шести рукописей 4-й пещеры Миликом был опубликован лишь один фрагмент — 4Q Jub<sup>f</sup> (Milik, 1966). Остальные фрагменты еще ждут своего опубликования. На основе уже изданных фрагментов установлено, что эфиопский перевод, сделанный, как сказано, с греческого, близок к оригиналу.

Интерес кумранской общины к кн. Юбилеев был обусловлен не только астрономическими исчислениями, легшими в основу кумранского календаря. Надо полагать, что в не меньшей мере кумранитов могли интересовать апокалиптические и эсхатологические мотивы кн. Юбилеев. Приведем пример живого и энергического изображения эсхатологического катаклизма: «(18) Из-за их (нечестивцев) деяний погублена будет земля, не будет насаждений виноградников, не будет елдя, ибо все деяния их — обман и ложь; из-за сынов человеческих погибнет и зверь, и скот, и птица, и вся рыба морская. (19) И будут бороться друг с другом — молодые со стариками, а старые с молодыми, бедный с богатым, униженный с почтенным, нищий с вельможей... (20) И поднимутся (на них) мечами и войной, чтобы вернуть их на путь, но не возвратятся они (на путь праведный), пока не прольют много крови друг друга на земле. (21) И спасшиеся не отвратятся от зла (и не вступят) на путь праведности, но хитро и с жадностью богатства поднимутся, чтобы отобрать то, что принадлежит другому; и хотя назовут великое имя, но не по истине и не по пра-

ведности и осквернят святая святых нечистотою разрушительной их мерзости. (22) И великое наказание воспоследует от Бога за деяния этого поколения, и Он предаст их мечу, и суду, и плену, и разграблению, и пожиранию...» (Юб. 23: 18–22).

Такие идеи были близки кумранитам. Мне представляется, что, например, с только что цитированным стихом 21 перекликается текст фрагментированной кн. Тайн: «Разве не из уст всех народов раздается голос истины? (Но) есть ли уста и язык, придерживающиеся ее?.. Где на[род], который не грабил бы богатс[тва] другого...» (1Q Myst I, 9–11)<sup>49</sup>.

Сложнее дело обстоит с третьим апокрифическим произведением, известным под названием «Завещания (или Заветы) 12 патриархов» и дошедшим до нас на греческом языке. Наиболее полным изданием этого текста с включением вариантов армянской и славянской версий, а также средневековых арамейских и еврейских фрагментов Завещаний Левия и Нафтали является основополагающий труд Чарльза (Charles, 1908/1960) и его же комментированный перевод (Charles II, 1913/1973)<sup>50</sup>. В книге излагаются предсмертные речи — «завещания» 12 патриархов — сыновей Иакова, откуда и происходит название этого произведения, впрочем присвоенное ему византийскими писцами (Bickerman, 1950, с. 245). Первоначальное название Завещаний неизвестно. В заглавиях греческого текста отмечается старшинство того или иного сына. Например: «Завещание Рувима, первородного сына Иакова и Лии» (Diathêkê 'Roubêm tou prôtotokou huiou Jakôb kai Leias) или: «Завещание Неффалима (Nefthaleim), восьмого сына Иакова и Валлы (Ballas)». В сохранившемся начале Оксфордской рукописи еврейского текста Завещания того же Нафтали (XIII в.) заглавие гласит: «Вот Завещание Нафтали, сына Иакова» (Charles, 1908, с. 239).

Прямые ссылки в Завещаниях на книги Еноха и Юбилеев (например, T. Sim V, 4; T. Dan V, 5; T. Napht IV, 1 и др.) и внутренняя идейная близость этих произведений свидетельствуют о принадлежности их к одному и тому же идейному течению. Большая близость отмечается также между Завещаниями и эссеиско-кумранским кругом воззрений. Так, дуалистическое учение Завещаний о «двух путях»<sup>51</sup> близко к основополагающему для Кумрана дуалистическому учению о «двух духах» (1Q S III, 17 и сл.; см. ниже, гл. IV, 3). Но и в Завещаниях мы встречаемся с тем же понятием «два духа». Например, в Завещании Иуды мы читаем: «Знайте, дети мои, что два духа сопутствуют человеку (duo pneumatata scholazousi tôi anthrôpôi): дух истины и дух заблуждения» (T. Jud XX, 1).

Идейная близость проявляется и в некоторых других областях, в том числе в мессианских представлениях (Kosmala, 1959, с. 81–91). В Завещаниях отчетливо и последовательно проводится отрицательное отношение к богатству<sup>52</sup>, осуждение алчности и хищнического разграбления чужого добра (T. Dan V, 7: ...esontai en pleonexiai harpazontes allotria hôs leontes «будут в алчности своей расхи-

щать чужое подобно львам» (ср. Т. Aser II, 8). И в то же время прославляется честный земледельческий труд (ср. Т. Iss V, 3, VI, 2). Такое же отношение к физическому, и в частности к земледельческому, труду можно найти в описании ессеев у Филона (см. QOPL, § 76; Apologia VIII, 8). Полностью совпадает взгляд, высказываемый в Завещаниях и, согласно Флавию, также ессеями, на задачи брака и взаимоотношения полов<sup>53</sup>. И тут и там указывается на обязательность ношения «белых одежд» (ср. Т. Levi VII, 2 и BJ II, 8, 3, §123).

Сложнее дело обстоит с отношением автора или авторов Завещаний к вопросу о кровавых жертвоприношениях. С одной стороны, в Завещании Левия говорится о «бескровной жертве» (anaimakton thysian), которую ангелы приносят богу на небесах (Т. Levi III, 6); с другой — в том же Завещании Левий утверждает, что он был обучен всем правилам кровавых жертвоприношений (ср. IX, 7—8, 11, 13—14). Остальные Завещания также пестрят сообщениями о жертвоприношениях животных. Как мы увидим ниже (гл. IV, 2, § 6), двойственное отношение к проблеме кровавых жертвоприношений характерно и для кумранской общины.

Все Завещания построены по определенной схеме. В прощальной речи каждого патриарха используется и перерабатывается весь известный о нем материал из Библии; излагаются основные принципы социальной и духовной жизни; предсказывается будущее; настойчиво предписывается богобоязненное и морально-нравственное поведение и внушается мысль, что царство будет отдано потомкам Иуды, а священство — потомкам Левия, которым надлежит оказывать послушание. В этом именно разделе обычно встречаются отчетливо выраженные христологические элементы, скорее всего более поздние христианские интерполяции. Весьма показательны, что в армянских рукописях Завещаний христологические элементы, как правило, отсутствуют<sup>54</sup>. После окончания «речей» сообщается о смерти патриархов, количестве прожитых ими лет и месте захоронения. И только Завещания Левия и Нафтали отличаются в жанровом отношении. В них предстоящее раскрывается в рассказе о сновидениях, за которыми следует их истолкование. Случилось так, что в кумранских пещерах найдены фрагменты именно Завещаний Левия и Нафтали на языке оригинала и никаких других. Это подводит нас к вопросу о происхождении Завещаний и их датировке. Но прежде нам следует сказать несколько слов о докумранских и кумранских находках рукописей Завещаний.

До кумранских находок помимо полного текста на греческом, славянском и армянском языках были известны также два фрагмента Завещания Левия на арамейском языке из Каирской генизы — Кембриджский (Arendzen — Pass, 1900) и Оксфордский (Charles — Cowley, 1906—1907; Charles, 1908, с. 246—252), — датируемые XI в.; два фрагмента на греческом с горы Афон (X в.), содержащие более пространственный текст Завещания Левия, и небольшой фрагмент на сирийском (Charles, 1908, с. 254). Следует также указать на включен-

ные Чарлзом в его издание Завещаний (Charles, 1908, с. 235—244) еврейские фрагменты Завещания Йехуды из Мидраша Wayyissau (Jellinek III, с. 1—3) и изданный Гастером поздний еврейский текст Завещания Нафтали (Charles, 1908, с. LI, примеч. 1, с. 239—244), которые представляют собой не фрагменты оригинального текста, а переработку греческого текста (Eissfeldt, 1964, с. 862).

Среди кумранских рукописей обнаружены: фрагменты Завещания Левия на арамейском языке из 1-й пещеры — 1Q TLevi ar=1Q 21 (DJD I, 1955, с. 87—91) и 4-й пещеры — 4Q TLevi ar<sup>a</sup> (Milik, 1955; Flusser, 1966), частично соответствующие оксфордскому фрагменту; фрагменты того же Завещания на арамейском — 4Q TLevi ar<sup>b,c</sup>, соответствующие отчасти греческому фрагменту из Афона и частично оксфордскому. Кроме того, в той же 4-й пещере найден не изданный еще фрагмент Завещания Нафтали на еврейском языке — 4Q TNapht (Milik, 1959, с. 34), содержащий более пространный текст, чем в греческой версии I:6—12, и более подробные эсхатологические высказывания.

Вопрос о среде и времени возникновения Завещаний, сам по себе трудный, еще более осложнен интерполяциями христологического характера<sup>55</sup>. По этому вопросу высказывались и высказываются самые разнообразные и противоречивые взгляды<sup>56</sup>. Еще до кумранских находок Лагранж считал, что автором Завещаний был ессеи (Lagrange, 1931, с. 122—130). После открытия кумранских рукописей многие исследователи (например, Шуберт, Кун, Ядин, Дюпон-Соммер, Филоненко, Шакед и др.) отмечали непосредственную близость кумранского менталитета к апокрифу Завещаний, который, как было уже отмечено, создан в среде, близкой кумранской общине<sup>57</sup>. Наряду с концептуальной близостью некоторыми исследователями отмечалось даже непосредственное влияние идей кумранской общины на автора Завещаний (см., например, Раули в: Vigtows, 1958, с. 208—209).

Вместе с тем высказывается мнение, что Завещания 12 патриархов хотя и иудейские в своей основе, но сочинены иудео-христианским или скорее даже христианским автором. Этому взгляда придерживаются Милик и Де Йонге. Милик полагает, что первоначально циркулировавшие отдельные Завещания были самостоятельными произведениями, меж собой не связанными. Впоследствии они были объединены, переработаны и дополнены неким иудео-христианином по единому плану. Так как элементы, несущие на себе печать христианства, не могут с легкостью быть объяснены как интерполяции, они, как считает Милик, предполагают скорее христианское, чем иудейское, происхождение Завещаний 12 патриархов (Milik, 1957a, с. 31—32; Milik, 1959, с. 34—35). Еще дальше по пути «христианизации» нашего апокрифа пошел Де Йонге (Jonge, 1959; Jonge, 1960; Jonge, 1962; Jonge, 1975). По его мнению, Завещания — произведение христианское с иудейской основой, создано на греческом языке между 190 и 265 гг. н. э. Следует отметить, однако, что Де Йонге элими-

нирует в своих исследованиях (начиная с 1953 г.) кумранский материал, в том числе фрагменты Завещаний на еврейском и арамейском языках.

Недавно Чарлзуорт сообщил, что в 1976 г. на специальном семинаре, посвященном проблемам Завещаний 12 патриархов, было достигнуто согласие в том, что это произведение создано на греческом языке, что оно отчетливо христианское («it is clearly christian»), но в нем имеется иудейская основа («but there is a Jewish foundation»; Charlesworth, 1977, с. 304). В этой связи, думается мне, нельзя не согласиться с метким замечанием Филоненко, что «Завещания меньше пострадали от христианских копиистов, чем от современных критиков» (Philonenko, 1960, с. 60). Хотя предстоят дальнейшие углубленные исследования, несомненным представляется, что Завещания — произведение насквозь иудейское, созданное в среде, близкой к кумранской общине, и оказавшее влияние на литературное и теологическое творчество этой общины. Ниже мы постараемся показать, что Завещание Левия оказало влияние на посмертное формирование образа кумранского Учителя праведности (см. гл. IV, 4).

В настоящее время амплитуда колебаний датировок этого произведения, предложенных различными исследователями, достигает более четырех сотен лет: от конца III — начала II в. до н. э. (Эд. Мейер, Бикерман)<sup>58</sup> до III в. н. э. (Де Йонге). Шюрер в конце прошлого века датировал первоначальный еврейский текст «не позднее I в. н. э.» (Schürer III<sup>3</sup>, 1898, с. 259). Наиболее вероятной представляется предложенная Чарлзом датировка еврейского оригинала Завещаний концом II в. до н. э. (между 109 и 107 гг. до н. э.) и греческой версии — до 50 г. н. э. (Charles, 1908, с. XLII—XLIV; Charles II, 1913/1973, с. 290). К такой же примерно датировке (около 100 г. до н. э.) приходит и Дюпон-Соммер (Dupont-Sommer, 1964, с. 313—318; ср. также: Eissfeldt, 1964, с. 859—862; Rost, 1971, с. 108—109). В ее пользу говорит также следующее: в Завещаниях имеются многочисленные ссылки на книги Еноха, Юбилеев и Даниила, следовательно, Завещания созданы после появления этих книг; с другой стороны, в Дамасском документе, созданном, по всей вероятности, в I в. до н. э., имеются ссылки на Завещания, что позволяет датировать создание Завещаний рубежом II—I вв. до н. э.

Неизвестные ранее апокрифы. К жанру завещаний следует отнести изданный Миликом кумранский документ 4Q Amram<sup>a-d</sup> на арамейском языке (Milik, 1972a). К сожалению, этот интересный текст дошел в сильно поврежденном виде. Из сохранившихся отрывков выясняется, что Амрам, отец Моисея, Аарона и пророчицы Мириам, по примеру 12 патриархов обращается к своим детям с предсмертным увещанием — Заветом. Амрам рассказывает о своих видениях, в которых ему привиделись главный ангел тьмы — Милкиреша, т. е. «царь нечестия», и его антипод — вероятнее всего, Малкицедек, т. е. «царь праведности» (ср.: Milik, 1972), имя которого в тексте не сохранилось. На обращенный к этому антиподу вопрос

Абрама о его имени он ответил: «[Мои] три имени...» (по-видимому, имя Малкицедека исчезло в лакуне наряду с двумя другими его обозначениями). Абрам пророчествует о гибели всех сынов тьмы: «И сыны тьмы будут сожжены...» (ср.: Vermès, 1979, с. 260–261). О Малкицедеке (Мельхиседеке) речь будет ниже.

Среди кумранских рукописей оказались и другие ранее неизвестные апокрифические сочинения на арамейском и еврейском языках. К ним прежде всего относится свиток Апокрифа кн. Бытия — 1Q Gen Aros. Ввиду больших трудностей развертывания этого слипшегося свитка он был издан в 1956 г. лишь частично — столбцы II, XIX—XXII (Avigad — Yadin, 1956) — и переиздан Фитцмайером в 1966 и 1971 гг. (Fitzmyer, 1971), а также Ван дер Вуде с его коллегами в 1976 г. со значительными исправлениями и добавлениями к *editio princeps* (Jongeling et al., 1976, с. 75–119)<sup>59</sup>. Опубликованная часть содержит расширенный и расцвеченный пересказ рождения Ноя и историю Авраама и Сарры из Быт. 12–15. К библейскому рассказу прибавляется много фантастического, легендарного материала в ключе апокрифических книг Еноха и Юбилеев. Апокриф кн. Бытия дает богатый материал по фольклору, топографии, топонимике и ономастике Палестины; бесспорно его большое значение для изучения литературного и разговорного арамейского языка эпохи (ср.: Black, 1957).

По палеографическим данным свиток датируется второй половиной I в. до н. э. — началом I в. н. э. О времени его создания, характере языка и жанре мнения исследователей расходятся. Тщательное лингвистическое исследование памятника привело выдающегося семитолога, ныне покойного Кутшера к выводу, что Апокриф кн. Бытия составлен на разговорном арамейском языке Палестины I в. до н. э., возможно, в начале I в. н. э. (Kutscher, 1958/1965); другой известный исследователь памятника, Гарольд Раули, предпочел датировку II в. до н. э. (Rowley, 1963). Как указывают авторы последнего издания Апокрифа кн. Бытия, язык этого памятника соответствует арамейскому языку кн. Даниила, но представляет позднейшую его стадию.

Как было отмечено, нет единодушия и по вопросу о жанровой принадлежности Апокрифа. Согласно Блэку, Апокриф кн. Бытия — древнейший письменно засвидетельствованный Таргум Пятикнижия (Black, 1957). По мнению Ави-Йоны, этот апокриф представляет собой «комментарий на кн. Бытия мидрашистско-легендарного типа» (Avi-Yonah, 1973, с. 77)<sup>60</sup>. Что касается предполагаемой среды возникновения памятника, то многое говорит в пользу мнения Лигнее, что Апокриф кн. Бытия имеет выраженные признаки кумранского происхождения (Lignée, 1963, с. 217), хотя, как отмечает сам автор, такой вывод требует большой осторожности. Последние издатели текста также не исключают (*it is not impossible*), «что Апокриф кн. Бытия обязан своим существованием религиозной общине Кумрана» (Jongeling et al., 1976, с. 78). Предпринятое Вандеркэмом слу-

чение библейских цитат в Апокрифе кн. Бытия показало близость этого текста к самаритянскому Пятикнижию, I Хр., гл. 1—9, кн. Юбилеев и кумранским фрагментам кн. Бытия, что, в свою очередь, свидетельствует о существовании так называемой палестинской «текстуальной семьи» — кн. Бытия (VanderKam, 1978).

Дошедший до нас из 1-й пещеры сильно фрагментированный текст, названный его издателем Миликом «Речения Моисея» — «*Diges de Moïse*» (DJD I, 1955. с. 91—97; 1Q 22=1Q DM), по-видимому, Апокриф кн. Второзакония. В нем перечисляются особо важные предписания Закона, имеющиеся в пятой книге Пятикнижия. По выражению Карминьяка, это компендиум главных законов и предписаний, которые надлежит соблюдать (Carmignac II, 1963, с. 247). К сожалению, лакунарный характер фрагмента препятствует ясному его пониманию.

*Псалмы Иисуса Навина.* Фрагменты этого ранее неизвестного апокрифического сочинения найдены в 4-й пещере и ждут своего опубликования (Travaill, 1956, с. 65). Однако в другом, уже опубликованном тексте из 4-й пещеры (4Q Test; см.: Амусин, 1971, с. 304—314) оказалась одна цитата из апокрифических Псалмов Иисуса и три — из Пятикнижия. Знаменателен сам по себе факт объединения в одном документе цитат из Священного писания и апокрифической, кумранской литературы. Такая практика засвидетельствована позднее в Новом Завете, в котором, как нам известно, наряду с Ветхим Заветом цитируется также апокрифическая книга Еноха. Интересен также беспрецедентный пока случай цитирования в одном кумранском документе другого документа из найденных в пещерах. Что касается содержания цитаты (стк. 21—30), то она явно содержит намеки на исторические события, которые пока не поддаются уверенному отождествлению и расшифровке. В словах Псалмов Иисуса: «Пусть будет проклят человек, который построит (или отстроит) этот город; своим первенцем он заложит основание его, своим младшим установит врата его» (стк. 22—23) — различные исследователи видели намек на различных деятелей II—I вв. до н. э.: Мататию Хасмонея, Ионатана, Симона, Гиркана I, Янная с их сыновьями. Естественно, что при таком положении вещей мы далеки еще от доказанного отождествления.

*«Молитва Набонида»* (4Q Or Nab). В известном смысле и этот арамейский текст надлежит отнести к ветхозаветным апокрифам. В 1956 г. Милик опубликовал ряд арамейских текстов под общим названием «„Молитва Набонида“ и другие произведения цикла Даниила» (Milik, 1956). Четыре фрагмента составляют отрывки из произведения, названного издателем «Молитва Набонида» — *Oratio Nabonidi*. Остальные фрагменты с этим произведением, по крайней мере непосредственно, не связаны и отнесены Миликом к так называемому циклу Даниила.

Основное внимание в научной литературе было привлечено к «Молитве», которая неоднократно переиздавалась (последние издания



текста: Jongeling et al., 1976, с. 121—131; Grelot, 1978; Woude 1978) и переводилась на многие языки<sup>61</sup>. По палеографическим данным «Молитва» датируется второй половиной I в. до н. э. Время создания этого произведения остается вопросом дискуссионным.

Содержание первого столбца «Молитвы» таково. Царь Вавилонии Набонид (555—539) за свои прегрешения был наказан «Богом Всевышним», наславшим на него тяжкую болезнь, по-видимому проказу. Семь лет Набонид провел в аравийской Тейме и стал походить на животное. Оказавшийся в Тейме иудей-ясновидец «из сынов вавилонского изгнания», имя которого не названо, вероятно, способствовал исцелению царя, наставив его в вере в «Бога Всевышнего». По совету ясновидца Набонид воздает почести «Богу Всевышнему» и обличает идолопоклонство и идолослужение рукотворным богам из золота и серебра, железа и меди, дерева и камня.

Перед нами фольклорный рассказ, несомненно относящийся к циклу Даниила. Правда, имя этого мудреца не упоминается, но отчетливо выступают сюжетное сходство, лексическая близость и текстуальные совпадения с четвертой главой канонической книги Даниила. Однако кумранский фрагмент обращает на себя внимание прежде всего тем, что в отличие от гл. 4 кн. Даниила в нем ясно видны некоторые исторически достоверные детали. К ним относятся само имя вавилонского царя Набонида, ни разу не встречавшееся в Библии, его титулатура, болезнь и в какой-то мере связанное с этой болезнью длительное пребывание Набонида в аравийской Тейме. Скупые и разрозненные указания на болезнь Набонида и его пребывание в Тейме мы находим в вавилонско-иранской традиции (см.: Амусин, 1958, с. 106—113). Более подробные и достоверные сведения о пребывании Набонида в Тейме появились уже после опубликования кумранского фрагмента. Речь идет об открытых в 1956 г. Райсом и опубликованных в 1958 г. Гэддом стелах Набонида из Харрана (Rice, 1957; Gadd, 1958). Между данными вавилонской традиции и кумранским фрагментом обнаруживаются определенные противоречия. Так, согласно «Хронике Набонида», он провел в Тейме десять лет, а не семь, как указано в кумранском фрагменте. В Харранских надписях Набонид говорит о прегрешениях против Сина, а не против «Бога Всевышнего». Вместе с тем примечательно, что автор кумранского отрывка опирался на некоторые бесспорные факты из истории царствования Набонида, восходящие к подлинной вавилонской традиции.

Уже первоиздатель фрагмента Милик установил близость «Молитвы» по языку<sup>62</sup>, стилю и сюжету к Дан. 2—4. Как было отмечено, особый интерес в данной связи представляет гл. 4 кн. Даниила. В этой главе рассказывается, что вавилонскому царю Навуходоносору (604—562 гг. до н. э.) привиделся устрашивший его сон: высоко, до небес, выросло дерево. Промыслитель приказывает дерево срубить, оставив лишь его корень. У этого корня отнимается сердце человеческое, и в течение семи лет у него будет сердце звериное. Вызванные к царю тайновидцы и гадалки не смогли разъяснить значение

сна. Сделать это смог только Даниил, который истолковал сон следующим образом: разросшееся дерево — олицетворение самого Навуходоносора и его обширной державы. Приказание Промыслителя о срубке дерева означает предстоящее изменение в судьбе Навуходоносора, который семь лет будет отлучен от людей и уподобится травоядному животному. Сохранение же корня означает, что власть царя сохранится, если он признает власть небесную. И Даниил призывает царя «искупить грехи правдою и беззаконие — милосердием к бедным». Сон сбылся. Навуходоносор был отлучен от людей, «стал есть траву, как вола».

Сопоставление гл. 4 кн. Даниила и 4Q Og Nab показывает, что между ними имеется определенное сходство в основной сюжетной линии. Наиболее существенными отличиями являются замена Набонида в кн. Даниила Навуходоносором и отсутствие в кн. Даниила упоминания о Тейме<sup>63</sup>. Уже давно было обращено внимание на несоответствие Навуходоносора, изображенного в гл. 2—5 кн. Даниила, историческому правителю Вавилона, носившему это имя, и на то, что в образе библейского Навуходоносора в действительности выступают черты исторического Набонида (Soden, 1935). Кумранская «Молитва Набонида» и Харранские стелы блестяще подтверждают гипотезу, что Навуходоносор Дан. 2—4 подменил собой исторического Набонида. Произойти это могло в результате напластования и эволюции легенды, когда имя Набонида постепенно стиралось в памяти поколений и вытеснялось именем более знаменитого царя Навуходоносора и его более впечатляющей деятельностью.

Проблема взаимоотношения между кумранской «Молитвой Набонида» и кн. Даниила весьма сложна и нуждается в дальнейших исследованиях. Вряд ли, однако, можно согласиться с Дюпон-Соммером, что кумранская «Молитва» возникла позднее кн. Даниила (Dupont-Sommer, 1964, с. 339: «postérieur au livre de Daniel»). Если бы это было так, то трудно объяснить, почему в кумранском фрагменте Навуходоносора сменил давно забытый Набонид и каким образом в «Молитве Набонида» появилась отсутствующая в кн. Даниила Тейма. Нам представляется более вероятным, что «кумранский фрагмент раскрывает часть того субстрата, из которого в конечном итоге сложилась книга Даниила» (Амусин, 1958, с. 116—117). Эта же мысль была следующим образом сформулирована авторами сборника «Арамейские тексты из Кумрана»: «настоящий текст представляет более раннюю стадию традиции истории Дан. III, 31—IV, 34» (Jongeling et al., 1976, с. 124).

Все вопросы, связанные с историей и композицией кн. Даниила, будут еще привлекать внимание исследователей. В специальной кумрановедческой литературе были предприняты интересные попытки изучения текста «Молитвы» на широком фоне послевоенной литературы — как библейской (не только кн. Даниила, но также II Хроник, Нехемия, Екклесиаст, Иов), так и апокрифической (Молитва Менаше, Енох, Юбилей, Апокриф кн. Бытия и др.)<sup>64</sup>.

Бесспорным представляется значение нашего фрагмента для изучения корней идеологии кумранской общины и ее связи с ассиро-вавилонским миром. Обнаруженное автором кумранского фрагмента знание подлинной ассиро-вавилонской, нововавилонской и иранской исторической традиции<sup>65</sup> указывает нам на один из возможных источников ознакомления с дуалистической доктриной борьбы света и тьмы — наиболее характерного элемента общественно-религиозной идеологии кумранской общины.

**Произведения кумранской общины.** К основным произведениям кумранской общины относятся: Устав (1Q S); текст «Двух колонок» (1Q Sa); Устав благословений (1Q Sb); свиток Войны (1Q M); свиток Гимнов (1Q H); Дамасский документ (CD); Комментарии (пешарим и флорилеги); различные тексты апокалиптического и мессианского содержания, преимущественно из 4-й пещеры; Мидраш Мельхиседека из 11-й пещеры и комплекс связанных с ним текстов; изданный в 1977 г. так называемый «Храмовой свиток» и многие другие тексты, опубликованные в семи томах официальной серии «Открытия в Иудейской пустыне» (DJD I—VII, 1955—1981), а также в прелиминарном порядке. Перечень изданных кумранских текстов неоднократно публиковался Сандерзом<sup>66</sup>. Обратимся к обзору наиболее важных произведений кумранской общины.

**Устав общины (1Q S).** Устав является одним из важнейших документов, который дает наиболее полное представление о внутренней структуре, социальном строе и идеологии кумранской общины; к сожалению, он не содержит конкретных сведений об истории общины. Впервые издан Барроузом, Тревером и Браунли в 1951 г. (Burgows et al. II, 1951). С тех пор документ многократно переиздавался, переведен на многие языки, в том числе и на русский, и породил огромную литературу<sup>67</sup>. Название документа условное. Полагают, что сами кумраниты называли это произведение *srk hyhd*, т. е. «Устав общины». Часто встречающееся в документе слово *srk* (*serek'*), буквально означающее «устав», «правило», «распорядок» и т. п., вполне оправдывает приданное документу наименование<sup>68</sup>.

В его нынешнем виде длина свитка равна около 190 см. Документ состоит из 11 исписанных столбцов, в среднем по 26 строк в каждом. В первых двух столбцах и в начале третьего (I, 7—III, 12) излагаются обязанности вступающих в общину, цель общины, порядок приема новых членов и их испытания. В столбцах III—IV раскрываются основы дуалистического учения общины, учения о двух противостоящих друг другу и борющихся «царствах»: царстве света, добра и праведности и царстве тьмы, зла и нечестия (III, 13—IV, 26). В столбцах V—IX говорится о правилах, регулирующих внутреннюю жизнь общины (V, 1—IX, 11); в частности, приводится дисциплинарный Устав с предусмотренными в нем наказаниями за проступки и нарушения правил общины (VI, 24—VII, 25). Далее следуют правила для обучающего членов общины, буквально «вразумляющего» (*lms'kyl*), в которых повторяются и обобщаются основные положения (IX, 12—

X, 8). Завершается документ поэтическим заключением (X, 8—XI, 22), составленным в стиле псалмов. Основные данные, которые можно извлечь из Устава для характеристики внутренней организации общины и ее идеологии, будут изложены ниже, в гл. IV.

Как справедливо отметил Вермеш, в древнеиудейских источниках трудно найти параллель кумранскому общинному Уставу, в то время как сходный тип литературы, так называемые «церковные уставы» (или распорядки, правила), представленные «Дидахе», «Дидаскалиями», «Апостолическими конституциями» и т. д., процветал среди христиан между II и IV вв. (Vermès, 1962=Vermès, 1979, с. 71).

Рукопись Устава из 1-й пещеры по палеографическим данным датируется временем между 100 и 75 гг. до н. э. (Cross, 1958, с. 89). Спорной является дата его создания. Учитывая сложную литературную историю этого памятника, весьма вероятной представляется датировка его последними десятилетиями II в. до н. э. (Leaneu, 1966, с. 116). Однако этот вопрос, несмотря на множество исследований и высказываний, ему посвященных, еще нельзя считать решенным. В известной степени это обусловлено тем, что до сих пор еще не опубликованы по меньшей мере десять фрагментированных рукописей Устава из одной только 4-й пещеры. Правда, в 1960 г. Милик в рецензии на комментированный перевод Устава, изданный Вернбергом-Мэллером в 1957 г., указал на варианты, содержащиеся в 4Q S<sup>a-1</sup> (Milik, 1960). Но это были только избранные варианты. Судя по предварительным данным, не изданные еще фрагменты могут внести много нового в текстологическую историю Устава, что создаст основу и для более достоверного решения проблемы датировки.

Приведу пример. В связи с исследованием вопроса о способе нумерации листов рукописей в кумранском скриптории Милик опубликовал в 1977 г. отрывок из 4Q Sd 2 I=1Q S V, 1—20 (Milik, 1977). Не входя здесь в рассмотрение всего отрывка, состоящего из 13 строк, укажу лишь для примера на характерные расхождения между началом текста 1Q S V и соответствующим текстом из 4-й пещеры — 4Q Sd. Текст 1Q S V, 1—3 гласит: «И вот Устав (*weze hasserek'*) для людей *йахад* (общины), которые добровольно приняли на себя обязательства отвратиться от всякого зла и твердо придерживаться всего, что повелел Он, соответственно воле Его: отделиться от сообщества людей кривды и присоединиться к общине в Учении и в делах имущества, повинуюсь слову сынов Цадока — священников, охраняющих Союз, и слову большинства людей общины, твердо придерживающихся Союза». Сохранившееся начало 4Q Sd 2 I гласит: «(1) Мидраш вразумляющему (*midraš lammas'kil*)<sup>69</sup>... (2) что приказал Он и чтобы отделиться от сообщества лю[дей...] (3) по слову раббим (т. е. полноправных членов общины.— И. А.) о всяком деле, относящемся к Учению...»

Сличение начальных строк обоих текстов показывает, что 4Q Sd содержит иную, отличную от 1Q S редакцию. Здесь прежде всего обращает на себя внимание коренное отличие вступительных формул:

в то время как в 1Q S это установление именуется «уставом людей йахад», в 4Q Sd оно фигурирует как «наставление вразумляющему». Далее, в лакуне строки 2-й 4Q Sd не уместился бы текст 1Q S V, 2: «... кривды и присоединиться к общине в Учении и в делах имущества, подчиняться слову сынов Цадока — священников, охраняющих Союз...» После этих слов в стк. 2-й еще сказано: «и по слову большинства людей (3) йахад» (*we'al pi gov 'anšey (3) ha-yahad*), в то время как в 4Q Sd стк. 3 начинается словами «по слову раббим» (*'al pi ha-rabbim*). Отсюда следует, что в лакуне стк. 2 вряд ли была речь о подчинении «слову сынов Цадока», ибо в этом случае в неповрежденном начале стк. 3 читалось бы «и по слову» (*we'al pi*), так же как в 1Q S, а не «по слову», как это написано в 4Q Sd. Наконец, не совпадает и остальной текст стк. 3 обоих документов.

Эти предварительные наблюдения показывают, что в 1Q S V отчетливо выступает приоритет «сынов Цадока — священников» в решении общинных вопросов, в то время как в 4Q Sd вершителями судеб общины названы полноправные члены общины — раббим. Это различие свидетельствует, по-видимому, о серьезных изменениях в структуре и соотношении сил, происшедших в общине в период между созданием обоих документов (1Q S и 4Q Sd). Однако судить о характере и времени этих изменений можно будет, вероятно, после издания всех фрагментированных рукописей Устава и других важных произведений общины<sup>70</sup>. По впечатлению Милика, знакомого с еще не опубликованными фрагментами Устава из 4-й пещеры, они, «по-видимому, сохранили лучший текст, чем текст Устава из 1-й пещеры, ошибки и глоссы которого делают его иногда непонятным» (Milik, 1959, с. 37).

По мнению некоторых исследователей, вероятным автором Устава был Учитель праведности кумранской общины (Milik, 1957a, с. 35; Guilbert, 1961, с. 14). В таком случае установление надежной даты создания Устава было бы также решением фундаментальной хронологической проблемы истории общины — времени деятельности Учителя праведности.

К дошедшей до нас рукописи Устава примыкают, хотя и не составляют с ним единого целого, еще два документа: текст «Двух колонок», или «Устав для всего общества Израиля» (1Q Sa), и «Устав благословений» (1Q Sb). Все эти три документа иногда обозначаются одним термином — *ha-segak'im* «уставы». Тождество материала (кожи), на котором написаны Устав и текст «Двух колонок», письмо, которым выполнены оба документа, совпадение изъянов, произведенных грызунами, наконец, следы прошивки — все это говорит о тесной связи между этими документами. Как предполагает издатель текста «Двух колонок» Бартельми, Устав и текст «Двух колонок» были сшиты и свернуты в один свиток, причем текст «Двух колонок» скорее всего следовал за Уставом. Однако по вопросу о возможной внутренней связи между обоими документами мнения ученых разошлись. Более обоснованным представляется мнение, отрицающее такую связь.

Текст «Двух колонок» (1Q Sa) издан Бартельми в 1955 г. (Barthélemy, 1955, с. 108—118), переиздан в 1959 г. Хаберманом (Habermann, 1959, с. 59—60), в 1964 г. Лозе (Lohse, 1964, с. 45—51) и в 1965 г. Лихтом (Licht, 1965, с. 239—270)<sup>71</sup>. Свое название этот текст получил оттого, что состоит из двух столбцов.

Для понимания существа этого документа большое значение имеет правильное понимание его начала: «И вот Устав для всей конгрегации (или всей общины; всего общества) Израиля в последние дни». Идет ли здесь речь о будущем эсхатологическом времени? Или, если исходить из воззрений идеологов общины, что мир уже вступил в «последний период», речь идет о настоящем, а не о будущем? По мнению многих исследователей, документ носит исключительно эсхатологический и апокалиптический характер. Согласно Милику, в документе рассматривается своя собственная, кумранская община, «по с эсхатологической точки зрения» (Milik, 1959, с. 38). По мнению Мэрфи О'Коннора, в отличие от практического законодательства Устава и правовых разделов Дамасского документа текст «Двух колонок» являет собой образец «ирреального законодательства» (Murphy-O'Connor, 1972, с. 100). Но если присмотреться к этому законодательству, то окажется, что оно носит вполне реальный характер, хотя и на эсхатологическом фоне. В документе обстоятельно регламентируется порядок воспитания юношества и выполнения членами общины их общественных обязанностей в соответствии с возрастными группами, в которых они находятся. Регламентируется брачный возраст, упоминаются женщины и дети как члены общины. Судя по всему, содержание этого документа и отраженный в нем строй отличают его от Устава и роднят с Дамасским документом, а также со свитком Войны.

В тексте предписывается каждого полноправного члена общины (*zgh*) сизмальства обучать по Книге HGY (*bspr hHGY/W*; 1,6—7). Название этой загадочной книги встречается еще только в Дамасском документе дважды, а возможно, и трижды (CD X, 6, XIII, 2, XIV, 8?): здесь упоминаются сведущие в Книге HGY/W. Название это происходит от глагола *hgh*, который имеет много значений: «бормотать», «размышлять», «произносить вслух», «говорить», «читать», «стонать» и др.<sup>72</sup> В Библии этот глагол употребляется и в связи с кн. Закона. Так, в кн. Иисуса Навина говорится: «Пусть эта книга Закона (букв. „Торы“) всегда будет на устах твоих; изучай ее (или: размышляй над ней — *wehagita bo*) денно и пощно, чтобы ты мог тщательно соблюдать все, что написано в пей» (1:8)<sup>73</sup>. Издатель текста Бартельми перевел это название как «Книга размышления» (*livre de la Méditation*; DJD I, 1955, с. 112; ср.: Dupont-Sommer, 1964, с. 120)<sup>74</sup>.

Что представляет собой эта книга? Об этом не перестают высказывать различные предположения и догадки. Издатель текста Бартельми писал: «Эта популярная книга, весьма вероятно, написанная по-арамейски, упоминается здесь под обычным своим обозначением, без

перевода» (Barthélemy, 1955, с. 113). Другие исследователи пытались и пытаются найти точное значение этой книги. Некоторые из них склонны видеть в ней не что иное, как Священное писание. В 1958 г. Гошен-Готтштейн выступил со статьей под заголовком «„Книга Hagu“ — конец головоломки». Говоря о том, что название этой книги — не имя собственное, а слово, обозначающее размышление, чтение наизусть, вообще чтение, главным образом Священного писания, Гошен-Готтштейн заключает: «„Книга Hagu“ — это книга-фантом, и, чем скорее она исчезнет из нашей литературы, тем лучше» (Goshen-Gottstein, 1958, с. 288). В 60-х годах эту гипотезу развил в специальном исследовании Рабинович (Rabinowitz, 1961), и она была поддержана Видером (Wieder, 1962, с. 245—251), Лихтом (Licht, 1965, с. 256, примеч. 7) и др. Однако вряд ли такое отождествление можно считать убедительным. В Уставе и в Дамасском документе неоднократно упоминаются «Тора Моисея» (Torat Moše — 1Q S V, 8, VIII, 22; CD XV, 2, 9, 12, XVI, 2, 5) и «Книга Торы» (sefer hattorah — CD V, 2). Вряд ли в данном случае была бы надобность в этой замене. Высказывались и другие предположения; в частности, отождествляли Книгу HGY/W с Уставом (Dupont-Sommer, 1964, с. 86), со свитком Гимнов (Rost, 1971, с. 17), с «Храмовым свитком» (Yadin I, 1977, с. 301). Совершенно очевидно, что из-за отсутствия убедительных данных и этот интересный вопрос остается нерешенным.

Особое внимание исследователей привлекло описание культовой трапезы (1Q Sa II, 11—22) с участием «Мессии», или «Помазанника Израиля», и священника, занимающего на этом часто называемом «мессианским» банкете более привилегированное положение. Сенсацию вызвали слова, прочитанные издателем текста Бартельми с помощью инфракрасного просвечивания: «Когда породит (yolid) бог помазанника» (II, 11—12), к рассмотрению которых мы обратимся ниже (гл. IV, 3). То обстоятельство, что вслед за чтением editio princeps последовало около десятка других предложенных чтений (см.: Licht, 1965, с. 267),<sup>75</sup> из которых ни одно нельзя считать доказанным, говорит о том, что текст 1Q Sa II, 11—17 остается непрочитанным. Следовательно, окончательные характеристики документа и выводы из него пока надо считать преждевременными (см. ниже, с. 164).

Устав благословений (1Q Sb) издан Миликотом в 1955 г. (DJD I, 1955, с. 118—130), переиздан Хаберманом (Habermann, 1959, с. 160—163), Лозе (Lohse, 1964, с. 53—61) и Лихтом (Licht, 1965, с. 271—289). По мнению Милика, первоначально текст состоял по меньшей мере из шести столбцов. Из дошедшего до нас сильно фрагментированного текста Милик с большим искусством восстановил пять столбцов. Текст представляет собой сборник благословений (отсюда и название документа), которые должен произносить «вразумляющий» (mas'kil). В сохранившихся фрагментах «вразумляющему» предписывается благословлять: а) I, 1—III, 21; «боящихся Бога» (yḡ'y'l) — очевидно, одно из самоназваний членов кумранской общины, заимствованное у Малахия 3:16; б) III, 22—V, 19. «сынов Цадока — священников»,

занимавших ключевые позиции в кумранской общине; в) V, 20–29: «князя общины» — несомненно, эсхатологический персонаж (ср. CD VII, 20). Это видно также из того, что, как показали Милик (Milik, 1955 а, с. 128) и Лихт (Licht, 1965, с. 287), в благословение «князя общины» (1Q Sb V, 24–26) дословно включен текст из знаменитой эсхатологической главы Исайи: «И почиет на нем дух Господень, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия; и страхом Господним исполнится и будет судить не по взгляду очей Своих и не по слуху ушей Своих решать дела. Он будет судить бедных по справедливости и дела страдальцев (или: смиренных) земли решать по праву; и жезлом уст Своих поразит землю, и духом уст Своих убьет нечестивого. И будет препоясанием чресл Его справедливость и препоясанием бедр Его истина» (Ис. 11:2–5)<sup>76</sup>.

Относительно характера произведения и его функционального назначения нет полной ясности. Милик полагает, что это произведение скорее литературная компиляция, нежели зафиксированный ритуал, когда-либо использовавшийся во время ежегодных ритуальных собраний общины (Milik, 1955а, с. 120; Milik, 1959, с. 38). По мнению Лихта, тексты этого сборника предназначены для благословения и прославления будущей общины, ее членов и выдающихся руководителей в эсхатологические времена (Licht, 1965, с. 274–275). Карминьяк считает возможным приписать и это произведение (наряду с 1Q S, 1Q Sa, 1Q H и 1Q M) авторству Учителя праведности кумранской общины (о нем см. ниже, гл. IV, 4) и датировать 110–100 гг. до н. э. (Carmignas, 1963, с. 32).

*Благодарственные молитвы, или Гимны* (1Q H). Это одно из важнейших кумранских произведений было подготовлено к печати Суkenиком и издано посмертно (Sukenik, 1954–1955), переиздано Лихтом (Licht, 1957), Хаберманом (Habermann, 1959), Делькором (Delcor, 1962) и Лозе (Lohse, 1964), многократно переводилось и комментировалось на разных языках<sup>77</sup> и породило огромную литературу<sup>78</sup>. Большая часть текста дошла в сильно поврежденном и фрагментированном состоянии. Интересную, но спорную попытку реконструкции всего первоначального текста предпринял Карминьяк (Carmignas, 1959; Carmignas, 1960 а; Carmignas I, 1961, с. 127–282). Однако несколько важных фрагментов свитка Гимнов из 4-й пещеры еще не изданы (Travail, 1956, с. 64; Strugnell), поэтому завершение текстологической работы над этим произведением, как и над другими свитками из 1-й пещеры, — дело будущего.

В дошедшей до нас части свитка (без многочисленных мелких фрагментов) сохранилось около 35 отдельных песен или гимнов, начинающихся словами: «Я благодарю тебя, господи...» Это дало основание Суkenику назвать всю рукопись книгой благодарственных гимнов. Во многом эти гимны близки к библейским каноническим псалмам (см.: Mogaue, 1963). Функциональное назначение кумранских гимнов не выяснено. Возможно, что часть из них торжественно произносилась в день «возобновления Завета», т. е. в праздник Недель, по-



добно тому как в этот же день египетские ессеи-терапевты распевали сочиненные ими гимны (Елизарова, 1972, с. 90—98): «Затем председатель, поднявшись, поет гимн, сочиненный им самим либо старый, написанный давно кем-нибудь из поэтов... вслед за ним по порядку должным образом выходят и другие, в то время как все слушают в полной тишине, кроме тех моментов, когда следует петь рефрены и окончания. Тогда подают голоса все мужчины и женщины...» (DVC, § 80—81; перевод М. М. Елизаровой).

Свиток Гимнов имеет исключительно важное значение для выяснения прежде всего идеологии кумранской общины. Основным ее содержанием является развитие и обоснование идеи предопределенности всего происходящего в мире. Идея предопределения находится в тесной связи и обусловлена основным элементом кумранской идеологии — дуализмом. В свою очередь, концепция дуализма и предопределения обусловила идеи избранничества благодатью и индивидуального спасения (подробнее об этом см. гл. IV, 3). С этим взаимосвязанным кругом представлений тесно соприкасается комплекс идей, развитых в раннем христианстве, особенно Павлом и павлинизмом. Менее отчетливо выражены вера в телесное воскресение (Амусин, 1964 б, с. 272) и идея мессианизма. Впрочем, в третьем столбце говорится о родовых муках («смертельные конвульсии» — *mšbrū mwt*) нового мира и при этом используется образ роженицы и рождение мессии — «дивного советника»<sup>79</sup> — в момент апофеоза печестия (1Q Н III, 6—18). С подобным образом рождения Мессии мы встречаемся и в Новом Завете: «Она имела во чреве и кричала от болей и мук рождения» (Откр. 12:2). Большой интерес представляют и гностицистские элементы учения автора или авторов свитка Гимнов.

В палеографическом отношении свиток Гимнов датируется продианским периодом, т. е. концом I в. до н. э. — началом I в. н. э. Определение же времени создания этого произведения зависит от датировки жизни и деятельности кумранского Учителя праведности. Как мы увидим (гл. IV, 4), мнения по этому вопросу сильно расходятся и общепринятой даты еще нет. Поэтому здесь мы вкратце остановимся лишь на вопросе о возможном авторстве — полном или частичном — Учителя праведности.

Многочисленные намеки на конкретные события из истории общины, особенно намеки на жестокие преследования, которым подвергались члены общины и их руководитель и идеолог, придают свитку Гимнов значение важного исторического источника (см.: Carmignas, 1960). Из-за трудности расшифровки и отождествления этих намеков здесь еще непечатый край исследовательской работы. Однако ряд мест представляется указаниями на совершенно реальные события и обстоятельства, которые коснулись членов общины и ее выдающегося руководителя. Еще первоиздатель текста Сукеник (Sukenic, 1954, с. 39) сопоставил, например, два таких текста: «Ибо Ты (т. е. бог) раскрыл мои уши для дивных тайн» (1Q Н I, 21) и текст из Комментария на Хаваккука: «Имеется в виду Учитель праведности, которо-

му Бог поведал все тайны слов Его пророков-рабов» (1Q рНав VII, 4—5). Отсюда Сукеник сделал, как представляется, правильный вывод, что в цитированном тексте Гимнов речь от первого лица принадлежит Учителю праведности.

В ряде случаев автор Гимнов использует цитаты из ветхозаветных текстов, органически включая их в ткань своей поэтики. И эти тексты заключают в себе намеки на реальную историческую ситуацию, хотя вычленив ее бывает весьма трудно. Приведем пример. В одном из гимнов мы читаем: «И едя[щие] хлеб мой подняли на меня свои пятки (т. е. поспешно убежали от меня.— И. А.), осмеивали меня нечестивыми устами все присоединившиеся к моему совету, люди моего совета восстали и ропщут вокруг меня» (1Q Н V, 23—25). Несмотря на то что в самое начало приведенного текста включен стих из Пс. 41: 10, в целом текст производит впечатление реального раскола, схизмы, выступления против главы общины бывших ее членов. Или еще такой пример. В том же гимне говорится далее: «И Ты спас душу бедняка в логове львов, которые отточили язык свой, как меч. А Ты, Бог мой, из-за зубов их запер их (или: надел на них намордник), чтобы не растерзали они душу бедняка и нуждающегося» (1Q Н V, 13—14). И здесь невозможно уйти от впечатления, что речь идет о конкретных событиях из истории общины, символически и однозначно изложенных. Поэтому трудно согласиться с австралийской исследовательницей Тиринг, отвергающей отражение в Гимнах конкретно-исторических событий и личных переживаний их авторов (Thiering, 1974a).

Ярко выраженный автобиографический характер многих гимнов, несущих печать глубоко личных переживаний выдающейся личности, сознающей свою миссию и высокое призвание (ср.: «И Ты сделал меня знаменем для избранных праведности и истолкователем познания в поразительных тайнах»; 1Q Н II, 13), привел многих исследователей, начиная с Сукеника, к предположению об авторстве Учителя праведности (Милик, Мансур, Карминьяк, Лихт, Йеремиас и др.). Йеремиас, автор наиболее значительного исследования об Учителе праведности, обстоятельно изучил этот вопрос (Jeremias, 1963, с. 168—267) и выделил две группы гимнов: *Lehrerlieder*, т. е. те гимны, в которых, по его мнению, авторство Учителя праведности можно признать с достоверностью<sup>80</sup>, и *Gemeindelieder*, т. е. все остальные гимны, сочиненные в общине различными авторами.

Одно косвенное подтверждение авторства Учителя мы имеем в опубликованном Аллегро в 1968 г. крохотном фрагменте 4Q 173, в котором Аллегро читал: «Мольбы Учителя праведности» — ' ] trwt mwrh hcdq [...Если 'trwt восстановлено правильно (сам Аллегро предложил альтернативное восстановление: s]trwt 'убежище'), то это могло бы служить косвенным аргументом в пользу авторства Учителя.

Что касается абсолютной датировки, то, как было выше отмечено, она зависит от определения времени жизни и деятельности Учителя,

а по этому вопросу разногласия мнений колоссальная. Если Олбрайт и Ман датируют Гимны периодом хасидеев, между 175 и 160 гг. до н. э. (Albright — Mann, 1969, с. 108, примеч. 9), то многие другие исследователи связывают датировку Гимнов с определением времени деятельности Нечестивого жреца — врага и антипода Учителя. И здесь все пока зависит от выбора «подходящих кандидатов» для отождествления с ними Нечестивого жреца. Наиболее «популярными» из них в настоящее время являются: Ионатан (160—142), Симон (142—134) и Александр Яннаи (103—76). Подробнее об этом речь будет ниже, в гл. IV, 4.

*Устав Войны*<sup>81</sup> (1Q M). Полное наименование этого свитка, условно данное ему его первоиздателем Сукеником, — «Война сынов света против сынов тьмы»<sup>82</sup>. В самом этом названии, заимствованном из текста свитка, отражена основополагающая черта кумранской идеологии — дуализм<sup>83</sup>.

Устав Войны — один из крупнейших по размеру свитков. В нынешнем его состоянии длина свитка составляет 2,9 м, высота — 15,5 см; до нас дошло 19 столбцов в разной степени сохранности. Большое значение для текстологической истории документа имеют фрагменты четырех (или пяти?) рукописей этого произведения из 4-й пещеры, из которых пока изданы только фрагменты одной рукописи — 4Q M<sup>a</sup> (Hunzinger, 1957). Эти фрагменты содержат краткую редакцию столбца XIV и, по мнению издателя, поддержанному рядом исследователей, представляют более раннюю версию этого произведения. По-видимому, и остальные фрагментированные рукописи из 4-й пещеры, издание которых ныне поручено Байе (Baillet, 1972), являются более древними по сравнению с рукописью из 1-й пещеры. Надо надеяться, что после их опубликования прояснится текстологическая история документа и эволюция эсхатологических и апокалиптических воззрений ее авторов и редакторов.

Устав Войны — одно из наиболее своеобразных произведений кумранской общины, не имеющее аналогии ни в иудейской, ни в христианской литературе. Основная его особенность заключается в том, что в нем причудливо сочетаются мифологические, апокалиптические и эсхатологические представления о последней и решающей схватке сил света и добра с силами тьмы и зла (ср.: Collins, 1975) и реалистическое изображение деталей войны и военного дела — оружия, снаряжения, знамен, военного строя, стратегии, тактики и т. д. В основе этого произведения лежит дуалистическое учение общины о делении мира на «сынов света» (с которыми члены кумранской общины отождествляли самих себя) и «сынов тьмы» и о неотвратимости решительной борьбы между ними. Борьба эта мыслится в космическом плане с участием в ней не только людей, но и духов добра и зла, ангелов и сатаны. И хотя исход этой борьбы в конечном итоге предрешен в пользу «царства света», тем не менее к этой войне, по мысли кумранитов, следует тщательно готовиться. Готовиться не только путем духовного самоусовершенствования, но и в чисто военном, практиче-

ском плане. Устав Войны посвящен тщательной и во всех деталях продуманной подготовке к предстоящей решающей борьбе. Но он содержит также детальное описание хода и перипетий предстоящей войны.

В соответствии с библейским рассказом о сорокалетнем странствии израильтян в пустыне борьба «сынов света» должна также длиться сорок лет. Из этих сорока лет пять будут «субботними», т. е. отдыхом и передышкой. Из остальных тридцати пяти лет шесть лет отводятся на войну с главным внешним врагом — «киттиями»<sup>84</sup>, а двадцать девять лет — на борьбу со всеми остальными народами, представляющими силы тьмы. В ходе этой борьбы три раза одерживают победу «сыны света», три раза — «сыны тьмы», и лишь седьмое, решительное сражение завершается окончательной победой над «сынами тьмы». Тогда, читаем мы, «в руки бедняков предашь Ты врагов всех стран, в руки склоненных к праху (предашь их), чтобы унижить могущественных из народов, чтобы по заслуге воздать нечестивцам... и творить праведный суд Твоей истины над всеми сынами человеческими» (XI, 13—14). В начале свитка рассказывается о целях войны, о врагах, с которыми предстоит сражаться, о длительности этой борьбы. Затем подробно говорится о воинских трубах и порядке трубных сигналов в лагерях и на войне (III, 1—11), о военных флагах и знаменах (III, 13—V, 2), о видах оружия (V, 3—14), о военном строе (V, 16—VII, 7), об обязанностях священников и значении даваемых ими трубных сигналов (VII, 9—IX, 9), о различных тактических построениях и маневрах (IX, 10—18). В заключительных частях свитка много места уделяется молитвам и песнопениям, произносимым священниками перед началом сражений, в ходе борьбы, после поражений и побед (X—XV). Последние столбцы посвящены порядку участия священников в войне.

Осмысление характера этого своеобразного произведения, вопрос о его структуре, литературном единстве и композиции<sup>85</sup>, литературной истории, среде создания и датировке вызвали большую разногласию мнений среди исследователей<sup>86</sup>. Некоторые исследователи (и среди них Хунцингер, Милик, Хенгель, Перльмуттер, Олбрайт, Ман, Штегеман и др.)<sup>87</sup> по разным мотивам считают Устав Войны некумранским по своему происхождению. С этим трудно согласиться: несмотря на весьма специфический его характер, документ тем не менее «кумранский» в том смысле, что он несет на себе печать священнической идеологии и типологического воспроизведения подготовки к священной войне в пустыне. Не следует также упускать из виду характерные особенности кумранского языка этого свитка.

Предложенные в литературе датировки памятника колеблются от II в. до н. э. — домаккавейского периода (Сукеник, Барроуз) — и вплоть до середины II в. н. э. (Дель-Медико). В пределах этого широкого диапазона варьируется множество подходов к литературно-историческому характеру памятника и его датировке. Наиболее вероятной является датировка второй половиной I в. до н. э. Палеографическую датировку I в. н. э. можно считать несомненной.

В фундаментальном исследовании, посвященном Уставу Войны (Yadin, 1955/1957a), Ядин показал, что в основу этого кумранско-ессейского памятника положены военная теория и военная практика римской армии и что ряд военных терминов может найти свое объяснение только в свете римской военной терминологии, предположительно заимствованной из какого-либо труда типа *De re militari*. Сам памятник составлен, по мнению Ядина, после римского завоевания Иудеи в 63 г. до н. э., но до смерти Ирода в 4 г. до н. э.

Следуя Ядину, Эйсфельдт выдвинул даже предположение, что автор свитка до своего вступления в общину служил в армии, где познакомился с римской военной системой (Eissfeldt, 1964, с. 887). Однако в литературе наметился и критический подход к концепции Ядина<sup>88</sup>. Дальнейшее исследование свитка Войны из 1-й пещеры будет связано с изучением еще не опубликованных фрагментированных рукописей.

*Дамасский документ* (CD). Случилось так, что широко известный под этим названием исключительно важный текст, включенный в состав кумранской библиотеки, был открыт за полвека до его находки в Кумране. В 1896 г. в Кембриджском хранилище рукописей из генизы Каирской синагоги среди рукописей секты караимов С. Шехтер обнаружил рукопись, которую он издал в 1910 г. под названием «Фрагменты цадокитского труда» (Schechter, 1910). Заглавие рукописи, как и ее начало, не сохранилось. Двойное название, под которым фигурирует документ, объясняется следующим: «цадокитскими» фрагментами он называется потому, что в нем встречается самоназвание общины «сыны Цадока» (CD IV, 3); название «Дамасский документ» возникло оттого, что в тексте сообщается об уходе общины «Нового Союза» в изгнание в Дамаск (CD VI, 15, 19, VII, 19, VIII, 21=XIX, 34, XX, 12). С тех пор этот текст неоднократно переиздавался и переводился на многие языки мира<sup>89</sup>.

С момента выхода в свет издания Шехтера в научной литературе разгорелся спор, во многом предвосхитивший дискуссию, вспыхнувшую сразу после появления первых публикаций кумранских рукописей. Спор шел о древности рукописи и об отождествлении общины или секты, ее создавшей. Шехтер датировал этот текст II в. до н. э. и отождествлял его создателей с саддукеями. Датировку Шехтера поддерживали весьма авторитетные классики и востоковеды (Эд. Мейер, Г. Грессман, Л. Гинзберг и др.). Однако отождествление Шехтера вызвало возражения. Так, Эд. Мейер в своей специальной книге, посвященной Дамасскому документу (Ed. Meyer, 1919), считал, что автором этого произведения был фарисей. Позднее Эд. Мейер изменил свой взгляд на этот вопрос в пользу отождествления с ессеями (Ed. Meyer, 1925, II, с. 399). Известный гебраист Луи Гинзберг в своей книге «Неизвестная иудейская секта», изданной в 1911 г. и переизданной в Нью-Йорке в 1922 и в 1976 гг., выступил против отождествления общины Дамасского документа как с фарисеями, так и с саддукеями II в. до н. э.<sup>90</sup> До отождествления с ессеями, казалось, было рукой подать.

Действительно, уже в 1912 г. Исидор Леви предположил возможность ессейского происхождения Дамасского документа или его близости к ессеям<sup>91</sup>. Однако знатоки средневековой литературы (А. Бюхлер, С. Цейтлин и др.) настаивали на средневековом караимском происхождении текста. Спор длился до первых находок в кумранских пещерах, чтобы начаться с новой силой, но уже по всему комплексу вопросов, связанных с датировкой, характеристикой и атрибуцией кумранских рукописей.

Сразу же после их первых публикаций, уже в 1949—1950 гг., Сукешик, Рейке, Дюпон-Соммер, Браунли и др. установили близость Дамасского документа с вновь найденными рукописями. В 1952 г. Хабберман впервые включил Дамасский документ в сборник кумранских текстов (Habermann, 1952 с. 89—123). В том же году появилось обстоятельное исследование Раули, доказавшего органическую принадлежность Дамасского документа к кругу кумранской сектантской литературы (Rowley, 1952). В то же время Цейтлин в ряде статей 1949—1951 гг., в предисловии к своему факсимильному изданию Дамасского документа (1952 г.), а также в статьях последующего периода, развивая тезис Бюхлера о караимском происхождении «Цадокитских фрагментов», начал серию многочисленных атак против древности Дамасского документа и всех других рукописей, найденных в окрестностях Мертвого моря, не только кумранских. Возникший спор был решен самым убедительным образом: в 4, 5 и 6-й пещерах Кумрана были обнаружены фрагменты Дамасского документа!

Всего в кумранских пещерах найдено девять фрагментированных рукописей Дамасского документа: по одной из 5-й и 6-й пещер (5Q D; 6Q D) и семь из 4-й пещеры (4Q D<sup>a-s</sup>). В 1956 г. Байе опубликовал пять фрагментов CD из 6-й пещеры (из них четыре в основном совпадают с дошедшим до нас текстом из Каирской генизы, а пятый в этом тексте отсутствует)<sup>92</sup>. В 1962 г. Милик опубликовал маленький фрагмент 5Q D=CD IX, 7—10 (DJD III, 1962, с.181). Семь основных фрагментов из 4-й пещеры еще не изданы. Древнейшей из этих семи рукописей является 4Q D<sup>b</sup>, которую Милик и Кросс датируют периодом 75—50 гг. до н. э.<sup>93</sup>, в то время как 6Q D палеографически датируется I в. н. э. Судя по предварительным сообщениям Милика<sup>94</sup>, значение неизданных фрагментов заключается в том, что они содержат: а) текст, предшествующий нынешнему началу; б) части, отсутствующие в каирском тексте; в) заключительную часть текста. Кроме того, по словам Милика, фрагменты из 4-й пещеры позволяют местами реконструировать текст Каирской генизы, в частности листы 15—16 поместить перед листом 9. Отсюда ясно значение этих фрагментов для будущего текстологического изучения всего документа в целом.

На вопрос о том, как попал кумранский текст в караимскую синагогу в Египте, основанную в 882 г. н. э., можно, по-видимому, ответить следующим образом. Из письма митрополита Селевкии Тимофея I митрополиту Сергию Эламскому известно, что около 800 г. н. э.

в одной из пещер вблизи Йерихона были найдены еврейские рукописи, и среди них библейские сочинения, которые расходились с масоретским текстом. О находке еврейских рукописей в глиняных сосудах вблизи Йерихона сообщает и Ориген Александрийский в III в. н. э. (подробнее см.: Амусин, 1960—1961, с. 43—47). Не исключена возможность, что среди упоминаемых митрополитом Тимофеем I находок был и текст Дамасского документа, с которым познакомилась и адаптировала его только что возникшая секта караимов. Возможно, что этим также объясняются некоторые точки соприкосновения между кумранской и караимской литературами (Wieder, 1962).

Текст Дамасского документа, дошедший до нас из Каирской генизы, состоит из восьми листов, исписанных с двух сторон (I—XVI). Эти шестнадцать страниц обозначаются как текст А, датируемый X в. н. э. Иногда текст А делят на текст А<sub>1</sub> (с. I—VIII) и текст А<sub>2</sub> (с. VIII—XVI), так как они различаются по почерку двух писцов. Кроме того, из той же генизы дошел еще один большой лист, также исписанный с двух сторон (принятое обозначение — с. XIX—XX), — текст В, датируемый XI—XII вв. Одна сторона этого текста (XIX) является параллельной рецензией CD VII, 5—VIII, 21. Текст оборотной стороны (XX) в тексте А отсутствует, а по своему содержанию примыкает к концу с. VIII до с. IX. В последние годы структурой и литературным анализом Дамасского документа усиленно занимается Мэрфи О'Коннор<sup>95</sup>.

По своему содержанию Дамасский документ делится на две части. В первой, повествовательной и увещательной части (I—VIII+XIX—XX), называемой обычно «Увещанием», делаются намеки на историю возникновения общины и появление ниспосланного богом Учителя праведности, ставшего руководителем и идеологом общины. В эту часть вмонтирован краткий обзор всей истории иудейского народа от сынов Ноя и вплоть до «царства Велиала» и переселения общины «Нового Союза» (или «Нового Завета») в Дамаск. Члены общины призываются твердо придерживаться религиозной идеологии, враждебной господствующей.

Установлены также доктринальные совпадения идеологических основ учений общин Дамасского документа и Устава — дуализм (CD V, 18, XIII, 12) и предопределение (CD I, 7—8; ср. 1Q S III, 15). О степени разрыва повседневных отношений с окружающим социумом свидетельствует предписание придерживаться особого календаря (CD VI, 18—19)<sup>96</sup>. Обращает на себя внимание частое пользование методом кумранских пешарим (о которых речь будет ниже) — приведение библейских цитат и истолкование их путем применения к современной комментатору обстановке и к судьбам общины<sup>97</sup>. О близости Дамасского документа к жанру пешарим и, очевидно, ко времени их создания свидетельствует такой любопытный факт: в Дамасском документе и в пешарим встречаются общие только им термины и символические обозначения, отсутствующие в других известных нам кумранских текстах<sup>98</sup>.

Во второй части, законодательной, или галахической (IX—XVI), содержатся правила и распорядок повседневной жизни членов Союза в различных местах их поселений — в городах и станах (уставы поселений и станов). В них говорится о суде, свидетелях и судьях, о клятвах; о соблюдении субботы; об очищении водой и правилах чистоты и нечистоты; даются сектантские истолкования библейских предписаний; правила, касающиеся различных институтов общины. В конце с. XVI разрушен текст, напоминающий перечень наказаний за различные нарушения правил. Несмотря на то что законодательная часть Дамасского документа не менее ригористична, чем фарисейское законодательство (ср.: Albright — Mann, 1973, с. 139), а во многих отношениях даже более строга и ригористична (например, предписание Дамасского документа о праздновании субботы)<sup>99</sup>, антифарисейская направленность этого законодательства выступает весьма отчетливо (ср.: Neusner, 1973, с. 216).

Хозяйственная жизнь и социальный строй общины, нашедшие отражение в Дамасском документе, значительно отличаются от социальных отношений общины Устава (подробнее см. ниже, гл. IV, 1). Создается впечатление, что Дамасский документ не был предназначен для суровых условий жизни в кумранской пустыне, по крайней мере для общины Хирбет-Кумрана с ее совместным трудом и коллективным бытом.

По вопросу о датировке Дамасского документа высказывались самые разнообразные мнения<sup>100</sup>. Важным критерием для определения времени создания этого памятника является то обстоятельство, что в нем содержатся заимствования из книг Еноха и Юбилеев<sup>101</sup>. Уже одно это говорит в пользу I в. до н. э. как о времени создания этого документа. Судя по всему, Дамасский документ отражает более позднюю ступень развития по сравнению с Уставом<sup>102</sup>. Мы не можем остановиться здесь на подробной аргументации этого положения (см.: Амусси, 1971, с. 116—126). Приведем для примера один лишь текст с зашифрованным комментарием по типу пешарим. В CD VIII, 9—12=XIX, 22—25 цитата из Втор. 32 : 33: «Вино их — отравляющее драконов и мучительный яд гадюк» — снабжается следующим комментарием: «Драконы — это цари народов, а вино их — это пути их, а яд (wego'š) гадюк — это глава (go'š) \* царей Йавана, который пришел, чтобы учинить возмездие над ними. Но все это не поняли те, кто строил ограду...» «Строители ограды» (bwly hñyc) в системе символики кумранских пешарим — это фарисеи. Но кто подразумевается в данном тексте под «главой царей Йавана»? Сегал, Дюпон-Соммер и Старки склонны понимать под ним Помпея Великого, который в 64 г. до н. э. положил конец существованию Селевкидского царства<sup>103</sup>. Однако сомнительно, чтобы римский полководец был назван «главой царей Йавана». Более правдоподобным представляется предположение Котэнэ, что в выражении «глава царей Йавана» скрывается намек на

\* Явная игра слов: go'š 'яд' и 'глава'.



сирийского царя Деметрия III Евкера, призванного в 88 г. до н. э. на помощь восставшими фарисеями для борьбы с Александром Яннаем (Cothenet, 1963, с. 140, ср. с. 177, примеч. 20). В Комментариях на Наума, как известно, Деметрий прямо назван по имени, причем сообщается (4Q 169 I, 2), что он был призван в Иерусалим «по совету толкователей скользкого», т. е. фарисеев. Как бы там ни было, в том и другом случае мы имели бы убедительный *terminus post quem* создания Дамасского документа.

Для определения хронологического соотношения Устава и Дамасского документа важным надо считать тот факт, что, как показали Вернберг-Мэллер и Котэпз, Дамасский документ в своей законодательной части в определенных случаях находится в прямой зависимости от Устава<sup>104</sup>. Совокупность всех имеющихся в настоящее время данных позволяет прийти к предварительному выводу, что Дамасский документ создан позднее Устава. Окончательное решение этой сложной хронологической проблемы, если это вообще окажется возможным, мыслится только после опубликования и изучения всех фрагментов Устава и Дамасского документа. «Неразрешимой загадкой» (*an insoluble riddle*) назвал Дамасский документ в 1911 г. Познанский<sup>105</sup>. И хотя новые находки и не пролили в полной мере ожидаемого света, мы тем не менее продолжаем оставаться оптимистами.

4Q *Ordinances*=4Q 159<sup>106</sup>—крайне фрагментированный текст, составленный Аллегро из 12 мелких кусочков, издан в 1961 г. (Allegro, 1961) и переиздан им в 1968 г. (DJD V, 1968, с. 6—9) и Вейнертом в 1974 г. (Weinert, 1974). По палеографическим данным документ датируется концом I в. до н. э. (Weinert, 1974, с. 187). Аллегро справедливо определил этот текст как отрывок из ессеической галахи, т. е. законодательного положения, вводимого религиозными законодателями. Несмотря на крайне фрагментированный характер, этот текст представляет интерес для изучения социального строя общины, в которой этот документ создан. Из сохранившихся слов можно заключить, что нищему человеку дозволено в чужом гумне и чужой давилне есть досыта, но не уносить домой. Иными словами, здесь предписывается социальная благотворительность, предусмотренная Втор. 23:25—26, где говорится: «Если войдешь в виноградник ближнего своего, то можешь есть гроздь винограда досыта по желанию твоему, но в сосуд свой не клади. Если войдешь в несжатое поле (*bqmt*) ближнего своего, то можешь срывать колосья руками твоими, но серпа не заноси на колосья ближнего твоего».

Рассматриваемый текст по отраженному в нем социальному строю примыкает к Дамасскому документу, из которого видно, что гумно и давилня вместе с их содержимым находились в частной собственности (CD XII, 9—10). Показательно, что и в Дамасском документе, и в рассматриваемом фрагменте употреблено одинаковое сочетание обозначений гумна и давилни — *gwgn wgt*,— отсутствующее в Библии, где встречается сочетание только *gwgn* и *uqb* (ср. Чис. 18:27, 30; Втор. 15:14, 16:13 и др.) В Дамасском документе, так же как в 4Q Ord,

в отличие от всех других известных текстов из Кумрана предписывается социальная благотворительность — помощь бедным (CD VI, 21, XVIII, 14). Все это показывает, что 4Q Ord, как и CD, был составлен в среде, в которой существовала частная собственность на средства и продукты производства, и не мог предназначаться для общины, живущей в пустыне на строго коллективистских началах (см.: Амусин, 1960, с. 142—151).

В поврежденных строках 6—7 обращает на себя внимание предписание вносить полусиклевый налог «только один раз» в течение всей жизни человека в отличие от общеобязательного для иудеев закона о ежегодном полусиклевом храмовом налоге. Документ представляет интерес для изучения взаимоотношений общины, создавшей этот текст, с иерусалимским храмовым культом. По мнению Флюссера (Flusser, 1961a), 4Q Ord показывает, что нашедшая отражение в Матф. 17:24—27 позиция иерусалимской христианской общины, согласившейся вносить полусиклевый налог в пользу храма, обусловлена влиянием ессеев.

О есеевском происхождении 4Q 159 говорит и упомянутый уже Вейнерт, полагающий, что его трактовка этого документа согласуется с теорией Мэрфи О'Коннора о происхождении кумранской общины (Weinert, 1977).

*Кумранские комментарию.* Особую группу кумранских рукописей составляют комментарию на библейские тексты. Их можно подразделить на две подгруппы: 1) собственно комментарию или истолкования *sui generis*, так называемые пешарим (*pešarim*), и 2) разного рода антологии библейских текстов<sup>107</sup>. Значение этого жанра кумранской литературы определяется уже тем, что в пешарим заключено почти все, что нам известно из истории кумранской общины. К сожалению, эти сведения дошли до нас в зашифрованном виде.

Кумранские пешарим — единственный раздел кумранской литературы, издание которого практически завершено. В первой же официальной публикации кумранских свитков из 1-й пещеры в 1950 г. был издан самый большой из дошедших до нас Комментариев — 4Q pHab, т. е. Комментарий на Аввакума, или Хаваккука (Burrows et al. I, 1950)<sup>108</sup>. В DJD I и DJD III опубликованы незначительные по величине фрагменты Комментариев на книги Михея (1Q 14<sup>109</sup>), Софония (1Q 15=1Q pZeph), Исайи (3Q 4=3Q pIs). Наконец, в 1968 г. Аллегро опубликовал все сохранившиеся в 4-й пещере тексты пешарим, антологий, катен и др., в том числе и ранее изданные в прелиминарном порядке (DJD V, 1968)<sup>110</sup>. Обратимся к рассмотрению характерных черт пешарим.

Исходной предпосылкой этого специфического жанра кумранской литературы является презумпция, что в пророческой литературе, к которой кумраниты причисляли и Псалмы, содержатся «тайны» (*gazim*), прямо и непосредственно касающиеся истории и судеб кумранской общины. Эти тайны, относившиеся ко времени конца («конечные времена», по мнению кумранитов, уже наступили), были

неведомы даже пророкам, изрекавшим их, но были открыты Учителю праведности (1Q рНab VII, 1—5) непосредственно «из уст Бога» (II, 2—3). Возможно, кумранский Учитель праведности и был родоначальником жанра пешарим<sup>111</sup>, существовавших на первых порах в устной традиции. Кумранским Уставом предписывается: «И в месте, где будут (находиться) десять человек, пусть неотступно будет с ними человек, толкующий Учение дено и ноцно, постоянно сменяющийся, а члены общины пусть бодрствуют вместе треть всех ночей года, чтобы читать Книгу (по-видимому, Священное писание.— И. А.) и толковать Закон» (1Q S VI, 6—7). Во время этих ночных бдений и могли рождаться те комментарии, которые традировались изустно, а затем были записаны. Нечто аналогичное засвидетельствовано для секты терапевтов — египетской разновидности ессеев (Елизарова, 1972). Филон сообщает, что на сходках терапевтов «толкование Священного писания происходит путем раскрытия тайного смысла, скрытого в иносказаниях» (DVC, § 78; перевод М. М. Елизаровой).

Для того чтобы раскрыть «тайну» пророческого текста, автор комментария переносил комментируемый текст из его объективного исторического контекста в заведомо иную историческую обстановку, современную автору. Например, упоминаемые у пророка вавилоняне («касдим») VII в. до н. э. превращаются комментатором в «киттиев», под которыми он подразумевает римскую армию I в. до н. э.; столица Ассирии VII в. до н. э. Ниневия превращается в Иерусалим I в. до н. э., Ливан — в кумранскую общину, египетский город Фивы («Но-Амон») — в «Менашше», т. е. в религиозно-политическую группировку саддукеев (Amoussine, 1963). При помощи такого антиисторического метода транспозиции комментатор «применяет» все слова комментируемого текста к событиям его собственного времени, к борющимся общественным группам и лицам.

Однако, «раскрыв» таким образом «тайну» слов пророка, кумранский комментатор тут же зашифровал их заново, придав им условные и символические обозначения, например: община толкующих скользкое, власть толкующих скользкое, Эфраим, Менашше, Ливан, Учитель праведности, Нечестивый священник, Дом Авессалома, Дом Пелега, Человек лжи, Проповедник лжи, Человек глумления и община Человека глумления, Яростный лев, простецы, бедные и т. п. Значение ряда таких символических обозначений уже установлено (см., например, Amusin, 1978), раскрытие же других, особенно в Комментарии на Хаваккука, остается важной, хотя и весьма трудной задачей кумрановедения.

Все комментарии строятся по строго выдержанной схеме. Вначале приводится цитируемый текст — лемма. При этом комментируемый текст атомизируется, и хотя, как правило, цитируется стих за стихом, однако не всегда берется только один стих. Самостоятельными леммами оказываются полустипхи одного и того же стиха, и конец одного стиха и начало другого, и полтора, два и более стихов. Каждая лемма толкуется в связи с различными историческими ситуациями

независимо от места и значения этих стихов в библейском контексте. Обилие цитат из библейских книг и встречающиеся в этих цитатах расхождения с масоретским текстом придают комментариям значение важного источника для истории сложения библейского текста<sup>112</sup>. Библейские цитаты в комментариях также показали беспочвенность многих исправлений, предложенных в свое время видными представителями библеистики.

Вернемся, однако, к структуре комментариев. После леммы следует ее истолкование, предваряемое словами *rišo* 'толкование этого', *rišo 'al* 'толкование этого относится к', *rešeg haddavar* 'толкование этого слова' и др. Слово «пешер» (арам. *rešar*) родственное арамейскому слову *pitron* resp. *pittaron* (от корня *petar*) и означает не просто истолкование, а разъяснение загадок и тайн, в том числе загадки сна<sup>113</sup>. Такими истолкователями загадочных снов считались Иосиф<sup>114</sup> и Даниил. Когда братья Иосифа решили убить его и бросить затем в яму, они сказали: «И увидим, что получится из его снов» (*wnr'h mh yhuw hlmtuw*; Быт. 37:20). Таргум Псевдо-Ионатана передает это место так: «И увидим, что произойдет с истолкованием его снов» (*wnhmu mh yhu ršg hlmwu*). В Дан. 4:6 вавилонский царь Навуходоносор говорит Валтасару-Даниилу: «...никакая тайна (*gaz*) незатруднительна для тебя, расскажи мне видение моего сна, который я видел, и (затем) его истолкование (*urīšreh*)». По мнению И. Рабиновича, *rešeg/pittaron* означает не «толкование», а *presaging* — нечто вроде «предвещения», «предсказания» (Rabinowitz, 1973). «Пешер», следовательно, не просто истолкование, но раскрытие сокровенной тайны. Именно «раскрытие» тайны, заключенной в цитированном библейском тексте, и содержится в следующем за леммой комментарии — пешере.

Приведем пример подобной интерпретации или «раскрытия» тайны библейского текста. Обращаясь к Вавилону, пророк говорит: «Ибо злодейство твое на Ливане обрушится на тебя самого и жестокость твоя к животным устрашит тебя за кровь людскую, за насилие над страной, городом и над всеми его жителями» (Хав. 2:17). Приведя этот текст, созданный в конце VII в. до н. э. и направленный против Нововавилонского царства, кумранский комментатор I в. до н. э. снабжает его следующим истолкованием: «Это относится к Нечестивому священнику, чтобы воздать ему за содеянное им над бедными<sup>115</sup>, ибо „Ливан“ — это Совет общины, а „животные“ — простецы Иехуды, исполняющие Закон. Бог осудит его (т. е. Нечестивого священника. — И. А.) на уничтожение, как он (сам) замыслил истребить бедных. А относительно того, что он (т. е. пророк. — И. А.) сказал: „За кровь города и насилие над страной“, имеется в виду: „город“ — это Иерусалим, в котором Нечестивый священник творил мерзостные дела и осквернил храм Бога, а „насилие над страной“ — это города Иудеи, в которых он (т. е. Нечестивый священник. — И. А.) грабил имущество бедных» (1Q pHab XII, 2—10). Для того чтобы определить и датировать отраженную в этом комментарии историческую ситуацию, необходимо расшифровать употребленные в нем условные обозначения:

Нечестивый священник, Ливан, бедные, простецы (петаим) Йехуды, животные.

Возьмем другой пример подобной исторической транспозиции текста с одновременной зашифровкой действующих лиц и групп. Обращаясь к Ниневию, столице Ассирии, пророк в VIII в. до н. э. говорит: «Горе городу крови (или: кровавому городу), весь он полон обмана и грабежа» (Наум 3:1). Приведя этот текст, кумранский комментатор дает ему следующую интерпретацию: «Имеется в виду город Эфраима, толкователи скользкого в конце дней, которые в обмане и лжи [рас]хаживают» (4Q 169 II, 1—2). Смысл употребленных здесь символов — Эфраим и толкователи скользкого — выясняется из всей системы условных обозначений, встречающихся в Комментариях: киттии и правители киттиев; Яростный лев; толкователи скользкого и власть толкователей скользкого, Эфраим, город Эфраима, нечестивцы Эфраима, вводящие в заблуждение Эфраим, простецы Эфраима; Менаше и Дом Пелега. Изучение всех фрагментов этого документа, опубликованных на протяжении 1956—1968 гг.<sup>113</sup>, позволило определить историческую ситуацию, лежащую в его основе: руководимое фарисеями восстание народных масс против хасмонейского царя и первосвященника Александра Янная (90—84); призыв фарисеями на помощь селевкидского царя Деметрия III Евкера (88 г. до н. э.)<sup>117</sup>; переход части восставших на сторону Янная; жестокое подавление восстания и массовая расправа Янная с восставшими; приход к власти фарисеев после смерти Янная в период правления его вдовы — Александры Саломеи (76—67) и их суровая расправа с саддукеями, бывшими политической опорой режима Янная; завоевание Иудеи римлянами в 63 г. до н. э. Эта реконструкция исходит из отождествления Яростного льва с Александром Яннаем; всего пучка символических обозначений «толкователи скользкого» и «Эфраим» — с фарисеями; Менаше — с саддукеями; киттиев — с римской армией периода восточного похода Помпея. Комментарий на Наума в этом случае отражает, преломляя сквозь кумранскую призму, события 80—60-х годов I в. до н. э. и мог быть создан лишь после 63 г. до н. э. Из сказанного вытекает, что «пешарим» можно себе представить как определенную организацию знаков и символов, т. е. как некую семиотическую систему с фиксированной структурой и правилами семантической соотнесенности.

Комментарий на Наума дает надежный ориентир для продвижения вперед в этом лабиринте зашифрованных сведений. Автор этих строк полагает, что, идя по этому пути, ему удалось раскрыть намеки на исторические события, зашифрованные в Комментариях на кн. Исаян — 4Q 161 (Amoussine, 1974; Амусин, 1979) и на кн. Осии — 4Q 166 (Амусин, 1969). Оказалось, что в этих трех Комментариях нашли отражение важнейшие исторические события в Иудее в первой половине I в. до н. э. и именно в такой последовательности. В 4Q 161 изображены драматические события, связанные с попыткой Янная захватить Акко-Птолемаиду в 90-х годах I в. до н. э.; в 4Q 169, как

выше говорилось, были закодированы бурные события 80–60-х годов I в. до н. э., периода правления Янная и его вдовы Саломеи; в 4Q 166 нашли отражение события гражданской войны между сыновьями Янная и Саломеи — Гирканом II, опиравшимся на фарисеев, и Аристубулом II, опиравшимся на саддукеев. При этом одно из этих событий удалось датировать с точностью до одного дня — 15-е число месяца нисана 65 г. до н. э.<sup>118</sup>.

Исследование кумранских комментариев, выяснение ситуации, в них отраженной, и расшифровка встречающихся в них условных обозначений еще не закончены. В частности, наиболее крупный по объему, наилучшим образом сохранившийся и содержащий наибольшее количество зашифрованных сведений из истории самой кумранской общины, Комментарий на кн. Хаваккука представляет большие трудности для убедительного отождествления всех условных обозначений. Тем большую осторожность надо соблюдать при решении возникших проблем. Одно несомненно ясно. Кумранские комментарии представляют собой весьма своеобразный и важный источник двойного рода: во-первых, содержащиеся в леммах цитаты из библейских книг дают новый материал для изучения истории библейского текста; во-вторых, по странной иронии над исторической наукой, глубоко антиисторический по своему существу метод интерпретации библейских текстов превращает комментарии к библейским текстам в ценный источник сведений о конкретной истории кумранской общины, ее социальных и эсхатологических воззрениях<sup>119</sup>.

Обратимся к обзору другой группы кумранских комментариев — к антологиям, или флорилегиям. К этой группе относятся: Благословение патриархов (4Q PB), Флорилегиум (4Q 174), Мидраш Мельхиседека (11Q Melch), Tanchumim, или Утешения (4Q 176), Catena (4Q 177)<sup>120</sup>. Названные произведения отличаются от пешарим в формальном плане тем, что представляют собой собрания комментированных цитат не из одного, а из разных библейских произведений. Основная же особенность флорилегиев заключается в том, что как цитаты, так и комментарии к ним имеют выраженную мессиянско-эсхатологическую направленность.

Особый интерес представляют фрагменты о Мельхиседеке (11Q Melch)<sup>121</sup>, к сожалению дошедшие в крайне бедственном состоянии. Тем не менее и в сохранившихся отрывках отчетливо виден эсхатологический фон, на котором возвышается главный герой текста — Мельхиседек (Малкицедек; это имя означает «мой царь — праведность» или «царь праведности»). Сведения о Мельхиседеке в библейской традиции крайне скудны. Он упоминается лишь дважды. Один раз неожиданно и в смутных очертаниях появляется в новелле гл. 14 кн. Бытия как священник «Бога Всевышнего», благословляя Авраама хлебом и вином. Еще более загадочно его упоминание в Пс. 110:4: «священник вовек по чину Малкицедека», каковым в НЗ впоследствии назывался Иисус Христос. На фоне столь скудной ветхозаветной традиции поразительно выглядел непомерно разросшийся образ Мель-

хиседека в новозаветной литературе. А гл. 23 славянского Еноха, в которой изображено чудесное рождение Мельхиседека, предвосхитившее чудесное рождение Иисуса Христа, вообще не могла найти никакого удовлетворительного объяснения (см.: Амусин, 1967; Амусин, 1967а). Тем больший интерес представляет кумранский документ, в котором Мельхиседек наделен многими весьма примечательными чертами. Мельхиседек — небожитель, глава сонма ангелов, покровитель «сынов света», «людей жребия Мельхиседека», эсхатологический судья и носитель божественной мести, благовестник спасения, мессия и искупитель грехов (окончательное спасение сынов света и прощение их грехов должно произойти в день Всепрощения). Большая значимость этого функционального образа очевидна. И хотя генетические корни кумранского Мельхиседека еще не ясны, теперь, благодаря кумранскому тексту, значительно прояснились источники новозаветного образа Мельхиседека.

К антологиям следует отнести также своеобразный документ, известный под сиглом 4Q Testimonia — «Свидетельства» (4Q 175), — собрание цитат мессиянско-эсхатологического содержания, но без комментариев к ним (см.: Амусин, 1971, с. 304—314)<sup>122</sup>. В документе четыре цитаты. Три — из книг Чисел и Второзакония, причем цитата из Втор. 33:8—11 содержит разночтение с масоретским текстом, существенное для понимания новозаветной концепции отречения от родных и кристаллизации идеи о «familia dei» (Амусин, 1970; Amusin, 1971, 357—361). Большой интерес представляет текст четвертого абзаца (стк. 21—30) с цитатой из неизвестного ранее апокрифического сочинения «Псалмы Иисуса Навина», фрагменты которого по счастливой случайности также найдены в 4-й пещере и все еще ждут опубликования (Travail, 1956, с. 65; Strugnell). В этой цитате содержатся намеки на исторические события, не поддающиеся пока уверенному отождествлению и расшифровке (относимые исследователями и ко II в. до н. э., и к I в. до н. э.). Показателен сам факт объединения в одном документе цитат из Священного писания и апокрифической литературы. Такая практика, как было уже отмечено, засвидетельствована в Новом Завете, в котором наряду с Ветхим Заветом цитируется также апокрифическая книга Еноха. «Свидетельства», по-видимому, принадлежат к типу тех сборников цитат мессиянского содержания, которыми, согласно традиции, пользовались авторы новозаветных книг при работе над своими произведениями<sup>123</sup>.

*Фрагменты различного содержания.* Среди фрагментов 1-й пещеры обращают на себя внимание тексты *апокалиптического и литургического содержания*. Прежде всего это фрагмент кн. Тайн (1Q Myst=1Q 27) на еврейском языке (Амусин, 1971, с. 317—325). Этот отрывок относится к лучшим образцам литературного творчества кумранской общины: хороший язык, ясная система образов. В сохранившемся фрагменте ставится основная апокалиптическая проблема — «тайна будущего» (отсюда и условное название произведения), что для кумранских идеологов означало гибель нечестия и торжество

праведности. В соответствии с дуалистическими воззрениями кумранской общины автор предсказывает победу света над тьмой, правды и праведности над кривдой и нечестием. Этим и обусловлена система образов: свет — солнце — праведность и тьма — нечестие. Праведность сопоставляется с солнцем, которое является основой мирового порядка, источником жизни. Автор предвидит, что после победы сил света над силами тьмы праведность станет эталоном и нормой общественного бытия: «...нечестие отдалится от лица праведности, как тьма отступает перед светом; и как рассеивается дым и нет его больше, так исчезнет нечестие навеки, а праведность откроется как солнце — (установленный) порядок мира... Тогда знание заполнит мир и никогда не будет в нем больше безрассудства. Уготовано слову сбыться, и истинно пророчество; и отсюда да будет вам известно, что оно неотвратимо» (I, 5—8).

Картина всемирного социального зла рисуется весьма реалистически: все народы стремятся угнетать и грабить друг друга. Ни для кого автор не делает исключения: «Разве не все народы ненавидят кривду? А среди всех них она водится. Разве не из уст всех народов раздаётся голос истины? Но есть ли уста и язык, придерживающиеся ее? Какой народ желает, чтобы его угнетал более сильный, чем он? Кто желает, чтобы его достояние было печестиво разграблено? А какой народ не угнетает своего соседа? Где народ, который не грабил бы богатства другого?» (I, 8—11). Фрагменты нескольких рукописей этого произведения, найденные в 4-й пещере, еще не изданы (Travaux, 1956, с. 61; Milik).

Из фрагментов другого апокалиптического произведения — «Описание Нового Иерусалима» (JN ag; на арамейском языке) — опубликованы фрагменты из 1, 2, 5-й и частично 11-й пещер<sup>124</sup>. Фрагменты 4-й пещеры еще не публиковались. Понимание этого сложного произведения будет, по-видимому, облепчено текстом «Храмового свитка»<sup>125</sup>.

*Литургические тексты.* Помимо литургического сборника 1Q Sb следует еще указать на тексты из 1-й пещеры — 1Q 34 и 1Q 34 bis (DJD I, 1955, с. 136, 152—155), — которые содержат молитвы, в том числе для Судного дня, а возможно, и для праздника Возобновления Союза. В 1Q 34 bis, fr. 3, I, 5 встречается слово «изменники» (bwgdum), оно неоднократно повторяется в 1Q рНав и CD и отражает один из этапов внутренней борьбы в общине. Карминьяк находит текст 1Q 34 bis сходным по изяществу литературной формы с кн. Тайп (Carmignac II, 1963, с. 263). 46 фрагментов этого произведения из 4-й пещеры еще не опубликованы.

К литургическим текстам относятся изданные Байе в 1961 г. два фрагмента произведения, названного им «Слова о светильниках» — 4Q Dibre ham-me'ogot (4Q Dib Ham)<sup>126</sup>. По палеографическим данным издатель датирует рукопись около середины II в. до н. э. (Карминьяк предпочитает более позднюю датировку — конец II в. до н. э.; Carmignac II, 1963, с. 301) — и считает ее сочинением хасидеев или преесейским произведением. Леман, соглашаясь с датировкой издателя, со-



поставил кумранский текст с одной из древнейших из дошедших до нас молитв типа «Таханун» и показал множество буквальных совпадений с текстом этой молитвы. В результате Леман пришел к выводу, что этот документ представляет скорее официальную еврейскую традицию, чем сектантскую молитвенную практику (Lehmann, 1964). Вопрос об этом документе следует считать открытым.

К литургическим текстам относят также фрагмент 4Q 181 (Allegro, 1968, с. 79–80; Milik, 1972, с. 114–118) и прелиминарно изданные Миликком фрагменты 4Q 280–282, 286–287 (Milik, 1972, с. 126–135), в которых произносятся проклятия в адрес Милкиреши — разновидности Сатаны, духовного противника Мельхиседека.

К жанру *поучительной литературы* относят изданный Аллегро в 1964 г. фрагмент весьма любопытного документа, названного им «Проделки распутной женщины» (Allegro, 1964a)<sup>127</sup> и известного под сиглами 4Q 184 resp. 4Q Sap. resp. 4Q Wiles (Harlot). От вынесенного издателем в заглавие слова «блудница» — [hzwn]h в тексте остался только последний знак *h*, но контекст оправдывает сделанное Аллегро восстановление. Палеографически фрагмент относится к иродианскому времени — конец I в. до н. э. Издатель текста ограничился в 1964 г. следующей краткой его интерпретацией: «Образ распутной женщины использован здесь совсем для другого объекта авторской полемики, возможно, как в „Откровении“ — против Рима» (Allegro, 1964a, с. 53).

Документ вызвал различные толкования. Так, Хёниг считает, что этот «сатирический фрагмент» написан караимом против учения раввинов (Hoening, 1965). Дюпон-Соммер полагает, что речь идет не о распутной женщине, а вообще о женщинах (вместо [hzwn]h 'блудница' Дюпон-Соммер дополняет [h's]h 'женщина'), инфернальная природа которых осуждается автором текста<sup>128</sup>. Автор этих строк и Карминьяк пришли одновременно и независимо друг от друга к выводу, что этот документ направлен против враждебной Кумрану секты (Амусин, 1965б, с. 89; Carmignac, 1965а, с. 374). Как мне представляется, в этом документе, который я назвал бы скорее памфлетом, чем поэмой, имеется аналогия, позволяющая точнее определить, против какой именно секты направлен памфлет и почему избран образ распутной женщины. Текст Наума 3 : 4: «Из-за множества блудодеяний развратницы приятной наружности, искусной в чародействах, продающей народы блудом своим и [чара]ми своими — племена» — кумранский комментатор истолковал, или «раскрыл», так: «Имеются [в ви]ду вводящие в заблуждение Эфраим, которые своим ложным учением, языком обмана и устами коварства вводят в заблуждение многих» (4Q pNah II, 7–8). Как выше было сказано, из всего контекста Комментария на Наума определенно вытекает, что Эфраим — одно из символических обозначений фарисеев. Как показал Бургман (Burgmann, 1974, с. 327–328, 346 и др.), дальнейший шаг в углубленном изучении текста документа, раскрытии двойного значения ряда употребляемых в нем слов и выражений, а также восста-

новлении разрушенных слов и выражений сделал Газов-Гинзберг (Gazov-Ginzberg, 1967). Сам Бургман считает, что под обозначением «развратная женщина» скрывается первосвященник и этнарх Симон Маккавей (Burgmann, 1974, с. 323—359), с чем согласиться, как мне представляется, трудно.

К поучительной литературе можно, по-видимому, отнести также еще малоизученные фрагменты 4Q 185 (Allegro, 1968, с. 85—87; Strugnell, 1970, с. 269—273; см. также перевод: Vermès, 1979, с. 257—259).

*Астрологическая литература. Гороскопы.* В 1964 г. Аллегро опубликовал фрагменты гороскопа (на еврейском языке) из 4-й пещеры (Allegro, 1964b), переизданные им в 1968 г. (Allegro, 1968, с. 88—91). Эти тексты известны теперь под сиглами 4Q Sgurtic и 4Q 186<sup>129</sup>. С внешней, формальной стороны текст отличается своеобразным криптографическим способом написания: во-первых, в нем комбинируются три системы алфавитов — еврейский, греческий и финикийский (или палеоханаанский); во-вторых, каждая строка и каждое слово написаны не справа налево, как обычно в семитских языках, а слева направо; например, слово wšlwš 'и три' записано šwłšw (см.: Аму-син, 1971, с. 98).

В хорошо сохранившихся строках 5—9 столбца II читается: «(5) И голени его длинные и тонкие; и пальцы ног его (6) тонкие и длинные; и он из второго столпа<sup>130</sup>. Дух его: в доме света — шесть (долей) и три — в доме (8) тьмы. И это есть гороскоп (hmwld), в котором он рожден: (9) в ноге Быка. Он будет бедным. И животное его — Бык». Противопоставление дома света дому тьмы соответствует дуалистическому учению света — тьмы, нашедшему свое отчетливое выражение в столбцах III—IV Устава кумранской общины (см. ниже, гл. IV, 3). Обращает на себя внимание различное соотношение «долей» света — тьмы в каждом из гороскопов. В только что цитированном соотношении шести к трем в пользу света. В другом гороскопе (стб. III, 5—6) соотношение противоположное: восемь к одному в пользу тьмы. Судя по контексту еще одного поврежденного гороскопа (фр. 2, стб. I; DJD V, 1968, с. 91), можно предположить, что в нем наиболее благоприятное соотношение: восемь к одному в пользу света. В цитированном выше гороскопе обращает на себя внимание также предсказание (стк. 9): «бедным будет» (‘пу упуh). Поскольку одним из главных самоназваний членов кумранской общины было именно «бедные», «нищие», то не исключено, что в данном гороскопе утверждается принадлежность его хозяина к «общине бедных». В каждом из этих гороскопов отчетливо выступают три «столпа» идеологии кумранской общины: дуализм света — тьмы, предопределение и избранничество. В таком случае можно вместе с К. Б. Старковой предположить, что гороскопы составлялись для каждого из вступающих в общину (см. интересный анализ этого вопроса, а также причины криптографической записи гороскопов: Старкова, 1978, с. 128—131).

Другой астрологический текст из 4-й пещеры — так называемый мессиянский арамейский текст (4Q Mess ar) — был опубликован Старки в 1964 г. (Starcky, 1964, с. 51—56) и отнесен им к жанру гороскопов; переиздан в 1965 г. Карминьяком и Фитцмайером (Carminias, 1965, с. 206—217; Fitzmyer, 1965)<sup>131</sup>. По палеографическим соображениям он датируется Старки и другими исследователями раннеиродианским временем, т. е. второй половиной I в. до н. э.

Опубликованная часть рукописи состоит из полутора десятков мелких клочков и насчитывает 11 строк. От первых трех строк сохранились лишь отдельные знаки и слова, например: руки, зубы, знаки на бедрах и т. п., что указывает на гороскопический характер текста. Строки 4—11 содержат важные сведения о мессиянско-астрологических воззрениях кумранской общины.

Вскоре после публикации Старки Фитцмайер высказал предположение, что в этом тексте можно видеть рассказ о рождении Ноя (Fitzmyer, 1965). Это мнение было поддержано Миликом (Milik, 1971b, с. 366), который отнес вместе с 4Q Mess ar также и 4Q 186 к кругу енохической литературы. В 1976 г. Милик писал: «По моему мнению, эти четыре арамейских манускрипта<sup>132</sup> (а также еврейская версия в 4Q 186) относятся к „Книге Ноя“, в которой с большими подробностями рассказывается о рождении патриарха (с астрологическим разделом, содержащим серию гороскопов) и, вероятно, о всей его жизни» (Milik, 1976, с. 56). Отождествление текста 4Q 186 с постулируемой «Книгой Ноя» не представляется сколько-нибудь убедительным, да и сам Милик в другом месте выражает осторожное сомнение в этом<sup>133</sup>. Что касается отнесения 4Q Mess ar к кругу енохической литературы, в частности к «Книге Ноя», то с этим также трудно согласиться. Однако вопрос этот потребует дополнительного исследования после опубликования остальных трех рукописей мессиянского арамейского текста.

«Храмовой свиток» (11Q Temple)<sup>134</sup>. Сведения о приобретении этого самого длинного кумранского свитка появились в прессе в октябре 1967 г.<sup>135</sup>. Вскоре в научных журналах стали печататься предварительные сообщения его будущего издателя Ядина<sup>136</sup> и факсимильные воспроизведения отдельных отрывков текста<sup>137</sup>. На основании этих данных появились и общие обзоры<sup>138</sup>, и обсуждения отдельных проблем<sup>139</sup>.

«Храмовой свиток» написан на тонком пергамене (толщина — 0,1 мм) и состоит из 66 столбцов. Общая длина свитка — 8,6 м, что превосходит самый длинный из всех до сих пор известных кумранских свитков — пространный свиток Исаяи (1Q Is<sup>a</sup>), длина которого достигает 7,3 м (ср. длину свитка Войны — 2,9 м). Рукопись выполнена кумранским письмом иродианского типа и палеографически датируется издателем концом I в. до н. э. или началом I в. н. э. Дату создания произведения Ядин относит к I в. до н. э.

По содержанию документ состоит из четырех разделов: собрание религиозных правил и различных предписаний — галахот; перечень

жертв и приношений для каждого из праздников и их описание; детальные предписания для построения храма и правила «чистоты» в храмовом городе; статут царя и армии.

В первом разделе автор группирует предписания, разбросанные в Пятикнижии, наиболее широко используя кн. Второзакония. В отличие от канонического текста Пятикнижия, где предписания бога передаются через Моисея, здесь божественные повеления исходят непосредственно от самого бога. Например, в кн. Чисел 30:4–6 говорится: «И если женщина даст обет Господу... и Господь простит ей...» В свитке это место передано так: «И если женщина даст обет *Мне...* и *Я* прощу ей...» Тем самым этому кумранскому сборнику правил придается еще больший божественный авторитет. В отличие от кумранских пешарим и свитка Псалмов из 11-й пещеры, где тетраграммы YHWH выписаны палеоеврейским или финикийским письмом, здесь тетраграмма передается обычными квадратными знаками. Как полагает Ядин, это указывает на то, что писец рассматривал весь текст этого памятника «как часть Священного писания *sensu stricto*» (Yadin, 1967, с. 136). Приводимые цитаты представлены различными библейскими версиями, в том числе еврейским оригиналом Септуагинты, что очень важно для изучения истории библейского текста.

Наряду с библейскими предписаниями в свитке приводятся правила, отсутствующие в Библии, а во многих случаях резко полемичные по отношению к нормативным установлениям, зафиксированным в Мишне. Ядин приводит такой пример. В свитке имеется предписание: «Если женщина беременна (*ml'h* букв. „полна“) и ее младенец умер во чреве, то все дни, в течение которых младенец пребывает внутри ее, она нечиста, подобно могиле». Как полагает Ядин (Yadin, 1969a, с. 142), это правило, отсутствующее в библейском законодательстве, явно полемично по отношению к предписанию мишнаитского трактата Hullin IV, 3, где говорится: «Если младенец женщины умер во чреве своей матери... мать остается чистой до выхода ребенка». На ряде примеров Ядин показывает, что язык этих новелл с головой выдает автора свитка, когда ему приходится пользоваться словами и терминами, отсутствующими в Библии, но заимствованными в современном ему языке и зафиксированными как в кумранской, так и в мишнаитской литературе.

Как было сказано, во втором разделе приводится перечень жертвоприношений применительно к различным праздникам. Ниже (гл. IV, 2, § 5) мы остановимся на ранее неизвестных праздниках, о которых сообщается в «Храмовой свитке».

Принадлежность этого произведения к кругу кумранско-ессейской литературы видна не только из палеографических и орфографических особенностей рукописи, но также из того бесспорного факта, что автор исчисляет праздники на основе кумранского календаря.

Около половины свитка занимает детальное описание будущего храма со всеми его архитектурными особенностями и внутренним устройством. Кстати, большой удельный вес описания храма и обус-

ловил название свитка. Приводимый в свитке план не совпадает ни с одним из дошедших до нас описаний Соломонова храма, эсхатологического храма Иезекиила, Второго храма (книги Царей и Хроник, кн. Иезекиила, Письмо Аристея, Иосиф Флавий, мишнаитские трактаты Миддот и Тамид).

В последнем разделе свитка рассматриваются статут царя и порядок мобилизации жителей в случае военной угрозы. В зависимости от степени опасности устанавливается норма мобилизации от одной десятой до половины граждан и войска. Предусматривается также порядок несения гарнизонной службы для охраны границ и городов. Как указывает Ядин, в этих установлениях имеются явные отзвуки конкретных исторических событий времен создания документа — в период правления хасмонейской династии.

Даже краткий обзор, сделанный на основании предварительных сообщений издателя текста, показывает, что опубликование этого богатейшего по языковому материалу и важного по разнообразному содержанию памятника (Yadin I—III, 1977) — крупное событие в кумрановедении<sup>140</sup>.

\* \* \*

«Медный свиток» (3Q 15)<sup>141</sup>. В марте 1952 г. археологическая экспедиция с участием Р. де Во и Ж. Милика обнаружила один из самых странных и загадочных документов среди кумранских находок — два медных свитка, зарытые у входа в 3-ю кумранскую пещеру. Линии излома по краям показали, что первоначально оба свитка составляли одно целое. Дальнейшие исследования обнаружили, что свиток был склепан из трех полос тонкой меди (0,75 мм), а разлом произошел, очевидно, при свертывании свитка. Медь подверглась окислению в такой степени, что о механическом разворачивании свитков не могло быть и речи. После принятия необходимых мер, предохранивших свитки от распада и гибели, они были помещены в стенде под стеклом в Археологическом музее Иерусалима.

Размеры всего свитка: длина — 2,4 м, высота — около 39 см. На наружной стороне отчетливо различались следы знаков, выгравированных на их внутренней стороне. В 1953 г. К. Кун, первый ученый, изучавший эти свитки, склонившись над стеклом стенда — прикасаться к свиткам запрещалось, — пристально рассматривал наружную их поверхность. После долгого и утомительного изучения Куну удалось определить, что на свитках выгравированы древнееврейские знаки, и он даже разобрал несколько разрозненных слов: «локтей» (мера длины — около 50 см), «серебро», «золото», «зарыто». Результаты своего изучения доступной глазу наружной стороны свитков Кун опубликовал в 1954 г. в статье, где предложил следующие выводы: во-первых, медные свитки содержат инвентарную опись зарытых сокровищ; во-вторых, эти сокровища принадлежали ессе́йской общине, создавшей кумранские рукописи (Kuhn, 1954). Первый вывод вскоре блестяще подтвердился.

После того как все средства, предложенные для развертывания свитка, оказались несостоятельными, прибегли к следующему: с разрешения иорданских властей в 1955 г. свиток был направлен в Манчестерский технологический институт. Там проф. Бейкер с помощью специально созданной им установки распилил оба свитка на 12 сегментов. Дж. Аллегро, организовавший эту «операцию» и находившийся в то время в Манчестере, первый ознакомился с содержанием свитков. Они действительно оказались описью золота, серебра и золотых и серебряных сосудов, зарытых в 60 (или 61) местах хранения. Вот примеры этих записей\*. «В крепости, которая в долине Ахор, сорок локтей под ступенями, ведущими к востоку: сундук с деньгами и его содержимое: семнадцать талантов весом КeN» (№ 1); «Шестьдесят локтей от „Соломоновой канавы“ в направлении большой сторожевой башни зарыто на три локтя: 13 талантов серебра» (№ 24); «Под надгробием Авессалома, на западной стороне, зарыто на двенадцать локтей: 80 талантов» (№ 49); «В яме (šith), примыкающей с севера, в отверстии, открывающемся к северу, и захоронено у его стока: копия этого документа с объяснением и своими измерениями и опись каждой вещи и др[угое]» (№ 61).

Впервые полный перевод текста «Медного свитка» с развернутым топографическим комментарием был издан Ж. Миликом в 1959 г. (Milik, 1959a). В 1960 г. появилось издание самого текста с переводом и комментарием Аллегро (Allegro, 1960; ср.: Allegro, 1964c). В 1962 г. появилось официальное издание Ж. Милика в DJD III, с. 199—302 (в котором, кстати, полностью игнорируется издание Аллегро). Помимо фотографий всех 12 сегментов, их прорисовки, транслитерации и перевода это издание содержит обширное исследование палеографии, орфографии, языка, лексики и топографии. Наконец, в 1963 г. появилась монография Б. Лурье, содержащая новое, третье издание текста (с прорисовкой) с обширным комментарием (Lurje, 1963). Эти три издания отличаются по предложенным чтениям текста, его интерпретации и по отождествлению многочисленных топографических ориентиров (см.: Амусин, 1967б, с. 12—14). Эти различия в известной мере связаны с общими концепциями издателей.

Ознакомление с текстом свитка не только не проясняло его тайны, но, напротив, нагромождало одну загадку на другую. Прежде всего при гравировке на меди произошла известная деформация знаков, что крайне затрудняет их прочтение и допускает множество вариантов. Загадочны названия районов захоронения и топографических ориентиров; непонятными оказались греческие буквы, которыми заканчивались некоторые записи<sup>142</sup>. Отсутствуют также определенные критерии для установления весового эквивалента зарытого золота и серебра в слитках. По некоторым подсчетам, вес всего укрытого золота и серебра достигал 200 т, по другим — 138 т и т. д. Тем не менее, едва стало известно содержание свитка по отдельным опублико-

\* Привожу их в переводе Г. М. Бауэра (см.: Аллегро, 1967).

вавшимися из него цитатам, еще до полного издания текста, в литературе стали появляться отдельные гипотезы, пытающиеся определить и объяснить происхождение и характер этого документа.

Так, Дюпон-Соммер (Dupont-Sommer, 1964, с. 393—404) продолжает придерживаться первоначальной гипотезы Куна о ессеиско-кумранском происхождении этого документа (сам Кун впоследствии изменил свое мнение и считал, что сокровища принадлежали храму, но были отданы ессеям на хранение). Однако гипотезы Куна — первоначальная и уточненная — столкнулись с рядом неразрешимых противоречий. Не было недостатка и в других гипотезах. Так, С. Рот считал, что «Медный свиток» — опись храмовых сокровищ, укрытых зелотами во время войны с Римом<sup>143</sup>. К Роту присоединился Аллегро, первый издатель текста свитка. Аллегро настолько уверовал в реальное существование спрятанных зелотами сокровищ, а также в правильность своих отождествлений топографических ориентиров, перечисленных в «Медном свитке», что организовал на средства, выделенные газетой «Дейли Мейл», две археологические экспедиции (декабрь 1959 — январь 1960 и апрель 1960 г.) для отыскания некоторых из указанных в свитке мест хранения, которые он локализовал в Хирбет-Кумране, на территории главного строения кумранской общины и в некрополе долины Кедрона. При помощи новейших типов миноискателей и приборов, обнаруживающих в земле не только металл, но и керамику из парамагнетической глины, Аллегро надеялся отыскать зарытые в земле сокровища. Результаты экспедиции оказались более чем скромными и мало обнадеживающими. На территории Хирбет-Кумрана обнаружены лишь глиняные горшки с остатками сакральной трапезы, а в кумранской трапезной — печь с черепками и костями животных (Allegro, 1960a). Никаких монет и слитков благородного металла экспедиция не нашла. Таким образом, эта на первый взгляд правдоподобная гипотеза строится на чисто умозрительных основах.

Наиболее распространенной является фольклорно-апокрифическая гипотеза, выдвинутая Р. де Во, Мувинкелем, Кроссом, Зильберманом, Миликом и др.<sup>144</sup>. Несмотря на ряд нюансов у различных ее сторонников, общим для них является мнение, что «Медный свиток» — не инвентарная опись реально существовавших и зарытых сокровищ, а фольклорное произведение на тему о воображаемых богатствах храма (Соломонова или Второго), чудесно спасенных и укрытых. Наиболее полно эту гипотезу развил Милик в ряде работ, особенно в своем официальном издании текста свитка в 1962 г.

По мнению Милика, «Медный свиток» — письменная фиксация апокрифической традиции о богатствах храма. По палеографическим соображениям Милик датирует свиток промежутком между 30 и 130 гг., однако предпочтение отдает второй половине I в. н. э., после разрушения храма в 70 г. н. э. «Медный свиток», по мнению Милика, свидетельство мессиянистских верований, широко распространенных после разрушения храма. Ключ для понимания этой описи следует

искать в народной вере в будущую реставрацию храма мессией. Храмовые сосуды и драгоценности были спасены и укрыты ангелами по воле бога. Свиток же написан не эссеями, а полуграмотным, быть может, даже психически неполноценным человеком, одинаково плохо владевшим литературными формами классического еврейского, мишнаитского и арамейского языков. Основное значение свитка помимо отраженных в нем мессианских чаяний заключается в том, как полагает Милик, что это памятник живого, разговорного еврейско-мишнаитского диалекта долины Иордана I в. н. э. с обильной примесью арамеизмов.

Хотя в принципе можно согласиться с существованием народных сказаний о спасенных ангелами несметных сокровищах храма, ждущих явления Илии-пророка<sup>445</sup>, тем не менее уязвимость фольклорно-апокрифической гипотезы заключается в том, что она не в состоянии ответить на ряд элементарных вопросов, неизбежно встающих при знакомстве с текстом свитка.

Прежде всего почему легенда о храмовых сокровищах, облеченная в форму сухой и прозаической инвентарной описи, не имеет даже заглавия или краткой преамбулы и заключения? Зачем для записи легенды понадобилась весьма трудоемкая работа гравировки текста на столь дорогостоящем материале, как тончайшие медные листы? Только ли причудой «полуграмотного писца» можно это объяснить? Как согласовать работу безудержной фантазии автора текста со скрупулезным обозначением мест укрытия даже столь небольших «кладов», как, например, четырех статов (№ 39 — по изданиям Аллегро и Лурье; № 40 — по изданию Милика)? Почему легенда о богатствах храма в конечном счете ограничилась относительно скромными размерами сказочных богатств? Из Флавия известно, что римские полководцы, запуская руки в хранилища храмовой казны, брали суммы отнюдь не меньшие, чем зафиксированные в описи на медных листах, зарытых у входа в 3-ю пещеру Кумрана. На эти и множество других вопросов фольклорная гипотеза пока ответа не дала.

Еще одна гипотеза была выдвинута Лаперуза (Laperrousaz, 1961) и развита в названной выше монографии Лурье — третьем издании текста «Медного свитка». По мнению Лаперуза — Лурье, «Медный свиток» составлен в период восстания Бар-Кохбы (132—135). Согласно Лурье, свиток отражает реальный факт укрытия сохранившихся храмовых сосудов и собранных в диаспоре средств для храма, отстройка которого входила в планы Бар-Кохбы. Опираясь на сравнительный анализ терминов «Медного свитка» и талмудической литературы, Леман пытался показать, что упоминаемые в «Медном свитке» ценности не имели никакого отношения к храмовым сокровищам; по его мнению, это были средства, собиравшиеся главным образом в диаспоре после разрушения храма в 70 г. н. э. и вплоть до восстания Бар-Кохбы (Lehmann, 1964a). Как отметил Лаперуза, вернувшийся к этому вопросу в 1976 г., клад был спрятан в 3-й пещере эмиссаром Бар-Кохбы (Laperrousaz, 1976, с. 131—147). Насколько я могу су-



дить, это предположение также не находит прямых подтверждений в самом тексте.

Таким образом, три имеющихся до сих пор издания текста (Аллегро — 1960; Милик — 1962; Лурье — 1963), дающие три во многом различающиеся версии и отражающие три основные гипотезы истолкования<sup>146</sup>, показали, что в целом текст пока еще нельзя считать окончательно прочитанным. Вместе с тем эти три издания во многом продвинули вперед его изучение. Исследования Милика, Аллегро и Лурье при всем различии их чтения и осмысления памятника вскрыли сложную совокупность проблем, связанных с начертанием знаков, орфографией, лексикой, диалектными особенностями языка. Эти издания показали, какое множество разнородных и сложных по своему характеру источников должно быть привлечено для решения самой трудной проблемы — отождествления топографических ориентиров. Для решения лексикографических и топографических проблем издатели широко использовали данные ветхозаветной, новозаветной и талмудической географии и топографии, данные археологических раскопок Палестины и свидетельства античных и церковных авторов, христианских паломников, итинерариев и других источников. Тем самым проделана большая подготовительная работа, без которой невозможны дальнейшие исследования.

Ясными в настоящее время являются по крайней мере два обстоятельства. «Медный свиток», памятник живого, разговорного еврейско-мишнаитского диалекта, представляет выдающийся интерес для истории еврейского языка, его лексики и палеографии. К творениям кумранской общины «Медный свиток», по всей вероятности, не имеет отношения.

Новозаветные тексты в Кумране (7Q NT)? В 1962 г. Байе опубликовал в третьем томе официальной серии «Открытия в Иудейской пустыне. „Малые пещеры“ Кумрана» папирусные фрагменты (вернее, клочки) на греческом языке из 7-й пещеры (Baillet, 1962, с. 142—146, табл. XXX). Фрагмент 1 Байе определил как отрывок из кн. Исхода (par 7Q LXX Ex 28:4—7), а крохотный фрагмент 2 — как отрывок из апокрифического Послания Иеремии (par 7Q Ep Jer gr II, 43—44). Остальные 17 фрагментов помещены под рубрикой «Неидентифицированные фрагменты». В большинстве случаев на этих фрагментах, насчитывающих от одной до пяти строк, сохранились только отдельные знаки и ни одного слова полностью, если не считать союза *kaí* и артикля *to*.

В 1972 г. известный испанский папиролог и теолог Хозе Калахан опубликовал в журнале «Biblica» статью, в которой предложил отождествить три фрагмента как отрывки новозаветных текстов: 7Q 5 = Марк 6:52—53; 7Q 6,1 = Марк 4:28; 7Q 8 = Посл. Иак. 1:23—24 (Callaghan, 1972). В этом же номере журнала была помещена статья итальянского ученого Карла Мартини, выступившего в поддержку гипотезы Калахана (Martini, 1972). В том же году обе эти статьи были изданы на английском языке в виде особого приложения к амери-

канскому журналу «Journal of Biblical Literature» (Callaghan, 1972a; Martini, 1972a). В течение 1972–1973 гг. Калахан выступил еще с рядом статей, в которых продолжал развивать свою гипотезу и отождествлять новые отрывки<sup>147</sup>. В результате к трем названным выше отождествлениям Калахан прибавил еще следующие: 7Q 4=I Тимоф. 3:16; 4:3; 7Q 6, 2=Деяния 27:38; 7Q 7=Марк 12:7; 7Q 9=Римл. 5:11–12; 7Q 10=II Петр 1:15; 7Q 15=Марк 6:48.

Нет надобности подробно останавливаться на том огромном научном значении, которое имело бы подтверждение гипотезы Калахана. Однако едва лишь появилась первая его публикация, отождествления Калахана стали единодушно отвергать и опровергать папирологи и теологи — Байе, Бенуа, Робертс, Фи, Хмиль, Урбан и др.<sup>148</sup>. Надо сказать, что внешне отождествление Калахана и его восстановления выглядят весьма эффектно. Однако при столь малом количестве сохранившихся знаков оригинала априори можно предположить вероятность альтернативных решений этих загадок. Лишь время покажет, возможно ли в принципе их убедительное решение.

### КУМРАНСКАЯ ОБЩИНА

Что представляла собой та община, следы деятельности которой обнаружены в районе пещер Кумрана? Каковы были хозяйственные занятия и социальные отношения членов кумранской общины, их внутренняя организация и быт, верования и идеологические воззрения? Каково происхождение этой общины и основные этапы ее исторического развития? Можно ли отождествить эту общину с каким-либо известным нам общественно-религиозным движением, засвидетельствованным документальными и литературными памятниками? К сожалению, ясный, однозначный и тем более исчерпывающий ответ на все эти вопросы пока невозможен. Накопленный к настоящему времени материал позволяет лишь наметить общие черты внутренней жизни общины и ее идеологических воззрений. Некоторые из поставленных здесь проблем до сих пор не могут выйти из стадии гипотетического рассмотрения.

#### 1. ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ЗАНЯТИЯ И СОЦИАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Для суждения о хозяйственной жизни кумранской общины мы не располагаем прямыми свидетельствами типа хозяйственных документов или других письменных памятников, которые позволили бы нарисовать сколько-нибудь полную картину. В нашем распоряжении имеются некоторые объективные данные о природных условиях и тем самым о хозяйственных возможностях района Кумрана; материалы археологических раскопок общинного центра кумранской общины — Хирбет-Кумрана, а также кумранских поселений у Айн-Фешхи и Айн-эль-Хувейра; косвенные данные, которые сохранились главным образом в Уставе. Как мы сможем убедиться, Дамасский документ составлен не для условий суровой кумранской пустыни. Дополнительные сведения можно извлечь из античных свидетельств о ессеях, которые, согласно Плинию Старшему и Солину, проживали в этом же районе (см. ниже, гл. V).

Если принять во внимание суровые природные и климатические условия выжженной солнцем Иудейской пустыни, где с июня по сентябрь не выпадает ни одной капли дождя (среднегодовые осадки в районе Иерихона составляют 118 мм, в то время как в соседнем Иерусалиме — 638 мм), а температура достигает свыше  $+50^{\circ}$ ; если учесть, далее, бесплодность Мертвого моря, в котором нет никакой органической жизни, чтобы помочь человеку в борьбе за существование, то

неизбежно возникает вопрос: как обитатели кумранской общины добывали себе пищу, одежду, кухонную утварь и посуду, писчий материал, все необходимое для существования, для общественной и религиозной деятельности? При более близком рассмотрении природных условий и географического местоположения Кумрана оказывается, что условия добывания средств к существованию в этом районе в древности были более благоприятными, чем в настоящее время. Как показали данные подводной археологической экспедиции Ральфа Бани (1960 г.), уровень Мертвого моря в римское время был значительно ниже нынешнего<sup>1</sup>, и, как отмечает Олбрайт, орошаемый ареал оазиса между Кумраном и Айн-Фешхой был в несколько раз обширнее, чем в настоящее время (Albright—Mann, 1969, с. 13).

Примерно в 3 км к югу от Хирбет-Кумрана находится обильный, никогда не иссякающий источник свежей воды — Айн-Фешха — с оазисом вокруг него. В этом районе имеются и другие источники с плодородными оазисами. Как выше было отмечено, в 1969 г. П. Бар-Адон раскопал еще одно кумранское поселение в Айн-эль-Хувейре — с источником Эйн-ат-Тураба (Bar-Adon, 1971b). В этих оазисах возможно было занятие земледелием, огородничеством, скотоводством, насаждением пальм. В расположенных вблизи от Кумрана городах и населенных пунктах (в 12—13 км к северу от Кумрана находился богатый продовольствием Иерихон, в 7—8 часах верховой езды от Айн-Фешхи — Иерусалим) можно было не только закупать продовольствие и другие необходимые предметы, но также продавать изделия своего производства и в случае необходимости работать по найму.

Хозяйственная жизнь кумранской общины могла, таким образом, протекать в нескольких сферах: работа в оазисах Айн-Фешха и Айн-эль-Хувейр; работа внутри общинного центра Хирбет-Кумрана; эксплуатация минеральных богатств Мертвого моря; занятия отхожим промыслом и работа по найму в ближайших окрестностях Кумрана.

Оазис Айн-Фешха еще в древности был известен своими финиковыми насаждениями (свидетельства Плиния и Солина). Использование в хозяйстве кумранской общины фиников подтверждается и археологическими данными, если справедливо предположение Р. де Во о хозяйственном назначении одного из помещений в развалинах Айн-Фешхи — сушка фиников (Vaux, 1961, с. 59). В районе оазиса имеются заросли высокого тростника, травянистые растения, кусты тамариска и другая мелкая растительность. В безводных же районах Кумрана растет лишь колючий кустарник — типичная растительность пустыни. Молодые побеги обильно растущего в районе Айн-Фешхи тростника и некоторые травы могли служить удовлетворительным кормом для скота. Действительно, как показывают обследования, местность у источника и водоема возле него сильно утоптана козами, овцами и другими животными. В этом районе и сейчас пасут свои стада бедуины племени таамире.

Воды источника Айн-Фешхи стекают в пруд — около 20 м в поперечнике, — в котором были и свои источники. Такие водоемы имели

неоценимое значение для всей жизни общины. В этом пруду еще и в XIX в. ловили рыбу. Что касается фауны, то в этой местности водятся газели, горные козлы, кролики, дикие кабаны, различные птицы (куропатки, ласточки, воробьи).

Неподалеку от Айн-Фешхи, в Вади-Семаке, имеется пещера, как полагают, частично углубленная людьми, пол которой покрыт толстым и давним слоем пепла. Полагают, что здесь изготовляли поташ, сжигая произраставшие в этом районе растения. Из тростника бедуины и сейчас плетут корзины и циновки. Весьма вероятно, что члены кумранской общины также пользовались тростником и другими растениями для обеспечения своих нужд в корзинах, циновках и поташе.

Как справедливо заметил Р. де Во, большой знаток этого района, в течение многих лет возглавлявший все археологические исследования Кумрана, «ресурсы этого района были весьма бедными, но они все же были, и жизнь была возможной» (Vaux, 1961, с. 69). Природные условия Айн-Фешхи позволяли заниматься различными видами труда: скотоводством, обеспечивавшим продуктами питания, а также шерстью, кожей и писчим материалом; возделыванием финиковой пальмы<sup>2</sup>, рыболовством, земледелием и огородничеством — все это, разумеется, в весьма ограниченных размерах. Что касается земледелия, то выращивание хлебных злаков непосредственно на побережье Мертвого моря было невозможно, но такая возможность была в соседней долине Букейа (Buq'e'ah), связанной с районом Кумрана древней дорогой. Как указывает Р. де Во, наличие в центральном строении мельничной установки свидетельствует в пользу того, что люди Кумрана культивировали хлебные злаки, ибо «было значительно легче купить муку, чем зерно, которое надлежало затем молоть» (Vaux, 1961, с. 22, ср. с. 68). Наличие запасов воды и налаженной системы водоснабжения — акведуков — говорит о возможности занятий в непосредственной близости от центрального строения поливным огородничеством для повседневных нужд общины.

Кроме того, нетрудно представить себе и другие отрасли хозяйственных занятий обитателей Хирбет-Кумрана, как, например, изготовление циновок, корзин и других плетеных изделий; заготовка тростника, служившего топливом для приготовления поташа, употреблявшегося для отбелики полотна и, может быть, также для изготовления мыла; промывка в водоемах Айн-Фешхи овечьей шерсти, шедшей на изготовление одежды. В оазисах, видимо, было возможно и бортничество — сбор дикого меда. Косвенными свидетельствами в пользу этого являются сообщения Флавия (ВJ IV, 8,3) о развитии пчеловодства в соседнем с Кумраном районе Иерихона и Филона (Граер. evang. VIII, 8) о том, что ессеи «заботятся об ульях пчел» (Амусин, 1971, с. 346).

В самом Мертвом море, в древности называвшемся Соленым, обитатели его берегов добывали необходимую для собственных нужд, а, возможно, также для продажи соль. Если не считать

трудных климатических условий (сильный зной), сама по себе добыча соли не представляет там особых трудностей, так как Мертвое море является наиболее богатым из морей по концентрации соли — 260 мг в 1 г воды (в Черном море — 18 мг, в Средиземном море — 40 мг). Согласно кн. Иисуса Навина (15 : 62), в этой местности, вероятно в районе Кумрана, некогда находился «Соляной город» ('ir hammelah).

Помимо соли обитатели Кумрана могли добывать в Мертвом море также и асфальт (так называемый bitumen judaicum). По сообщению Р. де Во, несколько кусков асфальта было найдено в Хирбет-Кумране, а один наиболее значительный блок обнаружен в Фешхе (Vaux, 1961, с. 69). Асфальт имел большое значение для медицинских целей и для нужд тогдашнего судостроения. Из асфальта изготовляли смолу и различные примеси для лекарственных трав. По словам Флавия, называвшего, как и Плиний, Мертвое море Асфальтовым озером, добывавшийся здесь асфальт «примешивается ко многим лекарствам» (ВJ IV, 8, 4). По свидетельству того же Флавия, ессеи «для лечения болезней изучают корни как защитные средства и свойства камней\*» (ВJ II, 8, 6, § 136). Не случайно само название «ессеи» некоторые исследователи возводят к арамейскому слову 'su' 'врач'. Промысловую добычу асфальта описывают древние авторы — Иосиф Флавий, Плиний Старший, Страбон, Диодор Сицилийский (см.: Hammond, 1959, ср.: Шифман, 1976, с. 38—39).

Рассмотрение природных условий показывает, что некоторые необходимые для жизни продукты жители Кумрана могли добывать сами. Недостававшее или же отсутствующее можно было приобретать в близлежащих городах — Иерусалиме и Иерихоне.

О существовании общинной кассы и выборного казначея у ессеев нам известно из Филона<sup>3</sup>. В общине Дамасского документа также существовал специальный казначей, которому сдавались ежемесячные отчисления на благотворительные цели (CD XIV, 12—13, ср. XIV, 20: [mb]qr bmswn '[надзи]рающий над казной'). В Кумране роль казначея, по-видимому, выполняло должностное лицо, известное под названием mbqr 'l ml'kt hrbum 'надзирающий над работой (возможно, и над доходами) раббим', т. е. полноправных членов общины (1Q S VI, 19—20), а существование централизованной кассы можно считать фактом несомненным, о котором свидетельствуют археологические данные (см. выше, с. 24—25) и Устав (1Q S VI, 2—3). Пополнялась эта касса, по-видимому, из различных источников: от денежных взносов и продажи имущества вступающих в общину членов; возможно, также от реализации собственных продуктов и изделий и от заработков чле-

\* В тексте: kai lithôn idiotêtes anereunôntai. Надо полагать, что речь идет о целебных минералах.

нов общины отхожим промыслом на стороне. О возможности работы по найму свидетельствует также практика ессеев (ср. QORL XII, § 86; Амусин, 1971, с. 343).

Известные нам данные археологических исследований общинного центра — Хирбет-Кумрана — и поселений Айн-Фешхи и Айн-эль-Хувейра частично подтверждают, а также дополняют априорно установленную выше картину хозяйственной жизни кумранской общины. Для рассматриваемого нами вопроса наибольший интерес представляют обнаруженные в Хирбет-Кумране следующие хозяйственные комплексы: ямы-зернохранилища, мельничные установки, хлебопекарня из двух помещений с хлебопекарными печами, обширная кухня с несколькими очагами, трапезная с примыкавшей к ней посудной, стойла для вьючных животных, скопления костей домашних животных, гончарные мастерские с двумя печами для обжига и бассейном для приготовления и хранения глиняной смеси, а также многочисленные остатки керамики местного, кумранского происхождения, остатки ремесленных мастерских и различных подсобных помещений в западном комплексе центрального строения<sup>4</sup>, железные серпы, клады медных и серебряных монет, сушилка для плодов финиковых пальм и загон для скота (Айн-Фешха). Таким образом, совокупность археологических материалов указывает на такие хозяйственные занятия членов кумранской общины, как земледелие, плодоводство, скотоводство и различные ремесла. Вся картина «пищблока» свидетельствует о централизованном хранении запасов пищевых продуктов, централизованном приготовлении пищи и коллективных трапезах. То, что сравнительно большие денежные суммы в виде монетных кладов найдены только в центральном строении и ни одной монеты в местах обитания общинников — в пещерах, также указывает на наличие общей кассы.

Мнения о предполагаемом количестве проживавших здесь членов кумранской общины расходятся. Учитывая продолжительность существования кумранского поселения, количество захоронений и средний возраст общинников (между 30 и 50), определяемый на основании уже исследованных скелетов, Р. де Во считает, что в наиболее цветущий период население кумранской общины не превышало 200 человек (Vaux, 1961, с. 69—70). Близко к этой цифре подходит Милик (Milik, 1959, с. 97: «между 150 и 200»), в то время как Фармер, например, определяет это количество в несколько сотен, Ласор — между 200 и 400 человек (Farmer, 1955, с. 304; LaSor, 1972, с. 41). По детализованным расчетам Лаперуза, количество населения в Кумране и Айн-Фешхе колебалось в различные археологические периоды от 300 до 400 человек (Laperrousaz, 1976, с. 99—109).

Такова предполагаемая картина хозяйственной жизни кумранской общины, выявленная по археологическим данным, а также на основании априорных посылок и литературных свидетельств о ессе-

ях. В какой мере хозяйственные занятия, а также имущественные и социальные отношения отражены в уже опубликованных кумранских рукописях? Для ответа на этот вопрос следует обратиться к двум нашим основным источникам — Уставу и Дамасскому документу. Внимательное их изучение приводит к выводу, часто не учитываемому, что при большой степени идеологической близости оба эти документа отражают различный социальный строй общин.

Начнем рассмотрение имущественных и социальных отношений с Устава. Такой порядок помимо хронологической соотнесенности Устава и Дамасского документа оправдан также и тем, что после ознакомления с данными Устава отчетливее выступают черты различия между ним и Дамасским документом.

В Уставе нет не только специального раздела, регламентирующего хозяйственную жизнь, но и прямых свидетельств на этот счет. В этом обширном документе встречается только одно случайное и весьма абстрактное упоминание о времени посева и жатвы (1Q S X, 7—8). Найденные в центральном строении серпы свидетельствуют, что его обитатели в какой-то мере могли заниматься земледелием.

Что касается виноградарства, то и об этом можно говорить в весьма гипотетическом плане. Согласно Уставу (1Q S VI, 4—6) и тексту «Двух колонок» (1Q Sa II, 17—18, 20), сакральные трапезы сопровождалась питьем молодого вина или сусла (*tiroš*). Учитывая пищевые строгости кумранитов, можно предполагать, что они предпочитали вино собственного производства. Но мог ли в этом районе произрастать виноград? Опираясь на исследования Мастермана, большого знатока этого района (многочисленные исследования Мастермана публиковались в 1901—1913 гг.), Фармер указывает, что в нескольких километрах от Хирбет-Кумрана, в Абу-Табаке, имеются следы виноградников. Так как описанное Мастерманом захоронение на кладбище в Абу-Табаке совпадает со спецификой захоронений на центральном кладбище в Хирбет-Кумране, Фармер высказал предположение, что кладбище в Абу-Табаке принадлежало родственной Кумрану общине (Farmer, 1955). Следует, однако, отметить, что Р. де Во считал воззрения Фармера об экономических возможностях этого района «несколько оптимистическими» («un peu optimistes»; Vaux, 1961, с. 68, примеч. 2).

Гораздо отчетливее в Уставе выступают черты социального строя и социальных отношений, т. е. те именно драгоценные сведения, которые трудно с уверенностью извлечь из одних только археологических памятников. Если по археологическим данным перед нами все основания для констатации бесспорного факта коллективного потребления, то Устав подтверждает закономерное предположение о коллективном характере также и производства. Действительно, как и для ессеев, описанных Флавием и Филоном, для членов кумранской общины труд был обязательным занятием.



Вступление в общину сопровождалось передачей в ее полное распоряжение «всего знания, труда (букв. „силы их“) и имущества» новичиев (1Q S I, 11–12). Выше говорилось о наличии специального должностного лица *mebaqqer* ‘al mele’k’et ha-rabbim ‘надзирающего над работой раббим’ (1Q S VI, 20) — полноправных членов общины. Через весь Устав проходят указания об их совместном труде и общности имущества. Целью вступления в общину объявляется решительный разрыв, полное отделение от «людей тьмы», от «людей погибели», от «царства Велиала», создание крепкого и замкнутого религиозного, трудового и имущественного коллектива. «Вот Устав для людей единства *gesp.* общины (*’anše haууаһad*), добровольно выражающих готовность отвратиться от всякого зла и придерживаться всего, что Бог приказал по воле своей: отделиться от общества людей кривды, чтобы быть единством (*leyaһad*) в отношении Учения и в отношении имущества» (1Q S V, 1–2). «Все те, кто добровольно изъявляет готовность (придерживаться) Его истины, должны принести в общину Бога (*byһd ’l*) все свое знание, всю свою силу (т. е. труд) и все свое имущество» (1Q S I, 11–12). Эта трехчленная формула — знание (или: умение), труд, имущество — применяется и в отрицательном плане, к тем, кто не допускается в общину: «Всякий, кто отказывается войти [в союз Бо]га, чтобы шествовать в закоснелости сердца своего, не [вступит в об]щину истины Его... а знание его, труд его и имущество его не внесут в Совет общины» (1Q S II, 25–III, 2).

Специальные положения Устава регламентируют порядок обобществления имущества новичков (их принято называть латинским термином «новиции»), вступающих в общину. В первые два года испытательного срока имущество новичия не обобществляется и не входит в состав общинного имущества или, говоря словами Устава, «пусть не смешивается» (*’l yt’rb*) с имуществом полноправных членов общины (1Q S VI, 17). Лишь по истечении второго года испытания имущество новичия в случае положительного решения общего собрания («жребия») присоединяется к общинному имуществу: «А когда исполнится для него второй год, то проверят его по велению раббим и, если выйдет ему жребий, с тем чтобы приблизить его к общине, то его запишут в устав его очереди среди братьев его в отношении того, что касается Учения, Закона и чистоты и чтобы смешать его имущество (*l’rb ’t hwnw*)» *sc.* с имуществом общины (1Q S VI, 21–22). При описании секты ессеев Иосиф Флавий отмечает аналогичный порядок: «Имущество каждого смешивается с имуществом других, и, словно у братьев, у всех одно общее имущество» (BJ II, 8,3, § 122). Характерно также, что избранный Флавием глагол *anapignumi* ‘смешивать’ является калькой с употребленного в Уставе глагола *’rb* (1Q S VI, 17, 22, VII, 24, VIII, 23, IX, 8).

Уставом предусматривается строгая субординация во всем, что касается труда и денежных средств: «Пусть младший слушается стар-

шего относительно труда и денег» (1Q S VI, 2) <sup>5</sup>. Выше было отмечено, что должностное лицо, ведавшее трудом членов общины, названо в тексте «надзирающим над работой раббим» (1Q S VI, 19—20). Из контекста ясно, что это лицо ведало также имуществом, принадлежавшим общине, и ее доходами. За всякий обман в имущественных делах Устав предусматривает наказания. Так, мы читаем: «Если среди них (т. е. принятых в общину) найдется человек, который совершит обман в отношении имущества, и надзиратель узнает, пусть он отделит его от чистоты раббим (tohogat rabbim) <sup>6</sup> на один год и пусть накажут его (т. е. виновного) лишением четверти его рациона (букв. „хлеба“)» (1Q S VI, 24—25). Как сообщает Милик, в одном еще не опубликованном фрагменте, относящемся по палеографическим данным к более позднему, иродианскому времени, наказание за нарушение общинных правил предусматривает лишение уже половины рациона (Milik, 1957a, с. 111). Не менее строго относились к различным преступлениям в отношении общинного имущества и в раннехристианских общинах. Приведем известный новозаветный рассказ о проступке Анания и о страшной каре, его постигшей: «Некоторый же муж, именем Анания, с женою Сапфиною, продав имение, утаил из цены с ведома и жены своей, а некоторую часть принес и положил к ногам апостолов. Но Петр сказал: Анания! для чего ты допустил сатане вложить в сердце твое мысль солгать духу святому и утаить из цены земли? Чем ты владел, не твое ли было и приобретенное продажею не в твой ли власти находилось? Для чего ты положил это в сердце твоём? Ты солгал не человекам, а Богу. Услышав сии слова, Анания пал бездыханен; и великий страх объял всех слышавших это» (Деяния 5: 1—5).

Наряду с общностью имущества и совместным трудом в Уставе говорится также о совместных трапезах: «Пусть вместе едят, вместе благословляют, вместе совещаются» (1Q S VI, 2—3, ср. 4—5). Дважды совместная трапеза названа в Уставе mašqe ha-rabbim (1Q S VI, 20—21, VII, 20) <sup>7</sup> — букв. «питье (или: пиршество) раббим» и означает, по-видимому, наиболее строгую в ритуальном отношении трапезу, на которую новиицы допускались в последнюю очередь, только после окончания всего испытательного срока. О совместных трапезах, носивших регулярный характер, свидетельствует также и археологический материал: общие кладовые, зернохранилища, пекарня, кухня, посудная.

Сведения о распорядке трудового дня членов общины в дошедших документах не сохранились. Судя по предписанию Устава посвящать учению «треть всех ночей» в течение года (1Q S VI, 7), дневное время отдавалось трудовой деятельности, чередовавшейся с трапезами и ритуальными омовениями. Отчетливое представление об этом, вплоть до деталей, мы можем составить себе по распорядку дня ессеев, описанному Флавием (ВJ II, 8, 5, § 128—133): с восхода и до полудня — трудовые занятия; после ритуального омовения — совместная трапеза; за нею следует продолжение работы до вечера и вторая, по-

следняя трапеза. Интересную деталь мы можем извлечь из текста «Двух колонок», согласно которому для пожилых людей предусматривается усиленное выполнение общинных обязанностей и повинностей (1Q Sa I, 19: «А когда человек вступит в пожилой возраст, пусть по его силам ему дадут его задание (resp. повинность) в [рабо]те общины»)<sup>8</sup>.

Перед нами весьма отчетливая картина организации жизни на коллективистских началах: совместное владение имуществом, совместный труд и коллективное потребление. Однако этой высокой степени коллективизма как будто противоречат некоторые положения Устава, и в первую очередь установления из 1Q S VII, 5—8. В этом сложном для понимания тексте говорится: «(5) Если кто-либо (6) проявит небрежность (? *yitrammeḥ*)<sup>9</sup> по отношению к своему товарищу, то будет наказан на три месяца; а если проявит небрежность (? *yitrammeḥ*) в отношении общинного имущества, причинив ему (тем самым) ущерб (или: обусловив порчу или гибель этого имущества; *l'bdw*), пусть возместит (этот ущерб) (7) полностью<sup>10</sup>. (8) Если же рука его не достанет, чтобы возместить ущерб, то будет наказан на шестьдесят дней<sup>11</sup>». Текст дошел до нас в явно неисправном виде. В рукописи в конце стк. 6, после слова *yšlmw* 'возместит', стерты по меньшей мере два слова. В стк. 7, в самом начале строки, написано только одно слово — *bgwšw* 'полностью'; между этим словом в начале стк. 7 и первым словом в стк. 8 — незаполненное пространство, вполне достаточное для двух строк, не считая стк. 7. Допустимо поэтому предположение, что два писца, работавшие над текстом, не разобрались в списке, который они копировали, и создали, таким образом, новый, или «сводный», текст.

В тексте в том виде, в котором он предстает перед нами, обращают на себя внимание два обстоятельства. Во-первых, «пренебрежение», проявляемое к сотоварищу по общине, влечет за собой более строгое административное наказание, чем «пренебрежение», проявленное к общинному имуществу. Во-вторых, обязанность возмещения ущерба, причиненного общинному имуществу, свидетельствует на первый взгляд о том, что члены общины обладали каким-то личным имуществом или средствами, оставшимися необобществленными, или, говоря языком Устава, «несмешанными» с имуществом общины. Если исходить из дошедшего до нас текста, то возникает вопрос об источнике и происхождении этого имущества, поскольку, как нам известно, при вступлении в общину и приобретении полноправия все имущество новicia сдается в общину и «смешивается» с общинным имуществом.

В литературе были сделаны попытки объяснить эту странную и противоречивую ситуацию. Так, высказывалось мнение, что под возмещением ущерба общинному имуществу в данном случае предполагается возмещение с помощью дополнительного труда (Dupont-Sommer, 1964, с. 104, примеч. 1; ср.: Старкова, 1958, с. 202). Однако трудовой день кумранитов по более чем вероятной аналогии с распо-

рядком рабочего дня ессеев, согласно Филону и Флавию, длился от зари и до зари. Как известно, на «учение» отводилось не менее трети каждой ночи (1Q S VI, 7). При такой уплотненности суток провинившийся вряд ли мог изыскать дополнительное время для отработки и возмещения нанесенного ущерба, во всяком случае, если ущерб был значительным и требовалось длительное время для отработки.

По мнению Милика, находка в Хирбет-Кумране в значительном количестве бронзовых монет предполагает наличие у членов общины «карманных денег» (Milik, 1959, с. 102: «pocket-money»). Известно, однако, что все монетные клады были найдены тщательно укрытыми только в помещениях центрального строения. Ни в одной из 25 пещер, в которых найдены следы обитания общинников, не было обнаружено ни одной, даже мелкой бронзовой монеты (Vaux, 1959a, с. 104). По предположению Блэка, коллективизм («коммунизм») распространялся только на священников, входивших в общину, но не на рядовых ее членов (Black, 1961, с. 35, 165). Согласно более правдоподобному предположению Лихта, обязанность возмещать ущерб возлагалась только на новичков, еще не обретших полноправия (Licht, 1965, с. 11—12, примеч. 9). Все эти предположения и догадки, как бы остроумны они порой ни были, не могут быть доказаны материалами источников.

В связи с имущественными отношениями существуют трудности в истолковании и других текстов Устава. Так, неясным является предписание не брать из рук нарушителя и отступника какие-либо предметы, «кроме как за плату»: «Пусть ничего не ест от их добра, пусть ничего не пьет и пусть ничего не берет из их рук, кроме как за плату» (bṁḥur; 1Q S V, 16—17). И снова тот же вопрос: если все имущество членов общины включалось в общий фонд, на какой почве оказывались возможными их индивидуальные имущественные отношения с отступниками и людьми кривды? Все это свидетельствует о том, что имущественные отношения в кумранской общине, отраженные в Уставе, были более сложными, чем это может показаться на первый взгляд на основании уже опубликованных текстов.

Вместе с тем нельзя согласиться с Рабином, что предписание возмещать ущерб, причиненный общинному имуществу, свидетельствует против существования коллективных форм собственности и быта в Кумране (Rabin, 1957, с. 22—36; Rabin, 1957a, с. 116—117, 122). На этом основании Рабин не считает возможным говорить о ессейском характере кумранской общины и относит ее к фарисейскому движению. О возможности отождествления кумранской общины с ессеями речь будет ниже (гл. V). А сейчас отметим, что приведенные выше тексты Устава не оставляют и тени сомнения в существовании в кумранской общине именно коллективной собственности, хотя, быть может, с некоторыми ограничениями и исключениями, в настоящее время еще недостаточно ясными.

В Уставе лишь дважды осуждается стяжательство (XI, 2) и накопление имущества бесчестным путем (X, 19), тогда как Дамасский

документ изобилует такими сентенциями. По-видимому, для составителей Устава этот вопрос был менее актуальным. Для социальной характеристики кумранской общины показательным местом из Гимнов (1Q Н X, 23—25), в котором автор славит Господа за то, что не добыча стала его опорой и не богатство — страстью его души, что он не жаждет чувственных удовольствий, в то время как оплотом «могущественных» (т. е. врагов общины) является именно богатство. Напомним, наконец, что в тексте Устава в отличие от текста Дамасского документа нет никаких указаний и намеков на характер жилищ членов общины, а также на их семейную жизнь.

Перейдем к рассмотрению социальных отношений, отраженных в Дамасском документе. Здесь перед нами разворачивается совершенно иная картина. Основной ячейкой общества является семья (CD VII, 6—7), а брак характеризуется как «основа творения» (CD IV, 20—21; ср. 6Q DI, 3; 1Q Sa I, 9—10). Местопребыванием членов общины является лагерь, или стан *gesp.* станы (*maḥane — maḥanot*<sup>12</sup>) — термин, многократно встречающийся в Дамасском документе<sup>13</sup> и свитке Войны, один раз в тексте «Двух колонок» и ни разу в Уставе, а также «города» или селения<sup>14</sup>. Согласно описанию Филона, ессеи «живут во многих городах (*poleis*) Иудеи, во многих деревнях (*kômas*) и в больших и многолюдных станах (*polyanthrôpous homilous*)»<sup>15</sup>. Внутри станов или поселений члены общины Дамасского документа жили в домах (CD XI, 7, 8, 10, XII, 18). Слово «дом» в смысле «жилище» в Уставе отсутствует.

В Дамасском документе, как и в Уставе, нет не только специального раздела, регламентирующего хозяйственную жизнь, но и прямых свидетельств на этот счет. Однако из ряда косвенных свидетельств можно воссоздать более или менее отчетливую картину хозяйственных и экономических занятий членов общины. В Дамасском документе встречаются указания на следующие отрасли хозяйственной деятельности: 1) земледелие и виноградарство — об этом свидетельствуют упоминания тока и давяльни (*gwgn wgt*; CD XII, 9—10)<sup>16</sup>, поля (X, 20—23)<sup>17</sup>; 2) скотоводство (XI, 5—6; 13—14, XII, 8)<sup>18</sup>; птицеводство (XII, 9)<sup>19</sup>; 3) рыболовство (XII, 13—14); 4) пчеловодство (XII, 12); 5) торговля (XII, 8—11, XIII, 15). Прямых указаний на занятия ремеслом нет (сохранились лишь отдельные упоминания различных инструментов и утвари; см. XI, 17 и XII, 17—18), но это, по-видимому, следует объяснить случайными обстоятельствами — отсутствием подходящих контекстов для упоминания ремесла. Как свидетельствуют археологические памятники, в Хирбет-Кумране ремесло было одним из основных занятий. Дамасский документ отличается от Устава не только большей полнотой и разнообразием отраженных в нем сфер хозяйственных занятий. Он указывает также на иной характер социального строя. В Дамасском документе в отличие от Устава отчетливо выступают черты индивидуального хозяйства и частной собственности, торговли и даже рабовладения и ростовщичества. Приведем наиболее характерные факты.

Члены общины, нашедшей свое отражение в Дамасском документе, владели собственными средствами сельскохозяйственного производства. Это вытекает из того, что запрещалось продавать иноземцам или иноплеменникам что-либо от своего тока и своей давилни (wmgwgnw wmgtw; CD XII, 9–10). Далее мы читаем: «Пусть никто не продает язычникам скот чистый и птицу чистую (bhmh w'wr ihwgm), чтобы те не приносили их в жертву» (CD XII, 8–9). Отсюда вытекает, что «нечистую» скотину и птицу продавать, видимо, разрешалось.

В одном разрушенном месте встречается одиноко сохранившееся выражение 'hztw- 'ahuzzato 'его (собственный) участок' (CD XVI, 16). Обычно это выражение обозначает собственность на землю и вообще личную собственность<sup>20</sup>. Однако ввиду сильной поврежденности этого места и полного отсутствия контекста на основании одного этого, хотя и весьма важного и знаменательного слова нельзя делать широких и категорических выводов. О частной собственности на недвижимость — ток и точило gsrp. давилня — говорилось выше. О частной же собственности на движимое имущество помимо приведенных выше текстов свидетельствует также регламентация случаев утраты вещей, находки имущества, не имеющего (или неустановленного) владельца, и воровства (CD IX, 10–16).

Еще более показательным является существование и допущение рабства и работорговли: «Пусть никто не принуждает раба своего, рабыню свою и наемника (батрака) своего работать в субботу» (CD XI, 12). И далее: «Раба своего и рабыню свою, которые вошли с ним в Завет Авраама, пусть не продают язычникам» (CD XII, 10–11). Как было сказано, упоминаются также наемный труд (CD XI, 12) и кредитные операции — займы: «В субботу... пусть не дает займы ближнему своему» (или: не взыскивает с ближнего своего; 'al yašše<sup>21</sup> bege'ehu kol; CD X, 18)<sup>22</sup>. Даже если допустить, что эти займы были беспроцентными, то и в этом случае факт кредитных операций свидетельствует о самостоятельной деловой активности членов этой общины. Характеризуя кумранскую общину, А. Донини пишет: «Перед нами полное погружение в религиозную иллюзию, абсолютное отрешение от действительности, как это в дальнейшем произойдет в общинах раннего христианства» (Донини, 1958, с. 124). Как нам представляется, к общине Дамасского документа эта характеристика, во всяком случае, не может быть применена.

В Дамасском документе нет никаких упоминаний о коллективных трапезах. Нет также сколько-нибудь ясных и определенных указаний на совместный труд и общность имущества. Только в одном месте, где речь идет о провинившемся и временно удаленном из общины члене (CD XX, 1–8), говорится, что, «когда будут раскрыты его деяния (wbhwr' m's'uw) в соответствии с истолкованием Учения, по которому шествуют люди святого совершенства, пусть никто не водится с ним по делам имущества и работы ('l y'wt 'uš 'mw bhwn wb 'bwdh), ибо прокляли его все святые Всевышнего» (CD XX, 6–8)<sup>23</sup>. Здесь

разрыв имущественных и трудовых связей отнюдь не предполагает предшествующую данной исключительной ситуации общность имущества и совместную трудовую деятельность.

Тем не менее при вступлении в общину новиция и проверке его производился учет и его имущества. В гл. 13, посвященной функциям «надзирателя стана», мы читаем: «И каждого, кто присоединяется (hannosaf) к его общине, пусть он проверит его деяния (lema'as'aw)<sup>24</sup>, разумение, силу, мужество и имущество и пусть его запишут на место, соответствующее его пребыванию в жребии све[та]» (CD XIII, 11–12). Однако при этом ничего не говорится о «смещении» его имущества, что столь характерно для общины, отраженной в Уставе. Весьма показательны также, что в Дамасском документе не упоминается фигурирующий в Уставе «надзирающий над работой раббим».

В качестве основы социальной этики предписывается любить брата своего, как самого себя<sup>25</sup>, и «поддерживать руку бедного, нищего и пришельца» (CD VI, 20–21). Практическим выражением этого предписания является обязательная благотворительность. Поддержка эта осуществляется созданием специального фонда, состоящего из отчислений в размере двухдневного заработка. Приведем этот интересный, во многом неясный и не полностью сохранившийся текст гл. 14: «Вот Устав раббим, чтобы удовлетворить (букв. „приготовить“) все их потребности. Зарплата по меньшей мере (Im[m]’t) [дв]ух дней ежемесячно отдадут в руки надзирателя и судей; из этого дадут для [си]рот и из этого же будут поддерживать бедного, и нищего, и старика, находящегося на смертном одре (?)<sup>26</sup>, и для бездомного человека, и для находящегося в плену у чужого народа, и для девицы, у которой [нет] родственника<sup>27</sup>, и для [...] <sup>28</sup>, (брака с) которой никто не домогается...» (CD XIV, 12–16). Факт организованной благотворительности бесспорен (ср. CD VI, 21). Однако не вполне ясно, находятся ли все эти социально деградировавшие лица внутри общины или вне ее, как в случае с взятыми в плен. Интересно в этой связи отметить, что у ессеев, описанных Филоном, больных и стариков содержали за счет общего фонда, не создавая для этого специально благотворительного. По словам Филона, «больные не остаются у них в небрежении, без забот из-за того, что они не могут ничего заработать. Для ухода за больными имеется наготове общее достояние, которое без всякого опасения и не ограничивая себя можно тратить. Старикам они оказывают почет и заботятся о них, подобно тому как законные дети оказывают услуги своим родителям на старости лет и окружают их бесчисленными заботами» (QOPL, § 87; Амусин, 1971, с. 343).

К сожалению, неясно, что имеется в виду под двухдневным заработком и как он определяется или исчисляется. Несомненно, что и в этом тексте, как и в других, приведенных выше, перед нами вырисовывается картина социальной дифференциации внутри общины, в которой имеются имущие и бедные, рабы и другие социально деградиро-

ванные и материально не обеспеченные прослойки. Этому, однако, никак не противоречит наличие в Дамасском документе резких выпадов против богатства (CD VI, 15—17, VIII, 5,7), относимого к одной из трех западной дьявола (CD IV, 15—17). Если заклинание не грабить бедняков, вдов и сирот может рассматриваться как общее место, часто встречающееся в библейской литературе (ср.: Fensham, 1962), то в целом выступления против нечестием добытого богатства являются выражением социального протеста, который привел к возникновению таких общин в острые и напряженные периоды истории II—I вв. до н. э., когда переплетались воедино народно-освободительная и социальная борьба.

На основании всего сказанного выше мы вправе, кажется, констатировать резкое различие между Уставом и Дамасским документом в отображении социального строя общины. К данным Дамасского документа примыкает картина социального строя, отраженная в 4Q Ordinances = 4Q 159<sup>29</sup>. Все эти данные весьма настораживают и подводят к вопросу: действительно ли такие произведения, как Дамасский документ и 4Q Ordinances, составлялись применительно к условиям кумранской пустыни?

Как мне представляется, эти документы ни при каких обстоятельствах не могли быть созданы общиной, жившей в условиях Хирбет-Кумрана. Хозяйственным и социальным *conditio sine qua non* жизни в пустынной местности Кумрана были строго коллективистские начала, о которых в полном и безусловном согласии с требованиями Устава говорят археологические данные: совокупность строений Хирбет-Кумрана, Айн-Фешхи и Айн-эль-Хувейра с их помещениями производственно-хозяйственного и бытового назначения. Структура этих строений свидетельствует об их общественном характере как центра общинной собственности, совместного труда и коллективных трапез членов общины. Об этом говорят также сосредоточение монет в центральном строении и отсутствие их вне его, в пещерах, где обитали члены кумранской общины.

Напротив, Дамасский документ, как это было показано, исходит из мелкого частного хозяйства (собственный ток и собственная давальня, свой участок, собственный скот, свой раб и т. д.); члены общины Дамасского документа применяли наемный труд, занимались торговлей и денежно-кредитными операциями, жили в своих домах. Все это представляется невероятным для условий Кумрана. И те исследователи, кто считает «Дамаск» условным, символическим обозначением Кумрана, игнорируют как хозяйственные и социальные отличия, нашедшие отражение в Дамасском документе и Уставе, так и природные условия и данные кумранской археологии. Трудно указать в обширной кумрановедческой литературе на исследование, в котором предпринята серьезная попытка согласовать данные Дамасского документа с данными кумранской археологии.

Обращает на себя внимание еще одно обстоятельство. В Дамасском документе нет никаких следов обитания общины в пустыне, ни-



каких даже косвенных указаний на это. Единственное упоминание слова «пустыня» в CD III, 7: wayuikkaret zek'ugam bammidbar «Их мужчины были искоренены в пустыне» — находится в исторической части этого произведения, где сообщается о пребывании иудеев в пустыне после исхода. Между тем в Уставе само создание общины связывается с отделением от общества кривды и уходом в пустыню. В 1Q S VIII, 13—14 сказано: «И когда они будут существовать как община (yahad) в Израиле, в соответствии с этими установлениями пусть они отделятся от поселения людей кривды, чтобы идти в пустыню, дабы проложить там дорогу Йахве, как написано: „В пустыне проложите путь [Йахве]<sup>30</sup>, выровняйте в степи стезю Богу нашему (Ис. 40:3)“» (ср. также 1Q S IX, 19—20). Как известно, кумранская община выполнила это предписание, основанное на тексте Исаяи (40:3), не только символически, но и фактически. Указания на пребывание общины в пустыне имеются также в свитке Войны (1Q M I, 1—3, II, 12, X, 13) и в Комментарий на Псалом 37<sup>31</sup>. Отсутствие в Дамасском документе даже намек на пребывание в пустыне можно считать само по себе красноречивым свидетельством.

Чем же в таком случае объясняются как многочисленные черты сходства, так и существенные отличия между обоими этими документами? В настоящее время, когда, несмотря на многие тысячи работ, посвященных кумранской общине, ее возникновение и история еще достоверно не установлены, ответы на поставленный вопрос могут по-прежнему быть лишь гипотетическими. Главное затруднение заключается в отсутствии точного критерия для датировки обоих документов и установления их соотношения во времени, хотя, как было уже сказано, имеется много оснований в пользу того, чтобы считать Устав первичным, более ранним по времени создания, а Дамасский документ вторичным, более поздним по сравнению с Уставом. Кроме того, нет окончательной ясности также относительно понятия «страна Дамаск». Но независимо от этого более или менее ясным представляется, что оба документа отражают существование двух родственных общин в недрах того общественно-религиозного движения в Иудее II в. до н. э. — I в. н. э., которое условно можно назвать «ессейством» или «эссенизмом». Устав и Дамасский документ отражают различные сосуществующие локальные группы, отличающиеся по своему социальному строю, но близкие друг другу в идеологическом отношении. Устав отражает особую организацию полностью отрешившихся от «светской» жизни «отшельников», в то время как Дамасский документ — организацию мирян. При этом кумранскую обитель можно рассматривать как пекий духовный и организационный центр ряда родственных общин.

## 2. ОРГАНИЗАЦИЯ И ВНУТРЕННЯЯ ЖИЗНЬ ОБЩИНЫ

Кумранская община была замкнута и обособлена от внешнего мира. По крайней мере к этому она стремилась и это было одним из основных принципов ее существования. Устав предписывает «отде-

литься от общества людей кривды» (1Q S V, 1–2)<sup>32</sup> и уйти в пустыню, чтобы проложить там дорогу Йахве (1Q S VIII, 13–14, IX, 19–20)<sup>33</sup>. Закрытый характер общины нашел свое выражение не только в физическом обособлении от внешнего мира, но также и в «духе скрытности» (1Q S IX, 22: brwh hstr), господствовавшем в общине и отчетливо выступающем в дошедших до нас рукописях. Так, Устав предписывает «сокрыть общину Закона среди людей кривды» (1Q S IX, 17: wlstr 't 'ct htwrh btwk 'nšy h'wl) и «утаить ради истины тайны познания» (1Q S VI, 6: whb' Pmt gzy d't). Согласно Флавию, ессеи даже клялись «не скрывать ничего от членов общины, а другим ничего о себе не сообщать, даже под угрозой смерти» (ВJ, II, 8, 7, § 141). Эзотерический характер общины проявлялся также в употреблении тайнописи с использованием различных алфавитов и специальных значков (см.: Амусин, 1971, с. 98), в создании криптографически записанных сочинений, зашифрованных пешарим и гороскопов, в принятии символических самоназваний.

Из закрытости общины вытекает, что для нее исключалась миссионерская деятельность; это резко отличает ее от раннехристианских общин, в которых миссионерство играло доминирующую роль<sup>34</sup>. В то же время не следует думать, что кумранская община отказывалась от любых взаимоотношений с внешним миром. Помимо самых необходимых экономических связей, о чем говорилось выше, на контакты между кумранитами и иудейско-эллинистическим миром указывают обнаруженные среди рукописей секты переводы библейских книг на греческий язык.

### § 1. Самоназвания

Встречающиеся в рукописях многочисленные самоназвания общины и членов общины представляют определенный интерес, так как в них нашли отражение различные аспекты социальных и идеологических воззрений кумранской общины. Поэтому мы остановимся на этом вопросе несколько подробнее.

Наиболее часто в рукописях встречается самоназвание yaḥad — свыше 100 раз (а в Уставе — более 60 раз) как имя существительное, не считая примерно 25 случаев употребления этого слова как наречия. *Yaḥad* как наречие означает «вместе», а как существительное — «единство», откуда «общность, община». Причудливое сочетание 'dt huḥd (1Q Sa II, 21) можно перевести буквально как «община единства». Встречается также обозначение 'nšy huḥd «люди йахад, или единства»<sup>35</sup>. В Дамасском документе три раза встречается орфографический вариант или эквивалент слова yḥd — yḥud (букв. «единственный»<sup>36</sup>, из них два раза в применении к Учителю праведности — mwrh/ywrh huḥud — букв. «Учитель единственный» (CD XX, 1, 14) и один раз — 'nšy huḥud — букв. «люди единственного» (CD XX, 32) = 'nšy huḥd «люди единства».

Этот орфографический вариант встречается в рукописи Дамасского документа из Каирской генизы (XII в.), и механизм его воз-

никновения неясен. По-видимому, в общине Дамасского документа самоназвание «йахад» уже не применялось, и оно сохранилось лишь как реминисценция титула кумранского Учителя праведности, который выступает в деформированном виде: *moqe haууаhīd*. Возможно, что встречающееся у Псевдо-Киприана (II в. н. э.) уникальное в латинской словесности обозначение Иисуса Христа титулом *magister unitatis* «Учитель единства» донесло отсутствующее в опубликованных кумранских рукописях, но логически необходимое обозначение *moqe haууаhīd* «Учитель единства», калькой с которого мог быть указанный латинский титул. Если термин *'anšey haууаhīd* «люди единственного» соотносится с титулом *moqe haууаhīd* «Учитель единственный», то сохранившееся в кумранских текстах обозначение *'anšey haууаhīd* «люди единства» логически должно было соотноситься с титулом *moqe haууаhīd* «Учитель единства» (подробнее см.: Амусин, 1977; Амусин, 1979а; см. ниже, гл. IV, примеч. 210).

Важными для понимания социальных воззрений кумранитов являются самоназвание «община нищих (или бедных)» из Комментария на Псалом 37 (4Q 171 II, 10, III, 10: *'dt h'bywnym*) и сравнительно многочисленные упоминания самоназвания «нищие»<sup>47</sup>. Как справедливо отметила Тиринг, этот титул, по-видимому, отражал не только духовную смиренномудрость и низкое социальное положение, но и реальную бедность (Thiering, 1974b, с. 431, ср.: Амусин, 1960, с. 179—181; Tyloch, 1963, с. 341—351).

Этим же именем — *эвйоним* — начиная со второй половины I в. н. э. назывались иудео-христиане или эбиониты (Fitzmyer, 1957; ср.: Амусин, 1960, с. 215—216). Караимы также называли себя «нищими» — *'bywnym* (Wieder, 1956/1957; Wieder, 1962). Как отметил Карминьяк, поскольку слова *'bywn* в арамейском и сирийском языках не существует, то иудео-христианская секта эбионитов сохранила употребление именно еврейского термина. И это ставит проблему взаимоотношений между иудео-христианскими и кумранскими эбионитами (Carmignas, 1961, с. 217, примеч. 5).

Значительный интерес представляет самоназвание «Новый Союз *gesp. Завет*» (*bryt hhdšh*), встречающееся один раз в Комментариях на Хаваккука (1Q pHab II, 3)<sup>48</sup> и четыре раза в Дамасском документе (CD VI, 19, VIII, 21, XIX, 32—34, XX, 12). Как известно, такое же название было присвоено христианскому новозаветному канону — *Н ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ*. Идея «Нового Завета», или «Нового Союза», который должен заменить собой «Старый Союз», заключенный Йахве с Авраамом (Быт. 17), навеяна словами Иеремии: «Вот наступают дни, говорит Господь, и Я заключу с домом Израиля и с домом Йехуды Новый Союз» (Иер. 31:30=LXX 31:31). Отталкиваясь от этого текста Иеремии, автор новозаветного Послания к евреям (8:7—13) приходит к выводу, что «„Новый“ показал ветхость первого, а ветшающее и стареющее близко к уничтожению» (8:13)<sup>49</sup>.

Другими самоназваниями, в которых фигурирует слово *'dh* «общество», «община», являются: «община Бога» (1Q Н IV, 9), «община сы-

нов неба» (1Q Н III, 22), «святая община», или «община святости» ('dt qwdš; 1Q S V, 20; 1Q Sa I, 9–12) и др. Большой интерес представляет самоназвание «община Его избранника» или «община Его избранников» ('dt bhugw; 4Q 164, 1, 3; 4Q 171 III, 5 и др. — в зависимости от того, видеть ли в дошедшем до нас написании местоименный суффикс единственного числа («Его избранника») или дефективное написание местоименного суффикса множественного числа — bhug(y)w («Его избранников») <sup>40</sup>. Это самоназвание и примыкающий к нему целый пучок обозначений, в которых фигурирует слово «избранники»: «избранники Бога» (1Q pHab X, 13) <sup>41</sup>, «избранники небес» (1Q М XII, 5), «избранники (божественной) воли, или благоволения» (bhugy gswp; 1Q S VIII, 8), «избранники праведности» (1Q Н II, 13), «избранники времени» (bhugy h't; 1Q S IX, 14) и др., отражают одну из основных черт кумранской идеологии — идею избранничества.

Наиболее существенную черту идеологии кумранской общины — учение о дуализме света—тьмы — отражает распространенное в Уставе и свитке Войны самоназвание «сыны света» (bny 'wr; 1Q S I, 9 et passim; 1Q М I, 1 et passim), в то время как весь внекумранский мир обозначается как «сыны тьмы» (bny hwšk; 1Q S I, 10 et passim; 1Q М I, 1 et passim; ср.: Duhaime, 1977, с. 210–223). Подробнее мы обратимся к этому вопросу позднее. А пока отметим лишь, что и ранние христиане называли себя «сынами света» — huiōi phōtos (Лука 16:8; Иоанн 12:36; I Фессал. 5:5) и «детьми света» — tekna phōtos (Ефес. 5:8), в то время как своих противников они также называли «сынами ночи» и «сынами тьмы» (I Фессал. 5:5).

Не все многочисленные самоназвания, встречающиеся в кумранских рукописях, могут быть рассмотрены здесь. Этот вопрос заслуживает сам по себе специального исследования. Мы останавливаемся лишь на тех из них, которые являются, по нашему мнению, наиболее значимыми.

Важным элементом идеологических представлений кумранской общины было понятие «истина=правда» ('mt): «дух истины» (1Q S IV, 21), «духи правды и кривды» (1Q S IV, 23; 1Q М XIII, 10), «жребий Твоей истины» (1Q М XIII, 12), «знание Твоей истины» (1Q Н X, 29) и «тайна Твоей истины» (1Q Н XI, 4, ср. XI, 16; «тайна истины»). Отождествление себя с истиной также нашло отражение в самоназваниях кумранитов; «община истины» (1Q S II, 24, 26), «люди истины» (1Q pHab VII, 10), «сыны истины» (1Q S IV, 5–6; 1Q Н VI, 29; 1Q М XVII, 8; ср. 1Q S V, 6, VIII, 9). Немалое значение имело и понятие ḥesed 'милость', 'благодать', 'благочестие', которое также нашло отражение в ряде самоназваний, например: «союз благодати» (bryt ḥsd; 1Q S I, 8), «сыны благодати» (bny ḥsd; 1Q Н VII, 20) <sup>42</sup> и др. <sup>43</sup>.

Весьма интересным самоназванием членов кумранской общины является выражение 'os'e hattogah 'исполняющие (букв. делающие) Закон (Тору)' <sup>44</sup>. В Ветхом Завете такое выражение отсутствует. Между тем в качестве греческой кальки с еврейского — hoī poiētai по-

תוֹן<sup>45</sup> — оно встречается в девтероканонической литературе (I Макк. 2:67), что говорит о раннем происхождении этого термина, восходящего, быть может, ко времени первых хасидеев. Позднее выражение *poiein ton nomon* 'исполнять Закон' окажется также в Новом Завете (Иоанн 7:19; Посл. Йак. 4:11; Римл. 2:13)<sup>46</sup>. Антифарисейская направленность этого выражения в Новом Завете видна из Матф. 23:3: «Они (т.е. фарисеи) говорят и не делают» (*legousin gar kai ou poiousin*)<sup>47</sup>.

Обратимся к более подробному рассмотрению странного на первый взгляд самообозначения *петаим* (pt'um; ед. ч. pty)<sup>48</sup> для выяснения его смысла и непонятных в ряде случаев контекстов, где оно встречается.

По общему мнению, это слово имеет уничижительное значение. Одни переводят его как обозначение слабоумия и глупости: *imbecile, foolish* (Rabin); *feeble-minded* (Gaster); *Tor, ein törichter Mann* (Bardtke, Lohse); другие передают значение простоватости: *simple, simpleton* (Burrows, Vermès); *simple d'esprit* (Barthélemy, Dupont-Sommer, Cothenet); *Einfaltiger* (Molin, Segert); *pšwtym* (Habermann); *Einfachen (im Geist)* (Schoeps); *inintelligent* (Vincent); *un poco simple* (Lamadrid); *nieux, prosty, niedoświadczony* (Tyloch).

В Ветхом Завете это слово встречается около 20 раз только в книгах Иезекиила, Псалмов и Притч. В Притчах, где это слово встречается чаще всего, слову *pty* resp. *pt'um* противопоставляется: *'gwm* (Пр. 14:14, 18, 22:3, 27:12) 'мудрый' (с оттенком хитрости и лукавства; LXX=*panourgos*); *hkm* (Пр. 21:11) 'мудрый, умный, разумный' (LXX=*sophos*); *nbwn* (Пр. 19:25) 'сведущий, разумный, благоразумный' (LXX=*phronimos*). Параллельное же словоупотребление, обусловленное поэтической спецификой стиха (*parallelismus membrorum*), показывает, что *pty* сопоставляется с *n'g* 'юноша' (Пр. 1:4, 7:7), *ksyl* 'глупый' (Пр. 1:32, 8:5), *hsg lb* 'неразумеющий' (Пр. 9:4 и 16). LXX передает слово *pt'um* тремя греческими эквивалентами: *akakós*<sup>49</sup> 'незлобивый, простодушный, наивный', *pêrios* 'ребенок' (букв. «неговорящий», откуда «дитя» и в метафорическом значении — неразумный, как ребенок) и *arhōn* 'безумный', 'неразумный', иногда — характеристика молодого человека<sup>50</sup>.

Этимологически слово *pty* сближается с арабским *fatā*<sup>51</sup>, означавшим в древнеарабском «молодой человек», «юноша». На это сближение *pty* с арабским *fatā* неоднократно указывается в Талмуде и раввинистической литературе. Так, в трактате *Sanhedrin*, 110b полустих из Пс. 116: 6: *šwmr pt'um h'* «Йахве хранит *pt'um*» — снабжается следующим комментарием: «Ибо в приморских городах ребенка (*унуq'*) называют *pty*'». Таким же образом объясняется это слово и в Мидрашах. В *Genesis Rabba* 87,1 по поводу выражения *pt'um* (в Пр. 7:7) приводится следующее разъяснение: «Сказал рабби Леви: в Аравии называют младенца *pty*'». Точно так же в *Exodus Rabba* 3,1 по поводу слова *pty* (в Пр. 14:14) говорится «Кто такой *pty*? Это юноша (*n'g*), ибо в Аравии называют юношу *pty*'».

В Вульгате *pty* передается через *parvulus* 'маленький' (в подавляющем большинстве случаев), *infantia* 'младенчество' (Пр. 1:22, ср. 9:6), *innocens* 'невинный' (Пр. 14:14, 22:3) и *stultus* 'глупый' (Пр. 19:25). Как и в Септуагинте, в Вульгате также нет отчетливой дифференциации при переводе этого слова.

В сирийском переводе Ветхого Завета (Пешитта) это слово передается сирийским *sabrā* 'юношеский', 'простой', 'глупый' (*puerilis, simplex, fatuus*)<sup>52</sup>.

Наряду с обозначением состояния юности, молодости, слово *pty* имело также значение несведущего, неопытного, простодушного, наивного, доверчивого, а отсюда неразумного, немудрого. Таким образом, это слово сохраняло и передавало все эти значения и оттенки

Обратимся к кумранским текстам, в которых содержится интересующий нас термин. Рассматриваемое слово встречается во множественном числе в написании *pt'um*, *ptyum* и *rwt'um* и в единственном числе в написании *pty* и *rwtu*.

Во множественном числе слово *pt'um* встречается в Комментариях на книги Михея и Хаваккука и в Гимнах. Во фрагментированных отрывках 1Q рМісh это слово встречается три раза, в том числе два раза вне всякого контекста и в не полностью сохранившемся написании (фр. 7,3 и фр. 20—21). Из поврежденного контекста фр. 10,5—9 можно заключить, что *pt'um* выступают здесь синонимом часто употреблявшихся самоназваний членов общины: *mtndbyum* 'добровольно жертвующие себя' и *b'nygu 'l* 'избранники бога', «которые будут спас[ны] от Дня [суда]» (стк. 8—9). Важность этого контекста подтверждается тем, что в нем выступает фигура Учителя праведности (стк. 6).

В Гимнах это слово встречается два раза, в двух написаниях: *rwt'um* (1Q Н, fr. 15, 4: «и вразумить *rwt'um* силой Твоего могущества») и *ptyum* (1Q Н II, 9: «и стал... мудростью для *ptyum*»). Последнее упоминание находится в следующем контексте: «И Ты укрепил мои стопы в пределе нечестия, и стал я западней для грешников и исцелением для всех раскаявшихся, мудростью для *ptyum* и непреклонным (*usr smwk*) для смущенных сердец (*nmhry lb*<sup>53</sup>). Ты сделал меня позором и посмешищем для изменников, основой истины и познания для прямодушных» (1Q Н II, 8—10). В поврежденном месте 1Q Н I, 33 Я. Лихт (Licht, 1957, с. 63) восстанавливает: [qhl p]tyum 'община *ptyum*'.

Наиболее отчетливое применение обозначения *pt'um* к кумранской общине сохранилось в Комментариях на кн. Хаваккука. Выраженный в аллегорической форме стих Хав. 2:17: «Ибо злодейство твое на Ливане обрушится на тебя (букв. „накроет тебя“) и жестокость твоя к животным устрасит тебя за кровь людскую, за насилие над страной, городом и всеми ее жителями» — кумранский комментатор толкует следующим образом: «Это относится к Нечестивому священнику, чтобы воздать ему за содеянное им над бедными (*'byw-pum*), ибо „Ливан“ — это Совет единства (resp. общины; *'ct hyhd*),

а „животные“ — малые (или: простецы) Йехуды (pt'u yhw dh), исполняющие Закон. Бог осудит его (т. е. Нечестивого священника.— И. А.) на уничтожение, как он (сам) замыслил истребить бедных» (1Q pHab XII, 2—6).

На первый взгляд может удивить странное сопоставление «животных» (bhmwt) с кумранскими pt'um, а «Ливана» — с кумранской общиной. Однако это вполне разъясняется самим методом составления комментариев и их характером. В этом тексте pt'um сопоставлены с «бедными», «советом общины» и «исполняющими Закон». Эти самоназвания фигурируют в текстах, важных для понимания идеологии кумранской общины. Так, в 4Q 171 III, 10 мы читаем: «община бедных, на[следующ]их (?) наследие всех...», причем «община бедных» является в этом контексте синонимом «общины Его избранников» (4Q 171 III, 5). В 1Q M XIII, 13—14 говорится: «и с бедными рука Твоего могущества»<sup>54</sup>. В другом месте свитка Войны говорится: «ибо в руки бедных предашь Ты [вр]агов всех стран» (XI, 13). Что касается выражения «исполняющие Закон», то в 1Q pHab VIII, 1—3 о них сообщается: «Это относится ко всем исполняющим Закон в доме Йехуды, которых Бог спасет от Дома суда за их горести ('mlm) и их веру в Учителя праведности». Все эти синонимы указывают на большую значимость названия pt'um в данном контексте. Здесь это выражение имеет, безусловно, позитивное значение. Его смысловая нагрузка включает качественную характеристику членов общины, подобно названию «бедные», встречающемуся в том же контексте.

В ином значении это слово употребляется в тексте «Двух колонок» и Дамасском документе, где оно встречается только в единственном числе. В 1Q Sa I, 19—22 мы читаем: «И когда человек достигает пожилого возраста, пусть по его силе установят его повинность в [работе] общины. А всякий rwty пусть не вступает в жребий, чтобы предстать перед общиной Израиля для судеб[ной тя]жбы и несения повинности общины и для предстояния на войне, чтобы покорять народы. [Только]<sup>55</sup> в регистр воинской службы (srk [hc]b') запишет свой род и на трудовой повинности будет выполнять свою службу согласно своему делу».

Слово rwty данного текста известные мне переводчики единодушно понимают как «глупый», «простак»: simple d'esprit (Barthélemy), feeble-minded (Gaster), ein törichter Mann (Bardtke, Lohse), simpleton (Burrows, Vermès), foolish (Rabin) и т. п. Однако такое понимание этого слова в данном контексте вызывает сомнение. Странным представляется, почему ограничение права «глупого» человека помещено вслед за утверждением прав пожилого человека, а затем снова следует перечень положительных прав, а не исключения и ограничения. Еще большее недоумение вызывает то, что «малоумный» заносится в список военнообязанных, хотя непосредственно перед этим rwty запрещается участвовать в войне. Нам представляется, что этот текст можно понять иначе. Для этого следует обратиться к одному месту из свитка Войны.

В 1Q M VII, 1—3 регламентируется возрастной ценз личного состава пехоты. Вслед за этим (стк. 3—4) мы читаем: «А всякий юноша (n'g z'twt) и женщина пусть не вступят в их лагерь с момента их выступления из Иерусалима, чтобы идти на войну, и до их возвращения». Далее (стк. 4—5) следует перечень людей с различными телесными недостатками (хромой, слепой, калека, люди с хроническим изъязном в теле и пораженные язвами), которым также запрещено участие в походе. Здесь среди всех недопускаемых к участию в военной службе рту не значится. Как показал Ядин, минимальным возрастом для несения военной службы было двадцать пять лет (Yadin, 1957a, с. 71—72). Но в 1Q Sa (I, 16—18) также регламентируется возраст для несения различных служб и общинных обязанностей. Так, полноправный член общины с юности (mn n'[wgyw]) обучается по Книге НГВ и соответственно возрасту правилам Союза. Этот период обучения длится, по-видимому, десять лет. В двадцать лет оформляется зачисление в полноправные члены общины и разрешается вступление в брак. Начиная с двадцатипятилетнего возраста молодой человек выполняет общественные обязанности в общине. В тридцать лет получает право участвовать в решении судебных дел и возглавлять «тысячи», «сотни», «пятидесятки» и «десятки» в зависимости от своих способностей и совершенства своего поведения. Вслед за этим (I, 19 и сл.) приводятся известные нам оговорки относительно пожилого человека и рwtу. Представляется поэтому возможным предположение, что рwtу в данном контексте это юноша, не достигший двадцатипятилетнего возраста (ср. n'g z'twt из 1Q M), которому еще преждевременно выполнять различные общественные обязанности. Такой юноша лишь записывается в список (будущих) воинов и выполняет трудовую повинность<sup>56</sup>.

В Дамасском документе рту в единственном числе встречается два раза в уничижительном или отрицательном значении.

В CD XIII, 4—7 мы читаем: «Но если предстоит решение о человеке в соответствии с законом о язве (проказе), то тогда пусть придет священник и встанет в лагере; и пусть надзиратель разъяснит ему толкование Закона. И если (даже) он (т. е. священник) — рtu, он (тем не менее) запрет его (т. е. прокаженного), ибо им (т. е. священникам) принадлежит решение (w'm рtu hw' hw' usgygnw ky lhm hmšpt)». Встречающееся здесь слово рtu переводчики толкуют как «имбецил», «глупец», «неразумный». Однако контекст и сравнительный материал позволяют, как кажется, понимать под рtu этого текста человека несведущего, неопытного в данном конкретном вопросе.

Ситуация, изложенная в приведенном тексте, выясняется из мишнитского трактата Nega'im III, 1, 1: «Все становятся нечистыми вследствие язв (проказы), кроме язычников и прозелитов. Все имеют право осматривать язвы, однако вынесение решения о нечистоте или чистоте (прокаженного) только во власти священнослужителя (ср. Втор. 21:5). Ему (священнослужителю) говорят: скажи „нечист“, и он (священнослужитель) говорит „нечист“; скажи „чист“, и он



(священнослужитель) говорит „чист”». Из этой мишны вытекает, что если священнослужитель не сведущ в медицинских тонкостях определения характера язвы (см. Лев. 13), то, поскольку принятие решения является неотъемлемой и исключительной прерогативой священнослужителя, в этом случае ему даются авторитетные указания сведущими лицами, но выносит формальное заключение только он. Следовательно, и в случае, о котором трактуется в CD XIII, вовсе не обязательно, чтобы священнослужитель страдал каким-либо умственным недостатком.

В пользу такого понимания говорит контекст гл. 13 Дамасского документа. В начале этой главы устанавливается, что присутствие священнослужителя обязательно в любой десятке, т. е. в элементарной низовой ячейке общины. Он должен быть сведущ в Книге НГВ, и все поступают по его велению. Далее мы читаем: «И если он (т. е. священнослужитель) не сведущ (или неопытен, не испытан — *'up hw' bhwn*) во всем этом, а кто-либо из левитов сведущ (*bhwn*) в этом, то пусть выйдет жребий, чтобы все вступившие в лагерь поступали по его (левита) распоряжению<sup>57</sup>» (CD XIII, 3—4). Непосредственно за этим следует приведенное выше место CD XIII, 4—6, в котором рассматривается казус с опознанием проказы. Внутренняя связь этих следующих друг за другом пассажей заключается, по-видимому, в том, что в одном случае сведущий левит может заменить несведущего священника в истолковании Книги НГВ, во втором же случае, когда речь идет о решении ритуального казуса с проказой, из правила делается исключение и прерогатива решения остается за священником даже в том случае, если он *pty*, т. е., очевидно, неопытный, несведущий.

Во второй раз термин *pty* встречается в крайне поврежденном месте CD XV, 15—17. В стк. 15 читается: *wkl pt[y w]m[š]g<sup>c</sup>...* «и всякий *pty*, и сумасшедший...». Согласно сообщению Ж. Милика (Milik, 1957a, с. 76), не опубликованный еще текст 4Q D<sup>b</sup> позволяет заполнить лакуну CD XV, 15—17. Детальный разбор этого места окажется возможным лишь после опубликования самого текста. По всей вероятности, здесь *pty* употреблено в значении «глупый».

Наконец, в Комментариях на кв. Наума мы дважды встречаемся с этим обозначением. В 4Q pNah III, 5 говорится, что «простецы Эфраима *pt'u 'rgum*) отдалятся от их (т. е. фарисеев) собрания»; далее, в стк. 7—8, говорится, что «прос[тецы] не станут более поддерживать их совет». В данном контексте под «простецами Эфраима» следует понимать обыкновенных людей, «малых сих», находящихся под влиянием фарисеев. Противопоставляя «простецов» их руководителям, запятнавшим себя всяческими прегрешениями, автор Комментария выражал надежду на отрыв рядовых фарисеев от их руководителей.

Таковы те места, в которых встречается слово *pt'um*: во множественном числе — для обозначения всей общины, в единственном числе — для обозначения отдельных индивидуумов в связи с каким-либо ограничением их прав, вплоть до права вступления в общину. Семантическая емкость этого слова, означающего «молодой, неопытный,

простодушный, неразумный, глупый» и т. п., дала возможность авторам кумранских произведений пользоваться им в разнообразном его значении. Представляется вероятным, что применительно к кумранской общине в целом в самом этом обозначении могла заключаться антифарисейская направленность. Словом *pt'um* кумраниты могли противопоставить себя фарисейским профессиональным мудрецам — хахамим.

В представлениях кумранской общины можно отметить различное отношение к мудрости и к источнику ее познания. С одной стороны, «знание» и «разумение» (*d't, bynh, s'kl*) высоко чтятся. «Познание сокровитного» (1Q S V, 11) является одной из целей вступления в общину. Познание добра и зла дано богом в удел человеку (1Q S IV, 26). Одним из главных критериев, в соответствии с которым определяется пригодность кандидата для приема его в общину, является его «разум» *gesp.* «разумение» и «знание». Устав многократно предписывает проверять как вступающего в общину, так и уже состоящих в ней «по его разуму и деяниям»<sup>58</sup>. Систематическому образованию также придается большое значение. Текст «Двух колонок» предписывает обучение по Книге НГВ с юношеских лет (1Q Sa I, 6—7), а Устав строго предписывает уделять треть каждой ночи чтению и толкованию «книги» (1Q S VI, 7). Специальной функцией «вразумляющих» (*ms'kułum*) было «разъяснять и учить» (1Q S III, 13).

Вместе с тем для идеологических воззрений кумранской общины характерно представление о крайней ограниченности и обусловленности не только физических, но и моральных и интеллектуальных сил человека. Идеологи кумранской общины часто сравнивают себя с прахом, песком, пылью: «А я прах и пыль» (1Q Н X, 5). Сотворенным из глины (1Q S XI, 22) и пребывающим в прахе без воли и помощи бога ничего познать не дано. Подобно тому как Даниил говорил вавилонскому царю, что не мудростью своей, а волей бога он разгадал тайну сна царя (Дан. 2:30), так и в кн. Гимнов неотступно повторяется, что человеку ничего нельзя уразуметь без бога<sup>59</sup>.

Надо полагать, что при таких воззрениях кумранской общины профессиональная мудрость фарисейских законоучителей, как и их официальный титул «хахамим» и «талмидей-хахамим», должна была казаться претенциозной. В то же время для фарисеев все не входящие в их «товарищества» (*хавурот*) были *eo ipso* глубоко презираемым ими «народом земли» (*'am ha'arec*), простецами (*hdywtyn*, греч. *idiôtai*), непричастными мудрости, невежественными людьми.

Не исключена поэтому возможность, что *pt'um* могло явиться либо полемичным по отношению к фарисеям самоназванием, либо уничижительной кличкой, данной им фарисеями и гордо принятой кумранитами, подобно тому как нидерландские дворяне, восставшие против гнета Испании, стали называть себя брошенной по их адресу презрительной кличкой «гезы» — «нищие». Флюссер высказал предположение, что «петаим» — не самоназвание, а обозначение «сочувствующих» общине, но еще не членов ее (Flusser, 1970, с. 148—152);

однако из 1Q рНав XII, 2—5 ясно вытекает, что «петаим Йехуды» были членами общины.

Выше было отмечено, что библейское слово *pt'um* передается в LXX чаще всего через *ákaκοi* и *pêpioi*. С аналогичным словоупотреблением мы встречаемся в апокалиптической и новозаветной литературе. Так, в Завещаниях 12 патриархов *akakia* противопоставляется *panourgia*<sup>60</sup>. Пребывание («хождение») *en akakiai* рассматривается как соблюдение закона бога (Т. Iss V, 1; Charles, 1908, с. 112).

В новозаветной литературе идеальными людьми являются простые (*akegaioi*) и простодушные (*akakoi*) люди, «младенцы» (*pêpioi*) и «малые сии» (*mikroi*). Мудрость и мудрствование будут посрамлены (I Кор. 1:27), причем «мудрым» и «разумным», как правило, противопоставляются не глупые люди, а «младенцы» и «малые». Более того, согласно Матф. 5:22, Иисус запретил «говорить брату своему *пустой* (*гака*) и *глупый* (*тôге*)». Согласно Матф. 11:25 (=Лука 10:21), Иисус славит бога за то, что он утаил истину от мудрых и разумных и открыл ее младенцам. Судя по Матф. 10:40 и сл., из наставления Иисуса своим ближайшим ученикам можно заключить, как высоко ценил Иисус «малых сих»: «И кто напоит одного из малых сих (*hena tōn mikrōn toutōn*) только чашею холодной воды во имя ученика, истинно говорю вам, не потеряет награды своей» (10:42). Характерно, что новозаветное выражение *didaskalos pêriōn* — «учитель младенцев» (Римл. 2:20) в переводе Делича на древнееврейский гласит: *more ha-peta'im* «учитель петаим»<sup>61</sup>. Не исключена возможность, что новозаветная терминология является дальнейшим развитием кумранского словоупотребления. В новых условиях члены раннехристианских общин именуют себя не только *mikroi*, *akakoi* и *pêpioi*, но уже *pêpioi en Christō* «младенцы во Христе» (I Кор. 3:1).

Весьма сложную и нерешенную проблему представляет собой обозначение «сыны Цадока»<sup>62</sup>. Как известно, священник Цадок играл большую роль при дворе царя Давида. Во время готовившегося дворцового переворота Давид повелел Цадоку помазать своего сына Соломона на царство (I Ц. 1:32—46). С тех пор священническая династия цадокидов играла первенствующую роль при храме вплоть до его разрушения Навуходоносором в 587/586 г. до н. э., а затем также в слеполенный период. В будущем идеальном храме, который рисовался пророку Иезекиилу (гл. 40—48), «сыны Цадока» и «семья Цадока» снова играют подобающую им по традиции главенствующую роль (Иез. 40:46, 43:19, 44:15, 48:11). В одном из указанных текстов говорится: «А священники из колена Левина (*hlwum*), сыны Цадока, которые (неизменно) стояли на страже святилища Моего, когда сыны Израилевы отступали от Меня, те приблизятся ко Мне, чтобы служить Мне, и будут предстоить перед лицом Моим, чтобы приносить Мне тук и кровь, говорит Господь Бог» (Иез. 44:15). Такова традиционная основа и источник возникновения кумранского самоназвания «сыны Цадока».

Это обозначение выступает в рукописях в двух формах: *священники — сыны Цадока* (1Q S V, 2, 9; 1Q Sa I, 2, 24, II, 3; 1Q Sb III, 22) и *сыны Цадока* (CD III, 21—IV, 1, 3; 4Q Flog I, 17)<sup>63</sup>. Контексты, в которых встречается титул «священники — сыны Цадока» или «сыны Цадока — священники», показывают их особую, привилегированную роль в жизни общины. Привилегированную, но не всецело авторитарную. Так, в уже цитированном тексте 1Q S V, 1—3 говорится, что добровольно присоединившиеся к общине, чтобы придерживаться божественного соизволения, должны «отделиться от сообщества людей кривды и присоединиться к общине (*leyaḥad*) в Учении и в делах имущества, повинаясь слову сынов Цадока, охраняющих Союз, и слову большинства людей йахад, твердо придерживающихся Союза». Как было уже отмечено, в опубликованном Миликом в 1977 г. фрагменте 4Q Sd это место представлено сокращенным вариантом, в котором выражение «повинаясь слову сынов Цадока», по-видимому, опущено и заменено выражением «по слову раббим всего, что касается Учения...» (*‘l ru hrbum lkl dbr ltwrh...*). В самом начале текста «Двух колонок» предписывается «[шество]вать (букв. „расхаживать“, т. е. поступать, вести себя) по решению сынов Цадока — священников и людей их Союза» (1Q Sa I, 1—2, ср. II, 24—25). Таким образом, хотя «священники — сыны Цадока» и выделяются как особая привилегированная группа, решения все же выносятся большинством голосов.

Титул «сыны Цадока», как было отмечено, встречается в Дамасском документе и в Флорилегнуме, к сожалению, в поврежденном месте. В обоих случаях контекст непосредственно связан с текстами из Иезекиила. Приведем текст Дамасского документа, в котором цитата из Иезекиила 44 : 15 несколько отличается от масоретского текста: «А держащиеся его (т. е. надежного дома, выстроенного богом) предназначены для вечной жизни, и им весь почет человеческий, как определил им Бог через пророка Иезекиила, говоря: „Священники, левиты и сыны Цадока, которые твердо стояли на страже Моего святылища, когда сыны Израилевы отступили от Меня, те будут представлять мне тук и кровь“ (Иез. 44 : 15). „Священники“ — это раскаявшиеся из Израиля, которые ушли из страны Йехуды, а („левиты“ — те), кто присоединился к ним, а „сыны Цадока“ — избранники Израиля, величаемые по имени, которые появятся в конце дней» (CD III, 20—IV, 4). В приведенной цитате опущено несколько слов, имеющих в масоретском тексте, хотя они были бы вполне уместны здесь. Кроме того, слова «священники, левиты, сыны Цадока» отделены здесь друг от друга союзом «и». Трудно сказать, в какой мере правомерно считать в этом тексте и «сынов Цадока» обозначением, распространяющимся на всех членов общины. Вероятнее всего, «сыны Цадока» были только священниками. Термин «сыны Цадока» явно синонимичен термину «сыны Аарона». Из того же Устава мы узнаем, что «только сыны Аарона управляют делами суда и имущества и по их слову (или приказу: *we ‘al riḥem*) выйдет жребий

всякого распорядка людей йахад» (1Q S IX, 7). В другом месте говорится, что вступающего в общину будут обследовать и проверять «его дух» «соответственно его разумению и деяниям в исполнении Закона по слову сынов Аарона, посвятивших себя йахад, чтобы установить Его союз» (1Q S V, 20–22). Отсюда видно, что функции «сынов Цадока» и «сынов Аарона» совпадают и, по-видимому, сами термины взаимозаменяемые.

В этой связи мне трудно присоединиться к предположению Гильбера, что автор Устава желал выразить лишь символическую связь с текстом Иезекиила (Guilbert, 1961, с. 39, примеч. 5). Нам известно, что священники играли большую роль в жизни общины и что основатель и идеолог общины — Учитель праведности — был священником. Но мы не знаем, когда и при каких условиях кумранская община возникла. Однако ничего нет одиозного в предположении, что священники, принимавшие участие в основании общины, были цадокидского рода, оппозиционного хасмонеической династии. С точки зрения цадокидов, хасмонеи узурпировали первосвященство и храмовой культ, который устами Иезекиила был обещан богом «сынам Цадока». Отсюда непримиримо враждебное отношение к хасмонеям, «осквернившим» храм. В движении, которое привело к возникновению кумранской общины, по-видимому, переплелись интересы оппозиционного священства цадокидского рода и антисобственнические устремления тех социальных слоев и групп, которые с уверенной надеждой на будущее горделиво называли себя «общиной бедных».

Остановимся, наконец, на термине «раббим» (rbyw), которым обозначались полноправные члены общины. Слово «раббим» может иметь два значения: основное — «многие» (прил. мн. ч. от rb resp. rwb)<sup>64</sup>; оно может означать также «старшие» (от араб. rb, откуда и rabbi 'учитель')<sup>65</sup>. Оба эти значения включали понятие совокупности всех полноправных членов, во-первых, как высшего органа общины (ср. например, «Устав заседания раббим» — serək' mošav ha-rabbim; 1Q S VI, 8; ср. CD XIV, 12) и, во-вторых, в смысле «старшинства» по их отношению к неполноправным новичкам, которых до истечения испытательного срока не допускали к «чистоте старших» (1Q S VI, 16–17), к «трапезе старших» (1Q S VI, 20) и к «смешению (имущества новичков) с имуществом старших» (1Q S VI, 17). В указанных значениях термин «раббим» засвидетельствован в Уставе 34 раза<sup>66</sup> и в Дамасском документе — 4 раза<sup>67</sup>, и все они — в контекстах, бесспорно указывающих на полноправность членов общины<sup>68</sup>. Таким образом, если многочисленные самоназвания указывают на те или иные аспекты идеологических воззрений, то слово «раббим» в определенных контекстах употребляется скорее в формально-юридическом смысле.

Мы далеко не исчерпали всего многообразия самоназваний кумранитов<sup>69</sup>. Но и рассмотренные обозначения показывают, что они выражают специфические особенности кумранской общины и различные аспекты ее идеологии. Это станет еще более наглядным, если при-

смотреться к тому, как в рукописях обозначены противники кумранской общины: «сыны тьмы» (1Q S I, 10 et passim); «община людей кривды» (1Q S V, 1); «община Велиала» (1Q H II, 22); «община нечестия» (1Q M XV, 9); «община обмана resp. ничтожества» ('dt šw': 1Q H II, 22, VII, 34); «община на лжи» (1Q pHab X, 10); «община изменников» (CD I, 12); «община людей глумления» (4Q 162 B II, 6, 10) и многие другие обозначения, по большей части направленные против фарисеев.

## § 2. Состав общины, учреждения и должностные лица

В кумранских рукописях нет указаний на конкретные причины и обстоятельства, вынудившие будущих кумранитов поселиться в пустыне. Неоднократно цитируемый в Уставе (1Q S VIII, 13, 14, IX, 20) знаменитый текст Ис. 40:3 («в пустыне приготовьте путь Господу») можно рассматривать и как *vaticinium ex eventu*. Нет также указаний на социальный состав общины. В Уставе приводится трехчленная формула состава общины: «священники... левиты... весь народ» (1Q S II, 19–21). А в 1Q S VI, 8–9 мы узнаем о несколько ином членении: «Вот Устав для заседания (mošav) раббим. Каждый (займет место) соответственно своему череду (или: рангу): священники пусть сидят первыми, старейшины — вторыми, а весь остальной народ будет сидеть каждый соответственно своему череду». Замену здесь «левитов» «старейшинами» объяснить трудно. Возможно, как полагал Вернберг-Мэллер, Устав создан из различных источников (см.: Leaneu, 1966, с. 188). Как бы то ни было, социальная и иерархическая позиция «левитов» в 1Q S II, 20 остается неясной. Что касается термина «старейшины» — *zeqenim*, то он имеет богатую историю, начиная от библейской традиции и до эллинистического времени (см.: Leaneu, 1966, с. 186–188). По аналогии с 1Q M XIII, 1, где упоминаются священники, левиты и старейшины (*wek'ol ziqney hasserek'*), можно предположить, что «старейшины» здесь являются главами основных структурных подразделений: «тысяч», «сотен», «пятидесятков» и «десятков» (см. 1Q S II, 21–22=CD XIII, 1).

В Дамасском документе дается четырехчленная формула состава всей общины: «священники... левиты... сыны Израиля... герим» (CD XIV, 3–6). Термином «герим» в Ветхом Завете обозначались свободные люди, пришельцы из других стран, не обладавшие гражданским полноправием в данной местности, те, кто в древней Греции назывались метеками. По-видимому, в данном случае имеются в виду присоединившиеся к общине, вступившие в нее, но не получившие еще статуса полноправных членов общины. В Уставе этому обозначению соответствуют термины *niddavim* resp. *mitnaddewim*<sup>70</sup> «добровольцы, добровольно посвящающие себя (общине)» и *nišwim* «присоединившиеся». Последнее обозначение встречается и в Уставе (V, 6), и в Дамасском документе (IV, 3). Совокупность всех членов общины обозначается уже известным нам словом «раббим».

Судя по всему, священники занимали руководящее положение в общине. По аналогичному требованию Устава и Дамасского документа в каждой «десятке», низовой структурной единице общины, неизменно должен пребывать один священник<sup>71</sup>, а все остальные должны сидеть перед ним соответственно своему череду» (1Q S VI, 3–4=CD XIII, 1–3). Каждая трапеза начиналась с обряда благословения хлеба священником (1Q S VI, 4–6). В данном месте в рукописи имеется диттография, объяснимая, возможно, тем, что обряд благословения повторялся священником после трапезы. Об этом обряде, кстати, сообщает Флавий: «После трапезы священник снова произносит молитву» (ВJ II, 8, 5, § 131). Далее, в «Уставе заседания раббим» предусматривается, что вначале рассаживаются священники (1Q S VI, 8), а затем уже все остальные согласно своему «череду» (1Q S VI, 8–9). В составе общинного Совета три места обязательно отводятся священникам (1Q S VIII, 1). Священники и левиты играют главную роль в ежегодном празднестве и в процедуре приема новых членов (1Q S I–II). Таким образом, в религиозно-культурных делах решающая роль принадлежит священникам<sup>72</sup>. К прерогативам остальных полноправных членов общины формально относились все «светские» и административные дела, опять-таки при обязательном участии священников.

На общих собраниях раббим господствовала строгая иерархия возраста, чина, положения в общине в зависимости от стажа пребывания в ней. Иерархический строй нашел свое отчетливое выражение в формуле: «Меньший пусть слушает большего» (1Q S VI, 2, V, 23). Рассаживались на собраниях в строго определенном порядке по возрасту и стажу (1Q S VI, 4, 8, 9), а выступать можно было также лишь в порядке строгой очередности, определяемой временем вступления в общину (1Q S VI, 10, 22, VII, 21). В жизни общины имелись и демократические черты. Так, все важнейшие вопросы решались большинством голосов общего собрания, на котором даже «надзирающий над раббим» не мог получить слова против воли большинства (1Q S VI, 11–12)<sup>73</sup>. И тем не менее эти отдельные элементы демократической процедуры не отменяют того факта, что высшая власть даже в делах имущественных в конечном счете осуществлялась священниками — «сынами Аарона». Если Устав предписывает вступающим в общину повиноваться «слову сынов Цадока — священников, охраняющих Союз, и слову большинства людей йахад» по вопросам, касающимся Учения, имущества и права (1Q S V, 1–3), то в другом месте недвусмысленно говорится о высших прерогативах одних лишь священников: «Только сыны Аарона управляют делами суда и имущества, и по их решению выйдет жребий для всего распорядка людей общины (йахад)» (1Q S IX, 7). Таким образом, о настоящей «эгалитарности» и тем более приоритете светских должностных лиц над жреческими не приходится говорить. Внешне демократическая процедура лишь прикрывает привилегированное положение жреческой верхушки.

Об учреждениях общины сведений мало. Основной структурной

единицей, как было отмечено, являлись «десятки»<sup>74</sup>. Во главе каждой из них обязательно находился священник (1Q S VI, 3–4; CD XIII, 2). Согласно 1Q S VI, 6–7, «и там, где будет десятка, пусть обязательно присутствует (ʿal yameš) человек, толкующий Учение дено и ночью». Из непосредственно следующего за этим, хотя и испорченного текста вытекает, что таких «толкователей» было несколько и они сменяли друг друга. Остальные члены «десятки» обязываются «бодрствовать треть всех ночей года и читать по книге» (1Q S VI, 7). Характерно здесь наименование «десятки» с определенным артиклем: ha-ʿasʿaḡaḥ. В иудейской религиозной практике «десятка» — minyan была и остается обязательным кворумом для выполнения религиозных обрядов (см.: M. Megilla, IV, 3). На «десятку» как на структурную единицу у ессеев указывает и Флавий: «Когда вместе находятся десять человек, ни один не станет говорить против воли девяти» (BJ II, 8, 9, § 146). Что касается указаний на деление также на «тысячи», «сотни» и «пятидесятки» (1Q S II, 21–22)<sup>75</sup>, то это никак не может соответствовать реальному численному составу общины и, по-видимому, механически заимствовано из деления древнего Израиля периода странствий в пустыне (ср. Исх. 18:21, 25; Втор. 1:15 и др.). Отзвук такого деления сохранился также в известном новозаветном рассказе о кормлении «около пяти тысяч мужей» пятью хлебами и двумя рыбами. Согласно евангелисту, собравшиеся «сели рядами по сто и по пятидесяти» (Марк 6:40).

Многократно встречающийся в свитке Войны и в Дамасском документе термин «стан» или «лагерь» (mḥnh)<sup>76</sup> в Уставе отсутствует. Моделью этого термина также послужило библейское словоупотребление. Но если в свитке Войны это подразделение носит чисто военный характер, то в Дамасском документе «лагерь» или «стан» означает, вероятно, структурную единицу. Это видно из выражения «Устав заседания станов» (srkʿ mwšb hmḥnwt; CD XII, 23, 20, XIV, 3), а также из того, что существовали специальные должностные лица: «надзирающий над лагерем» (CD XIII, 7, 13, 16) и «надзирающий над всеми лагерями» (CD XIX, 9). О количественном составе станов, об их соотношении с «десятками» и о других организационных и структурных особенностях данных нет.

Высшим органом общины Устава было общее собрание полноправных членов — раббим (mošav ha-rabbim; 1Q S VI, 8, 11, VII, 10, 11, 13), — на котором рассматривались все важные дела общины, включая прием новых членов. В Уставе название «заседание раббим» часто заменяется просто обозначением «раббим»<sup>77</sup> и «совет раббим» (1Q S VI, 16). Для общины Дамасского документа также засвидетельствован термин mošav ʿzsedanie stanovʹ (CD XIII, 20)<sup>78</sup>.

По-видимому, повседневным рабочим органом общины был так называемый Совет общины (ʿacat ha-yuḡaḡad; 1Q S VIII, 1 et passim)<sup>79</sup>, состоявший из «двенадцати человек и трех священников» (šeneum



‘as’ar ’iṣ wek’ohanīm šelošah). Текст здесь сформулирован таким образом, что его можно понимать двояко: либо как «двенадцать человек, в том числе три священника», либо как «двенадцать человек плюс три священника». Двусмысленность текста препятствует однозначному его истолкованию<sup>80</sup>. И тем не менее обе возможные версии продолжают привлекать к себе приверженцев<sup>81</sup>. Согласно предварительному сообщению Милика, в одном неопубликованном фрагменте Устава из 4-й пещеры, в параллельном тексте, указано число «пятнадцать» (Milik, 1957, с. 111). Надо полагать, что опубликование этого фрагмента и явится решающим в понимании ныне неясного текста.

«Совет 15-ти» не имеет аналогии в иудейской и христианской традиции<sup>82</sup>, в то время как символика «двенадцати», являясь универсальной (двенадцать знаков зодиака, двенадцать месяцев в году и т. д.), для иудейско-христианской традиции имеет специфическое значение (ср. двенадцать сыновей Иакова = двенадцать колен, двенадцать апостолов и т. д.). Согласно Матф. 19 : 28, Иисус сказал своим ученикам: «...когда сядет Сын человеческий на престоле славы Своей, сядете и вы на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых». В сущности, как показал Милик (Milik, 1959, с. 100), составляющие «совет 15-ти» (12+3) сохраняют ту же традицию: 12 мирян олицетворяют 12 колен Израилевых, а 3 священника олицетворяют три жреческих рода или трех сыновей Левия: Гершона, Кехата (Каафа) и Мерари (Быт. 46 : 11). Если все же исходить из того, что три священника включаются в число двенадцати, то, по сугубо гипотетическому предположению Рейке, число «три» напоминает число наиболее близких учеников Иисуса — Петра и двух сыновей Зеведеевых, т. е. Иакова и Иоанна, или — позднее — Петра, Иоанна и Иакова, брата Иисуса, которые составляли особую группу в кругу двенадцати (Reicke, 1957, с. 151—152).

Судя по 1Q S VI, 24, судебные функции осуществлялись собранием всех членов общины. Ессеи, по сообщению Флавия, принимали судебные решения также на общем собрании членов общины при обязательном кворуме в сто человек (BJ II, 8, 9, § 145). В общине Дамасского документа существовала специальная судебная коллегия — «судьи общины»<sup>83</sup> — в составе десяти человек (CD X, 4), из них четыре были священнослужители, а остальные шесть — рядовые члены общины, «сведущие в Книге НГВ и в основах Союза» (CD X, 4—6). В Уставе слово «судья» или «судьи» не встречается.

В рукописях встречаются различные наименования должностных лиц общины, функции которых недостаточно, а порой и вовсе не очерчены. В свитке Войны и в Дамасском документе по одному разу встречается титул «князь всей общины» (1Q M V, 1; CD VII, 20), а в Уставе благословений и в Комментарий на кн. Исаии встречается титул «князь общины» (1Q Sb V, 20; 4Q 161, 5—6, стк. 3), однако без всяких указаний на его функции, права и обязанности. Судя по контекстам, эти титулы имеют эсхатологическое значение.

Более конкретный характер имеют титулы, встречающиеся в Уставе и в Дамасском документе, но и они представляют весьма сложную проблему, ибо по большей части контексты, в которых упоминаются должностные лица, не разъясняют их положение и функции.

В Уставе мы встречаемся с тремя должностными лицами. *ha'is hammevaqcer 'al ha-gabbim* 'человек, надзирающий над раббим' (1Q S VI, 11–12) — это должностное лицо скорее всего ведает административными и религиозными функциями и, по-видимому, председательствует на общих собраниях.

Другой титул должностного лица в Уставе гласит: *ha'is hammevaqcer 'al mele'k'et ha-gabbim* 'человек, надзирающий над работой раббим' (1Q S VI, 19–20). Из контекста видно, что этот «надзиратель» занимается хозяйственными и трудовыми делами общины, вероятно, также и финансовыми. Само слово *mevaqcer* в точности соответствует греческому слову *episkopos*, и надо полагать, что функции епископов раннехристианских общин в общем и целом совпадали на первых порах с функциями кумранского «надзирателя».

Наконец, третий титул — *ha'is harraqid bego's ha-gabbim* 'человек, назначенный (или: стоящий) во главе раббим' (1Q S VI, 14). Судя по контексту, это должностное лицо проверяло новиция «касательно разумения его и дел его». По мнению некоторых исследователей (ср.: Leaneu, 1966, с. 195–196), это должностное лицо тождественно с «надзирателем стана» (CD XIII, 7), поскольку у них аналогичные функции (CD XIII, 11). Что касается термина *mas'kil* 'вразумляющий', 'просвещающий' и т. п. (1Q S III, 13, IX, 12, 21; CD XII, 21, XIII, 22 и др.), то в настоящее время трудно определить, обозначал ли он особое должностное лицо — наставника, обучающего Законам и Учению общины, или это лишь другое обозначение надзирающего или человека, стоящего во главе раббим (см.: Kosmala, 1973; ср.: Vermès, 1977, с. 91: высшее должностное лицо, известное также как «надзирающий»).

В Дамасском документе большее разнообразие титулов должностных лиц и большая частота их упоминаний, однако далеко не всегда в ясном контексте. Наиболее часто встречается титул *mevaqcer* 'надзиратель' (CD IX, 18, 19, 22, XIII, 6, XIV, 11). Кроме того, имеются «надзиратель стана» — *mevaqcer lamma'aneh* (XIII, 7) *gesp. mevaqcer 'ašer bamma'aneh* (XIII, 16) и «надзиратель над всеми станами» — *mevaqcer 'ašer lekol hamma'ananot* (XIV, 8–9): возможно также восстановление разрушенного слова *mbqr* в CD XIV, 20: [*mbqr*] *betamon* — что-то вроде «финансовый инспектор». Вероятно, о таком же «фининспекторе» идет речь в CD XIV, 13, поскольку ему, этому *mevaqcer* (наряду с судьями), вручаются двухдневные отчисления на благотворительные цели. Функции всех этих «надзирателей» или «инспекторов» недостаточно, а в ряде контекстов и вовсе не очерчены. Безусловно, ясно, что «надзиратель стана» должен был быть лицом, искушенным в Законе и просве-

ценным, ибо, согласно CD XIII, 5—6, именно «надзиратель» разъясняет священнику Законы и правила о язвах (*togat nega'*), а согласно CD XIII, 7—8, «надзиратель стана будет вразумлять раббим относительно деяний Бога и объяснять им удивительные дела Его могущества».

Помимо «надзирателей» в Дамасском документе упоминаются судебная коллегия из десяти человек — *šofete ha'edah* (X, 4—8), а также просто «судьи» (XIV, 13). Неизвестно, однако, имеется ли судебная коллегия в каждом из станов, или прерогативы этой коллегии распространяются на все станы, подобно тому как имеется «надзиратель над всеми станами» (XIV, 8).

Возрастной ценз для должностных лиц засвидетельствован в Дамасском документе, в свитке Войны и в тексте «Двух колонок». В Уставе же нет никаких данных о подобной регламентации. Согласно Дамасскому документу, надзиратели над раббим могли занимать этот пост в возрасте от 30 до 60 лет (CD XIV, 6—7), надзиратель над всеми станами — от 30 до 50 лет (XIV, 9—10), члены судейской коллегии 10-ти — от 25 до 60 лет (X, 4—8). Максимальный служебный возраст до 60 лет обосновывается, во-первых, тем, что вследствие греховности человека дни его коротки, а во-вторых, тем, что бог обращает свой гнев против грешников, лишая их разума до окончания дней их (CD X, 8—10). Интересно в этой связи отметить, что антропологический анализ костяков кумранского некрополя показал, что максимальный возраст мужчин достигал 50—55 лет и мало кто из мужчин и женщин жил более 40 лет (Ваух, 1961, с. 38).

Регламентация возрастных категорий в Уставе Войны и в тексте «Двух колонок» обращена в будущее и, быть может, лишь в какой-то мере отражает реальное положение вещей. В этом отношении известный интерес представляют данные текста «Двух колонок». Согласно этому документу, обучение детей и подростков законам общины по Книге НГУ предусматривается в возрасте от 10 до 20 лет (1Q Sa I, 6—8). Браки для мужчин разрешены начиная с двадцатилетнего возраста (I, 9—10). Перевод в полноправные члены общины производится в возрасте от 20 до 25 лет (I, 12—13). Право ведения тяжб, отправления правосудия и занятие должностей предоставляется начиная с 30 лет (I, 13—17). Интересной параллелью к делению на возрастные группы является сообщение Филона, что на своих собраниях ессеи занимали места в соответствии с возрастом: молодые рассаживались позади старших (QOPR, § 81). Возможно, что и Филон имел в виду не абсолютный возраст, а деление по времени пребывания в секте, как об этом сообщает Флавий: «Они (т. е. ессеи) делятся на четыре разряда в зависимости от времени аскезы» (ВJ II, 8, 10, § 150), т. е. от времени их пребывания в общине и «упражнения» в ее образе жизни. Труднообъяснимым представляется непосредственно следующее за этим утверждение Флавия, что прикосновение позднее вступивших в секту к «ветеранам» равносильно осквернению, влекущему за собой необходимость очистительного омовения<sup>84</sup>. Изложенное

Флавием учение ессеев о четырех разрядах и о «нечистоте» низших разрядов по отношению к высшим, возможно, перекликается с учением Мишны о четырех степенях «чистоты» (см. М. Hagiga XI, 7).

### § 3. Порядок приема новых членов

Порядок приема новых членов строго регламентирован. Вступающие в общину неопиты, или новиици, как их принято называть, обозначаются термином *mitnaddevim*<sup>85</sup>. По аналогии с библейским словоупотреблением этот термин следует перевести «добровольно посвящающие себя» и «добровольно вступающие». В описании ессеев у Филона также подчеркивается добровольность вступления в общину, причем род и происхождение во внимание не принимаются и не записываются<sup>86</sup>. То, что вступление в общину рассматривается как акт свободной воли, интересно для изучения взглядов кумранитов на соотношение всеобщей детерминированности, т. е. предопределенности всех поступков человека, с индетерминированным, т. е. ничем, кроме свободной воли, не обусловленным, присоединением к общине «избранников Бога».

Термином *mitnaddevim* и, по-видимому, синонимичным названием *hannilvim* («присоединившиеся»; 1Q S V, 6) обозначаются кандидаты в члены общины, новиици, еще не закончившие свой испытательный срок и не ставшие полноправными членами секты<sup>87</sup>. Процедура приема новых членов состоит из трех последовательных этапов. Первый заключается в том, что «надзиратель, стоящий во главе раббим», проверяет новииция, изъявившего желание вступить в общину, относительно «его разумения и его деяний», вводит его в курс всех законов и установлений общины (1Q S VI, 13—14). Продолжительность этого этапа не ограничена в Уставе определенным сроком<sup>88</sup>. Если новииций выдержит это испытание, то он предстает перед собранием раббим, которые подробно расспрашивают его и решают, «отдалить или приблизить» его к общине. В случае благоприятного решения он допускается в общину, но в течение года не имеет права прикасаться к «чистоте раббим» (*betohorat harabbim*; 1Q S VI, 16), т. е. к культовым трапезам, и имущество его еще не «смешивается» с имуществом общины (1Q S VI, 15—17). О том, как и где жил, как и чем питался новииций в течение первого года испытания, в Уставе сведений нет. Если по истечении года новая проверка «духа и деяний» новииция оказывалась для него благоприятной, то брали на учет его имущество, «не смешивая» его пока с общинным, и он привлекался к трудовой деятельности общины. В Уставе об этом говорится так: «И по истечении года его (пребывания) внутри общины раббим спрашиваются о его делах в соответствии с его разумением и деяниями в Законе. И если выйдет ему жребий приблизиться к общине по слову священников и большинства людей их Союза (*wrwb 'nšy bytm*; VI, 19), то пусть приблизят также его имущество и его работу (или: трудовые доходы)<sup>89</sup> и (предадут) в руки надзирающего над работой раббим и запишут на его (новииция) счет, но на (нуж-

ды) раббим пусть не расходуют. Пусть он не касается пиршества раббим ('al yigga' bemašqeh ha-gabbim)<sup>90</sup> до истечения второго года (его пребывания) среди людей общины» (1Q S VI, 18–21).

Лишь по истечении второго испытательного года, после новой «проверки» и нового «жребия», т. е. голосования общего собрания, новиций становится полноправным членом, его записывают в свой «чред», имущество его «смешивается» с имуществом общины, а «его совет и его суждение» принадлежат общине, т. е. он допускается к собранию полноправных для решения всех общинных вопросов (1Q S VI, 21–23).

Прием новых членов сопровождается ежегодно торжественным церемониалом, описанным в Уставе (1Q S I, 11–II, 25). Прообразом этой церемонии является предписанная Моисеем процедура благословений и проклятий (Втор. 11:26–32 и 27:11–26). Во время этой церемонии священники рассказывали о чудесах и милостях бога, левиты перечисляли все грехи царства Велиала. Священники благословляли всех людей «жребия Бога», а левиты проклинали всех людей «жребия Велиала». Новиции при этом твердили «аминь». Перед лицом всех mitnaddevim вступающий в «Союз Бога» берет на свою душу «связывающую клятву» (ševu'at 'issar)<sup>91</sup> обратиться «всем сердцем и всей душой» к Закону Моисея относительно всего, что «открыто из него» (hanniglah mimmennah) сынам Цадока — священникам, охраняющим Союз, и большинству людей их Союза (1Q S V, 7–11). О «страшных клятвах», даваемых ессеями при вступлении в общину, сообщают Флавий и Ипполит<sup>92</sup>. Возможно, что окончательное оформление приема новых членов сопровождалось также ритуальным омовением, к которому новиции до сих пор не допускались.

По-видимому, к этому же дню приурочена также ежегодная всеобщая проверка «разумения и деяний» всех полноправных членов общины, о чем говорится в 1Q S V, 20–25. По мнению Тальмона и Милика, процедура приема новых членов и проверка всех полноправных членов происходили в день праздника Недель (Пятидесятницы), который был для общины праздником «возобновления Союза», поскольку, согласно традиции, именно в этот день Моисей получил Тору на Синае<sup>93</sup>. Высказано также предположение, что церемония инициации новых членов и ежегодная проверка полноправных имели место в день Искупления (LaSor, 1972, с. 73). Как бы там ни было, это был один из самых больших праздников, и нельзя исключить правдоподобное предположение Милика, что на это празднество стекались в Кумран, организационный и идеологический центр движения, «есееи» даже из самых отдаленных общин (Milik, 1959, с. 117).

#### § 4. Дисциплинарный Устав

Образ жизни и поведение членов общины регламентировались строжайшим образом и часто до мельчайших деталей. За всякое нарушение установленных правил виновные подвергались наказаниям.

Перечню таких проступков и соответствующих им наказаний посвящен специальный раздел Устава (1Q S VI, 24—VII, 25). В этом разделе фигурируют четыре вида наказаний, не всегда поддающихся ясному пониманию и истолкованию: а) «наказание» (ne'enaš) на тот или иной срок — от двух лет до десяти дней<sup>94</sup>; б) «отделение от чистоты раббим» (muvdal)<sup>95</sup>; в) «наказание» и «отделение», (ne'enaš umuvdal)<sup>96</sup> и г) полное исключение из состава общины (без права возвращения), выражаемое глаголом šlh 'отправлять', 'отсылать', 'изгонять'<sup>97</sup>.

Судя по тому, что в одном случае (1Q S VI, 25) после слова «будет наказан» (wene'enaš) следует разъяснение: «на четверть хлеба его», т. е. будет наказан лишением четверти его пищевого рациона, можно предположить, что и в других случаях, когда говорится: «и будет наказан» на такой-то срок, подразумевается такое именно уточнение. Согласно сообщению Милика, в одном неопубликованном фрагменте Устава из 4-й пещеры засвидетельствовано лишение и половины рациона (Milik, 1957a, с. 111). При этом остается неясным, сопровождалось ли лишение части рациона также отлучением от общих трапез, или это обставлялось как-то иначе. Не ясно также, подвергался ли наказуемый и другим частичным ущемлениям его прав, например запретам присутствовать на общих собраниях полноправных членов, принимать участие в решении общинных дел и т. п. Судя по тексту Устава, в котором говорится, что наказуемый на два года и лишенный права в первом году «касаться чистоты раббим», а во втором году — «пиршества раббим», тем не менее «позади всех людей общины будет сидеть» (1Q S VII, 20), можно полагать, что это правило действовало и в случаях менее тяжких правонарушений и что, следовательно, наказанные правонарушители не лишались всех своих прав. Они продолжали присутствовать на общих собраниях, но сидели не на своем установленном месте согласно «череду», а позади всех остальных членов общины.

Не менее сложно обстоит дело с пониманием существа наказания, выраженного формулой «отделять от чистоты раббим». Скорее всего под «чистотой» (tohoga) здесь следует понимать чистоту пищевую, т. е. общинные трапезы. Надо при этом учесть, что запрет «прикасаться к чистоте раббим» теоретически означал также невозможность пользоваться кухонными котлами, утварью и посудой, которые являются главными факторами («отцами» — 'avot) ритуальной «чистоты» (ср.: Lieberman, 1952, с. 201—203). Но если такое «отделение» может длиться и год и два, то возникает вопрос, как и чем питался наказуемый в течение столь долгого времени. По мнению некоторых исследователей, «отделенные от чистоты раббим» на время действия наказания низводились до положения новичков, еще не допущенных к «чистоте» полноправных (Licht, 1965, с. 166, примеч. 20; Leaneu, 1966, с. 201).

Из клаузулы 1Q S VIII, 23—IX, 2 видно, что если член общины продолжал общаться с исключенным из общины, то в случае, если

это произошло «по ошибке» (bišgagah), провинившийся «отделяется от чистоты и от совета» на два года и при этом выносятся решение, что в течение этих двух лет провинившийся не участвует в судебных решениях и его «совет» не испрашивается ни по какому поводу. Следовательно, помимо «отделения от чистоты» провинившийся в данном случае лишался на этот срок и других прав члена общины. Если же окажется, что он умышленно общался с изгнанным из общины, то и он изгоняется из нее. Судя по этой клаузуле, можно предположить, что и другие провинившиеся временно в той или иной мере полностью или частично лишались полноправия в общине.

Возвратимся к рассмотрению наиболее тяжких проступков, влекущих за собой полное исключение из общины или «отделение» на длительный срок (два года и год). «Если кто-либо произнес проклятие либо из-за страха и опасений, либо по другому случаю, который мог приключиться с ним, а он в это время читает Книгу \* или благословляет (qore bassefer 'o mevarek'), его отделят (wehivdiluhu) и больше он не вернется в общину» (1Q S VII, 1–2). «Того, кто оклеветает (ylk' rk'yl)<sup>98</sup> друга своего, отделят его (wehivdiluhu) от чистоты раббим на один год, и будет он наказан (wene'enaš), но если кто-либо оклеветает (всех) раббим, то его следует изгнать от них (lešallañ me'ittam) и он не вернется вновь» (1Q S VII, 15–17). Непосредственно после этих слов указывается: «И человека, который станет роптать (yillon) на основы общины, пусть его изгонят и пусть не вернется» (1Q S VII, 17). «И всякий, кто пробудет в Совете общины вплоть до<sup>99</sup> десяти лет (т. е. полных десять лет) и отвратится дух его, чтобы изменить общине, и он отойдет от раббим, чтобы шествовать в упрямстве сердца своего, пусть не вернется больше в Совет общины. И всякий из людей общины, который объединится (букв. „смешается“) с ним в (вопросах) чистоты или в (делах) имущества, кото[рое он (раньше) смешал с имуществом] раббим<sup>100</sup>, решение с ним будет таким же: следует изг[нать его от них]» (1Q S VII, 22–25). И еще об одном проступке, влекущем исключение из общины, сообщается в другом месте Устава: «Каждый из них (т. е. из „шествующих путем совершенства“), который преступит слово из Закона Моисея умышленно, будь то открыто или скрытно<sup>101</sup>, пусть изгонят его из Совета общины и не вернется он больше» (1Q S VIII, 21–23).

Следующие проступки влекли за собой наказания на два года и один год. «Человек, дух которого дрогнет (и он отступится) от основ общины, чтобы изменить истине и шествовать в закоснелости сердца своего, если он раскается, то будет наказан на два года; в первый (год) он не прикоснется к чистоте раббим, а в течение второго (года) не прикоснется к пиршеству раббим (mašqe ha-rabbim)<sup>102</sup> и позади всех людей общины будет сидеть. По истечении двух лет раббим будут испрошены относительно его дел; и если они приблизят его, то будет записан в свой черед, а затем (снова) будут испрашивать его суждение» (1Q S VII, 18–21). В почти аналогичном случае (1Q S

\* Подразумевается книга Священного писания.

VII, 22—24), о котором речь была выше, виновный изгонялся из общины. Однако там речь шла о пробывшем в общине полных десять лет. По-видимому, более снисходительно относились к членам общины с меньшим стажем.

Приведем теперь те пункты дисциплинарного Устава, в которых излагаются серьезные проступки, влекущие наказание на один год. Выше уже говорилось, что в случае сознательного обмана, связанного с делами общинного имущества, виновный отдалялся от «чистоты раббим» и наказывался лишением четверти пищевого рациона (1Q S VI, 24—25). Далее, «тот, кто ответит своему сотоварищу упрямо (букв. „жестоковейно“) (или) будет говорить запальчиво, оскорбляя достоинство товарища своего<sup>103</sup>, противореча ему, записанному впереди него...<sup>104</sup> — будет наказан на один год...»<sup>105</sup> (1Q S VI, 25—27)<sup>106</sup>.

Приведем еще три текста, в которых предусмотрено наказание на один год. «И если кто-либо говорит во гневе против одного из священников, записанных в книгу<sup>107</sup>, то будет наказан на один год и ради (блага) его (собственной) души<sup>108</sup> будет отделен от чистоты раббим; если же говорил (это) неумышленно, то будет наказан на шесть месяцев» (1Q S VII, 2—3). «Тот, кто намеренно и без основания оскорбит своего товарища, будет наказан на один год» (1Q S VII, 4—5). «Тот, кто таит злобу (или: недоброе чувство) против товарища без основания, будет наказан на шесть месяцев (на один год<sup>109</sup>)» (1Q S VII, 8). Таковы наиболее тяжкие наказания, предусмотренные дисциплинарным Уставом.

В связи с наказаниями, предусмотренными за проявления запальчивости, чувства гнева и злобы, за оскорбления достоинства сотоварища и т. п., интересно отметить, что и в Новом Завете осуждаются проявления подобных отрицательных эмоций. Так, в Евангелии от Матфея говорится: «Вы слышали, что сказано древним: „не убивай“; кто же убьет, подлежит суду. А Я говорю вам, что всякий гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду; кто же скажет брату своему: „рака́“ (т. е. пустой человек), подлежит синедриону; а кто скажет „безумный“, подлежит геенне огненной» (5: 21—22). В Послании Иакова мы читаем: «...гнев человека не творит правды божией» (см. 1: 19—20; ср. Ефес. 4: 26, 31; Колосс. 3: 8 и др.).

Интерес представляют также менее значительные правонарушения и соответствующие наказания за них, поскольку они рисуют весьма яркую картину внутренней жизни общины. Приведем в пересказе некоторые из этих «преступлений и наказаний». За произнесение непристойного слова виновный наказывается на 3 месяца (1Q S VII, 9). За появлением перед сотоварищем обнаженным, не будучи больным, — на 6 месяцев (VII, 12)<sup>110</sup>. За необоснованную жалобу на сотоварища — на 6 месяцев (VII, 18). За сон во время собрания — тридцать дней (VII, 10). За трехкратную и беспричинную отлучку в течение одного собрания без разрешения — на десять дней, а за отлучку вопреки запрету — на тридцать дней (VII, 10—12). За плевков на



месте собрания — на тридцать дней (VII, 13)<sup>111</sup>. За глупый, громкий смех — на тридцать дней (VII, 14–15); за то, что перебивает речь своего товарища, — на десять дней (VII, 9–10). За жестикуляцию левой рукой — на десять дней (VII, 15)<sup>112</sup>.

Рассмотрение дисциплинарного Устава кумранской общины показывает широкую амплитуду наказаний — от лишения всех прав и изгнания из общины до временного и неполного ограничения этих прав. В какой-то мере здесь обнаруживается сходство с древнегреческим институтом атимии (Blidstein, 1974; ср.: Busolt I<sup>3</sup>, 1920, с. 230–238).

В своем докладе на Лейпцигском симпозиуме 1961 г. Хунцингер обратил внимание на некоторые противоречия в Уставе и впервые предпринял попытку наметить основные этапы развития уголовного законодательства кумранской общины (Hunzinger, 1963). К решению этой задачи обратились позднее Форкман<sup>113</sup> и Пуийи. Следуя анализу литературной истории Устава, произведенному Мэрфи О'Коннором, Пуийи предложил законченную схему эволюции карательных законов кумранской общины (Pouilly, 1975), которая в окончательном виде выглядит следующим образом.

- Стадия I—1Q S VIII, 1–10a+VIII, 12b–16a+IX, 3–X, 8a
- Стадия II—1Q S VIII, 10b–12a+VIII, 16b–IX, 2
- Стадия III—1Q S V, 1–13a+VI, 8b–VII, 25
- Стадия IV—1Q S I–IV+X, 9–XI, 22

Тексты первой стадии относятся к докумранскому периоду и знаменуют собой манифест основания общины; тексты второй стадии представляют собственно уголовный кодекс, составленный после поселения в Кумране; создание текстов третьей стадии было обусловлено большим приливом новых членов и связанным с ним усложнением общинной жизни и необходимостью уточнения и исправления старых законов и принятия новых; тексты четвертой стадии отражают религиозную жизнь в Кумране и духовные трудности, переживаемые общиной. Как отмечает автор (Pouilly, 1975, с. 550–551), тексты последней стадии не привносят ничего нового в представление об эволюции уголовного права, но лишь углубляют понятие вины и личной ответственности, например учение об этическом дуализме в разделе о «двух духах» (1Q S IV, 15–23a).

Несмотря на интересную и важную работу, сделанную автором, как нам представляется, его схема в настоящее время не может быть принята полностью, так как она создана только на основании экземпляра Устава из 1-й пещеры (1Q S), а как уже отмечалось, еще не опубликовано по меньшей мере десять фрагментированных рукописей Устава из 4-й пещеры. Очевидно, что только после их опубликования и завершения палеографического и текстологического изучения всех дошедших до нас рукописей Устава появятся достаточные основания для установления его литературной истории и эволюции отраженного в нем уголовного законодательства.

## § 5. Календарь

В кумранском Комментарии на кн. Хаваккука сообщается один странный эпизод из истории кумранской общины. В комментарии к тексту Хав. 2: 15 говорится: «Имеется в виду Нечестивый священник, который преследовал Учителя праведности, чтобы поглотить его в гнев пыла своего, в доме его изгнания (<sup>3</sup>byt glwtw=bbyt glwtw), и во время праздника Покая, дня Всепрощения (yom hakkippurim) он появился среди них, чтобы поглотить их и чтобы заставить их споткнуться в День поста, субботы их покоя» (1Q pHab XI, 4—8). Мы не можем еще уверенно ответить на вопрос, о каком именно «Нечестивом священнике» идет здесь речь и когда это событие происходило. Однако этот эпизод явно указывает на то, что кумранская община пользовалась календарем, отличным от общепринятого тогда в Иудее официального лунно-солярного календаря<sup>114</sup>. Появление первосвященника \* в Судный день вне храма нельзя было даже вообразить или выдумать, если бы день празднования кумранитами этого самого священного у иудеев праздника совпадал с официально празднуемым днем. В этот особо торжественный день, когда первосвященник единственный раз в году должен был вступить в святая святых, он, разумеется, неотлучно находился в храме<sup>115</sup>.

Сам по себе факт расхождения кумранского календаря с официальным календарем является свидетельством глубокого разрыва важнейших религиозных и социальных связей, ибо различие календарей неизбежно предполагает несовпадение праздничных дней, постов, всех остальных религиозных ритуалов (ср. CD VI, 17—19) и поэтому затрудняет также деловые связи. Само собой разумеется, что все это говорит о разрыве с официальным культом Иерусалимского храма и с иерусалимским жречеством.

В кумранских рукописях имеются разрозненные указания, свидетельствующие о большом значении, которое кумраниты придавали календарным вопросам<sup>116</sup>. Существенное значение имеет сохранившаяся в Дамасском документе ссылка на апокрифическую книгу Юбилеев, названную здесь «Книгой разделений времен соответственно их юбилеям и неделям (т. е. семилетиям)» (CD XVI, 3—4)<sup>117</sup>. Это место важно не только для установления хронологической соотнесенности Дамасского документа и кн. Юбилеев, но и как указание на источник для воссоздания кумранского календаря. Специальные исследования<sup>118</sup> показали, что кумранский календарь заимствован из календарных исчислений в апокрифических книгах 1 Еноха, гл. 72—82 (этот раздел назван Чарлзом «Книгой небесных светил» и датирован им около 110 г. до н. э.), и Юбилеев 6: 30—38. Если Дамасский документ ссылается на кн. Юбилеев, то последняя, в свою очередь, указывает на Еноха как создателя календаря (Юб. 4:16—18).

\* Общепринято мнение о тождестве Нечестивого священника с первосвященником. См., однако: Thiering, 1978.

После опубликования Миликом всех фрагментов арамейского енохического цикла из 4-й пещеры расширился круг источников по изучению кумранского календаря. Это прежде всего астрономический раздел кн. Еноха, который обозначен Миликом 4Q Ep astr<sup>a-d</sup> (Milik, 1976, с. 273—297). По исчислению Милика, дошедший до нас арамейский текст составляет 30% эфиопского текста. Милик опубликовал в предварительном порядке также новые календарные тексты (на еврейском языке) кумранского происхождения: отрывок из 4Q Sb (=4Q 260 B) I, VI, 6—13 (Milik, 1976, с. 62); отрывок из 4Q Astr Crupt (=4Q 317), fr. 1, II, 2—14 (Milik, 1976, с. 68). От этого записанного тайнописью текста дошло 76 фрагментов, которые будут опубликованы в одном из томов DJD.

Важным импульсом для реконструкции кумранского календаря послужило наблюдение Бартельми, что, согласно календарным исчислениям книг 1 Еноха и Юбилеев, новый год всегда начинался со среды, дня, в котором, согласно Быт. 1:14—19, было сотворено солнце (Barthélemy, 1952, с. 199—203)<sup>119</sup>. Реконструированный Анни Жюбер солярный календарь кумранской общины (Jaubert, 1953, с. 253) характеризуется следующими особенностями (см. таблицу).

Год состоял из 364 дней (Енох 72 : 32 и др.; Юб. 6 : 32), или 52 недели (364:7). Разница между годом кумранского календаря и солнечным годом, очевидно, регулировалась каким-то добавочным периодом, о котором пока высказаны лишь различные гипотезы (Beckwith, 1970). Сам Роджер Бекуит сомневается в том, что кумраниты время от времени приводили свой календарь в соответствие с полным солнечным годом.

В году было 12 месяцев, которые распределялись по четырем кварталам или сезонам, состоящим из трех месяцев каждый. Восемь месяцев имели по 30 дней а четыре месяца — последние месяцы каждого квартала (т. е. III, VI, IX, XII) — по 31 дню. Дни недели симметрично распределены: по месяцам, начинающим каждый квартал (I, IV, VII, X), второму месяцу каждого квартала (II, V, VIII, XI) и последнему месяцу каждого квартала (III, VI, IX, XII). Новый год и первый месяц каждого квартала (I, IV, VII, X) всегда приходятся на один и тот же день — среду. Каждый праздник и дата любого месяца приходились всегда на один и тот же день недели. Так, праздник Пасхи (15-й день месяца нисана) приходился всегда на среду, точно так же как и праздник Кущей, или Суккот (15-й день месяца тишри). Праздник дня Всепрощения, или Йом-Киппур (10-й день месяца тишри), всегда приходился на пятницу.

В кумранских рукописях можно найти подтверждение правильности воссозданного кумранского календаря. Так, в прозаическом отрывке (11Q Ps<sup>a</sup> Dav Comp), включенном в свиток Псалмов из 11-й пещеры, отчетливо говорится, что год состоял из 364 дней и 52 недель (DJD IV, 1965, с. 92, стб. XXVII, стк. 6—7).

Далее, из свитка Войны известно, что в структуре общины предполагается 26 недельных жреческих черед, или смен, — *мишмарот* (1Q

## Календарь кумранской общины

День недели	Месяцы														
	I, IV, VII, X				II, V, VIII, XI				III, VI, IX, XII						
Среда	1	8	15	22	29	6	13	20	27	4	11	18	25		
Четверг	2	9	16	23	30	7	14	21	28	5	12	19	26		
Пятница	3	10	17	24		1	8	15	22	29	6	13	20	27	
Суббота	4	11	18	25		2	9	16	23	30	7	14	21	28	
Воскресенье	5	12	19	26		3	10	17	24		1	8	15	22	29
Понедельник	6	13	20	27		4	11	18	25		2	9	16	23	30
Вторник	7	14	21	28		5	12	19	26		3	10	17	24	31

М II, 2—4) на полугодие. Это соответствует 52-недельному году и противоречит известной из I Хр. 24:7—18 структуре храмовых 24-недельных мишмарот. В своем докладе на Страсбургском конгрессе 1956 г. Милик сообщил, что в публикуемых им фрагментах кумранских мишмарот из 4-й пещеры, по его мнению, проводится синхронизация жреческих недельных смен с официальным лунным календарем, с одной стороны, и с кумранским календарным годом — с другой. Милик при этом разбирает следующий пример. Кумранский текст: *b6 bYh2q'1 129 b22 l'sty 's'g* 'в шестой (день; т. е. в пятницу) в (смену) Йехизкиела 29-му (дню) в 22-й (день) одиннадцатого (месяца)' — следует понимать: «пятница (недели) Йехизкиела соответствует 29-му дню (лунного месяца) и падает на 22-й день одиннадцатого месяца (есейского календаря)» (Milik, 1957b, с. 25). По уточненной интерпретации Милика, это может означать: «22-й день одиннадцатого месяца (первого года религиозного календаря), падающий на пятницу недели службы Йехизкиела, соответствует 29-му (и последнему) дню одиннадцатого месяца (*šebat*) лунно-солярного календаря» (Milik, 1957a, с. 71—72; Milik, 1959, с. 108). Действительно, из реконструированного кумранского расписания недельных жреческих очередей службы первого года шестилетнего цикла видно, что недели службы Йехизкиела падают на 1—7-е числа шестого месяца и на 17—23-е числа одиннадцатого месяца (см.: Talmon, 1958/1965, с. 173). В приведенной таблице календаря (см.) можно убедиться в том, что 22-й день одиннадцатого месяца действительно падает на пятницу. Что касается двойной синхронизации, т. е. также с лунно-солярным календарем, то этот вопрос, по мнению специалистов, нуждается в дальнейшем исследовании (Talmon, 1958/1965, с. 173—174; Strobel, 1962, с. 539—543).

Другой пример. Выше говорилось, что при раскопках Масады в 1963 г. обнаружен фрагмент кумранского документа, другая часть которого была опубликована Дж. Страгнелом в 1960 г. (Strugnell, 1960). Зачин одного из разделов этого сочинения гласит: «Песнь субботней жертвы всесожжения для седьмой субботы в 16-й день ме-

сяца второго» (Strugnell, 1960, с. 320). Во фрагменте Ядина зачин раздела гласит: «Пес]нь субботней жертвы всесожжения для шестой субботы в 9-й день месяца (второго)» (Yadin, 1965, с. 105—107, табл. 19 В; Yadin, 1966, с. 173). То, что шестая и седьмая субботы падают соответственно на 9-е и 16-е числа второго месяца, показывает, что это могло произойти только на основании кумранских календарных исчислений. В этом можно убедиться, взглянув на таблицу кумранского календаря.

В указанном выше докладе на Страсбургском конгрессе Милик сообщил о крохотном отрывке, в котором упоминается праздник, имеющий сельскохозяйственный характер. Приведенный Миликом текст гласит: *b's'gum wšnum bw mw'd hšmn* 'в день двадцать второй шестого (месяца) — праздник Елея' (Milik, 1957b, с. 25: «Le vingt deux (du 6-e mois), c'est la fête de l'Huile»). Если дополнение «шестого (месяца)» верно, то, согласно кумранскому календарю, праздник приходится на воскресенье. Правильность этого определения подтверждается «Храмовым свитком», в котором выявились календарные «сюрпризы».

Во-первых, в свитке имеются указания на два ранее неизвестных сельскохозяйственных праздника: праздник Нового вина и праздник Нового елея (фигурирующего также в отрывке Милика), — следующие с промежутком в пятьдесят дней. Теперь издатель свитка Ядин мог установить даты четырех сельскохозяйственных праздников, следующих друг за другом с интервалом в 50 дней каждый и падающих на воскресенье: Возношение снопа омер\* — 26 нисана; праздник Недель, или Шавуот (даган), — 15 сивана; праздник Нового вина (тирош) — 3 ава; праздник Нового елея (йицхар) — 22 эзула. Тем самым подтверждается гипотеза Моргенстерна о пятидесятиеричной системе древнего сельскохозяйственного календаря Палестины, заимствованного автором апокрифической книги Юбилеев и кумранитами (Morgenstern, 1955). Как показала М. М. Елизарова, эта система легла также в основу календаря египетской секты терапевтов — одной из разновидностей ессейского движения (Елизарова, 1966; Елизарова, 1972)<sup>120</sup>.

Во-вторых, выяснился способ кумранского исчисления праздника Недель. Вызвавшее много споров значение выражения из кн. Левит 23 : 25: *mimmo'horat haššabbat* 'от дня, следующего за субботой (или: после субботы)', как начала отсчета омера и праздника Недель понимается кумранитами как первое воскресенье после окончания праздника Опресноков в отличие от традиционного толкования «субботы» здесь как первого дня праздника Пасхи, т. е. 15 нисана<sup>121</sup>. В этом случае «сноп возношения» или начало отсчета омера падает, согласно кумранскому календарю, не на 16 нисана, а всегда на воскресенье

\* 'омер — букв. «сноп»: *'omer hattenufa* 'сноп возношения' (или: 'сноп потрясения') означает сноп нового урожая, который приносили в храм на второй день Пасхи. С этого же дня, по традиционному исчислению, начинался «отсчет омер», т. е. отсчет семи полных недель до праздника Недель — Шавуот.

26 нисана. Это, в свою очередь, дает точную исходную дату для отсчета следующего праздника — Пятидесятницы (или: Недель), — приходящегося на воскресенье 15 сивана, т. е. через пятьдесят дней после начала отсчета омера.

Кумранский календарь отличается от общеиудейского, по-видимому, также и тем, что, в то время как в нормативном иудаизме сутки начинались с вечера, в Кумране восход солнца обозначал начало новых суток (ср.: Safrai — Stern 1976, II, с. 839—843, 858—859). Этот вопрос требует дальнейших исследований<sup>122</sup>.

Следует, наконец, отметить, что реконструкция кумранского календаря вновь привлекла внимание к спорным проблемам новозаветной хронологии, и в частности к дате тайной вечери. Как известно, в новозаветной науке отмечено явное противоречие между синоптическими Евангелиями и Евангелием от Иоанна. В то время как, согласно синоптическим Евангелиям (Матф. 26 : 17; Марк 14 : 12; Лука 22:7), тайная вечеря происходила «в первый же день Опресноков» (*tê prôtê hemera tôp azumôn*), согласно четвертому Евангелию, она происходила «перед праздником Пасхи» (Иоанн 13 : 1: *pro de tês heortês tou pascha*). В кумрановедческой литературе были сделаны попытки согласовать это противоречие с помощью кумранского календаря<sup>123</sup>. Однако убедительных результатов пока еще не достигнуто.

## § 6. Вопрос о жертвоприношениях и спиритуализация культа

Кровавые жертвоприношения были всеобщей основой религиозной жизни на древнем Востоке, и иудейская религия не была исключением из общего правила. Храмовые жертвоприношения занимали главенствующее место в иудейском религиозном культе (см.: Vaux, 1967, II, с. 291—347). В тех условиях отказ от кровавых жертвоприношений имел большое принципиальное значение и был чреват важными последствиями. Не случайно Ф. Энгельс расценивал это как кардинальный и даже революционный шаг в религиозном развитии<sup>124</sup>. Вполне понятен поэтому тот интерес, который вызывает к себе вопрос об отношении кумранской общины к жертвенному культу.

Расхождение кумранского календаря с официальным иудейским календарем свидетельствует, что участие кумранитов в храмовом культе и тем самым в храмовых жертвоприношениях было исключено уже по чисто формальным основаниям. Это участие было невозможно и по другим причинам.

Во-первых, члены кумранской общины считали иерусалимское храмовое священство «нечестивым», а сам храм — оскверненным этим священством. В комментарии к Хав. 2 : 17 имеется такой пассаж: «„Город“ — это Иерусалим, в котором Нечестивый священник творил мерзостные дела и осквернил храм Бога» (1Q рНав XII, 7—9). Среди трех «западной Велиала» помимо разврата и богатства Дамасский документ называет также и осквернение храма (CD IV, 15—18). Ясно,

что, пока храм был осквернен и находился в руках «нечестивцев», кумраниты не могли принимать участия в его культе.

Во-вторых, девтеронормическая традиция, столь яркими приверженцами которой были кумраниты (Старкова, 1973, с. 9—42), определенно запрещает приносить жертвы вне Иерусалимского храма (Втор. 12 : 13—14: «Берегись приносить всесожжения твои на всяком месте, которое ты увидишь; но на том только месте, которое изберет Господь»). Следовательно, жертвоприношения вне Иерусалимского храма уже сами по себе были незаконны. Как было отмечено, попытки ряда исследователей интерпретировать скопления костей животных в Хирбет-Кумране как свидетельство обособленных жертвоприношений, следует считать несостоятельными. Однако спорным и нерешенным остается вопрос о принципиальном отношении кумранитов к кровавым жертвоприношениям.

Подходя к этому вопросу, следует иметь в виду две особенности кумранской общины. С одной стороны, руководители этой общины — священники-цадокиды претендовали на исключительную легитимность в руководстве всей религиозной жизнью страны, и в первую очередь храмом с его жертвенным культом; с другой — исходящая из неукоснительности выполнения абсолютно всех предписаний Закона, важной интегральной частью которого являлись жертвоприношения животных, такая община, особенно в начале своего существования, надо полагать, не могла иметь принципиальных возражений против жертвоприношений.

Но как обстоит дело с этим вопросом в известных нам в настоящее время кумранских рукописях и о чем они говорят? Положительное отношение к храмовым жертвоприношениям можно определенно обнаружить в свитке Войны (1Q М II, 1—6), но оно явно приурочено к эсхатологическим временам, после победы над «сынами тьмы» и «отвоевания» Иерусалима с его храмом. Что касается такого специально «жертвоприносительного» кумранского произведения, как «Песни субботнего всесожжения» (*šīrot 'olat haššabbat*), то оно скорее всего носит символический характер. По меткому замечанию Ядина, «„Песни субботнего всесожжения“ имеют дело с жертвоприношениями в „Небесном храме“»<sup>125</sup>. В этой связи следует также указать на излюбленное в Кумране произведение «Новый Иерусалим», носящее явно эсхатологический и апокалиптический характер.

Сложнее дело обстоит с адекватной интерпретацией во многом неясных и на первый взгляд противоречивых указаний Дамасского документа. С одной стороны, мы встречаемся в нем со столь важным и в принципиальном и в практическом отношении текстом: «Все те, кто введен (*hucē'u*) в Союз, пусть не вступают в храм, чтобы вотще (*hīppam*) не зажигать (огонь) жертвенника Его<sup>126</sup>. И пусть они будут „закрывателями двери“ (*masgirey haddelet*), о которых сказал Бог: „Кто из вас закроет дверь его? И вы не должны вотще зажигать (огонь) жертвенника Моего“<sup>127</sup>» (CD VI, 11—14). Котэнэ замечает к своему переводу (см. примеч. 126): «На основании этого текста

представляется, что членам секты не только следует воздерживаться от участия в кощунственном культе, осуществляемом недостойными жрецами Иерусалимского храма, но они должны даже пытаться силой противиться его продолжению» (Cothenet, 1963, с. 168, примеч. 15). Если не заходить так далеко, как это делает Котэнэ, то мы должны, во всяком случае, признать, что рассматриваемый текст призывает или даже обязывает членов общины Дамасского документа отказаться от практического участия в иерусалимском храмовом культе.

С другой стороны, этой установке явно противоречат другие места Дамасского документа, в которых, напротив, правда, не всегда в ясной и понятной форме предписывается именно участие в жертвенном культе храма. Эти галахические предписания разрозненны, находятся в случайных контекстах и отнюдь не носят сколько-нибудь систематического характера<sup>128</sup>. Так, при возвращении бесхозного имущества необходимо, чтобы возвращающий это имущество заверил священника в правдивости своих слов, и тогда все это имущество достанется ему<sup>129</sup>, «за исключением барана для жертвы за прегрешение» (Ibd m'yul h'shm; CD IX, 13–14). В CD XI, 17–18 предписывается не посылать в субботу на жертвенник ничего, кроме субботнего всесожжения, а в CD XI, 18–21 предписывается не посылать на жертвенник через оскверненного одной из нечистот (byd 'yš tm' b'ht mn htm'wt) ни жертвы всесожжения и хлебного предложения, ни воскурений и дров, чтобы не осквернить жертвенник. Это предписание завершается примечательной ссылкой на авторитет библейского текста: «Ибо написано: „жертва нечестивых — мерзость, а молитва праведных — как желанное приношение“ (Пр. 15:8)». В то же время CD VI, 20 предписывает «выделять<sup>130</sup> святые приношения в соответствии с точными (на этот счет) установлениями (lhrym 'thqdšym krgwšyhm)».

Согласно CD XII, 1–2, запрещаются сексуальные связи в «храмовом городе», а согласно известному уже нам предписанию CD XII, 8–9, запрещается продажа иноплеменникам скота и птицы чистой, дабы те не приносили их в жертву. Наконец, по приблизительному смыслу текста CD XVI, 13, никто не должен давать обета (дарения) для жертвенника чего-либо из добытого незаконным или насильственным путем (me'um 'anus). Следует указать еще на один, не вполне ясный текст CD XI, 21–22, согласно которому «каждый входящий в Дом поклонения (проскинесиса) пусть не вступает нечистым, (нуждающимся в) мытье»<sup>131</sup>. В данном случае нет полной уверенности в том, что следует понимать под «Домом поклонения» (byt hšthwt) — храм или молитвенный дом (ср. перевод Лозе: Bethaus; Lohse, 1964, с. 91).

Все эти предписания, несомненно, противоречат, казалось бы, однозначному смыслу текста в CD VI, 11–14, запрещающего вхождение в храм и принесение жертвы (разжигание огня на жертвеннике). Думается, что это противоречие еще не нашло убедительного разрешения. Еще до открытия кумранских рукописей Хельшер пытался



интерпретировать эти предписания в символическом смысле (Hölscher, 1929), однако эта гипотеза не нашла поддержки (см.: Baumgarten, 1953, с. 145). Соблазнительной представляется попытка самого Дж. Баумгартена видеть в этих предписаниях пережитки периода, когда сектанты еще принимали участие в храмовом культе (Baumgarten, 1953, с. 146). Однако эта трактовка, как кажется, наталкивается на определенные текстологические трудности.

Иначе предстает вопрос о жертвоприношениях в Уставе. В нем наблюдается определенная перекличка с настроем CD VI, 11–14 и вовсе отсутствуют даже намеки на все те предписания Дамасского документа, с которыми мы только что познакомились. В Уставе ни разу не встречаются такие слова, как «храм», «жертвенник» и т. п. Только одно место имеет хотя и косвенное, но существенно важное отношение к вопросу о жертвоприношениях. На этом сложном пассаже, вызвавшем противоречивые толкования, нам следует остановиться.

В 1Q S IX, 3–6 мы читаем<sup>132</sup>: «Когда эти станут членами общины<sup>133</sup>, в соответствии с этими установлениями, для основания духа святости, для вечной истины<sup>134</sup>, для искупления вины преступления и греха вероломства и для (заслужения божьего) благоволения к стране, (тогда все это будет иметь значение) больше, чем мясо всежжений и чем жертвенный жир<sup>135</sup>; и вознесение уст<sup>136</sup> ради правосудия подобно (приятному) аромату; праведность (или: справедливость) и совершенство (или: непорочность) пути равнозначны добровольным дарам благоволения. Тогда люди общины (йахад) отделят дом святости Аарону, чтобы объединиться (в качестве) святая святых, и дом йахад для (сынов) Израиля, шествующих в непорочности».

Из этого отрывка отчетливо выступает приоритет «духа святости и вечной истины», «правосудия, справедливости и непорочного поведения» перед «жертвами всежжения» и «жертвенным жиром». Иными словами, неукоснительное соблюдение правил, установленных для членов общины, важнее, чем жертвоприношения, а молитвы, справедливость и совершенный образ жизни являются их заместителями в настоящее время, пока храм осквернен и находится в руках «нечестивого» священства. Здесь, как кажется, выступает тенденция по-новому определить отношение общины к храму и официальному культу.

В сущности, это «новое» отношение не было совсем новым. За плечами кумранитов была богатая пророческая традиция, обличавшая фальшь и никчемность жертвоприношений, не подкрепляемых праведным образом жизни и добрыми делами. Так, в кн. Исаяи говорится: «К чему мне множество жертв ваших? — говорит Господь. Я пресыщен всежжениями овнов и туком откормленного скота... не носите больше даров тщетных... праздничных собраний не могу терпеть: беззаконие — и празднование!.. ваши руки полны крови. Омойтесь, очиститесь, удалите злые деяния ваши от очей Моих, перестаньте делать зло, научитесь делать добро, ищите правды, спасайте угне-

тевного... тогда придите, и рассудим, говорит Господь» (Ис. 1:11–18).

Или у Амоса (5:21–24): «Не ненавижу, отвергаю праздники ваши и не обоняю жертв во время торжественных собраний... Пусть, как вода, течет суд и правда — как сильный поток!» Или у Осии (6:6): «Ибо я милости хочу, а не жертвы, и познания Бога более, нежели всесожжений». Интересно отметить, что и здесь употреблен предлог *min comparativus*: *weda'at 'elohim me'olot*. Или, наконец, у Михея: «Но можно ли угодить Господу тысячами овнов или неисчетными потоками елей?.. О человек, сказано тебе, что — добро и чего требует от тебя Господь: действовать справедливо, любить дела милосердия и смиренномудренно ходить перед Богом твоим» (Мих. 6:7–8; ср. также I Сам. 15:22: «...ведь повинование лучше, чем жертва (*mzbh*), послушание — чем жир (*mhlb*) баранов»).

При наличии столь необычного для древнего Востока арсенала идей неудивительно, что после разрушения храма, когда жертвоприношения прекратились и вопрос *eo ipso* потерял всякую актуальность, такие воззрения утвердились и в нормативном иудаизме. Так, в аггadicком мидраше *Ruth Rabba*, 3 говорится: «Милее мне одна молитва, которую ты стоишь и произносишь передо мной, чем тысячи всесожжений, которые намерен твой сын Соломон вознести предо мной». Или в трактате Вавилонского Талмуда *Berakot*, 32<sup>b</sup>: «И сказал р. Элеазар: молитва больше значит, чем жертвы (*gdwlh tplh uwtr mn hqrbnwt*), ибо сказано: „Зачем мне множество жертв ваших?“<sup>137</sup>».

Однако в тот период, когда храм еще существовал, свершившийся разрыв с ним и вынужденный на первый порах отказ от жертвенного культа должны были служить импульсом для более глубокого поиска заменительных средств искупления, для переноса центра тяжести в сферу морально-этических норм в соответствии с буквой и духом пророческой традиции. Возможно, что эти поиски приводят кумранских идеологов к идее нового храма, в котором искупление при помощи жертвоприношений заменяется искуплением посредством добрых дел, «жертв духовных»<sup>138</sup>. В этой связи обращает на себя внимание одно место из собрания эсхатологических текстов — Флорилегнума — документа, созданного после Устава, в I в. до н. э.<sup>139</sup>. В этом документе говорится: «И Он пожелал, чтобы построили Ему святилище человеческое (*mqdš 'dm*)<sup>140</sup>, в котором Ему будут возносить воскурения (*mqtuqum*) пред лицом Его (в виде) деяний Закона<sup>141</sup>» (4Q Flor I, 6–7).

Выражение *mqdš 'dm* «храм человеческий» или «святилище человеческое» не встречается ни в ВЗ, ни в других известных кумранских рукописях. Не встречается оно и в НЗ. Следует иметь в виду, что Флорилегнум относится к жанру пешарим с присущими ему специфическими особенностями «раскрытия» сокровенного смысла комментируемого текста. В данном случае в стк. 3–7 комментируется текст Исх. 15:17, в котором говорится о святилище (*mqdš*), созданном богом. Это «святилище» раскрывается в стк. 2 как «дом», который будет построен богу «в конце дней» и который не будет осквернен, как это

случилось со «святилищем Израиля» (стк. 6). И непосредственно за этим следует обсуждаемый нами текст: «И Он пожелал, чтобы построили Ему святилище человеческое, в котором Ему будут возносить воскурения перед лицом Его (в виде) деяний Закона» (4Q Flog I, 6—7). Выражение «деяние Закона», отсутствующее в ВЗ<sup>142</sup>, имеет более широкое значение, чем только «жертвы, предписанные Законом», которое ему придает Карминьяк<sup>143</sup>.

Выше (с. 108—109) мы рассматривали самоназвание кумранитов — «исполняющие (букв. „делающие“) Закон». Совершенно очевидно, что этим самоназванием кумраниты отнюдь не выражали своей приверженности к жертвоприношениям. Ни в одном из указанных нами примеров употребления этого выражения в девтероканонической и новозаветной литературе также нет и намека на жертвоприношения.

В НЗ встречается также калька с выражения *m's'uy twrh — ergon tou pomou*, т. е. «деяние Закона». В интересующем нас плане характерен контекст Римл. 2:15: «Они показывают, что деяние Закона (*to ergon tou pomou*) у них написано в сердцах, о чем свидетельствуют совесть их и мысль их». Очевидно, что мало оснований отождествлять и кумранское понятие «деяние Закона» с «жертвами, предписанными Законом», и сводить все многогранное содержание этого понятия к одной частности.

Конечно, кумраниты не отказывались от жертвоприношений в эсхатологическом будущем, в «новом» храме, в «Новом Иерусалиме» (ср. 1Q M II, 5—6; см. также 11Q Temple XI—XVIII). Но даже вынужденный и «временный» — длившийся почти два века! — отказ от храмовых жертвоприношений не мог остаться без последствий. Рассмотренный текст 1Q S IX, 3—5 показывает, что практический отказ от участия в культе оскверненного храма привел к более глубокому осмыслению критического аспекта пророческой традиции и в конечном итоге к начавшемуся принципиальному пересмотру вопроса о жертвоприношениях, к движению в сторону «спиритуализации» культа. После разрушения храма эта проблема, утратившая практическое значение, уже не требовала больших интеллектуальных усилий. Так, по нашему мнению, обстоит дело с отношением кумранской общины к жертвоприношениям на основании известных в настоящее время рукописей.

Поскольку имеются достаточно веские основания рассматривать кумранскую общину как часть общесейского движения (подробнее об этом см. ниже, гл. V), в котором, разумеется, не все ветви абсолютно тождественны, попытаемся выяснить отношение ессеев к жертвоприношениям, согласно сообщениям античных авторов.

Переходя к сообщениям Филона и Флавия, следует отметить, что, по-видимому, сложность вопроса и его неясность для сторонних наблюдателей обусловили амбивалентный характер их информации. Сообщая, что своим именем ессеи (*essaioi*), хотя и не в строгом соответствии с требованиями греческого языка, обязаны «благочестием» (*ragônymoi hosiotêtos*), Филон продолжает: «так как они являются

наиболее выдающимися служителями бога не приношением ему в жертву животных (*ou zôa katathyontes*), а тем, что стремятся иметь достойный (служителей бога) образ мыслей» (QOPL, § 75)<sup>144</sup>. Греческий текст этого отрывка допускает двойное его понимание: и позитивное и негативное отношение к жертвоприношениям.

Сложнее дело обстоит с сообщением Флавия. В основном и наиболее подробном рассказе Флавия о ессеях (BJ II, 8, 2—13, § 119—161) вопрос о жертвоприношениях вовсе не затрагивается. Специально на этом вопросе Флавий останавливается в одном из своих кратких и попутных сообщений о ессеях в «Иудейских древностях»: «Хотя они посылают в храм дары (*anathêmata*), богослужение (букв. „жертвы“) они совершают (*thysias epiteloûsin*) путем различного рода очищений какие считают нужными, и, лишённые в силу этого доступа на территорию общего святилища, они совершают богослужение отдельно (*eph' hautôn tas thysias epitelousin*). Вообще же (*allôs*) они отличные <люди> и по образу жизни, и по исключительному трудолюбию, которое они проявляют в земледелии» (Antt. XVIII, 1, 5, § 19).

Предлагаемый здесь перевод соответствует состоянию всех известных греческих рукописей Флавия. И только в латинском переводе (VI в. н. э.) и в греческом сокращённом изложении — «Эпитоме» (X—XI вв.) — после первого употребления слова *thysias* — «жертвы» имеется отрицательная частица *не*: «жертвоприношений не приносят». В XIX в. эта поправка была принята, например, издателем текста Флавия Диндорфом, прямо включившим ее в текст без оговорки (Dindorfius, 1845, I, с. 694), и рядом переводчиков<sup>145</sup>. Правда, в изданиях Нисе эта эмендация не была включена, тем не менее она широко распространена и в XX в., вплоть до 70-х годов<sup>146</sup>. При всей соблазнительности этой эмендации следует, как кажется, остерегаться безоговорочного ее принятия. По правдоподобию предположению Флюссера, введение этой отрицательной частицы в названные переработки Флавиева текста могло быть попыткой с ее помощью разъяснить текст Флавия (Flusser, 1954, с. 99, примеч. 29).

Далее, некоторые исследователи считают, что, отказавшись от жертвоприношений в Иерусалимском храме, ессеи стали сами практиковать жертвоприношения «у себя». При этом опираются не только на находки скопления костей и на мнимый алтарь, будто бы найденный Стекколом, о чем говорилось выше (с. 24)<sup>147</sup>, но также и на буквальный перевод текста нашего отрывка, в котором говорится: «*eph' hautôn tas thysias epiteloûsin*», т. е. «жертвоприношения они совершают у себя (в своей среде)»<sup>148</sup>. Насколько я могу судить, с таким пониманием этого текста и допущением, что ессеи практиковали собственные кровавые жертвоприношения, согласиться трудно.

Слово *thysia*, основное значение которого, бесспорно, «жертвоприношение», имеет и более общее значение религиозного обряда (Liddell-Scott, s. v. ). В новозаветной литературе можно встретиться и с символическим или метафорическим употреблением этого слова. Так, в Послании к евреям говорится: «Не забывайте также благотворения

и общительности, ибо таковые *жертвы* (toiautais gar thysiais) благоудовны Богу» (13 : 16, курсив мой.— И. А.). Там же (13 : 15) мы встречаемся с выражением «жертва хвалы» (см. примеч. 136). В Первом послании Петра (2 : 5) вводится понятие «духовные жертвы» (pneumatikai thysiai).

В рассматриваемом отрывке Флавия бесспорными можно считать следующие утверждения. Во-первых, ессеи продолжают посылать в храм anathêmata — некие дары. Возможно, что это был обязательный для всех иудеев ежегодный полусиклевый налог в пользу храма. В одном из кумранских документов — 4Q 159 II, 5—6, — который по своей социальной направленности примыкает к Дамасскому документу (Амусин, 1971, с. 93—95), предписывается, однако, вносить полусиклевый налог «только один [раз] в течение всей его жизни». Аналогичных сведений о посылке даров в храм в Уставе нет. Возможно, Флавий говорит об общине не кумранского типа, а о близкой к общине типа Дамасского документа.

Во-вторых, бесспорным надо считать показание Флавия, что ессеи были исключены или сами отделились (eîrgomenoi) из храма и вследствие этого не имели доступа к «общему святилищу». Это исключение или самоотделение Флавий объясняет тем, что ессеи практиковали свои особые религиозные обряды. При таком понимании этого текста надобность в отрицательной частице *не* (жертвоприношения *не* совершают) отпадает. Если исключается сама возможность участия ессеев в храмовых жертвоприношениях, то столь же невероятным представляется существование у ессеев их собственного жертвенного культа. Можно думать, что Флавий даже слегка порицал «храмовую политику» ессеев. Это видно из той выразительной ремарки, которой начинается последняя фраза рассматриваемого текста: «Впрочем (или: вообще же, тем не менее, allôs), ессеи отличные люди и т. д.».

Отношение к храмовому культу и к жертвоприношениям не было неизменным и в общинах раннего христианства, решительнее всех отвергавшего жертвоприношения животных. В Новом Завете имеется ряд указаний, свидетельствующих о лояльном отношении Иисуса и раннеапостолической церкви к храмовому культу (Марк, 11:15—17; Лука 2 : 46—49; Иоанн 2 : 13—17; Деяния 5 : 12). Вместе с тем там властно пробивает себе дорогу идея предпочтительности «духовных жертв». Весьма показателен в этом отношении текст Марка 12 : 33: «любить ближнего, как самого себя, есть больше всех всесождений и жертв», т. е. та же идея, которая выражена в рассмотренном выше тексте 1Q S IX, 3—5. Наконец, в НЗ высказывается и категорическое отрицание необходимости жертвоприношений вообще. Правда, это мотивируется тем, что надобность в постоянных жертвах отпала, поскольку Иисус совершил это однажды и раз навсегда, «принеся в жертву Себя Самого» (Евр. 7 : 27—28). Но, оттолкнувшись от этого, автор Послания к евреям находит и разрабатывает и другие принципиальные мотивы отказа от жертвоприношений. Так, он утверждает, что дары и жертвы не могут сделать совершенным со-

весть приносящего их (9:9) или «невозможно, чтобы кровь тельцов и козлов уничтожала грехи» (10:4).

Выше отмечено, что корни этих идей восходят к пророческой традиции. Большое историческое значение имело и то, что после реформаторской деятельности Эзры начинают развиваться новые формы богослужения, не связанные с жертвенным культом: публичные чтения Торы, синагога, в которой собирались для молитвы. Насколько мы можем сейчас судить, кумраниты-ессей были первыми, кто практически отказался от жертвоприношений и вплотную подошел к принципиальному отказу от них. И в этом заключается историческое значение религиозных идей и религиозной практики кумранской общины.

### § 7. Ритуальные омовения

Большое место в повседневной религиозной жизни кумранской общины занимал обряд ритуальных омовений — баптизм<sup>149</sup>. Вопрос о том, в какой мере цистерны и водохранилища, сооруженные на территории центрального строения, служили для целей ритуальных омовений, не освещен в рукописях и остается неясным. В Дамасском документе имеется запрет омовений в неглубоком и грязном водоеме, если вода не прикрывает наготы человека (CD X, 11—12). Возможно, что ритуальные омовения производились не столько в цистернах, сколько в мелких речушках и водоемах, образуемых многочисленными источниками в оазисе Айн-Фешхи<sup>150</sup>.

Наиболее интересной и важной особенностью кумранского обряда баптизма является обусловленность очистительных омовений (погружение в воду) предварительным раскаянием и очищением души. Такое именно понимание отчетливо выступает в некоторых текстах Устава. Так, мы узнаем, что если ритуальные омовения новиция не предваряются полным раскаянием, то «пусть он не вступает в воду, чтобы прикоснуться к чистоте людей святости, ибо они (т. е. новиции.— И. А.) не очистятся, если не отвратятся от зла» (1Q S V, 13—14). Отсюда, как кажется, можно заключить, что регулярные омовения полноправных членов носили также ритуальный характер и были не только, как полагает Плуг, обыкновенными омовениями в жарких странах людей после работы (Ploeg, 1957, с. 168). В том же Уставе говорится, что пренебрегающий установлениями общины «не удостоится искупления, не очистится водой очищения, не освятится морями и реками и не очистится всеми водами омовения: нечист, нечист будет во все дни, пока презирает законы Бога... ибо духом совета божьей правды о путях человека все его прегрешения будут искуплены, чтобы он мог взирать на свет жизни. И в духе святости вместе с Его истиной он будет очищен от всех своих прегрешений, и в духе честности и кротости будет искуплена его вина» (1Q S III, 4—8). И еще в одном месте Устава мы читаем, что бог «очистит его святым духом от всех дел нечестия. Он окропит его духом истины, подобно водой очищения, от всех мерзостей лжи» (1Q S IV, 21). Следовательно, ритуальные омовения, по мнению идеологов общины, оказываются дейст-

венными лишь в том случае, если ритуалу предшествуют покаяние и внутреннее очищение.

В кумрановедческой литературе распространено мнение, что кумранский баптизм не выходит за пределы современного ему обряда иудейских ритуальных омовений (ср.: Harrison, 1969, с. 31). Однако вряд ли с этим можно согласиться. В ветхозаветном законодательстве омовения наряду с очистительными жертвоприношениями служили средством механического очищения от болезней, прикосновения к «источникам нечистоты» и от грехов, очищения, не требовавшего предварительного душевного раскаяния. Даже у великих пророков, столь часто призывавших к душевному раскаянию независимо от ритуальных омовений, можно найти примеры механического или физического очищения. В знаменитой шестой главе кн. Исаяи, под впечатлением которой написан пушкинский «Пророк», говорится: «Тогда прилетел ко мне один из серафимов, и в руке у него горящий уголь... и коснулся уст моих, и сказал: вот, это коснулось уст твоих, и беззаконие твое удалено от тебя, и грех твой очищен» (Ис. 6:6–7). У Иезекииля бог обещает иудейскому народу: «И окроплю вас чистой водою, и вы очиститесь от всех скверн ваших, и от всех идолов ваших очищу вас. И дам вам сердце новое, и дух новый вложу в вас; и извлеку из вашего тела сердце каменное, и дам вам сердце из плоти» (Иез. 36: 25–26).

Более того, до нас дошли далекие отголоски споров, которые вели по поводу ритуальных омовений фарисеи и так называемые в талмудической литературе *twbly šhryt* 'погружающиеся (или: окунающиеся) в воду поутру'. Возможно, эти *twbly šhryt* являются эссеями или разновидностью эссеев, но нет достаточно данных, чтобы говорить об этом утвердительно. В Тосефте *Yadayim* 2, 20 мы читаем: «Сказали „погружающиеся утром“: мы упрекаем вас, фарисеев, что вы упоминаете имя Бога утром без погружения (в воду). Отвечают фарисеи: мы упрекаем вас, „погружающиеся (в воду) утром“, что вы произносите имя Бога из тела, в котором есть нечистота» (Переферкович, 1904, с. 628). Независимо от деталей и тонкостей этого спора, для нас теперь неясных, цитированный отрывок показывает, что в период Второго храма существовала сектантская практика ритуальных омовений, которой противились фарисеи, творцы нормативного иудаизма. У фарисеев возобладала тенденция, нашедшая свое наиболее яркое выражение в законодательной деятельности Гиллея, тенденция смягчения остроты ригористических и затруднительных правил, связанных с так называемой «ритуальной чистотой». Эссеи же, напротив, со всею строгостью соблюдали все законы «чистоты» и, судя по Antt: XVIII 1, 5, § 19, возможно, вводили новые правила «очищений, какие считают нужными». По-видимому, эти «очищения» были заместителями кровавых жертвоприношений в храме, куда, как известно, эссеям не было доступа.

В кумранских рукописях нет регламентации частоты и порядка ритуальных омовений. В частности, нам неизвестно, практиковались

ли обязательные «погружения в воду» в дни праздничных торжеств, особенно в ежегодный праздник Обновления Союза, отличные от ежедневных омовений у ессеев. Согласно Флавию, ессеи практиковали ежедневные омовения после окончания первой половины трудового дня и до первой трапезы (ВJ II, 8, 5, § 129)<sup>151</sup>. При этом, как отмечает Флавий, «мужчины опоясываются льняными повязками», а женщины «купаются в одеянии» (ВJ II, 8, 13, § 161). Кроме того, Флавий сообщает, что вступающий в общину, выдержав первое испытание, начинает «принимать участие в обрядах очищения водой», хотя ему предстоит еще двухлетнее испытание (ВJ II, 8, 7, § 138). В обоих случаях (§ 129 и 138) «омовение» выражено греческим словом *hagneia*, что означает «очищение», как правило, религиозное, и носит ритуальный характер.

Этих деталей нет в кумранских рукописях. Но в них содержится отмеченное выше принципиально важное положение, согласно которому ритуальные омовения оказываются действенными лишь в том случае, если им предшествуют покаяние и внутреннее очищение. С этим совпадает истолкование обряда ритуальных омовений Иоанном Крестителем и его сторонниками. Флавий сообщает, что, по учению Иоанна Крестителя, омовение будет угодно богу лишь в том случае, если оно совершается не ради прощения грехов, «поскольку и душа их (т. е. принявших омовение) предварительно очистилась праведностью» — *hate dê kai tês psychês dikaiosynê proekkekatharmenês* (Antt. XVIII, 5, 2, § 117). Таким образом, безусловное требование предварительного покаяния и внутреннего очищения является тем новым, что внесли кумраниты и сторонники Иоанна Крестителя в понимание старинного иудейского обряда ритуальных омовений. Однако в кумранских ритуальных омовениях нет и не может быть даже намека на то, что стало главным и определяющим в христианском баптизме — его христологии (ср.: Betz, 1958, с. 234; Thiering, 1980).

## § 8. Общинные трапезы

К числу характерных особенностей внутреннего устройства кумранской общины относятся также совместные общинные трапезы. Коллективный характер трапез закономерно вытекает из совместного труда, общности имущества и коллективности быта. И об этом прямо говорится в Уставе: «Этими (установлениями) пусть руководствуются во всех их поселениях все там находящиеся<sup>152</sup>. И пусть слушаются младший старшего (букв. „малый большого“) в отношении труда и денег. Вместе пусть едят, вместе пусть благословляют и вместе пусть совещаются» (1Q S VI, 1—3). Непосредственно за этим следует такой текст: «И во всяком месте, в котором будет десять человек из Совета общины, пусть среди них непременно присутствует<sup>153</sup> священник. И каждый согласно своему череду сидит пред ним, и так будет испрошен совет их по каждому вопросу. А когда приготовят стол, чтобы есть, или сусло (виноградный сок), чтобы пить, священник



первым протянет руку, чтобы благословить начаток хлеба или сусла» (1Q S VI, 3–5). Цитированный текст о порядке благословения священником хлеба и виноградного сока или сусла весьма близок к знаменитому тексту 1Q Sa II, 17–22, широко известному в литературе под названием эсхатологического или мессианского банкета, и принципиально можно было бы говорить о сакральном характере общинных трапез. Однако, прежде чем обратиться к этому вопросу, посмотрим, что говорят Филон и Флавий о трапезах ессеев.

В сочинении «О том, что каждый добродетельный свободен» Филон писал: «Далее, у них (т. е. ессеев) имеются общая для всех касса и общие расходы; общими являются также одежда и питание, так как они образуют сисситии. Можно ли найти у других лучше осуществленную на деле общность жилища, всего уклада жизни, питания?» (QORL, § 86). В другом своем сочинении Филон сообщал: «Ежедневно питаюсь вместе за общим столом, они радуются одному и тому же (т. е. однообразной пище.— И. А.), будучи сторонниками малых потребностей и отвергая расточительность как болезнь тела и души» (Apologetica, § 11). В обоих цитированных текстах Филона ничего не сказано о сакральном характере трапез ессеев. Однако, говоря о трапезах ессеев-терапевтов, Филон подчеркивает их ритуальный и сакральный характер (подробно об этом см.: Елизарова, 1972, с. 80–90).

Более подробно о трапезах ессеев повествует Флавий. После ежедневного омовения холодной водой (о чем речь была выше) ессеев входят в трапезную «словно в священный участок» (*kathaper eis hagian ti temenos*), куда никому из инакомыслящих (*heterodoxôn*) вход не разрешен<sup>154</sup>. «Когда в полном молчании они рассядутся, пекарь по порядку раскладывает хлеб, а повар подает каждому миску с пищей из одного блюда. Перед едой священник произносит молитву, и до молитвы запрещено что-либо отведывать. После трапезы священник снова произносит молитву. Так начиная и заканчивая трапезу, они чтут бога как подателя средств к жизни» (VJ II, 8, 5, § 129–131). В отличие от Филона Флавий сообщает об обязательном присутствии на трапезе священника и об отправлении специального ритуала благословений до и после еды, как это имело место и в кумранской общине<sup>155</sup>. Этим, по Флавию, не исчерпываются функции священников. Согласно Antt. XVIII, 1, 5, § 22, священники заботятся о приготовлении хлеба и пищи<sup>156</sup>. Надо полагать, что речь идет о заботе приготовления ритуально чистой и дозволенной пищи. Об этом, в частности, свидетельствует указание Флавия, что «изгнанный (из общины) часто погибает ужасной смертью, так как, связанный клятвами и обычаями, он не может принимать пищу от других людей и, питаясь травами, погибает от голода» (VJ II, 8, 8, § 143). В другом отрывке цитированного текста «Древностей» говорится о том, что, отказавшись от жертвоприношений в храме, ессеи пользуются другими средствами очищения (*diaphorotêti hagneiôn*; Antt. XVIII, 1, 5, § 19). Не исключена возможность, что среди этих заменителей жертвоприношений были сакральные трапезы.

Носили ли трапезы кумранитов сакральный характер? В то время как одни ученые считают кумранские трапезы сакральными<sup>157</sup>, другие с этим не согласны<sup>158</sup>. Наиболее резко и категорически последнее мнение выражено Мортонем Смитом: «Мы должны решительно отвергнуть „сакральную трапезу“» (M. Smith, 1959, с. 219; «We must lop off the 'sacred meal'»). Между тем, насколько мне известно, понятие «сакральная трапеза» не имеет общепризнанного определения. Ван дер Плуг приводит следующее определение, данное Баммелем: «Священной трапезой является всякий прием пищи, всякая еда и питье... которые так или иначе соотносятся со священным и благодаря этой связи получают свой сакральный смысл и значение»<sup>159</sup>. Этой дефиниции недостает определения опорного здесь понятия «священный», связь с которым придает любой еде сакральный характер. Но, исходя из данного Баммелем определения в целом, думается, что можно говорить о сакральном характере кумранских трапез.

Об этом прежде всего говорит употребляемая в Уставе и в Дамаском документе терминология. Наиболее часто встречающимся термином для обозначения трапезы является слово *tohorah* 'чистота'. В раввинской литературе словом *thrh* обозначаются ритуально чистые предметы — посуда, утварь, одежда и в особенности пища (Lieberman, 1952, с. 203). В кумранских рукописях слово *thrh* resp. *twrh*<sup>160</sup> встречается как самостоятельно (1Q S VI, 22, VII, 25, VIII, 24; CD IX, 21, 23), так и в сочетании: *tohorat ha-rabbim* 'чистота раббим' (1Q S VI, 16—17, 25, VII, 3, 16, 19) и *tohorat 'anšey haqqodeš* 'чистота людей святости' (1Q S V, 13, VIII, 17). Судя по бесспорному контексту 1Q S V, 13 («пусть не вступит в воду, чтобы касаться чистоты людей святости» — речь идет о намеревающемся вступить в общину), «чистота людей святости» в данном случае означает ритуальное омовение<sup>161</sup>. Выражение «чистота раббим» во всех указанных местах означает ритуально чистую трапезу<sup>162</sup>. Как заметил Либерман, слова Флавия о ессеях, допускаемых к трапезе полноправных, — *koinês harsasthai trophês* 'коснуться общей пищи' (BJ II, 8, 7, § 139) — могут быть правомерно перефразированы в раввинском и кумранском стиле: *yug' bthrt hrbum* 'коснуться (resp. касаться) чистоты раббим' (Lieberman, 1952, с. 203). Именно это выражение и встречается в 1Q S VI, 16—17 (ср. VI, 20—21, VII, 19—20) и VIII, 17: *'al yigga' betohorat 'anšey haqqodeš* — «пусть не прикасается к чистоте людей святости».

Наряду с выражением «чистота раббим» в смысле трапезы полноправных дважды встречается выражение *mašqeh ha-rabbim* 'питье resp. пиршество раббим' (1Q S VI, 20, VII, 20). В обоих случаях большой контекст, в котором встречается это выражение, весьма показателен. В первом случае (1Q S VI, 13—23) речь идет о правилах приема новиция. После неопределенного срока probation и положительного решения о приеме в члены общины новиций в течение целого года не допускается к «чистоте раббим» (1Q S VI, 16—17), т. е. к общинной трапезе, и имущество его еще не «смешивается» с об-

щинным. Затем в течение еще одного года новицию, который еще больше приближен к общине, запрещено, однако, касаться «питья раббим» (*'al yigga' bemašqeh ha-gabbim*; 1Q S VI, 20). И только после истечения второго года, новой проверки новиция и благоприятного для него «жребия», т. е. решения общего собрания раббим, вновь принятый заносится в общинный список «среди братьев своих для Закона, суждения, чистоты и смешения имущества» (1Q S VI, 21–22). Таким образом, «питье раббим», вначале как бы противопоставлено «чистоте раббим», являя собой более высокую ступень на лестнице полноправия (ср. 1Q S VI, 16–17 и 1Q S VI, 20–21), а в конце оба эти выражения как бы поглощаются словом «чистота» — *twrh* (1Q S VI, 22).

Во втором случае речь идет об отступнике от основ общины, изменнике истине (1Q S VII, 18–20). Если такой отступник раскается, то «он наказывается на два года. В первый год пусть не касается чистоты раббим, а во второй год пусть не касается питья раббим» (1Q S VII, 19–20). И здесь, как мы видим, «питье раббим» занимает более высокое положение по сравнению с «чистотой раббим». Чем это можно объяснить? Согласно раввинскому учению, жидкости обладают более высокой степенью нечистоты по сравнению с твердой пищей<sup>163</sup>. Поэтому ритуально чистое питье, надо полагать, занимает более высокое место в иерархии «чистоты». С другой стороны, слово *mašqeh*, как и *mišteh*, означает не только «питье», но и «пир», «пиршество», торжественная трапеза, подобно тому как греческое слово *symposion* означает не только «совместное питье», но также «пиршество». Возможно, что «питье раббим» — наиболее чистое в ритуальном отношении пиршество, образцом которого является предвкушаемое «мессианское пиршество», изображенное в 1Q Sa II, 17–22.

В известных нам кумранских рукописях нет никаких указаний на характер пищи кумранитов. Флавий, как было уже отмечено, сообщает, что обычная или повседневная трапеза ессеев состояла из хлеба и одного вареного блюда (ВJ II, 8, 5, § 130). Между тем среди археологических памятников привлекают к себе внимание загадочные захоронения костей различных животных, о чем мы говорили выше, в главе о кумранских поселениях. Как полагает Ролан де Во, раскопавший Хирбет-Кумран, эти скопления костей «являются ясным свидетельством того, что определенные трапезы, происходившие в большом зале... имели религиозный характер»<sup>164</sup>.

Таким образом, мы вправе, как кажется, предположить, что существовали два вида или типа трапез. Во-первых, ежедневные общинные трапезы, *conditio sine qua non* которых были строгая ритуальная чистота и обязательное участие в них священников, произносивших благословение до и после еды; уже одно это придавало трапезам сакральный характер. Во-вторых, в определенных случаях практиковались особо торжественные трапезы, происходившие, как полагает Р. де Во, в большом зале собрания всей общины и носившие особо выраженный культовый характер.

Вопрос о библейских корнях повседневных коллективных трапез и возможных параллелях в традиции не вполне ясен. На первый взгляд такой параллелью могли бы служить рассказы о группах «сынов пророческих» (*bny hnbu'um*), существовавших при пророках Илии и Елисее. Как известно, такие «группы» были в Бет-Эле (II Ц. 2 : 3) и в Йерихоне (II Ц. 2 : 5) и насчитывали по 50 и 100 человек. Согласно II Ц. 4 : 38—41, можно думать о совместных трапезах — совместном поедании специально приготовленной похлебки. В II Ц. 6 : 1—7 содержится указание на совместную постройку дома. Нет, однако, указаний на совместную трудовую деятельность как источник существования и прочный характер таких объединений. Напротив, согласно II Ц. 4 : 42—44, эти группы «сынов пророческих» пользовались случайной благотворительностью. Для характеристики социальных отношений членов этих «пророческих» объединений весьма показателен рассказ о вдове одного из «сынов пророческих», которая пожаловалась Елисею на то, что кредиторы угрожают забрать в рабство ее двух сыновей, и просила его помощи (II Ц. 4 : 1—7). Уже этот факт показывает глубокое отличие социальных отношений в кумранской общине, где общинная собственность, обязательный совместный труд и коллективный быт обусловили структурный характер совместных трапез.

Насколько зыбка грань, отделяющая в общинной трапезе само вкушение пищи от культового ритуала, видно из истории первоначальных христианских общин. В Первом послании к коринфянам апостол Павел упрекает членов общины в том, что сакральный характер вечери Господней отступает на задний план и общинная трапеза начинает приобретать обычный характер. Лучше всего привести здесь слова самого автора Послания: «Далее, вы собираетесь так, что это не значит вкушать вечерю Господню. Ибо всякий поспешает прежде других есть свою пищу, так что иной бывает голоден, а иной упивается (*methuei*). Разве у вас нет домов на то, чтобы есть и пить? Или пренебрегаете церковью Божию и унижаете неимущих?.. Посему, братья мои, собираясь на вечерю, друг друга ждите. А если кто голоден, пусть ест дома, чтобы собираться вам не на осуждение» (I Кор. 11 : 20—22 и 33—34).

Для членов кумранской общины такой совет был бы непригоден. У них не было «своих домов», и общинные трапезы выполняли, по-видимому, двойную функцию: питание членов общины, занимавшихся трудовой деятельностью, совмещалось с отправлением определенного ритуала.

## § 9. Семья и брак

Вопрос о семейной жизни членов кумранской общины также во многом неясен. В Уставе нет никаких упоминаний о браке и о семейной жизни, но нет также предписаний безбрачия. Условия жизни в кумранской пустыне, конечно, малоприспособлены для семейной жизни.

Между тем нам известно, что в некрополе Хирбет-Кумрана обнаружены женские и детские захоронения. В Айн-эль-Хувейре, третьем из открытых кумранских поселений, из двадцати раскопанных захоронений семь оказались женскими и одно — детским.

Другие документы сохранили вполне определенные свидетельства о семейной жизни членов общины. В Дамасском документе брак признается обязательным институтом (CD VII, 6—9)<sup>165</sup>, а в тексте «Двух колонок» упоминаются женщины и дети как члены общины и регламентируется брачный возраст — 20 лет для мужчин (1Q Sa I, 4—12). Таким образом, целибат, если и существовал, не был общеобязательным для всех общин кумранского толка, особенно для находившихся вне кумранской пустыни. В пользу этого могут свидетельствовать и сообщения античных авторов о ессеях, с которыми, как мы увидим, имеются основания отождествлять кумранскую общину. Если Филон Александрийский (Apologetica, § 14) и Плиний Старший (Nat. hist. V, 17, § 73) говорят о безбрачии ессеев, то Флавий упоминает о двух ветвях есеевского движения, одна из которых отвергает брак (BJ II, 8, 2, § 120; Antt. XVIII, 1, 5, § 21), а другая считает его необходимым для продолжения рода и преемственности поколений (BJ II, 8, 2, § 121 и II, 8, 13, § 160).

По-видимому, так обстояло дело и в Кумране. Следует иметь также в виду, что продолжение рода священников цадокидской линии, игравших столь значительную роль в кумранской общине, представляло серьезную проблему. Таким образом, вряд ли правомерно говорить о всей кумранской общине как о «кумранском монастыре» и кумранских «монахах», как это часто делается в литературе<sup>166</sup>. В то же время определено «монашеской» можно считать египетскую ветвь ессеев — терапевтов, которые в известной мере являются родоначальниками египетского христианского монашества (Елизарова, 1972, с. 111—117). В этом смысле можно согласиться с Мансуром, что «есейство было первой формой организованного монашества в древнем средиземноморском мире» (Mansoor, 1964, с. 130).

Сложным и спорным оказался и вопрос об отношении кумранитов к полигамии и разводу. Трудность заключается в интерпретации текста CD IV, 20—21<sup>167</sup>. Перечислив три «западни Велиала», в которые попадает Израиль (стк. 15—18), и указав на «прелюбодеяние» (стк. 17) как на первую западню, автор сообщает далее, что некие «строители стены» (bwny hñus, стк. 19; выражение заимствовано из Иез. 13 : 10; в Дамасском документе, по-видимому, имеются в виду фарисеи) попадают в эту сеть из-за того, что берут двух жен при их (?) жизни (laqaḥat štey našim beḥauyeihem), в то время как «основу творения» (yswd hbry'h) составляет принцип парности, который автор рассматриваемого текста обосновывает с помощью библейской цитаты: «Мужчину и женщину Он сотворил их» (Быт. 1 : 27). Непосредственно за этим, в начале следующего листа, продолжается аргументация в пользу принципа парности: «И вошедшие в Ковчег (sc. Ноев) входили в него попарно. А относительно князя написано

(Втор. 17:17): „пусть не увеличивает количества жен своих“» (CD V, 1–2).

Основная трудность интерпретации этого неясно сформулированного текста заключается в понимании выражения «при их жизни» — *bhuyhm* (с местоименным суффиксом м. р. мн. ч.). Если считать, что это означает «при их, *мужей*, жизни», то отсюда вытекает, что мужчинам запрещается жениться вторично<sup>168</sup>. Если же исходить из того, как это полагает Винтер, что местоименный суффикс мужского рода в данном тексте оказался ошибочным, и слово следует читать *bhuyhn* — с местоименным суффиксом женского рода, т. е. «при их, *жен*, жизни» (Winter, 1956)<sup>169</sup>, то отсюда вытекает запрет полигамии, что не исключает возможности вторичного брака в случае смерти первой жены. Отвергая такую трактовку, Мэрфи О'Коннор, исходя из рукописного чтения, предложил в 1970 г. свою интерпретацию рассматриваемого нами текста. По его мнению, «текст не только содержит запрет иметь двух жен *одновременно* (курсив автора.— И. А.), но идет гораздо дальше, запрещая два брака в течение одной жизни, будь это после смерти супруги или после развода» (Murphy-O'Connor, 1970, с. 220).

В 1972 г. Ядин опубликовал маленький отрывок из гл. 57 «Храмового свитка», который бросает новый свет на эту проблему. В разделе «Закон царя» говорится: «(17) И он не возьмет в добавление к ней (т. е. к первой жене) другую жену, ибо (18) она будет с ним во все дни ее жизни. Но если она умрет, то возьмет (19) себе другую (жену)» (Yadin, 1972, с. 99). Согласно этому тексту, опровергающему мнение Мэрфи О'Коннора<sup>170</sup>, кумранская община отвергала как полигамию, так, по-видимому, и развод, но разрешала повторный брак после смерти первой жены. Правда, запрет, выраженный в этом законе, относится к царю, и мы пока не знаем, только ли к нему (см.: Yadin, 1977, I, с. 272–274)<sup>171</sup>.

Отметим интересную новозаветную параллель к рассмотренному отрывку из «Храмового свитка». В Евангелии от Матфея сообщается: «И приступили к нему (Иисусу) фарисеи, и, искушая Его, говорили Ему: по всякой ли причине позволительно человеку разводиться с женой своею? Он сказал им в ответ: не читали ли вы, что Сотворивший в начале мужчину и женщину сотворил их (Быт. 1:27)?.. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает. Они говорят Ему: как же Моисей заповедал давать разводное письмо и разводиться с нею (Втор. 24:1 и сл.)? Он говорит им: Моисей по жестокосердию вашему позволил вам разводиться с женами вашими, а сначала не было так. Но я говорю вам: кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует; и женившийся на разведенной прелюбодействует. Говорят Ему ученики Его: если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться. Он же сказал им: не все вмещают слово сие, но кому дано... Кто может вместить, да вместит» (Матф. 19:3–12)<sup>172</sup>. Нельзя не заметить ряд сходных черт между обоими этими текстами.

Безбрачие является существенным элементом аскетизма, но не единственным. В то время как целибат — феномен, чуждый иудаизму<sup>173</sup>, библейская традиция сохранила незначительные, но интересные свидетельства различных форм аскетизма типа назиритов (Чис. 6 : 2—21) и рехавитов (Иер. 35). Назириты по обету воздерживаются от вина и от всего, «что делается из винограда»; «бритья не должна касаться головы их». Рехавиты — род, который на протяжении всей своей истории отказывался от вина, строительства домов, засева полей и насаждения виноградников. Согласно II Ц. 10 : 15—16, 23, рехавиты ревностно относились к защите веры. Кумранский аскетизм хотя и отличается от засвидетельствованных в Библии типов, но, как показала Тиринг, восходит не к эллинистическим или иранским источникам, а к библейским (Thiering, 1974). Названная исследовательница обнаружила в Гимнах свидетельства того, как эсхатологические чаяния определили стиль кумранского аскетизма (Thiering, 1974 a). В частности, описание страданий и мук первородящей женщины в знаменитом месте 1 Q Н III, 6—18 символизирует, по-видимому, кумранскую общину, в страданиях «рождающую» мессианскую эру.

### 3. ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ

Рассмотрение идеологических воззрений кумранской общины сопряжено с большими сложностями. Это связано прежде всего с крайней замкнутостью кумранской общины, ее эзотерическим характером, проявляющимся в строгих запретах, даже под страхом смерти, как об этом сообщает Флавий о ессеях, открывать посторонним «секреты» секты — ее доктрины, а также в предписаниях хранить в тайне произведения секты, имена ангелов и т. д.<sup>174</sup>. В силу этого трудно ожидать ясного изложения всех нюансов кумранских доктрин, тем более полной и исчерпывающей их письменной фиксации. Ряд текстов (в том числе указанных в предыдущем примечании) явно свидетельствуют, что «надзиратели» и «вразумляющие» устно разъясняли новициям основы секретного учения общины (кстати, эта «секретность» проявлялась также в дошедших до нас криптографически записанных текстах). Поэтому наши сведения об идеологических воззрениях кумранской общины имели бы заведомо ограниченный характер, даже если бы все созданные в ней произведения сохранились полностью. Как известно, это отнюдь не так. К тому же далеко не всегда можно быть уверенным в правильной интерпретации даже дошедших до нас текстов.

Для понимания идеологических воззрений кумранской общины необходимо выяснить вопрос об их взаимосвязях с учениями нормативного иудаизма и различных иудейских сект. Но этот вопрос пока изучен далеко не достаточно. Не случайно, как это будет показано в следующей главе, в научной литературе сделаны многочисленные попытки отождествить кумранскую общину как с фарисеями, создателя-

ми нормативного иудаизма, так и с многими другими сектами и движениями. Была даже сделана попытка отождествить кумранского Учителя праведности с известным послеленным реформатором иудаизма Эзрой (см.: Grand, 1958), вернувшимся из Вавилонии в V в. до н. э.

М. Смит справедливо отметил роль завезенных Эзрой из Вавилонии συναгог в процессе образования культовых общин и сект (M. Smith, 1961, с. 352), что, впрочем, уже было высказано и другими авторами. Однако, как нам представляется, Смит заходит слишком далеко, когда видит в гл. 10 кн. Нехемии первое формирование секты, а социальные реформы Нехемии сопоставляет с CD IV, 17—18, где говорится о трех «западнях Велиала»: разврате, богатстве и осквернении храма (M. Smith, 1961, с. 352—356)<sup>175</sup>. Но с М. Смитом вполне можно согласиться в том, что сектантское движение в иудаизме началось до Маккавейского восстания и возникновения движения ессеев, и кумранской общины в частности. К сожалению, нам очень мало известно о таких сектах и движениях, в том числе о предшественниках ессеев — хасидеях, о которых сообщают I—II книги Маккавеев (Simon, 1960).

Как бы там ни было, кумранская община является одной из многочисленных иудейских сект II в. до н. э.—I в. н. э.<sup>176</sup>. Она возникла и возвращена на почве иудаизма. Об этом свидетельствуют вся библиотека общины, непрестанные призывы к строгому соблюдению Моисеева закона, что, кстати, было характерно также и для самого Иисуса и первоначальной Иерусалимской общины допавлианского христианства. Однако, для того чтобы приблизиться к пониманию природы и сущности кумранской общины, важно не столько учесть вполне естественные и закономерные черты ее сходства с официальным, или нормативным, иудаизмом, сколько установить существующие между ними различия.

Эти различия нашли свое выражение в социальном и религиозном обособлении кумранской общины от всего иудейского общества и от храмового культа. В Дамасском документе мы, например, читаем: «И по завершении этого периода, соответственно числу этих лет, не следует присоединяться более к дому Йехуды, но каждый должен стоять на своем (сторожевом) посту (букв. „на своей крепости“—’уѣ ч’ mcwdw)» (CD IV, 10—12)<sup>177</sup>. Это требование обособиться от иудейского общества автор Дамасского документа объясняет так: «И во все эти годы Велиал будет ниспослан на Израиль в соответствии с тем, как Бог говорил через пророка Исаяю, сына Амоса, говоря: „страх, и яма, и сеть для тебя, житель земли“ (Ис. 24 : 17) — имеются в виду три западни Велиала, о которых Левви, сын Иакова<sup>178</sup>, сказал, что Велиал захватил в них Израиль... первая западня — прелюбодеяние, вторая — богатство, третья — осквернение храма» (CD IV, 12—18).

Противопоставляя себя нормативному иудаизму, кумраниты считали всех приверженцев официального культа нечестивыми отщепенцами, а себя отождествляли с «истинным Израилем». Кумранская



община призывала соблюдать Моисеев закон, однако речь идет о «возвращении к Учению Моисея» (1Q S V, 8) в том виде, в каком это учение «раскрыто сынам Цадока — священникам, охраняющим Союз, и истолкователям Его воли» (1Q S V, 9). Вероятнее всего, решающая роль в истолковании Закона, или Учения Моисея, принадлежала кумранскому Учителю праведности, по своему авторитету занимавшему третье место после Моисея и Цадока. Только расхождением с официальным иудаизмом можно объяснить такие факты, как пользование особым календарем, отказ от участия в храмовом культе, обновленное содержание обряда ритуальных омовений, отличный от общепринятого обряд захоронения, отождествление всего «внекумранского» Израиля с «сынами тьмы» и царством Велиала. Все эти различия свидетельствуют о специфике идеологических воззрений кумранской общины.

Трудно сказать, сознавали ли сами кумраниты законченность, завершенность теологической системы своих воззрений и могла ли такая система сохраниться, поскольку, как было отмечено, существенные ее элементы передавались устно и не обязательно записывались. В той мере, в какой дошедшие до нас кумранские тексты позволяют судить, ядром и стержнем общественных и религиозных воззрений кумранской общины были концепция дуализма и обусловленные ею представления о предестинации (т. е. предопределении) и избранничестве. В тесной связи с этим комплексом представлений находятся также эсхатологические и мессианистические воззрения.

Как сказано, центральным звеном этой, условно скажем, системы является дуализм как в космическом, так и в социально-этическом плане. Согласно учению кумранской общины, мир разделен на два исконно враждующих между собой лагеря или царства: царство света, добра, праведности и справедливости; царство тьмы, зла, нечестия и кривды. Во главе царства света находится архангел Михаил, а во главе царства тьмы — «князь тьмы» Велиал. К каждому из этих царств принадлежат как люди, так и ангелы. К царству света относятся лишь члены кумранской общины, именующие себя, как известно, «сынами света»; к царству тьмы относится все остальное человечество, именуемое в кумранских, как позднее и в новозаветных, текстах «сынами тьмы». Между этими двумя враждебными лагерями происходит извечная борьба. В конце концов она должна завершиться сокрушительным поражением всего лагеря тьмы и зла и торжеством лагеря «сынов света».

Учение о дуализме пронизывает идеологические воззрения кумранской общины. Эта двойственность и диалектические противопоставления распространяются не только на центральный пункт учения — дуализм света — тьмы, добра — зла и т. д., но также на наиболее важные для общины явления и уставные предписания. Так, Праведному учителю противостоит Нечестивый священник; знаменитому библейскому Мельхиседеку — Малкицедеку («праведный царь») противостоит Малкиреша («нечестивый царь») (Milik, 1972); самоназва-

ниям кумранской общины, выражающим ее праведную, благую сущность, противостоят обозначения противников кумранской общины, вскрывающие их нечестие, и т. д. Сюда относится также предписание «любить всех сынов света, каждого соответственно его жребию в божественном совете, и ненавидеть всех сынов тьмы, каждого соответственно его вине в божественной мести» (1Q S I, 9—11).

В той или иной мере основы кумранской идеологии изложены в различных дошедших до нас рукописных памятниках общины, особенно в свитке Гимнов. Апофеоз вековечной борьбы царств света и тьмы изображен, как нам известно, в свитке Войны. С особой отчетливостью и полнотой дуалистическое учение изложено в Уставе (1Q S III, 13—IV, 26). Приведем отрывки из этого текста.

«16) В руке Его (17) законы всему... Бог сотворил человека для владычества (18) над миром и положил ему два духа, чтобы ими руководствоваться (букв. „расхаживать по ним“) до срока Его проверки. Это духи (19) правды и кривды. В истоке света — происхождение <sup>179</sup> правды, и из источников тьмы возникает кривда. (20) В руке князя света власть над всеми сынами праведности, путями света они будут расхаживать. В руке ангела (21) тьмы вся власть над сынами кривды, и путями тьмы они будут расхаживать. От ангела тьмы заблуждение (22) всех сынов праведности, все их прегрешения, грехи, их преступные деяния — в его власти, (23) согласно тайнам Бога, до (назначенного) им срока. И все кары и периоды их бедствий — во власти его ненависти (*mas'temato*). (24) И все духи его жребия (стремятся заставить) споткнуться сынов света, но Бог Израиля и ангел Его правды помогают всем (25) сынам света. И Бог сотворил духов света и тьмы и на них основал всякое действие...»

Из цитированного раздела кумранского Устава о «двух духах» следует, что оба противоположных лагеря света — тьмы и добра — зла со всеми их ангелами и духами сотворены единым богом. Та же мысль содержится во всех кумранских произведениях, в первую очередь в свитке Войны (ср. 1Q M XIII, 9—13). Таким образом, кумранский дуализм не выходит за пределы строгого библейского монотеизма. Монистическая кумранская теология отчетливо выражена, например, в таком утверждении: «Ибо только ты один Бог живой и, кроме тебя, нет никого» (4Q Dib Ham V, 8—9) <sup>180</sup>. Однако вопрос о корнях кумранского дуализма весьма сложный и пока еще не решенный.

Одним из бесспорных источников кумранского дуализма является ветхозаветная и апокрифическая литература, в которой выступают очертания дуалистического учения. Двойственность и диалектическая противоположность признается всеобщим явлением в природе и в общественной жизни. Так, в кн. Бытия говорится: «На всем протяжении истории земли не прекратятся посев и жатва, холод и зной, лето и зима, день и ночь» (Быт. 8:22). В кн. Исаяи мы читаем: «Создающий свет и творящий тьму, делающий мир и сотворяющий зло — я, Йахве, делаю все это» (Ис. 45:7).

В ветхозаветной литературе мы встречаемся с такими характерными

для кумранской литературы понятиями, как «пути тьмы» (Пр. 2 : 13) и «дух лжи» или «лживый дух» (I Ц. 22 : 22—23). С более выраженными дуалистическими тенденциями мы встречаемся в произведениях III—II вв. до н. э. Так, в Премудростях Бен-Сиры (начало II в. до н. э.) мы читаем: «Противоположность зла — добро, а противоположность жизни — смерть; противоположность человека праведного — нечестивец, а противоположность света — ть[ма]; взгляни на все деяния Бога — все они по два находятся друг против друга» (33 : 14). Надо полагать, что такие произведения, как Экклесиаст и Премудрости Бен-Сиры, дали толчок дальнейшему развитию дуалистических тенденций, нашедших свое выражение в последующей апокалиптической и апокрифической литературе. В частности, в апокрифе Завещания 12 патриархов, фрагменты которого найдены в Кумране, мы встречаемся с таким фундаментально важным пунктом для кумранской дуалистической концепции, как положение о «двух духах» — *duo pneumata* (Т. Judah 20 : 1; ср. также «князь заблуждения» — *ho archôn tês planês* — Т. Judah 20 : 1, 19 : 4 и др.); о противоположности света — тьмы весьма красноречиво сказано в самом конце Завещания Левия: «А теперь, дети мои, слушайте все: выбирайте для себя либо свет, либо тьму (*ê to phôs ê to skotos*), либо закон Бога, либо деяния Белиара» (Т. Levi 19 : 1, ср. Т. Joseph 20 : 1 и др.)<sup>181</sup>.

Однако, как было указано, в ветхозаветной и апокрифической литературе имеются лишь отдельные элементы дуалистической системы, в лучшем случае — слабые ее очертания. В Ветхом Завете нет столь резкого противопоставления сил и лагерей света и тьмы, добра и зла, нет также следов изначальной борьбы между ними, составляющей содержание всей истории человечества. Нет в Ветхом Завете также намек на грядущий финал этой борьбы, столь конкретно мыслимый кумранитами. Кумранская же дуалистическая концепция предстает вполне разработанной вплоть до многочисленных деталей как в этическом и психологическом плане, так и в плане космическом. Возникает вопрос, является ли кумранская дуалистическая система результатом самостоятельной разработки и развития элементов дуализма, заложенных в ветхозаветной и апокрифической литературе, или здесь следует думать о заимствовании кумранитами этой системы извне.

Сразу же после первых публикаций кумранских текстов — Устава, свитка Гимнов и свитка Войны — исследователи обратили внимание на близость кумранской дуалистической системы к зороастрийской, особенно в ее зерванитской трансформации в IV в. до н. э. Вот как об этом писал Олбрайт: «К. Кун, А. Дюпон-Соммер и А. Мишо\* показали, что дуализм свитков Мертвого моря определенно иранского (зороастрийского) происхождения и что он весьма сходен с ранней зерванитской ересью, в которой как духи добра, так и духи зла были

\* К этим именам можно добавить Виденгрена, Швейцера, Дюшен-Гийемена, Гильбера и многих других. См.: Michaud, 1955; Duchesne-Cuillemin, 1957.

сотворены „Бесконечным Временем“ (Zeruan akaḡana). Зерванизм был уже известен грекам в IV в. до н. э., а в середине I в. н. э. он был частично заимствован рождавшимся митраизмом» (Albright, 1957, с. 21). В одной из своих последних работ Олбрайт писал, что дуализм в кумранитском материале может быть в конечном счете объяснен лишь влиянием зороастризма на раннем этапе истории ессеев, но не позднее II в. до н. э. (Albright—Mann, 1969, с. 20—21). Можно было бы привести множество и других аналогичных высказываний авторов, писавших о кумранских рукописях и об идеологии кумранской общины. Небезынтересно отметить, что в подавляющем большинстве случаев эти авторы не являются специалистами-иранистами (ср.: Н. W. Kuhn, 1966, с. 143—145).

В пользу допущения зороастрийского влияния на кумранскую теологическую систему приводятся различные косвенные аргументы. Отмечается, что кумранский фрагмент «Молитвы» вавилонского царя Набонида (4Q Or Nab) показывает непосредственное знакомство кумранитов с подлинной вавилоно-персидской исторической традицией (Амусин, 1958, с. 104—117; Амусин, 1971, с. 326—335). Некоторые авторы придают значение тому, что в кумранской лексике обнаруживаются иранские слова<sup>182</sup>. Не исключена поэтому возможность, что в среду кумранской общины проникали поздние мигранты из Персиды.

Решающее значение могли бы иметь приводимые во множестве сопоставления кумранских текстов с текстами Авесты<sup>183</sup>, если бы не одна непреодолимая хронологическая трудность, которую исследователи-иранисты, как правило, вовсе не учитывают<sup>184</sup>. Речь идет о том, что зороастрийское учение (VI—IV вв. до н. э.) и его зерванитская модификация дошли до нас в очень поздних записях и текстах, отстоящих от времени существования кумранской общины на много веков. По большей части эти тексты относятся ко времени после арабского завоевания Ирана (640 г. н. э.). И если даже справедливо предположение, что поздние авестийские тексты отражают в общих чертах раннюю зороастрийскую традицию<sup>185</sup>, тем не менее столь резкая хронологическая несовместимость требует большой осторожности при сопоставлении кумранских текстов с Гатами и тщательного выяснения возможного механизма знакомства кумранских авторов с зороастрийской традицией.

Что касается специалистов-иранистов, то и среди них также нет согласия по вопросу о возможном влиянии зороастризма-зерванизма на кумранскую литературу и кумранскую теологию. Вопрос об иудейско-иранских культурных связях издавна сводился к альтернативе: кто у кого заимствовал? Крупнейшие авторитеты прошлого и начала нынешнего века, и среди них Дармстетер и Шефтелович, склонялись к тому, что Иран испытал на себе иудейское влияние. В настоящее время все более распространено противоположное мнение — об иудейском заимствовании из Ирана. К сожалению, мне остается недоступной работа Дэвида Уинстона (D. Winston. The Iranian

Component in the Bible, Aposyrypha, and Qumran: A Review of Evidence.—HR. 5. 1966, № 2, с. 183—216), в которой он рассмотрел большой круг современных исследований. Согласно Ньюзнеру, сам Уинстон предполагает, что неоспоримое сходство между зерванским и кумранским дуализмом является доказательством «взаимопроникновения» — interpenetration (Neusner, 1968, с. 160). Сомневаясь в верности такого решения, Ньюзнер ставит вопрос, не является ли это сходство результатом параллельного, независимого развития дуалистических структур в рамках монотеизма: «Нет ли иного объяснения для существования в каждой культуре параллельных концепций, институтов, верований или структур, кроме „взаимопроникновения“ или „влияния“ одной культуры на другую?» (Neusner, 1968, с. 160).

Еще раньше Ньюзнера и с большей решительностью и категоричностью известный иранист Р. Фрай отрицал какое бы то ни было влияние иранской религии и философии на Иудею и Грецию. Наличие иранской лексики в кумранских рукописях, говорит Фрай, не является свидетельством влияния религиозных идей. В то же время, отмечает Фрай, ни в одном иранском источнике не засвидетельствованы такие фундаментально важные для кумранской дуалистической системы (и, добавлю от себя, также для новозаветной. — И. А.) обозначения, как «сыны света» и «сыны тьмы» (Frye, 1962; Frye, 1959, с. 70). Позднее другой иранист и семитолог, Шакед, сделал осторожную попытку вернуться к позитивному решению вопроса об иранском влиянии на кумранскую дуалистическую систему (Shaked, 1972). По мнению Шакеда, зародышевые элементы дуализма, эсхатологии и ангелологии в допленном иудаизме имели мало шансов развиваться в законченную систему, моделированную по иранскому типу, если бы не непосредственные контакты между иудаизмом и зороастризмом, которые, как известно, имели место в ахеменидский и парфянский периоды<sup>186</sup>.

Как нам представляется, из сказанного вытекает, что сам факт иранского влияния на кумранскую систему дуализма не может считаться установленным. Очевидно также, что любое из решений требует предварительного тщательного исследования элементов дуализма, ангелологии, предопределения и эсхатологии в допленном иудаизме. Как бы то ни было, кумранская дуалистическая концепция предстает в более развитом и завершенном виде, чем в Библии, и играет не только большую, но даже определяющую роль в кумранской теологической системе в сравнении с ветхозаветной теологией. Несравнимы также и социальные последствия кумранской дуалистической концепции. Именно разработанный и детализованный кумранский дуализм в конечном итоге был идеологическим обоснованием разрыва «сынов света» (=кумранская община) с остальным иудейским обществом (=«сыны тьмы»), ухода в пустыню и развития там форм общинной, коллективистской жизни.

В тесной связи с учением о дуализме находится и другой важнейший элемент кумранской идеологии — учение о предопределении. Согласно этому учению, бог, создав царства «сынов света» и «сынов

тьмы», заранее predeterminedил все их поведение. В указанном выше отрывке Устава о «двух духах» эта мысль выражена весьма отчетливо: «От Бога знаний (происходит) все сущее и будущее; и еще до их бытия Он предначертал все их планы. И когда они станут теми, кем им предназначено было стать в соответствии с Его славным предначертанием, они выполнят свое дело, и ничто не может быть изменено» (1Q S III, 15–16). В другом месте того же Устава мы читаем: «И все произошло через Его знание; и все сущее Он в замысле своем предначертает, и без Него ничто не делается» (1Q S XI, 11). Нельзя в этой связи не вспомнить знаменитое начало Евангелия от Иоанна: «Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (1 : 3).

В той или иной мере идея predeterminedения проходит через все основные произведения кумранской общины. Так, об уклоняющихся от праведного пути в Дамасском документе говорится: «Ибо Бог не избрал их издревле и, прежде чем они были созданы, Он знал их деяния» (CD II, 7–8). Идея predeterminedения особенно часто выступает в Гимнах. Уже в первом гимне о «вечных поколениях» говорится: «И прежде чем Ты создал их, Ты знал все их деяния во веки веков, [ибо без Тебя ничто] не делается и ничто не познается без Твоей воли» (1Q H I, 7–8). В другом гимне говорится: «Ибо Ты создал праведного и нечестивого» (1Q H IV, 38), следовательно, predeterminedил их пребывание в лагерях добра и зла<sup>187</sup>. Все тексты о predeterminedении в Гимнах собраны недавно Меррилом в монографии «Кумран и предестинация», специально посвященной изучению текстов о predeterminedении в Гимнах (Merrill, 1975).

Идея predeterminedения в кумранских текстах совпадает с тем, что говорит Флавий о взглядах ессеев. Сообщая о существовании в Иудее сект фарисеев, ессеев и саддукеев, Флавий (Antt. XIII, 5, 9, § 171–173) характеризует ессеев как последовательных детерминистов: «Племя ессеев полагает, что predeterminedение (heimarmenê) является господином всего и все случающееся с людьми не может происходить без этого predeterminedения» (§ 172). В то время как фарисеи характеризуются как сторонники компромиссного решения: «Далеко не все свершается по predeterminedению» (§ 172), саддукеи предстают как последовательные индетерминисты, решительно отвергающие predeterminedение и настаивающие на принципе свободы воли человека (§ 173).

Но и у кумранитов, как в иудаизме<sup>188</sup> и в христианстве (Flusser, 1965, с. 220–222), приверженность к учению о predeterminedении причудливо сочетается с принципом свободной воли человека, свободного выбора своих поступков<sup>189</sup>. В Уставе имеется интересное и весьма показательное выражение: «избирающие путь, каждый соответственно своему духу» — boharey derek' 'iš keruho (1Q S IX, 17–18), т. е. соответственно тому лагерю — «духу», в котором им predeterminedено находиться. О свободном выборе пути свидетельствует также широко распространенный в кумранской литературе и уже известный нам

термин *mitnaddevim*, т. е. добровольно вступающие в общину. Особенно показательна в этой связи мысль, выраженная в Дамасском документе: «А сейчас, сыны мои, слушайте меня, и я раскрою ваши глаза, чтобы видеть и понимать деяния Бога и избирать то, что Он пожелал, и отвергнуть то, что Он ненавидит» (CD II, 14–15).

Бросающееся в глаза противоречие между всеобщей предопределенностью и обусловленностью всех поступков человека, с одной стороны, и его свободой воли и ответственностью за грехи — с другой, не нашло и не могло найти рационального и логического разрешения. В кумранской и подобных ей системах это противоречие, по-видимому, снималось наивным допущением, что судьбы всех людей еще до их создания были предначертаны богом на основе божественного предвидения поступков каждого человека. Современная теология также настаивает на подобном иррациональном объяснении: «Предопределение не противоречит свободной воле; это объясняет, почему люди „свободно“ избирают. И если это представляется нам иррациональным, это так должно и быть, ибо мы, подобно отшельникам из Кумрана, должны воспринимать крайние проявления жизни и смерти верой, а не разумом» (Meggill, 1975, с. 58). Чтобы избежать противоречия между предопределением и свободой выбора человеком своего пути Альфред Маркс (из теологического факультета в Камеруне) вообще усомнился в существовании у кумранитов представления о предопределении и в отношении Кумрана считает предпочтительным избегать термина «предестинация», а говорить просто о «благодати» (Marx, 1967, с. 181). Конечно, при таком «методе» можно избежать многих сложных проблем и противоречий. Как бы то ни было, строгое учение о предопределении является одним из основополагающих принципов кумранской системы идеологических представлений. И, как отметил Ави-Йона, тем самым кумранская община на много столетий предвосхитила учение Кальвина (Avi-Yonah, 1973, с. 81).

Из учения об изначальном дуализме и предопределении вытекает третья характерная черта идеологии кумранской общины — концепция «избранничества», или, пользуясь кумранско-христианским термином, «избрание благодатью». Если человечество извечно разделено на два противоположных лагеря — добра и зла, света и тьмы, если пребывание каждого человека в отдельности в каждом из этих лагерей заранее предопределено, логически проистекает вера в то, что праведные, или «сыны света», иными словами, члены кумранской общины избраны божественной благодатью, а «сыны тьмы», т. е. все остальные люди, отвергнуты богом, или, как сказано в Дамасском документе, «Бог не избрал их издревле» (CD II, 7).

Терминологически это воззрение нашло свое выражение в том, что члены кумранской общины, как позднее христиане, называли себя «избранниками бога» — *behirey 'el* (1Q pHab X, 13), «сынами благодати» — *bene hesed* (1Q H VII, 20), а свою общину — «союзом благодати» — *berit hesed* (1Q S I, 8) и «общиной Его избранников» resp. «общиной Его избранника» (?) — *'dt bhugw* (4Q 164 I, 3; 4Q 171 II, 5,

III, 5)<sup>190</sup>. К этому же кругу терминов относятся и такие кумранские выражения, как «призванные по имени» — qeri'ei haššem (CD IV, 4, II, 11), «призванные к назначенному времени» — qeri'ei mo'ed (1Q M II, 7; 1Q Sa II, 2), в особенности выражение «призванные богом» — qeru'ei 'el (1Q M III, 2, IV, 10–11).

Отличие кумранской концепции «избранничества» от традиционно иудейской заключается в том, что нормативный иудаизм считал «избранным» весь иудейский народ, а кумранская концепция исходит из индивидуального «избранничества» лишь членов кумранской общины. Здесь, таким образом, выдвигается на первый план этическое начало (лучшие в моральном и нравственном отношении люди, «избранные») вместо характерного для нормативного иудаизма принципа избранности всего народа<sup>191</sup>. Правда, идея «избранничества» кумранской общины, как и общины Иисуса, еще не утратила связи с этносом («избранные» из иудеев). Более отчетливый переход к чисто этическому принципу намечается, по-видимому, в кумранской кн. Тайн (1Q Myst I, 8–11). Особенно важно подчеркнуть, что сообщество «избранных», отвергнув иерусалимский храмовый культ, стало рассматривать свою общину как «храм духовный», временно заменяющий Иерусалимский храм, или, по определению Флорилегуума, «святилище человеческое» (Амусин, 1965а; Амусин 1971, с. 270–280).

Кумранская община была сообществом апокалиптического визионерства — видения и обнажения сокрытого. Родоначальниками этого жанра в иудейской литературе были библейская книга Даниила (II в. до н. э.), а также апокрифические книги Еноха, Завещаний 12 патриархов (II в. до н. э.) и др. (см.: Rowley, 1957а). Но кумранская община углубила и обострила свое апокалиптическое видение мира вплоть до прямой полемики с установками Ветхого Завета. Так, если во Второзаконии утверждается, что «сокрытое (hannistarot) — в ведении Иахве, Господа нашего, а открытое (hanniglot) — для нас и детей наших вовек» (29 : 28), то в Дамасском документе говорится, что бог создал свой Новый Союз с общиной нового Израиля, «чтобы открыть им сокрытое» — legallot lahem nistarot (CD III, 14–15, ср. 1Q S V, 11: «чтобы познать сокрытое» — lada'at hannistarot). Это «сокрытое», несомненно, тайна будущего, «конец времен», финал и апофеоз вековой борьбы между лагерями света и тьмы, добра и зла. Как писал Аверинцев, «тема апокалиптиков — взрыв истории и ее переход в метаисторию, последнее сражение добра и зла и „тот свет“» (Аверинцев, 1975, с. 271). «Метаистория» и есть область «эсхатона» (греч. to eschaton 'конец', 'предел', 'край') и эсхатологических воззрений.

Кумранская эсхатология<sup>192</sup> является дальнейшим развитием ветхозаветной эсхатологии<sup>193</sup>, преимущественно представленной в пророческой литературе. Эти видения и предвидения относились к весьма неопределенному будущему. Например, знаменитое место у Исайи: «И будет Он судить народы, и обличит многие племена; и перекуют мечи свои на орала и копыя свои — на серпы, не поднимет народ на



народ меча, и не будут более учиться воевать» (Ис. 2:4=Мих. 4:3). Или другая идиллическая картина у того же Исаяи: «Он будет судить бедных по правде и дела страдальцев земли решать по истине: и жезлом уст Своих поразит землю, и духом уст Своих убьет нечестивого... Тогда волк будет жить вместе с ягненком и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их» (Ис. 11:4, 6, ср. гл. 24—27). Для послепиблейской литературы, т. е. для апокалиптико-апокрифической литературы, и в частности для кумранских рукописей, характерны более конкретная разработка проблемы «последних дней» и развитие идеи индивидуального бессмертия души наряду с верованием в телесное воскресение праведных<sup>194</sup>, возмездие и наказание нечестивых. Основа эсхатологических представлений заключена в презумпции, что зло ограничено не только противодействием ему и борьбой с ним добра, но также и самим временем. Эсхатологические воззрения как бы подтверждают, что зло в мире вовсе не законный, правомерный принцип, но аберрация, дефект, который будет исправлен в «конце времен» (ср.: Shaked, 1972, с. 444).

Ожидание «конца времен», «последних дней» царства зла и обновления земли составляет одну из наиболее существенных черт идеологии кумранской общины, считавшей, что мир уже вступил в эсхатологические времена, а приход «последнего срока» представлялся весьма конкретно и в близком будущем. Согласно Ипполиту, ессеи говорили, что «будет суд (*krisin esesthai*), и все сгорит (*kai tou pantos ekpyrosin*), и все неправедные будут наказаны навек» (Hipp. Refutatio IX, 27, 3). Такие воззрения широко представлены и в кумранских рукописях. Так, в Комментариях фигурируют понятия «Дом суда» (*byt hmšpt*; 1Q pHab VIII, 2, X, 3) и «День суда» (*yom hmšpt*; 1Q pHab XII, 14, XIII, 2—3; 3Q 4=3Q pIs, 6). «Дом суда» — судилище, в котором производится наказанием огнем («огненный суд» — *mšpt šš*; 1Q pHab X, 3—5). В Уставе ад назван «мраком вечного огня» (1Q S II, 8), а в 1Q pHab X, 5 говорится: «И серным огнем накажет его», что напоминает Апокалипсис 19:20: «Озеро огненное, горящее серою»<sup>195</sup>. Для того чтобы задержка наступления «Дня суда» и «последнего срока» не смущала членов общины, им было разъяснено, что «последний срок продлится долее, чем то, что предсказали пророки. ибо дивны тайны Бога» (1Q pHab VII, 7—8), и что «они не устанут служить делу истины, (даже) когда затянется для них (наступление) последнего периода, ибо все сроки, (установленные) Богом, наступят в свой черед, как Он предначертал им в тайнах Своей премудрости» (1Q pHab VII, 9—14).

В кумранских рукописях изображается не только гибель старого мира (см., например, 1Q Н III, 28—36), но также и рождение нового мира. Для изображения рождения нового мира символически используются образы корабля, носимого на море ураганом, и мук роженицы (1Q Н III, 6—18), которая в конце концов родит «дивного советника» (или: диво-советника; 1Q Н III, 10), многозначительный образ, заим-

ствованный у Исайи (9 : 5)<sup>196</sup> и игравший большую роль в христианской теологии. Как нам уже известно, кумраниты считали, что крушение старого мира произойдет в результате мучительной, сорокалетней войны «сынов света» против «сынов тьмы», подробно и во всех деталях описанной в свитке Войны.

Эсхатологическими и мессианскими идеями и представлениями была насыщена общественная и религиозная атмосфера Палестины и всего Средиземноморья II в. до н. э.—I в. н. э. (см.: Машкин, 1946), т. е. в период существования кумранской общины. С одной стороны, эти представления, взращенные на почве мифологии, своими корнями уходят в круг социальных идей и мотивов пророческого движения с его резким социальным обличительством, с его уравнительными идеями будущего идеального государства (Исайя, Михей, Осия); с другой — эти эсхатологические представления тесно связаны с распространенной на Востоке мечтой о чудесном избавлении и спасителе. Ожидание мессии<sup>197</sup> является выражением не только религиозно-мифологической идеи. Социальный смысл и содержание мессианских чаяний заключаются в глубокой жажде перемен, в мечте о переустройстве мира. В то же время это является свидетельством отчаяния, вызванного сознанием невозможности только своими силами искоренить зло и социальную несправедливость на земле. Выражение этого отчаяния мы находим уже в вавилонской повести о невинном страдальце, в кн. Иова и в других древневосточных произведениях.

Надо полагать, что одним из источников возникновения идей мессианизма, в частности, в кумранской общине были представления о крайней ограниченности и обусловленности не только физических, но и моральных и интеллектуальных сил человека. В одном из гимнов мы читаем: «И что же представляет собою человек? Прах земной он... (из глины) вылеплен, и в прах возвращение его... Я есть прах и пыль. И о чем могу я помыслить без Твоего желания, и что замыслить могу без воли Твоей, и как укреплюсь без того, чтобы Ты не поставил меня?» (1Q H X, 3—6). Этот же мотив бессилия человека мы встречаем в Уставе: «Он из глины вылеплен, и к праху его устремление. Что возразит глина и творение руки? И какой совет поймет?» (1Q S XI, 22). Такие представления о бессилии человека еще больше принижали его к той самой земле, «из которой он был сотворен», и углубляли пропасть между человеком и богом. Отсюда возникает потребность в посреднике между богом и людьми. Такими посредниками в свое время считались пророки, передававшие людям волю бога и толковавшие ее. Подобным посредником, очевидно, мыслился и кумранский Учитель праведности, который непосредственно «из уст Бога» узнавал все тайны прошлого и будущего и указывал путь, по которому следовало идти.

Более конкретное осмысление мессианских воззрений кумранской общины представляет большие трудности. Прежде всего ряд важных мессианских текстов из 4-й пещеры еще не опубликованы; опубликованные же документы, в которых встречаются мессианские

контексты, не имеют уверенной, общепризнанной датировки, что затрудняет выяснение мессианских воззрений общины в их развитии; в одних текстах речь идет о двух мессиях, в других — о мессии в единственном числе; наконец, неясным представляется генезис мессианских идей кумранской общины.

Как было отмечено (см. примеч. 197), в Ветхом Завете словом «мессия=помазанник» обозначались первосвященники, цари, пророки, помазанные на выполнение соответствующих функций. Диархии двух помазанников в ВЗ обнаружить невозможно. Лишь в начале VI в. до н. э. появляется намек на такого рода дуальность, когда пророки Аггей и Захария призывали персидского наместника в Иудее давидида Зарубавеля и первосвященника Иисуса возглавить строительство храма, но они не были названы «помазанниками» (см. Агг. 1: 1, 12, 2: 2).

Дуальная концепция помазанников впервые выражена в апокрифической литературе<sup>198</sup>, и особенно отчетливо в Завещаниях 12 патриархов, сочинении, особенно близком кумранскому миропониманию. Так, в Т. Sim 7:2 говорится: «Ибо поставит Бог вам от Левия первосвященника (archiegea), а от Иуды — царя», а в Т. Judah 21:2 мы читаем: «Ибо мне дал Бог царство, а ему (Левии) — священство. И царство подчинил (hypetaxe) священству». Возможно, что в этой концепции диархии нашла свое выражение оппозиция против начавшейся при Йонатане концентрации хасмонейскими правителями религиозной и светской власти в руках одного человека. Следует также учесть, что как в апокрифической, так и в кумранской литературе акценты расставлены таким образом, что постоянно подчеркивается обязательность ааронидского, цадокидского происхождения первосвященника и давидического — царя. Как известно, хасмонейский род не принадлежал ни к ааронидам, ни тем более к давидидам. Требование разделения религиозной и светской власти подчеркивало таким образом нелегитимный с точки зрения оппозиционной секты и ее литературы характер власти хасмонеев.

В кумранских рукописях, как было отмечено, мы встречаемся с мессианскими пассажами, в которых фигурируют как мессии (мн. ч.), так и мессия (ед. ч.). Наиболее знаменитым является место в Уставе (1Q S IX, 9—11), в котором фигурируют три эсхатологические фигуры: пророк<sup>199</sup>, мессия от Аарона и мессия от Израиля. Здесь говорится, что члены общины не отклонятся ни от одного указания Торы и будут руководствоваться первоначальными законами «до прихода пророка и помазанников (от) Аарона и (от) Израиля» (1Q S IX, 11: 'd dw' nby' wmsyhu 'hgw n wys'r'l). В отличие от исследователей, которые, исходя из этого текста с его «помазанниками» во множественном числе, пытаются изменить другие тексты, где «помазанник» встречается в единственном числе, Лаурин усматривает в написании здесь «помазанники» во множественном числе «либо ошибку писца, либо общее обозначение для эсхатологического священника и царя» (Laurin, 1963, с. 51). Как мы увидим ниже, про-

цесс эволюции кумранских представлений о помазанниках и их функциях шел от множества к единству.

В эсхатологическом тексте, известном под названием текста «Двух колонок» (1Q Sa), речь идет о двух помазанниках — жреческом мессии, именуемом *hakkoheh* (1Q Sa II, 19), и мессии мирском — *mešiah yis'ga'el* (1 Q Sa II, 14, 20). При этом бесспорный приоритет отдается жреческому помазаннику перед «помазанником Израиля» (см. 1Q Sa II, 17—21). На мессианской трапезе последнему разрешено протянуть руку за хлебом лишь после «священника». Этот текст, как выше было сказано, знаменит также одним своим загадочным выражением. Издатель этого текста Бартельми с помощью инфракрасного просвечивания прочел нечитаемые на фототипии следующие слова в конце стк. 11 и в начале стк. 12 столбца второго: (11) *'im yolid* (12) [*'el*] *'e (t) hammašiah* (11) «когда породит (12) [Бог] мессию». Естественно, что столь интригующий текст вызвал многочисленные отклики и споры<sup>200</sup>. Несмотря на то что издатель текста Бартельми уверяет, что чтение слова «породит», основанное на тщательном просвечивании, «практически достоверно»<sup>201</sup>, сам он тем не менее предпочитает присоединиться к предложению соиздателя тома Милика и видеть в написании *yolid* «породит» ошибку писца, написавшего *yolid* вместо *yolik'* «поведет» (DJD I, 1955, с. 117)<sup>202</sup>. В этом случае текст был бы избавлен от выражения «порожденный Богом мессия» и звучал бы: «Когда *приведет* Бог мессию (помазанника)». Однако, как справедливо отметил Лихт, такое понимание слова *yolik'* в древнееврейском языке совершенно невозможно (Licht, 1965, с. 268). Вообще говоря, верование в «порожденного Богом мессию» для кумранской общины не только не одиозно, но вполне естественно и органично. Вопрос только в том, действительно ли читается слово «породит». Поскольку оно находится на сильно затемненном месте фототипии, невооруженным глазом решить этот вопрос невозможно. Ф. Кросс изготовил новые фотографии в инфракрасных лучах текста «Двух колонок» и пришел к выводу, что от чтения *yolid* «породит» «уйти некуда». Тем не менее Лихт, изучивший фотографии Кросса, продолжает отрицать корректность такого чтения (Licht, 1965, с. 268). Представляется, однако, оправданной позиция Сатклифа, напомнившего о золотом правиле текстологии: *lectio difficilior potior* (предпочтительным является чтение более трудное). Сохранив чтение, которое издатель считает достоверным, Сатклиф предложил, как кажется, наиболее удовлетворительный перевод этого трудного пассажа: «Когда [Бог] породит мессию, вместе с ними (т. е. вместе с „именитыми людьми“, созываемыми на заседание.— И. А.) [и он] пусть войдет [как] глава всей конгрегации Израиля»<sup>203</sup>. Впрочем, если даже исключить сомнения в достоверности чтения первоиздателя, ситуация, отраженная в рассматриваемом тексте, о так называемом «мессианском банкете», остается неясной. Одно несомненно: мы имеем здесь дело с диархией двух «помазанников».

Между тем в ряде текстов мы встречаем лишь одного помазанни-

ка (см. 4Q PB I, 3–4: «помазанник праведности, отпрыск Давида»; ср. 4Q Flor I, 11; 1Q 30 1, 2). Особый интерес в этой связи представляют «мессианские» пассажи в Дамасском документе. В отличие от рассмотренного выше текста 1Q S IX, 9–11 с мессианской формулой, включающей двух помазанников, в Дамасском документе эта формула встречается четыре раза (CD XII, 23–XIII, 1, XIV, 19, XIX, 10–11, XX, 1), и во всех четырех случаях «помазанник» (*masiax*) находится в единственном числе. Некоторыми исследователями было высказано предположение, что оригинал Дамасского документа содержал по аналогии с 1Q S IX, 9–11 двучленную формулу «помазанников»<sup>204</sup>. Дошедшие до нас списки CD из Каирской генизы, датируемые X и XII вв. н. э., содержат слово «мессия» в единственном числе, так как, говоря словами К. Куна, «форма единственного числа может быть понята только как вторичное исправление, сделанное средневековым копиистом CD. Отвлекаясь от эссеистических текстов, вся иудейская традиция в конце концов знает только одну концепцию „мессии“, а именно в единственном числе. Таким образом, средневековые иудейские копиисты не знали, что им делать с конструкцией „мессий“ во множественном числе. Опустив окончание множественного числа, они (т. е. копиисты) привели текст в согласие с общепринятой концепцией» (Kuhn, 1957, с. 59; ср.: Cothenet, 1963, с. 174, примеч. 28).

Однако это мнение было блистательно опровергнуто. Уже в 1959 г. Милик сообщил, что в одной из рукописей CD из 4-й пещеры — 4Q D<sup>b</sup> — засвидетельствовано то же чтение «помазанника» в единственном числе, какое сохранилось в Каирском списке CD XIV, 19: «[До тех пор, пока восстанет помазанник Аарона и Израиля и искупит вину их»<sup>205</sup>. Неубедительным является и другой аргумент (правда, *ipso facto* также утративший силу), согласно которому средневековая иудейская традиция не знала концепции «двух мессий». Именно в средние века имела хождение раввинистическая концепция «двух мессий»: Мессия бен Давида и Мессия бен Иосефа (см.: Sadek, 1965, с. 27–43). Как бы то ни было, писцы-переписчики Дамасского документа остаются вне подозрений, и мы можем быть уверены, что они принесли до нас написание оригинала — «помазанник» (ед. ч.).

Еще большее значение для понимания развития мессианских представлений кумранской общины имеет так называемый мессианско-арамейский текст — 4Q Mess ar, — опубликованный Старки в 1964 г.

Если понимание примененного к кумранскому Учителю праведности обозначения «избранник Бога» в форме *bhugw* 'избранник Его' (с местоименным суффиксом) сопряжено с известными проблемами (см.: Амусин, 1966), то встречающееся в 4Q Mess ar выражение *bhug 'lh* 'избранник Бога' в абсолютной позиции снимает эти трудности, несмотря на все попытки ослабить значение этого выражения. В названном тексте мы читаем: (10) «...Так как он избранник Бога, порождение Его и дух Его дыхания» (*bdu bhug 'lh hw' mwldh wrwh nšmwhy*)<sup>206</sup>.

В цитированном тексте не упоминается слово «помазанник» — мессия, но, как отметил Старки, «речь идет об избраннике Бога, то есть о Мессии» (Starcky, 1964, с. 59). При этом Старки отсылает читателя к двум знаменитым «мессианским» местам в кн. Исаян: «Вот, раб Мой, которого Я держу за руку, *избранный Мой*, к которому благоволит душа Моя. Положу дух Мой на него, и возвестит народам суд» (42:1); «Дух Господа Бога на мне, ибо Господь помазал меня благовествовать нищим, исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение и узникам — открытие темницы» (61:1). Это замечание Старки вызвало критическую реакцию Фитцмайера, который писал: «Когда он (т. е. Старки) находит, например, титул „избранник Бога“, он немедленно заключает, что это обозначение относится к Мессии, и затем цитирует Ис. 42:1... Тем самым он подходит к этому тексту с позиции христианина и недостаточно последователен в своей интерпретации дохристианского иудейского материала» (Fitzmyer, 1965, с. 354).

Вряд ли упрек Фитцмайера можно считать справедливым. Текст 4Q Mess ag показывает, что в идеологии кумранской общины делается шаг к кристаллизации и конкретизации представлений о мессии божественного происхождения. Это имело большое значение как для развития мессианской идеи в сектантском иудаизме, так и для формирования будущей христианской теологии. И хотя Ж. Карминьяк и Дж. Фитцмайер, по существу, правы, предостерегая против механического отождествления кумранской теологической концепции с христианской, отсюда не следует, что при интерпретации кумранских текстов надо отходить от их прямого смысла только потому, что этот смысл сближается с более поздним христианским<sup>207</sup>. Нам представляется, что Ж. Старки прав в том, что 4Q Mess ag действительно дает «свидетельство чрезвычайно важного для христологии положения о божественном происхождении мессии»<sup>208</sup>.

Ж. Старки принадлежит также заслуга первой палеографической и хронологической классификации кумранских текстов (в том числе некоторых еще не опубликованных), содержащих материал о мессианских воззрениях, и попытки наметить эволюцию этих воззрений. В своем исследовании «Четыре этапа мессианизма в Кумране» (Starcky, 1963) Старки выделяет четыре таких периода: 1) маккавейский — соответствующий кумранскому археологическому периоду Ia; 2) хасмонейский — соответствующий археологическому периоду Ibα; 3) помпеянский или, точнее, период Помпея и Цезаря, —63—37 гг. до н. э. — соответствующий археологическому периоду Ibβ; 4) продианский — соответствующий археологическому периоду II. Внутри каждого периода перечисляются относящиеся к нему документы и намечается эволюция от множественности «помазанников» к одному.

Общий вывод, к которому приходит Старки, таков: «Эволюция, которую, как мы полагаем, мы установили у ессеев, находится в соответствии с тем, что нам известно об истории секты и иудаизма двух последних веков дохристианской эры: упадок (l'éclipse), мессианизма

в эллинистическую эпоху; его возрождение во времена хасмонейских царей, но с раздвоением на мессию светского и мессию жреческого; абсорбция мессианских прерогатив будущим первосвященником в начале римской эпохи; обновление традиционной концепции Сына Давида в то самое время, когда Иисус намеревался реализовать это ожидание» (Starcky, 1963, с. 504).

Несколькостораживает совпадение намеченных Старки этапов развития мессианских идей с археологическими периодами. Однако близость этих этапов с определенными Миликом историческими периодами развития кумранской общины (Milik, 1959, с. 83—98) говорит как будто в пользу периодизации Старки. В то же время необходимо отметить, что не все палеографические датировки документов можно считать установленными. Утверждения автора не всегда являются вполне убедительными. Так, непонятно, чем следует объяснить, что процесс развития мессианских идей начинается с его «упадка»! Старки полагает, что отсутствие в еще не опубликованной самой ранней рукописи Устава 4Q Se мессианского пассажа из 1Q S IX, 9—11 (ср.: Milik, 1960, с. 413) говорит о том, что у кумранской общины на раннем этапе ее развития еще не было мессианских идей (Starcky, 1966, с. 482 и сл.). Но является ли их отсутствие свидетельством упадка? Автор при этом оставляет без внимания и рассмотрения такие примечательные факты, как расцвет идеи двух мессий в столь близкой Кумрану апокрифической литературе (прежде всего Завещания 12 патриархов) и отчетливо выраженные эсхатологические и мессианские чаяния в ряде гимнов, авторство которых приписывается Учителю. Я уже не говорю о спорности датировки Учителя временем Ионатана (середина II в. до н. э.), впрочем получившей ныне еще большее распространение (ср.: Murphy-O'Connor, 1974; Murphy-O'Connor, 1976). Конечно, спорных вопросов немало, и их не может не быть в такой новаторской работе. Но намеченная автором основная линия эволюции представляется правильной<sup>209</sup>. В Кумране происходил процесс конвергенции и интеграции эсхатологических функций «помазанников» и сосредоточения их в одном лице. Классическое завершение этот процесс получил в новозаветной традиции, согласно которой Иисус Христос совместил три функции: пророка (Лука 7:16; Иоанн 9:17; Деяния 3:22—26), первосвященника-ааронида «по чину Мельхиседека» (Евр. 5:1—6) и Мессии-царя — потомка Давида (Деяния 2:29—32).

Дуалистические, эсхатологические и мессианские воззрения являются характерной и определяющей чертой кумранской общины. Они наложили глубокий отпечаток на всю жизнь общины, отразились в социальной организации, общественно-религиозной практике и во всей системе ее идеологии. Интегральной частью этой системы были представления кумранитов о роли так называемого Учителя праведности в истории их общины. К вопросу о кумранском Учителе праведности мы и переходим.

#### 4. УЧИТЕЛЬ ПРАВЕДНОСТИ И ВОПРОСЫ ИСТОРИИ КУМРАНСКОЙ ОБЩИНЫ

В некоторых произведениях кумранской общины, а именно в пещарим и в Дамасском документе, упоминается Учитель праведности, или Праведный учитель (mōre ḥassedeq) <sup>210</sup>. Судя по этим упоминаниям, Учитель играл выдающуюся роль в истории общины и пользовался большой посмертной славой. Ни имя, ни время его жизни не указаны. Наряду с Учителем в рукописях упоминается противник и гонитель его — Нечестивый священник (ḥakkoḥen ḥa-ḡaḥa<sup>c</sup>) <sup>211</sup>, тоже не называемый по имени. Таинственная и столь значимая фигура Учителя праведности, естественно, привлекла к себе пристальное внимание исследователей и вызвала к жизни неиссякаемый поток работ, в которых высказываются многочисленные, весьма противоречивые, а порой просто фантастические гипотезы. Представляется поэтому целесообразным прежде всего привести те тексты, в которых говорится об Учителе праведности. Рассмотрим их последовательно в пещарим и в Дамасском документе <sup>212</sup>.

Пещарим <sup>213</sup>.

*IQ pHab I, 11–12*: «(11) [„Ибо нечестивый одолевает] праведника“ (Хав. 1:4) (12) [Истолкование этого: печестивец — это Нечестивый священник, а праведник] — это Учитель праведности».

*IQ pHab II, 1–3*: «(1) [Истолкование этого (т. е. Хав. 1:5): имеются в виду...] отступники (или: изменники) вместе с Человеком (2) лжи <sup>214</sup>, ибо не [поверили они словам] Учителя праведности <sup>215</sup>, (воспринятым или услышанным им) из уст Бога».

*IQ pHab II, 6–10*: «(6) они притесни[тели... Сою]за, которые не верят (7) в то, что про[изойдет с] последним поколением, услышав (это) из уст (8) священника, которому Бог дал [разумен]ие <sup>216</sup>, чтобы истолковать все (9) слова Его пророков-рабов, [через посредство ко]торых Бог рассказал (10) обо всем предстоящем своему народу...»

*IQ pHab V, 8–12*. К тексту Хав. 1:13: «Почему вы, изменники, глядите и молчит<sup>e</sup> <sup>217</sup>, когда нечестивый губит (букв. „проглатывает“, „пожирает“) того, кто праведнее его?» — дается следующий комментарий: «(9) Имеются в виду Дом Авессалома <sup>218</sup> (10) и люди их общины, которые безмолвствовали <sup>219</sup>, когда подвергали гонениям <sup>220</sup> Учителя праведности (11), и не помогли ему против Человека лжи, который презрел (12) Учение перед лицом всей их об[щины]».

*IQ pHab VI, 14–VII, 5*. Лемма (=Хав. 2:1–2): «И ответил мне Господь [и сказал: запиши видение и (ясно) начер]тай (это) на табличках, чтобы бег[ло] (прочитал) [читающий их]...» — сопровождается следующим толкованием: «(VII, 1) и велел Бог Хаваккуку записать то, что произойдет с (2) последним поколением, но (тайну) срока исполнения Он не возвестил ему. (3) А относительно того, что Он сказал: „Чтобы читающий бегло прочитал“, — (4) имеется в виду Учитель праведности, которому Бог поведал (5) все тайны слов Его пророков-рабов».



*1Q pHab VIII, 1–3.* Настоящий текст является толкованием знаменитого стиха из Хав. 2:4, сыгравшего огромную роль в истории христианской религии: «А праведник верою своею будет жить». Павел нашел в нем манифест спасения с помощью веры в Христа, а благодаря Лютеру он стал наиболее важным текстом Реформации (ср.: Brownlee, 1964, с. 126). Кумранский комментарий к этому полустиху гласит: «Толкование этого: (это относится) к исполняющим Закон в Доме Йехуды, которых (2) Бог спасет от Дома суда за их горести (или: страдания) и веру (3) в Учителя праведности»<sup>221</sup>.

*1Q pHab IX, 8–12:* «(8) „За кровь человеческую, за насилие над ст[ра]ной, городом и над всеми жителями“ (Хав. 2:8). (9) Толкование этого: (это относится) к Не[че]стивому священнику, которого за вину (перед) Учителем (10) праведности и людей его общины Бог предал в ру[ки вра]гов его, чтобы истязать его мукой (11) и изнурить в горестях души<sup>222</sup> за то, что он учинил нечестие (12) над избранником Его»<sup>223</sup>.

*1Q pHab XI, 2–8.* К тексту Хав. 2 : 15: «(2) Горе тому, кто спавляет ближнего своего, кто прибавляет (к вину) (3) злобу свою и опьяняет его, чтобы видеть его шатания»<sup>224</sup> — дается следующее толкование: «(4) Имеется в виду Нечестивый священник, который (5) преследовал Учителя праведности, чтобы поглотить его в гневе (6) пыла своего, в доме его изгнания, и во время праздника Покоя, (7) дня Всепрощения он появился среди них, чтобы поглотить их (8) и чтобы заставить их споткнуться в день поста, субботы их покоя»<sup>225</sup>.

*1Q 14=1Q pMi, fr. 8–10, 6–9:* «(6) [Толкование этого: это относится к] Учителю праведности<sup>226</sup>, который (7) [наставляет в Учении общину] свою и всех, выразивших готовность присоединиться к избранникам (8) [Бога, исполняющим Закон<sup>227</sup>] в совете общины, которые будут спасены от Дня (9) [суда<sup>228</sup>...]»<sup>229</sup>.

*4Q 171 (=4Q pPs 45) IV, 26–27:* «(26) „Язык мой — перо (27) [проворного писца“ (Пс. 45 : 2). Толкование этого]: (это относится) к Учителю [праведности...].»

*4Q 171 (=4Q pPs 37) III, 14–17:* «(14) „Ибо от Господа ша[ги мужа направляются] и к пути его Он благоволит; хотя может па[дать, и]е (15) упадет стремительно, ибо Гос[подь поддерживает его за руку]“ (Пс. 37 : 23–24). Имеется в виду священник, Учитель [праведности, которого] (16) [призвал] Бог появиться (букв. „встать“ — l'mwd) и [которого] Он предназначил, чтобы создать Себе общину...<sup>230</sup> (17) [и путь] его Он направил к Своей истине»<sup>231</sup>.

*4Q 171 (=4Q pPs 37) II, 17–19.* Комментарий на Пс. 37 : 14–15 гласит: «(17) Толкование этого: (это относится) к нечестивцам Эфраима и Менаше<sup>232</sup>, которые замышляют поднять руку (18) на священника<sup>233</sup> и людей его совета в наступающее для них время испытания (букв. „горнила“). Но Бог спа[се]т их (19) от рук (не-

честивцев), а затем (нечестивцы) будут отданы в руки жестоких чужеземцев для суда».

4Q 173, fr. 1, 3–5: «(3) Толкование этого: что они будут искать (или: домогаться) [...] (4) М]ольбы Учителя праведности [...] (5) свя]щенник конца вре[мен...]»<sup>234</sup>.

4Q 173, fr. 2, 1–2: «(1) „Награда — плод чрева“] (Пс., 127 : 3?). Толкование этого: пло[д...] (2) У]читель праведно[сти...]»<sup>235</sup>. Можно только пожалеть о разрушении контекста обоих фрагментов 4Q 173.

В некоторых фрагментах Комментариев (4Q 163, fr. 21, 6; 4Q 171 III, 19, IV, 27; 4Q 172, 7, 1) сохранилось только слово «Учитель», вне всякого контекста. Не останавливаясь на них, мы перейдем к рассмотрению упоминаний об Учителе в Дамасском документе.

Дамасский документ.

CD I, 5–11: «(5) И в период гнева: спустя триста (6) девяносто лет после того, как Он отдал их в руку Навуходоносора, царя Вавилона, (7) Он призрел их (pqdm)... (8) И они постигли грех свой и осознали, что (9) они люди виновные; но были они как слепые, как ощупью ищущие путь (10) двадцать лет. И вник Бог в деяния их, что сердцем совершенным они искали Его, (11) и Он поставил (wqdm) им Учителя праведности (mwgh cdq), чтобы направить их по пути сердца Своего».

CD XIX, 33–XX, 1: «(33) Точно так же все те люди, которые вступили в Завет (34) Новый, в стране Дамаска, но снова отпали, изменили и отвратились от кладезя живой воды, (35) к собранию народа не будут более причислены и в запись их не будут вписаны со дня кончины (букв. „приобщения“; mwsh h'sf) \* (XX, 1) Учителя единственного — mwgh hu'yd (sc. общины гесп. единства) до появления ('d 'mwd) помазанника от Аарона и от Израиля».

CD XX, 11–15: «(11) Ибо они возводили хулу (dbrw tw'h) на законы праведности и отвергли (12) Союз и договор, который заключили в стране Дамаска, и это Новый Завет. (13) И не [бу]дет им и семьям их доли в доме Закона (Торы). И со дня (14) приобщения (кончины) Учителя единственного (sc. общины) до конца всех людей войны, которые вернулись (15) с Человеком лжи, (минет) около сорока лет»<sup>236</sup>.

CD XX, 27–33: «(27) Но все, кто (твердо) придерживаются этих предписаний, „выходя (28) и входя“ согласно Учению (Торе), и будут внимать голосу Учителя <праведности> \*\*, и исповедуются перед Богом... (31), и обучались первоначальным предписаниям, по которым (32) судимы были люди единственного<sup>237</sup> (sc. йахад); те, кто прислушивались к голосу Учителя праведности и не отвергли (33) законы праведности, услышав их, те возликуют и возрадуются».

\* За этими словами в рукописи следуют два зачеркнутых слова: uwg (писец намеревался написать uwgh) и mwgh; но следующий лист начат с зачеркнутого ранее слова mwgh.

\*\* Ср. ниже, стк. 32.

*CD VI, 3–11*: «(3) И копали они колодец, „колодец, который копали князя, вырыли (4) жезлом (*bṁḥwqq*) благородные из народа“ (Чис. 21:18). „Колодец“ — это Учение (Тора); а те, кто его копали,— (5) это раскаявшиеся из Израиля, которые ушли из страны Йехуды и проживали в стране Дамаск. (6) Всех их назвал Господь „князьями“, ибо они искали Его и не оспорена (7) никем слава их. А „законодатель“ (*whmḥwqq*) — это Истолкователь Торы (*dwtš htwgh*), о котором (8) сказал Исая: „И производит орудие для работы своей“ (Ис. 54:16). А „благородные из народа“ — это те, кто (9) пришли копать колодец жезлами, относительно которых предначертал законодатель\* (10) руководствоваться (букв. „шествовать“, „расхаживать“) ими во весь период нечестия и без которых (т. е. законов) они ничего не достигнут (или: постигнут), пока не встанет (*‘ad ‘amod*) (11) Учитель праведности (или тот, кто будет учить праведности; *uwgh hcdq*) в конце дней»<sup>238</sup>.

Таковы все известные в настоящее время тексты, в которых упоминается Учитель праведности. Для полноты картины необходимо познакомиться также с текстами, в которых упоминается антипод и голитель Учителя — Нечестивый священник. Как уже было отмечено, эти упоминания сохранились только в двух пешарим: в Комментариях на кн. Хаваккука и на Псалом 37.

*1Q pHab VIII, 8–13*: «(8) Толкование этого (т. е. Хав. 2:6): это относится к Нечестивому священнику, который (9) был призван во имя истины, когда впервые был облечен своим саном, но когда он правил (10) в Израиле, вознеслось сердце его и он оставил Бога и изменил законам из-за (11) богатства; и он грабил и собирал богатства людей [на]силия, восставших против Бога, (12) и имущество народов отбирал, чтобы умножить грех своего преступления, и путями (13) мерзости он действовал во всей скверне нечистоты».

*1Q pHab IX, 9–12*. См. выше, с. 169.

*1Q pHab XI, 4–8*. См. выше, с. 169.

*1Q pHab XI, 12–15*. Комментарий к Хав. 2:16 гласит: «(12) Это относится к священнику<sup>239</sup>, позор которого превзошел его славу, (13) ибо он не обрезал крайнюю плоть сердца своего и шествовал путями (14) пресыщения, чтобы утолить жажду. Чаша гнева (15) [бо]жьего погубит его, чтобы приумно[жить] его [позор] и страдания...»

*1Q pHab XII, 2–10*. Комментарий на Хав. 2:17 гласит: «(2) Это относится к Нечестивому священнику, чтобы воздать ему (3) за содеянное им над бедными, ибо „Ливан“ — это (4) Совет общины, а „животные“ — простецы Йехуды, исполняющие (5) Закон. Бог осудит его на уничтожение, (6) как он (сам) замыслил истребить бедных. А относительно того, что он сказал: „За кровь (7) города и насилие над страной“ (Хав. 2:17), имеется в виду: „город“ — это Иерусалим, (8) в котором Нечестивый священник творил мерзост-

\* В тексте игра слов: *bimḥoqeqot šg haqac hammeḥoqeq*.

ные дела и осквернил (9) храм Бога, а „насилие над страной“ — это города Иудеи, в которых (10) он грабил имущество бедных».

4Q 171 IV, 8—10. Комментарий на Пс. 37 : 32—33 гласит: «(8) Имеется в виду Нечестивый [священ]ник, который сле[ди]т за Праведным и [ищет] (или: [стремится]) убить его... И Учение... (9) который подослал к нему, а Бог не ос[тавит его] и не [признает его виновным, когда] его будут судить, а том[у] воз[даст] [Бог мз]ду, отдав его (10) в руки жестоких на[родов], чтобы учинить над ним [месть] (или: [суд])»<sup>240</sup>.

Наконец, следует отметить существование еще одного весьма своеобразного источника по истории жизни и деятельности Учителя — это собрание кумранских Гимнов. Едва появились первые пробные публикации фрагментов Гимнов, многие исследователи стали приписывать Учителю авторство (полное или частичное) и находить в них автобиографические элементы. Отбор их часто носит субъективный характер, и убедительные и обязывающие результаты еще не достигнуты, несмотря на множество остроумных и блестящих исследований в этом направлении, в том числе Дюпон-Соммера, Сукепика, Милика, Карминьяка, Йеремнаса и многих других (см. выше, гл. III)<sup>241</sup>.

Попробуем суммировать сведения об Учителе праведности в приведенных выше текстах. Учитель был священником (1Q рНав II, 8; 4Q 171 II, 18; 4Q 171 III, 15), по-видимому, цадокидской линии. Это видно из самоназвания общины «сыны Цадока» (Старкова, 1965), что уже само по себе ставило их в оппозицию к хасмонейским правителям-нецадокидам, незаконно, с точки зрения кумранской общины, совмещавшим светскую и религиозную власть.

Учитель был особо одарен свыше. Ему была ведома истина непосредственно «из уст Бога» — *mirri' ʾel* (1Q рНав II, 2—3). Бог наделил Учителя умением «истолковать все слова Его пророков-рабов» (1Q рНав II, 8—9). (Тем самым Учителя можно считать родоначальником кумранского жанра пешарим.) Более того, согласно 1Q рНав VI, 14—VII, 5, Учитель превосходил по крайней мере пророка Хаваккука своей пророческой благодатью. Ибо Хаваккуку «Бог велел записать то, что произойдет с последним поколением» (VII, 1—2), но тайну окончания срока бог не возвестил ему (VII, 2). Учителю же «Бог поведал все тайны слов Его пророков-рабов» (VII, 4—5).

Согласно прямому значению текста 1Q рНав VIII, 1—3 (ср. также 1Q 14, fr. 8—10, 6—9) спасение от «Дома суда» обусловлено верой в Учителя (или верностью ему) и теми трудностями, которые приходилось претерпевать его сторонникам — «исполняющим Закон»<sup>242</sup>. При этом исполнение всех религиозных предписаний Закона является *conditio sine qua non* и само собой разумеющимся, ибо последователями Учителя могут быть лишь «исполняющие Закон» (*'os'e hattora*) в кумранском его понимании. Однако «спасение», как таковое, зависит, согласно кумранскому комментарию,

также от особого отношения к кумранскому Учителю. И это, несомненно, то новое, с чем мы сталкиваемся в религиозном развитии дохристианского сектантского пудаизма.

Рассматриваемый текст дошел в такой абсолютной сохранности, с таким отчетливо ясным смыслом, что он не допускает кривотолков. Можно варьировать перевод слов 'ml (труд, страдание) и 'mnh (вера, верность), но нельзя уйти от той части текста, на которой автором комментария поставлен главный акцент и в которой заключен основной смысл текста: бог спасет от эсхатологического «Дома суда» последователей Учителя праведности за их веру в него (или за их верность ему). Ввиду сложности самого понятия «спасение через веру» и проводимого многими различия между ветхозаветным и христианским его пониманием в кумрановедческой литературе можно встретить различные подходы к оценке и интерпретации этого текста — от спокойной констатации его смысла до преувеличенно восторженной характеристики, с одной стороны, и скептически настороженного, вплоть до негативного подхода, — с другой. Так, по словам Кросса, «ессеи относились к своему Учителю с почитанием, близким к поклонению. Вера в его учение была равносильна спасению» (Cross, 1958, с. 119). Несколько иной нюанс мы встречаем у Дюпон-Соммера: «Вера, которая спасает, это вера в Учителя справедливости, божественного основателя Нового Союза» (Dupont-Sommer, 1950, с. 162). Особенно отчетливо, хотя и высокопарно, такое понимание нашего места выражено Штауфером: «У истоков кумранской религии благодати находятся Образ, Откровение и Миссия Учителя праведности. Конечным результатом этой Миссии является призыв верить в Учителя, в его Откровение... Это — credo кумранской общины. Здесь сливаются воедино вера в Бога с верой в Учителя из Кумрана. Большого не скажешь!»<sup>213</sup>.

Однако в кумрановедческой литературе широко распространены усилия ослабить значение этого места. В этом отношении характерным, как кажется, является высказывание Йеремиаса. Проводя различие между понятиями паулинистской веры — *pistis* — в Иисуса Христа и кумранской веры — 'mnh — в Учителя праведности, Йеремиас приписывает кумранитам такое понимание слова 'mnh «вера»: «'mnh, следовательно, это вера в его (Учителя. — И. А.) учение или — еще лучше — в его интерпретацию Ветхого Завета. „Верить“ — значит признать правильным истолкование Учителем Ветхого Завета и этому истолкованию следовать» (Jeremias, 1963, с. 144). Можно соглашаться или не соглашаться с таким ограничительным пониманием 'mnh — веры, но даже самые ярые скептики не забывают, что и за такую веру в Учителя «Бог спасет от Дома суда», от эсхатологического судилища. Тот же Йеремиас заключает свой очерк личности Учителя следующими словами: «Его провозглашение заповедей нормативно до конца времен. Община, которая за ним следует и живет согласно его учению, будет на последнем суде спасена богом. Кто, однако, будет сопротивляться возвещенному Учителем, тот будет богом наказан»

(Jeremias, 1963, с. 166). Поэтому трудно даже понять позицию тех, кто в рассмотренном тексте 1Q рНав VIII, 1—3 видит только «указание на земные отношения адептов и их руководителя» (Старкова, 1961, с. 128).

Прежде чем перейти к дальнейшему суммированию сведений об Учителе, остановимся кратко на одном вопросе, вытекающем из уже рассмотренных черт, приписываемых Учителю в кумранской пещерно-литературе. В 1953 г. А. Дюпон-Соммер высказал мнение, что знаменитая глава XVIII Завещания Левия из апокрифа Завещаний 12 патриархов «является, без всякого сомнения, первым свидетельством мессанизации Учителя справедливости» (Dupont-Sommer, 1953, с. 83—84). При этом Дюпон-Соммер датирует создание гл. XVIII временем после 63 г. до н. э. В 1955 г. Миликом были опубликованы фрагменты Завещания Левия на арамейском языке из 1-й и 4-й пещер (1Q 21 = DJD I, 1955, с. 87—91; Milik, 1955), палеографически датируемые концом II — началом I в. до н. э. (Milik, 1955, с. 399). Палеографическая датировка кумранских фрагментов, казалось бы, делает неприемлемой столь позднюю датировку гл. XVIII, предложенную Дюпон-Соммером. Тем не менее Дюпон-Соммер продолжает придерживаться своего взгляда и после опубликования арамейских фрагментов Завещания Левия (Dupont-Sommer, 1964, с. 332 и примеч. 1). Как нам представляется, гипотеза об отражении в гл. XVIII Завещания Левия процесса эволюции образа Учителя праведности и о влиянии его на названную главу апокрифа нуждается в пересмотре.

К сожалению, в дошедших до нас кумранских фрагментах Завещания Левия гл. XVIII не сохранилась. В греческом тексте T. Levi XVIII, 2 (знаменитое место, на которое опирается Дюпон-Соммер) говорится: «И тогда Бог поставит нового священника (hieréa kainon), которому будут раскрыты (apokalypthêsontai) все речения Господа, и он (sc. священник) будет творить праведный суд на земле» (Charles, 1908, с. 61). О «новом священстве» (hieratéa néa) говорится также в T. Levi VIII, 14 (Charles, 1908, с. 45).

Тема «обновления» широко разрабатывается также в кумранской литературе, и к цитированному месту из Завещания Левия можно привести ряд близких кумранских параллелей. Прежде всего напомним уже известное нам одно из центральных положений кумранской теологии, а именно «новый завет» — bryt hhdsh (1Q рНав II, 3; CD VI, 19, VIII, 21, XIX, 34, XX, 12). В связи с этим обращают на себя внимание и такие тексты: «И союз священства [вечного об]новит тебе» (1Q Sb III, 26 = DJD I, 1955, с. 124) или: «И союз [йа]хад (sc. общины) обновит ему, чтобы восстановить царство народа его навеки» (V, 21). В одном литургическом тексте приводится такая молитва: «И Ты обновить им (т. е. с ними) Твой союз» (wthds brytk lhm; 1Q 34 bis II, 6 = DJD I, 1955, с. 154).

Теперь, имея в виду процитированный выше текст T. Levi XVIII, 2, напомним: кумранский Учитель праведности был священником (1Q рНав II, 8; 4Q 171 II, 19, III, 15), наделенным сокровенными

знаниями, полученными непосредственно «из уст Бога» (1Q рНав II, 3); этому священнику (т. е. Учителю праведности) «Бог дал разумение истолковать все слова Его пророков-рабов» (1Q рНав II, 6—10); наконец, Учителю праведности «Бог поведал все тайны слов Его пророков-рабов» (1Q рНав VII, 4—5). Что касается заключительного положения рассматриваемого текста апокрифа о праведном суде, который будет творить священник, то, как мне представляется, параллелью к нему можно считать крайне важный текст из того же Комментария на Хаваккука: «В руку избранника Своего (bḥugw) Бог отдаст суд над всеми народами» (1Q рНав V, 4). Я полагаю, что в слове bḥugw в соответствии с дошедшим до нас написанием (ср. также 1Q рНав IX, 12) и внутренней логикой надо видеть местоименный суффикс единственного числа (подробнее см.: Амусин, 1966; Амусин, 1971, с. 174; ср. примеч. 223 к гл. IV).

Учитывая, что кумранский Комментарий на Хаваккука, бесспорно, более позднего происхождения, чем обнаруженные в Кумране арамейские фрагменты Завещания Левия, оправданным представляется допущение, что образ кумранского Учителя праведности наделался чертами и особенностями, заимствованными из названного апокрифического произведения, а не наоборот (Амусин, 1977а).

Вернемся к дальнейшему обзору сведений об Учителе. В CD I, 5—11 и 4Q 171 III, 16—17 говорится, что бог избрал Учителя для создания угодной ему (богу) общины. Согласно уточняющему замечанию в CD I, 8—10, движение возникло до того, как бог «поставил им Учителя праведности», но адепты этого движения в течение двадцати лет как слепые, ощупью искали свой путь. Несмотря на неслыханный авторитет Учителя, община не могла избежать раскола. Согласно 1Q рНав II, 1—3 и 6—10, появились отступники, изменники, маловеры во главе с Человеком лжи, очевидно тождественным с Проповедником лжи (или Истоходящим ложь) (1Q рНав X, 9; CD I, 15, VIII, 13), преследовавшим Учителя. В 1Q рНав V, 8—12 мы узнаем о некоем «Доме Авессалома», группе, «молчавшей», когда Учитель подвергся гонениям, и не оказавшей ему помощи в его борьбе с Человеком лжи. О других случаях схизмы сообщается в CD XIX, 33—35, XX, 11—15. По-видимому, именно об этой внутренней борьбе свидетельствуют автобиографические намеки в Гимнах, например в 1Q Н V, 23—25: «(23) И едя[щие] хлеб мой (24) подняли на меня свои пятки (т. е. бежали от меня; ср. „пятки за-сверкали“ — И. А.). И все (нетвердо) примкнувшие к Совету моему осмеивали меня нечестивыми устами. Люди [совета] моего восстали (25) и рошут вокруг меня».

Еще более опасным было преследование, которому подвергались Учитель и его последователи со стороны Нечестивого священника. В 1Q рНав IX, 11—12 в общей форме говорится о «вине» Нечестивого священника перед Учителем — «избранником Бога»: А в 1Q рНав XI, 2—8 ярко и эмоционально рассказывается, как в Судный день в «Доме изгнания» Учителя внезапно появляется разгневан-

ный Нечестивый священник, «чтобы поглотить его (т. е. Учителя) в гневе пыла своего... чтобы заставить их споткнуться в День поста...»\*. Наконец, из 4Q 171 II, 17—19 мы узнаем, что «нечестивцы Эфраима и Менаше» стремились «протянуть руку против священника (т. е. Учителя) и людей его Совета».

В комментариях, где говорится о преследованиях, которым подвергался Учитель, ничего не сообщается о его смерти. В Дамасском же документе, где нет и намека на преследования Учителя, дважды сообщается о его кончине (CD XIX, 35, XX, 13—14). При этом употреблен глагол *ʾsr* (основное значение «собирать»), с помощью которого эвфемистически выражается и мирная и насильственная смерть<sup>244</sup>.

Наконец, о последнем упоминании Учителя — в CD VI, 3—11. Весь этот отрывок сложен для понимания, но особую известность приобрело широко дискутируемое и противоречиво понимаемое последнее предложение отрывка: «пока не встанет Учитель праведности в конце дней» (CD VI, 10—11)<sup>245</sup>. В то время как одни исследователи допускают возможность понимания этого текста как указание на ожидавшееся кумранской общиной явление воскресшего Учителя праведности<sup>246</sup>, другие это категорически отрицают<sup>247</sup>. Поскольку, как ясно показал Шуберт (Schubert, 1960; ср.: Амосин, 1964б, с. 270—274), в кумранских рукописях отчетливо засвидетельствовано верование кумранитов во всеобщее воскресение мертвых, нельзя считать одиозным допущение ожидавшегося воскресения и уже умершего Учителя. Но и этот вопрос, как и многие другие, нельзя считать окончательно решенным.

Мы познакомились с тем, что говорится в кумранских рукописях об Учителе праведности. Кто же этот Учитель праведности? Существовал ли он в действительности или является плодом мистического воображения, «призрачным образом», «эсхатологической фикцией» (Wilcox, 1969, с. 92—93) и т. п.<sup>248</sup>. Если исходить из того, что Учитель — реально существовавшее лицо, то с кем из известных исторических деятелей его можно отождествить? На эти вопросы даются самые разнообразные ответы, и все их учесть здесь нет никакой возможности. Приведем лишь наиболее характерные.

По мнению ряда исследователей, «Учитель праведности» — не обозначение какого-либо конкретного лица, а титул, которым назывался любой руководитель общины (Тумз, Эфрос, Гастер, Молин, Ван дер Вуде, Прайк, Бюкенен, Ласор и др.)<sup>249</sup>. А согласно Донини, Учитель — единый и конкретный, но оставшийся безымянным деятель, который возглавил ессе́йское движение в период 134—76 гг. до н. э., а впоследствии стал достоянием легенды (Донини, 1958).

\* Как выше отмечалось, такое событие невозможно было даже примыслить, если бы не было разности календарей — кумранского и официального иудейского.



Старки высказал предположение, что существовало по крайней мере два Учителя праведности: один — в период правления первосвященника Йонатана (152—142 гг. до н. э.), другой — в I в. до н. э., но до 37 г. до н. э., когда Иерусалим был захвачен Соссием и Иродом, что еще не попало в поле зрения авторов пешарим (см.: Starcky, 1978).

подавляющее же большинство авторов пытаются связать Учителя с кем-либо из известных исторических лиц на протяжении более чем полуторатысячного периода — от ахеменидского времени (Эзра, Нехемия, Захария) и вплоть до крестовых походов и сельджукского периода<sup>250</sup>. Основная же масса отождествлений падает на период II в. до н. э.— I в. н. э. Учителя пытались отождествлять почти со всеми известными, более или менее «подходящими» для такого отождествления деятелями: первосвященником Онием III (умер в 171 г. до н. э.); Бен-Сирой (начало II в. до н. э.); одним из первых законоведов-галахистов II в. до н. э.— Иосе, сыном Йоэзера из Цереды; Мататием и его сыном Иудой Маккавеем (166—160); неизвестным по имени первосвященником, предположительно исполнявшим эту должность в 50-х годах II в. до н. э., в промежуток между первосвященниками Алкимом и Йонатаном; фарисеем Элеазаром, противником первосвященника и этнарха Йоханана-Гиркана I (134—104); ессеем Иудой (конец II в. до н. э.); Онием Справедливым, побитым камнями в 65 г. до н. э.; Иоанном Крестителем; Иисусом из Назарета; Иаковом, братом Иисуса; Иудой Галилеянином, основателем зелотского движения (начало I в. н. э.); Менахемом, сыном Иуды, вождем зелотов, убитым в 66 г. н. э.<sup>251</sup>.

Сам по себе такой широкий диапазон красноречиво свидетельствует, что в настоящее время нет реальных и надежных критериев для сколько-нибудь достоверного отождествления Учителя с известными историческими персонажами. Вместе с тем нет оснований сомневаться в реальности существования одного из создателей и руководителей оппозиционной общины, оказавшейся в уединении Иудейской пустыни.

Как мне представляется, тщетными оказались также многочисленные усилия отождествить личность Нечестивого священника и тем самым установить хотя бы время деятельности Учителя праведности. С Нечестивым священником пытались отождествить: первосвященников-эллинизаторов — Ясона, Менелая, Алкима (175—160); Маккавеев — Йонатана (152—142), Симона (142—134), Йоханана-Гиркана (134—104); поздних Хасмонеев — Александра Янная (103—76), Аристовула II (67—63), Гиркана II (63—40), Антигона (40—37); апостола Павла; зелота Элеазара, сына Ханания, и даже... Иисуса Христа и римского императора Тита!

В настоящее время наибольшим «фаворитизмом» у исследователей пользуются следующие «кандидаты» на кумранское обозначение «Нечестивый священник»: Йонатан (Вермеш, Милик, Йеремиас, Штегеман, Мэрфи О'Коннор, Бургман и др.)<sup>252</sup>, Симон (Кросс, Р. де

Во, Олбрайт, Ман и др.)<sup>253</sup>, Александр Яннай (Сегал, Браунли, Делькор, Аллегро, Шуберт, Брюс, Карминьяк и др.)<sup>254</sup>, Гиркан II (Дюпон-Соммер, Эллигер)<sup>255</sup>. Бургман сводит дискуссию исключительно к спору «йонатанистов» и «александристов» (Burgmann, 1977, с. 4: «Streit der „Alexandriner“ und der „Jonathanisten“»). Несмотря на все остроумие, проявленное многими исследователями, вопрос нельзя считать решенным по разным соображениям, в том числе и потому, что не все объективные сведения о названных деятелях из внекумранских источников согласуются с тем, что говорится о Нечестивом священнике в кумранских Комментариях.

Между тем сторонники того или иного отождествления настаивают на нем в чрезмерно аподиктической форме. Так, например, если Кросс уверяет, что «по ряду соображений Симон лучше всего соответствует образу Нечестивого священника» (Cross, 1969, с. 78; «For a number of reasons Simon makes the better Wicked Priest»), то Штегеман категорически утверждает, что никто, кроме Йонатана, не подходит для роли Нечестивого священника и не удовлетворяет необходимым для этого историческим предпосылкам (Stegemann, 1971, т. 207: «Kein anderer kommt also für die Rolle des 'Frevelpriesters' letztlich in Frage als ebenjener Jonathan der alle geschichtlichen Voraussetzungen hierfür mitbringt»). А Жан Карминьяк, убежденный в том, что известный из Флавия ессеи Иуда<sup>256</sup>, «несомненно, Учитель справедливости» (Carmignac, 1960, с. 221: «sans doute le Docteur de Justice»; ср.: Carmignac, 1963, с. 53; Carmignac, 1980), тем самым с такой же непреложностью утверждает в роли Нечестивого священника Александра Янная, современника Иуды.

Итак, три выдающихся исследователя, которых я только что цитировал, превосходно знакомые с кумранскими текстами (издателями, переводчиками и исследователями которых они являются) и с обширной литературой вопроса, дают три взаимоисключающих ответа на вопрос об отождествлении и датировке кумранского Учителя праведности и Нечестивого священника. Уже одно это, не говоря даже о существовании вопроса, наводит на мысль, что в настоящее время вопрос этот не может быть решен, многого мы не знаем, многое еще неясно. Но против такого по необходимости осторожного заключения, исходящего из констатации *non liquet* и *ignotamus*, резко ополчился Бургман. «Дискуссию по вопросу датировки,—пишет он,—можно вести дальше, только если ученые откажутся двигать перед собой туманный защитный щит с паролем *Ignotamus* и вместо этого на острие своего копья дадут развеяться вымпелу их постижений, так чтобы он далеко был виден всем» (Burgmann, 1977, с. 4). Такой благородный пыл научного познания, хотя и выраженный весьма высокопарно, можно было бы только приветствовать, если бы автору удалось в своем исследовании согласовать все противоречия и разъяснить все неясности. К сожалению, этого не случилось, и мы остались пока у разбитого корыта наших сомнений и неясностей, не позволяющих, как кажется, делать безапелляционные выводы.

Не входя здесь в подробное рассмотрение всего комплекса сложнейших проблем, требующих специальных исследований, попытаемся вкратце представить себе некоторые особенности нынешней стадии исследования кумранских рукописей. Важнейшие рукописи 4-й пещеры, в том числе фрагментированные экземпляры Устава, Дамасского документа, свитка Войны и др., еще не опубликованы. Отсюда следует, что, несмотря на большие успехи кумранской палеографии, вопросы палеографической датировки отдельных документов еще долгое время будут *sub judice*. Остается только гадать, какими новыми сведениями мы можем обогатиться в ближайшие годы.

Как было уже сказано, обозначение «Учитель праведности» встречается в некоторых Комментариях (главным образом в 1Q pHab, 1Q pMi и 4Q 171) и в Дамасском документе, а обозначение «Нечестивый священник» — только в Комментариях на Хаваккука и Псалом 37. В то время как символические обозначения, встречающиеся в таких пещарим, как 4Q 166, 4Q 167 и 4Q 169 (Яростный лев; китти; толкователи скользкого; власть толкователей скользкого; вводящие в заблуждение; Эфраим; простецы Эфраима; Менашше), можно считать установленными<sup>257</sup>, основная масса символических обозначений, встречающихся в Комментариях на Хаваккука, еще надежно не расшифрована. Помимо Учителя праведности и Нечестивого священника сюда относятся прежде всего обозначения, несущие большую смысловую нагрузку: Человек лжи, Проповедник лжи, Дом Авессалома, люди насмешки (или: глумления), которые в Иерусалиме; а также чрезвычайно важные обозначения, встречающиеся в Дамасском документе: Истолкователь Учения (Торы; CD VI, 7; ср. 4Q Flog I, 11; 4Q PB I, 5(?)) и Предначертатель (resp. Законодатель; CD VI, 7, 9; 4Q PB I, 2). Наконец, нет ясности в вопросе о значении географического обозначения «Дамаск»<sup>258</sup>: является ли это названием знаменитого города в Сирии и, следовательно, как думают многие исследователи, уход общины в Дамаск надо считать реальным историческим фактом (см.: Laperrousaz, 1976, с. 92—98), или, как полагают другие, это символическое обозначение Кумрана или Вавилона. Не решен также вопрос о значении числа 390 из Дамасского документа: «И в период гнева, спустя триста девяносто лет после того, как Он отдал их в руку Навуходоносора, царя Вавилона, Он призрел их» (CD I, 5—7). Можно ли 390 считать реальной исторической датой, т. е. 197 г. до н. э. (587/6—390)? Более чем сомнительно, ибо это вступило бы в резкое противоречие с известными археологическими данными, не говоря уже о том, что кумраниты, как и остальные их современники, были плохо осведомлены в вопросах хронологии<sup>259</sup>. Возможно, это число является символическим обозначением, навеянным стихом из Иезекиила: «И Я определил тебе годы беззакония их числом дней: триста девяносто дней ты будешь шести беззаконие дома Израилева» (Иез. 4:5)<sup>260</sup>. В пользу символического характера этого числа говорит и то, что,

согласно Иезекиилу 4:4—8, пророку было предписано триста девяносто дней лежать на левом боку, чтобы нести беззаконие дома Израилева, и сорок дней — на правом боку (4:6), чтобы нести «на себе беззаконие дома Иудина, день за год, день за год». Весьма вероятно, что именно эти тексты и были источником появления числа 390.

В свете сказанного должно быть ясно, что в настоящее время существуют объективные трудности в решении вопроса об отождествлении Учителя праведности и Нечестивого священника и их датировки. Ясно также, что существующая ситуация требует сугубой осторожности и методической четкости. Между тем эти условия часто нарушаются. Сторонники отождествления Нечестивого священника с Йонатаном или с Симоном не задаются вопросом, почему им не удалось надежно отождествить хотя бы одно историческое событие, на которое намекается в Комментариях на Хаваккука и которое бесспорно относилось бы ко II в. до н. э.?

Между тем обращает на себя внимание следующее. В трех Комментариях, в которых с помощью и под контролем внекумранских источников удалось раскрыть зашифрованные исторические события, все эти события относятся только к I в. до н. э. Как нам удалось показать, в 4Q 161 отражены события 90-х годов I в. до н. э. — начала правления Александра Янная, его неудавшийся поход в Акко-Птолемаиду (Амусин, 1973; Amoussine, 1974); в 4Q 169 разворачиваются события правления Янная и его вдовы Александры Саломеи (т. е. вплоть до 67 г. до н. э.)<sup>261</sup>; в 4Q 166 отражены события 65 г. до н. э., периода гражданской войны между братьями Аристокбулом II и Гирканом II<sup>262</sup>. Никаких переходов от событий I в. до н. э. к реминисценциям о событиях II в. до н. э. в этих документах в той мере, в какой они сохранились, не наблюдается. В 4Q 169 I, 2 упоминается сирийский царь Деметрий Евкер (95—83), призванный на помощь в 80-х годах фарисеями, возглавившими народное восстание против Янная. В этом же документе отмечается целая эпоха правления сирийских царей «от Антиоха до появления правителей киттиев» (I, 3). Под Антиохом здесь следует понимать Антиоха IV Эпифана (175—164), а под «киттиями» — римскую армию времени похода Помпея и завоевания Иудеи (63 г. до н. э.). В еще не опубликованном документе, о котором сообщил Милик на Страсбургском конгрессе 1956 г., фигурируют имена следующих деятелей I в. до н. э.: Александры Саломеи, вдовы Янная; Гиркана, очевидно, ее сына Гиркана II; Эмилия (Скавра) — римского наместника в Сирии в 62 г. до н. э. (Milik, 1957b, с. 26). Напомним, наконец, что и пещарим, и Дамасский документ созданы в I в. до н. э. (ср., например, Vaux, 1961, с. 87).

Обратимся теперь к Комментарию на Хаваккука. Отождествление зашифрованных в нем исторических событий представляет гораздо больше трудностей, чем в названных выше документах. Однако после длительных дискуссий два указания могут быть отожд-

дествлены с известной надежностью. Это, во-первых, нашествие киттиев — римской армии Помпея периода завоевания Сирии и Иудеи; во-вторых, обозначенные «последние священники Иерусалима» (1Q рНав IX, 4–5), в которых естественнее всего видеть именно последних хасмонеев — Янная, Гиркана II и, может быть, также Антигона<sup>263</sup>. Возьмем для примера упомянутый столбец IX Комментария на Хаваккука и посмотрим, что произойдет, если следовать методике сторонников датировки его II в. до н. э. и отождествления Нечестивого священника с Йонатаном (152–142) или с Симоном (142–134).

Лемма к сохранившемуся в 1Q рНав IX, 1–2 пещеру находится в 1Q рНав VIII, 13–16, и вот ее текст: «Не внезапно ли поднимутся [жалящие] тебя и пробудятся сотрясающие тебя и станут грабить тебя? (Хав. 2 : 7). За то, что ты грабил многи[е] народы, и тебя будут грабить все остальные народы» (Хав. 2 : 8). За леммой следует сохранившийся обрывок пещера: «(16) [Толкование этого слова: это относится] к священнику, который восстал (17)... [против] законов [Бога...]»<sup>264</sup>, законченный в стк. 1–2 столбца IX: «(1) порази́ть его (?) судом нечестия, и ужасы болезней (2) злых наслали они на него, и мечь учинили над его плотью». Из-за поврежденности текста многое здесь неясно. Во всяком случае, «ужасы болезней злых» могут быть применимы к Яннаю, но никак не подходят ни к Йонатану, ни к Симону, об обстоятельствах смерти которых мы хорошо осведомлены Флавием и I кн. Маккавеев<sup>265</sup>.

Но попробуем на время согласиться с теми, кто распознает в цитированном пещере первосвященников Йонатана или Симона. Что же мы узнаем из непосредственно следующего за этим текста? Прочитав его: «(2) А относительно того, что (3) он сказал: „За то, что ты грабил многие народы, и тебя будут грабить все (4) остальные народы“ (Хав. 2 : 8), имеются в виду последние священники Иерусалима, (5) которые собирают богатства и добычу из награбленного у народов, (6) но в конце дней их богатство вместе с их добычей будет отдано в руки (7) воинства киттиев, ибо (именно) они являются „остальными народами“» (1Q рНав IX, 2–7). Следовательно, одна и та же лемма, т. е. текст Хаваккука 2 : 8, в которой, по мнению «йонатанистов», раскрывается зашифрованное указание на первосвященника Йонатана (II в. до н. э.), будучи тут же повторенной, содержит уже расшифровку событий I в. до н. э., ибо иначе нельзя понимать значение «последних священников Иерусалима» и «киттиев». Но все, что нам известно о структуре и методе пешарим, говорит против такой возможности. Мы должны поэтому признать отождествление «священника» с Йонатаном или с Симоном в данном контексте ненадежным и недоказанным. Но именно так примерно обстоит дело с почти всеми другими случаями подобного отождествления, на которых мы не можем останавливаться здесь подробно.

Отметим только, что помимо рассмотренного текста к Йонатану и Симону явно не подходят намеки, содержащиеся в текстах 1Q рНав VIII, 3—13, IX, 16—X, 5, XI, 12—15 (тема цыганства более подходит к Яннаю; к нему же скорее применим текст 1Q рНав VIII, 8—13).

Много нерешенных проблем доставляет и 4Q 171 — другой текст, в котором упомянут Нечестивый священник (IV, 8). Однако встречающееся здесь выражение «нечестивцы Эфраима и Менашше» (4Q 171 II, 18) по аналогии с «нечестивцами Менашше» и «нечестивцами Эфраима» из 4Q 169 IV, 1 и 5 указывает скорее на I в. до н. э., когда происходили события, отраженные в Комментариях на Наума. Трудно в настоящее время применить к первосвященникам как II, так и I в. до н. э. тексты: 1Q рНав XI, 4—8 (преследование Нечестивым священником Учителя «в доме его изгнания» в Судный день), XII, 2—10 (преследование «бедных» и ограбление их имущества) и XII, 8—9 (осквернение храма). Если инвектива в «осквернении храма» обусловлена убеждением кумранитов — «сынов Цадока» в иллегитимности первосвященников-нецадокидов, то это обвинение относится в равной мере к любому представителю хасмонейского рода, занявшему или, по мнению кумранитов, узурпировавшему пост первосвященника. Однако ни одного конкретного факта «осквернения храма» в пешарим не приводится. Нет таких примеров ни у Флавия, ни в кн. Маккавеев, прославлявших Иуду Маккавея как раз за очищение храма от «мерзости запустения» и его освящение, а братьев Иуды — Йонатана и Симона — именно за благочестие и великую ревность к храму. Но даже если в глазах кумранитов генетическая иллегитимность первосвященников Йонатана и Симона была грехом непростительным, это еще не основание для обвинения их в преступлениях и мерзких делах, которые решительно не согласуются с тем, что нам известно о братьях Йонатане и Симоне из Флавия и 1-й кн. Маккавеев.

Так, согласно I Макк. 9:73, Йонатан «истребил нечестивцев». Слова Флавия о том, что весь народ выражал глубокую скорбь по предательски убитому Йонатану (Antt. XIII, 6, 6, § 210), вероятно, адекватная передача реальной традиции уважительного отношения народных масс к героическим деяниям братьев Иуды Маккавея. В полной мере это относится и к сменившему Йонатана Симону. В первый же год своего правления Симон окончательно освободил иудеев от долголетнего селевкидского политического и налогового ига (Antt. XIII, 6, 7, § 213). По словам того же Флавия, стремление народа возвеличить Симона было столь велико, что не только в государственных, но и в частных деловых документах его называли благодетелем — «эвергетом» (Antt. XIII, 6, 7, § 214). В апологии Симону в I Макк. 14:4—15 говорится, что Симон «оказывал поддержку бедным народа своего, установил законность и уничтожил беззаконие и нечестие» (14:14). Таким образом, мы видим существование благоприятной к Йонатану и Симону традиции, которая

априори и объективно не позволяет приписывать им неслыханные злодейства и обозначение их «нечестивцами».

Совсем иначе обстоит дело с рассказом Флавия о царе-первосвященнике Александре Яннае (103—76). Свое воцарение Яннаей ознаменовал казнью брата (Antt. XIII, 2, 1). Вскоре после его прихода к власти начались не прекращавшиеся в течение всего его правления, до самого конца жизни, завоевательные походы. Он и умер во время похода. Длительные и дорогостоящие войны, содержание больших армий наемников, все возрастающие расходы на двор, дворцовую и храмовую бюрократию привели к увеличению налогов, которые легли тяжким бременем на плечи населения. В стране нарастало недовольство. Флавий сообщает, что во время праздника Кущей, когда, по обычаю, все находившиеся в храме держали в руках «этроги» (разновидность цитрусовых), толпа забросала ими торжественно появившегося у алтаря первосвященника Яннаю. Разгневанный Яннаей велел убить шесть тысяч человек (Antt. XIII, 13, 5, § 372—373). После одной из военных неудач вспыхнуло руководимое фарисеями народное восстание, длившееся шесть лет и, по словам Флавия, стоившее жизни пятидесяти тысячам человек (Antt. XIII, 13, 5, § 375—376). Как известно, события, связанные с этим восстанием, нашли отражение в кумранском Комментарии на кн. Наума.

О жестокости Яннаей свидетельствует такой факт, сообщаемый Флавием. Овладев восставшим городом Бетом, Яннаей увел в Иерусалим пленных и там, «пируя на видном месте со своими наложницами, велел распять около восьмисот (повстанцев) и на их глазах, пока они были еще живы, резать их жен и детей» (Antt. XIII, 14, 2, § 380; ср. BJ I, 4, 6, § 97). За свои жестокости Яннаей был прозван «Фракидом» (Antt. XIII, 1, 2, § 382) — так называли очень жестоких людей. А в кумранских комментариях Яннаей зашифрован под символическим обозначением «Яростный (или: Свирепый) лев» (4Q pNa<sup>h</sup> = 4Q 169 I, 5; 4) pNos<sup>a</sup> = 4Q 167, fr. 2, 2). Не случайно также, что в талмудической литературе сохранилось указание, что «Яннаей — нечестивец по природе своей»<sup>266</sup>. Флавий сообщает также, что народ испытывал непримиримую ненависть к Яннаю, требуя его смерти<sup>267</sup>, и публично высказывал обидное и оскорбительное к нему отношение (Antt. XIII, 14, 2, § 382). Вряд ли у Флавия могли быть какие-либо субъективные причины и мотивы, чтобы представить Яннаю в столь неприглядном свете и в то же время «выгораживать» первых Хасмонеев — Йонатана и Симона.

Из сказанного отнюдь не вытекает, что если кандидатуры Йонатана и Симона не подходят для роли Нечестивого священника, то кандидатура Яннаей беспочвенна. Во многих отношениях Яннаей действительно подходит для образа Нечестивого священника. Однако, как уже было сказано, не все тексты Комментарии на Хаваккука с этим согласуются. Следовательно, мы приходим к выводу, о котором уже говорили раньше: в настоящее время нет надежных осно-

ваний для отождествления ни Учителя праведности, ни Нечестивого священника, ни других противников Учителя и кумранской общины, выступающих под различными символическими обозначениями и кличками. Однако не все исследователи проявляют должную осторожность. В последние годы вышел ряд работ, авторы которых пытаются дать законченную картину истории кумранской общины. Среди этих авторов можно выделить прежде всего Мэрфи О'Коннора, написавшего специальные очерки истории кумранской общины (Murphy-O'Connor, 1974; Murphy-O'Connor, 1977), а до этого — серию исследований, посвященных литературному анализу Устава и Дамасского документа. Несмотря на проявленные автором изобретательность и остроумие, согласиться с его построениями, как мне представляется, невозможно. Атомизируя Устав и Дамасский документ, произвольно датируя мелкие отрывки и манипулируя ими, выдвигая множество гипотез без реальных для этого оснований, Мэрфи О'Коннор следующим образом завязывает «узел» истории кумранской общины.

По мнению Мэрфи О'Коннора, эссеиство в генетическом отношении представляет собой не палестинский феномен, а вавилонский. Основанием для этого служит допущение, что символическое обозначение «Дамаск» в действительности означает «Вавилон». Наиболее ранние части Дамасского документа были созданы в Вавилоне, где возникло консервативно-охранительное течение ессеев. После первых побед Маккавеев над селевкидскими правителями часть воодушевленных этим вавилонских ессеев переселилась в Иудею. Однако переселенцы быстро разочаровались в деятельности первых Маккавеев, стремившихся к политическим реформам и политической независимости под главенством рода Хасмонеев, а не к религиозному благочестию.

Идея о переселенцах из Вавилонии, впервые высказанная Олбрайтом в 1946 г., еще до находки кумранских рукописей, содержала рациональное ядро, поскольку в ряды эссеистского движения, возникшего, вопреки мнению Мэрфи О'Коннора, в Палестине, действительно могли влиться отдельные мигранты из Вавилонии. И, кстати, отражение этого можно заметить как в точной ассиро-вавилонской вокализации имен и географических названий в кумранских списках Библии, так и в знакомстве с вавилонскими историческими хрониками и идеями иранского дуализма (см., например, Амусин, 1958; см. примеч. 65 к гл. III). Однако Мэрфи О'Коннор довел эту гипотезу до гиперболических размеров и противоречащих фактам обобщений.

Далее, вслед за многими исследователями Мэрфи О'Коннор отождествляет Нечестивого священника с Ионатаном. Однако подлинным новшеством Штегемана и Мэрфи О'Коннора является идея, что оппонентом Нечестивого первосвященника — Ионатана был анонимный первосвященник цадокидской линии, которого они отождествляют с Учителем праведности кумранской общины, приводя следующие



доводы. Во-первых, как установлено, Йонатан был назначен первосвященником в 152 г. до н. э., а последним известным его предшественником был Алким, первосвященник-эллинизатор легитимной цадокидской линии, умерший в 159 г. до н. э. Поскольку, как на это уже обратил внимание Штегеман в 1971 г., без первосвященника в храмовой службе, особенно в Судный день, обойтись невозможно, то в течение семи лет, прошедших от смерти Алкима до номинации Йонатана, должность эту занимал неизвестный нам первосвященник, по-видимому, цадокидского рода. Во-вторых, прибегая к очередной конструкции, Мэрфи О'Коннор вслед за Штегеманом, который полагал, что анонимный Учитель праведности был первосвященником (что в действительности отнюдь не доказано), развивает эту гипотезу и постулирует, что Учитель занимал этот пост между 159 и 152 гг. до н. э. и был низложен в связи с незаконной номинацией Йонатана.

На естественно возникающий в связи с этим вопрос: а как быть с неоднократными утверждениями Иосифа Флавия, что в течение этих семи лет было «межпервосвященство» — *Intersacerdotium* и никакого первосвященника вообще не было? — Мэрфи О'Коннор дает категорический ответ: «Иосиф Флавий ошибся» (Murphy-O'Connor, 1977, с. 114: «Josephus made an error»). Однако легче обвинить в этом Флавия, чем доказать. Флавий специально изучал историю всех первосвященников, начиная от первого — Аарона и до последнего — Финеаса, человека даже не священнического рода, назначенного на этот высокий пост зелотами в 70 г. н. э. Результатам этого изучения посвящена специальная глава «Древностей» (кн. XX, гл. 10), начинающаяся словами: «Теперь я считаю необходимым и для целей этой исторической работы подобающим рассказать о первосвященниках, откуда они происходят, кто удостоивался этой почетной должности и сколько их было до окончания (Иудейской) войны» (Antt. XX, 10, 1, § 224). Далее Флавий сообщает, что на всем протяжении иудейской истории от Аарона и до Финеаса было всего 83 первосвященника. Он приводит и такую цифру: со времен Ирода до взятия города Титом было 28 первосвященников. Чтобы оперировать такими цифрами, очевидно, необходимо было иметь перед собой списки всех первосвященников. Что касается II в. до н. э., о котором он говорит особенно подробно, перечисляя поименно всех первосвященников, то Флавий дважды подчеркивает, что после Алкима и до Йонатана был *интерсакердотум*: «Город в течение семи лет оставался без первосвященника» (Antt. XX, 10, 3, § 237). Еще раз об этом же *интерсакердотуме* Флавий говорит в связи с историей 50-х годов II в. до н. э.: «В продолжение всего этого времени иудеи вовсе не имели первосвященника» (Antt. XIII, 2, 3, § 46).

Конечно, никто не гарантирован от ошибок — *errare humanum est*, — могут встречаться и встречаются они и у Флавия. Но в данном случае историк, сам принадлежавший к жреческому сословию и принимавший участие в храмовой службе, специально изучавший во-

прос о первосвященниках и имевший перед собой их списки, надо думать, был более осведомлен, чем его нынешние оппоненты, априорно постулирующие анонимного первосвященника. Флавий, изучавший ессеев и сохранивший нам свидетельства о них, тем более не оставил бы без внимания и не вычеркнул бы из списка носителей этого сана первосвященника, оказавшегося к тому же руководителем секты ессеев. Личной заинтересованности в таком вычеркивании у Флавия, видимо, не могло быть<sup>268</sup>. Весь остальной «очерк» истории кумранской общины построен с помощью такого рода допущений, и я здесь не могу останавливаться на них.

Не более убедительно дело обстоит и с другими всеобъемлющими и законченными «очерками» истории. Так, Вермеш, один из первых (еще в 50-х годах) предложивший отождествление Нечестивого священника с Йонатаном, в противоположность Мэрфи О'Коннору считает Нечестивого священника и Человека лжи одним и тем же лицом. Между тем на этом противопоставлении Мэрфи О'Коннор реконструирует целый этап в истории кумранской общины. Характерно красноречивое признание, которое делает Вермеш: «Мы не знаем ни того, кто был основателем ессейства, ни того, как, где и когда он умер» (Vermeès, 1977, с. 154). В своем последнем очерке истории кумранской общины («Ессеи и история») Вермеш не приводит ни новых фактов, ни новых доказательств в пользу гипотезы, верным приверженцем которой он является. Говоря о предложенном им отождествлении Нечестивого священника с Йонатаном, Вермеш замечает: «Я продолжаю считать, что отождествление Нечестивого священника с Йонатаном является, говоря осторожно, по крайней мере наименее неудовлетворительной исторической реконструкцией из до сих пор предложенных» (Vermeès, 1981, с. 27). Остается надеяться на появление в недалеком будущем более удовлетворительного толкования и согласования кумранских текстов. Следует, наконец, отметить недавнюю работу Чарлзуорта (Charlesworth, 1980), в которой делается попытка увязать археологические периоды истории кумранского строения с историей поселения в нем кумранской общины. В работе Чарлзуорта поставлено множество интересных вопросов, на которые, к сожалению, ответ пока невозможен.

В настоящее время нам в общих чертах известна археологическая история кумранского поселения, и она о многом и важном повествует. Но мы не знаем истории поселившейся в нем общины, особенно тех ее начальный период. Нам неведомы узловые события, связанные со временем и обстоятельствами возникновения общины, ее генетические связи, время и обстоятельства поселения в Кумране и появления Учителя праведности, значение ряда важных символических обозначений, которые используются в кумранских рукописях. А как говорил Аристотель, «нельзя развязать узел, не зная, как он завязан». Задача написания истории кумранской общины — дело будущего.

### К ОТОЖДЕСТВЛЕНИЮ КУМРАНСКОЙ ОБЩИНЫ. КУМРАНСКАЯ ОБЩИНА И ЕССЕИ

Можно ли общину, с которой мы познакомились, отождествить с какими-либо известными общественными и религиозными течениями и группами того времени? Этот вопрос неизбежно возникает перед каждым, кто знакомится с кумранскими рукописями. И вполне естественно, что в необъятной литературе, порожденной открытыми рукописями, высказываются самые разнообразные догадки и предположения, по большей части фантастические. Вряд ли можно найти хотя бы одно известное общественное и религиозное течение в Палестине II в. до н. э.— I в. н. э., с которым не пытались бы идентифицировать кумранскую общину. Ее связывали с домаккавейскими группировками<sup>1</sup>, с фарисеями (Rabin, 1957) и их противниками — саддукеями<sup>2</sup>, с ессеями (о чем подробнее речь будет ниже), с zealотами<sup>3</sup> и сикариями<sup>4</sup>, с самаритянами<sup>5</sup>, с эбионитами<sup>6</sup> и в более широком плане — иудео-христианами<sup>7</sup>, с так называемой «пещерной сектой», о которой сообщил Аль-Киркисани<sup>8</sup>. Высказывалось также мнение, что кумранская община принадлежит к течению, ранее никому не известному, и поэтому вопрос о ее отождествлении вообще не может ставиться (E. Prieke, 1968b, с. 60—61). Мы уже не говорим о таких крайностях, как попытка сблизить кумранскую общину с общественными группировками V—IV вв. до н. э.<sup>9</sup> и VIII—XII вв. н. э.<sup>10</sup>.

Уже один факт возникновения такого множества противоречащих друг другу попыток отождествить кумранскую общину указывает на большую сложность проблемы, проистекающую из-за недостаточности наших знаний истории общественно-религиозных движений этого периода. Выше приводилось образное выражение С. Либбермана, что Палестина этого времени «кишмя кишела» различными сектами. Согласно приписываемой рабби Йоханану сентенции, иудейский народ не был рассеян до тех пор, пока не распался на 24 еретические секты (Jer. Sanhedrin, X, 6, 29c). Сохранившиеся сведения об этих сектах сводятся лишь к упоминаниям названий некоторых из них<sup>11</sup>. Все это заставляет остерегаться поспешных и односторонних решений вопроса и проявлять осторожность и терпение.

В настоящее время большинство исследователей склоняются к идентификации кумранской общины с ессеями<sup>12</sup>. Конечно, научные вопросы не могут решаться большинством голосов, но в данном слу-

чае для такого отождествления имеется немало оснований. Необходимо поэтому остановиться хотя бы в общих чертах на этой секте, которая представляет значительный интерес не только в связи с историей кумранской общины и проблемой ее отождествления, но также из-за сложного вопроса о происхождении христианства. Еще задолго до кумранских находок было высказано предположение о тесной связи раннего христианства с есеевством<sup>13</sup>.

О есеевстве можно говорить как об общественно-религиозном течении, как о конгломерате общин, существовавших в Палестине во II в. до н. э.—I в. н. э. Точная этимология слова «есееи», или «эссены» (от греч. *essaioi* resp. *essēnoi*; лат. *esseni*), неизвестна<sup>14</sup>. Распространение получило сейчас мнение, сформулированное Блэком, что *essaioi* — грецизированная передача арамейско-сирийского обозначения этих общин как *ḥassayyā* 'благочестивые'. Арамейский эквивалент этого слова — *ḥāsīdayyā* (евр. *ḥāsīdīm*) — засвидетельствован в кн. Маккавеев в грецизированной форме *Asidaioi* в качестве обозначения организованных групп периода маккавейских войн (см., например, I Макк. 2 : 42).

Сведения о есееях сохранились в сочинениях философа Филона Александрийского (около 30 г. до н. э.—около 40 г. н. э.), римского ученого Плиния Старшего (23—79), иудейского историка Иосифа Флавия 37/38 — после 100 г. н. э.), Ипполита Римского (около 170—235), автора сочинения «Опровержение всех ересей, или Философумена» («*Refutatio omnium haeresium sive Philosophumena*»), а также в попутных замечаниях отцов церкви Епифания (около 315—403), Иеронима (около 347—420) и в ряде других христианских источников. Открытие кумранских рукописей явилось новым импульсом для сбора и расширения круга источников о есееях<sup>15</sup> и их изучения.

Краткое, но важное сообщение принадлежит Плинию Старшему. Плиний (погиб в 79 г. н. э. при наблюдении за извержением вулкана Везувий; его свидетельство о есееях писалось, очевидно, около 77 г. н. э.) был в Палестине с армией Веспасиана и мог лично познакомиться с сектой есееев или узнать о них из первых рук, хотя с достоверностью утверждать это нет явных оснований. Вот что пишет Плиний в своей «Естественной истории»: «К западу (от Асфальтова озера, т. е. Мертвого моря.—И. А.), но в достаточном удалении от берега, чтобы избежать вредоносных (испарений моря)<sup>16</sup>, проживают есееи — племя уединенное и наиболее удивительное из всех во всем мире<sup>17</sup>: они живут без женщин, отвергают плотскую любовь (*sine ulla femina, omni venere abdicata*), не знают денег (*sine pecunia*)<sup>18</sup> и обитают среди пальм (*gens... socia palmarum*)<sup>19</sup>. Изодня в день число их увеличивается благодаря появлению массы утомленных жизнью пришельцев, которых волны фортуны влекут к обычаям есееев. Таким образом — этому трудно поверить — в течение тысяч поколений<sup>20</sup> существует вечный род, хотя в нем никто не рождается, ибо недовольство жизнью среди других людей способствует

увеличению их числа. Южнее их <sup>21</sup> был город Энгада <sup>22</sup> — второй после Иерусалима <sup>23</sup> по плодородию и пальмовым рощам, а ныне — второе пепелище. Затем следует Масада — крепость на скале, также недалеко от Асфальтова озера. Здесь кончается Иудея» (Nat. hist. V, 17, § 73).

Основное значение этого свидетельства — в точной географической локализации поселения ессеев, которое полностью совпадает с местом обитания кумранской общины <sup>24</sup>. Известный интерес представляют краткие замечания Плиния о семейных отношениях и социальном строе есейской общины, т. е. о царивших в ней целибате и, по-видимому, коллективистском образе жизни. Но Плиния эти вопросы, очевидно, не интересовали <sup>25</sup>. Гораздо подробнее об этом нас информируют Филон и Флавий.

Сведения о ессеях у Филона сохранились в гл. 12 сочинения «О том, что каждый добродетельный свободен» («Quod omnis probus liber sit») <sup>26</sup>, а также в отрывке о ессеях из не дошедшего до нас сочинения Филона «Апология» («Pro Judaeis Defensio»), сохраненном Евсевием Кесарийским в его сочинении Praeparatio evangelica VIII, 11. Среди сочинений Филона сохранился также трактат «О созерцательной жизни» («De vita contemplativa») <sup>27</sup>, посвященный описанию общины египетских терапевтов, по-видимому египетской разновидности ессеев <sup>28</sup>. Мы не знаем, как познакомился Филон с ессеями, наблюдал ли их лично (что маловероятно) или черпал свои сведения из литературы и устных рассказов. Теперь, во всяком случае, ясно, что сведения, сообщаемые Филоном, носят статический и обобщенный характер, в них отсутствует ряд важных аспектов внутренней организации и идеологии есейских общин. Несмотря на эти пробелы и на апологетический характер сообщений Филона, они представляют большой интерес.

В QORL Филона в отличие от краткой справки Плиния нет точной географической локализации. Речь идет о ессеях, живших на всей территории Малестины, преимущественно в деревнях, которых «насчитывают более 4000 человек» <sup>29</sup>. Согласно Филону, ессеи занимались земледелием и ремеслом. Противники стяжательства, «они добывают только то, что необходимо для жизни» (§ 76). Далее, «нет у них и тех мирных занятий, которые легко ведут ко злу: они даже и во сне не знают ни крупной, ни мелкой, ни морской торговли, ибо отклоняют от себя побуждения к корыстолюбию» (§ 78). Особенно четко выражены Филоном антисобственнические и антирабовладельческие принципы ессеев, их коллективистский образ жизни. Так, по словам Филона, ессеи «едва ли не единственные из всех людей, не имея ни денег, ни собственности... считают себя богатейшими, так как справедливо полагают, что умеренность и ограниченность в потребностях равносильны изобилию» (§ 77). Далее Филон конкретизирует: «Во-первых, никто из них не имеет собственного дома, который не принадлежал бы всем сообща; кроме того, они живут фиасами, дома их открыты для тех из единомышленников, которые

приходят к ним извне; у них общая для всех касса и общие расходы; общими являются также одежда и питание, так как они образуют сисситии. Можно ли найти у других лучше осуществленные на деле общность жилища, всего уклада жизни, питания?» (§ 85—86).

Ессеи не только не имели рабов, но сурово осуждали сам институт рабства, как противоречащий естественному закону природы. По словам Филона, ессеи «осуждают господ, (владеющих рабами), не только как людей несправедливых, оскверняющих равенство, но и как печестивцев, нарушающих закон и установления природы, которая, подобно матери, всех породив и выкормив равным образом, сделала людей законными братьями не только по названию, но и в действительности» (§ 79). Филон подчеркивает также выраженный пацифизм ессеев: «У них вы не найдете ремесленника, изготовляющего луки, стрелы, кияжалы, шлемы, панцири, щиты, и вообще никого, делающего оружие, орудия или что бы то ни было, служащее для войны» (§ 78).

Филон не излагает в сколько-нибудь систематизированном виде идеологические воззрения ессеев, а отмечает только, что в области философии они оставляют вне поля своего зрения логику и физику, «зато изучению этики они уделяют очень большое внимание» (§ 80). При этом, как говорит Филон, они руководствуются тремя канонами: любовью к богу, любовью к добродетели и любовью к человеку (§ 83). Основным элементом теологической концепции ессеев сформулирован Филоном следующим образом: «Божественное является причиной всех благ и ни одного из зол» (§ 84). Возможно, что эта краткая формула содержит ядро дуалистических представлений. Ведь если зло не порождено богом, то, очевидно, оно имеет другое начало, которое в какой-то мере может быть противопоставлено божественному. Таковы основные черты, характеризующие ессеев, по трактату «О том, что каждый добродетельный свободен».

Более конкретную и яркую картину повседневной внутренней жизни ессеев дает Филон в уже названном выше отрывке из «Апологии». Ессеи, говорит Филон, это взрослые люди, не увлекаемые уже страстями, они «вкушают несложную и поистине действительную свободу. Свидетельством свободы является их образ жизни. Никто из них не имеет ничего собственного: ни дома, ни раба, ни земельного участка, ни скота и никаких других средств приобретения богатства. Все внося в общий фонд, они совместно пользуются доходами всех. Живут они вместе, создавая товарищества по типу фиссов и сисситий, и все время проводят в работе на общую пользу. Усердно занимаясь трудом, они смело соревнуются, не выставляя в качестве предлога ни жару ни холод, ни какие бы то ни было изменения погоды. За привычную работу они принимаются еще до восхода солнца, а оставляют ее только после заката, сохраняя при этом здоровье не меньше тех, кто участвует в гимнастических состязаниях. Они полагают, что их занятия полезнее для жизни и приятнее для души и тела, а также более долговременны, чем упраж-

нения на состязаниях, ибо они не теряют своего значения даже с наступлением зрелого возраста. Одни из них, сведущие в делах посева и обработки земли, трудятся на земле, другие ведают стадами, имея на попечении разнообразных животных, некоторые заботятся об ульях пчел<sup>30</sup>. Часть же занимается ремеслом, чтобы не терпеть недостатка ни в чем, что необходимо для жизни; однако они ничего не накапливают сверх того, что необходимо для повседневных нужд. Из этих людей различных занятий те, кто получает плату, отдают ее одному казначею, избранному поднятием рук. Казначей же, взяв деньги, покупает съестные припасы и дает изобильную пищу и все другое, необходимое для существования человека. Ежедневно питаюсь вместе за общим столом, они радуются одному и тому же, будучи сторонниками малых потребностей и отвергая расточительность как болезнь тела и души. Общим у них является не только стол, но и одежда. Для зимы у них приготовлены крепкие плащи, а для лета — дешевые накидки; желающий легко может взять такую одежду, какую захочет, так как то, что считается принадлежностью одного, является достоянием всех и, напротив, то, что принадлежит всем, принадлежит и каждому в отдельности. И если кто-нибудь из них заболит, то его лечат из общих средств и все помогают ему заботами и вниманием. Старики же, если они окажутся без детей, обычно завершают жизнь не только как многодетные, но как имеющие очень хороших детей; у них счастливейшая и прекраснейшая старость, они удостаиваются привилегий и почета со стороны большого числа людей, которые считают нужным ухаживать за ними скорее по добровольному решению, чем по закону природы. Отлично видя, что брак — единственное, что может в большой мере разрушить их общность, они отказались от него и прекрасно соблюдают воздержание. Никто из ессеев не берет себе жены, так как женщины самолюбивы, не в меру ревнивы и искусно влияют на образ мыслей мужчины, склоняя его к себе и завлекая постоянными чарами...» (Philo. Arologia, VIII, 11, 3—14).

Изображенная здесь картина социального строя ессеев во многом совпадает с социальными отношениями общины кумранского Устава. Так, сообщая о приеме новых членов, Филон называет их «добровольцами» (eph'hekousiois), что совпадает с кумранским обозначением новичков термином mitnaddevim, т. е. «добровольно предающие себя общине». Для внутренней организации и быта ессеев, согласно Филону, также характерны деление общины по возрастным признакам и времени вступления в общину, строгое соблюдение субботного покоя, предписываемое воздержание от клятв, обязательное совместное изучение священных книг. Особый интерес представляет свидетельство Филона об отказе ессеев от жертвоприношений (с. 139—140; о социальном строе кумранской общины см. выше, гл. IV).

Основным источником сведений о ессеях являются сочинения Иосифа Флавия. Наиболее подробно сообщается о ессеях в ВJ II, 8,2—13, § 119—161<sup>31</sup>. Весьма существенные сведения содержатся

также в краткой заметке о них в Antt. XVIII, 1, 5, §18—22<sup>32</sup>. Кроме того, по разным поводам и в различных местах рассеяно еще десять полутных заметок о ессеях<sup>33</sup>. Впрочем, и основные сообщения о ессеях производят впечатление механических вставок в текст. Даже наиболее подробное сообщение Флавия о ессеях нельзя считать вполне органичным рассказом, вытекающим из контекста и связанным с ним. Основное содержание сообщения Флавия в ВJ II, 8,2—13, § 119—161 таково.

Ессеи более других стремятся к благочестию и отличаются от соплеменников своей привязанностью друг к другу (§ 119). Основой добродетели являются умеренность во всем и победа над страстями (§ 120, 135), но в то время как одна ветвь ессеев отвергала брак (§ 120), другая в интересах продолжения человеческого рода не требовала безбрачия (§ 160—161)<sup>34</sup>. Ессеи проживали в разных местах страны (§ 124).

Социальные принципы ессеев у Флавия (в ВJ) излагаются не столь отчетливо, как у Филона, но и Флавий говорит о презрении к богатству, о достойной удивления общности имущества (§ 122). Вступающий в общину передает свое имущество в общую собственность (§ 123), которой ведает избираемое для этой цели специальное должностное лицо (§ 124). Ессеи, приходящие из других мест, пользуются во время их пребывания в данной общине всеми правами аборигенов (§ 124). В каждом есеевском поселении существует должностное лицо, в обязанности которого входит снабжение пришельцев пищей и одеждой (§ 125). Характерно замечание Флавия, что ессеи-пришельцы входят в дома тех, которых они никогда раньше не знали, «как к самым близким» (§ 124). Флавий отмечает также, что они ничего не покупают и не продают друг другу (§ 127).

Внутренняя повседневная жизнь ессеев строго и скрупулезно регламентирована и состоит в чередовании обязательных трудовых занятий, совместных трапез и выполнения общественных и религиозных обязанностей. День начинается с произнесения молитвы, обращенной к восходящему солнцу (§ 128)<sup>35</sup>, затем от восхода солнца и до одиннадцати часов утра все члены общины занимаются производительным трудом на тех работах, на которые их посылают эпителеты (§ 129). После перерыва в работе следует трапеза, перед которой обязательны ритуальное омовение и смена одежды, и только после этого члены общины допускаются в трапезную, словно в святилище (§ 129)<sup>36</sup>. К общей трапезе допускаются лишь полноправные члены общины и ее гости (§ 132). По-видимому, новички до окончания трехлетнего испытательного срока к общей трапезе не допускаются. Каждая трапеза начинается и завершается молитвой, произносимой священником, и прославлением бога — подателя жизненных благ (§ 136). После первой трапезы и смены торжественных одеяний («как священных» — *hôs hieras esthêtas*; § 131) на рабочие костюмы все снова приступают к трудовым занятиям, длящимся до сумерек, после чего следует вторая и последняя трапеза



со всеми ее атрибутами (§ 131—133). Сама по себе еда состоит из хлеба и миски с вареной пищей (§ 130). Рацион ессеев подвергался строгим пищевым ограничениям и запретам. Это видно из сообщения Флавия об ужасной участи провинившихся сектантов, которых отлучали от общины и совместных трапез: «Изгнанный (из общины) часто погибает самым плачевным образом. Связанный клятвами и обычаями, он не может принимать пищу от других людей (не членов общины). Питаясь травами, он истощается и погибает от голода» (§ 143). В таких случаях ессеи из жалости принимали обратно в общину отлученных, находящихся при последнем издыхании (§ 144). Из других религиозных предписаний Флавий отмечает крайне ригористичное выполнение всех строгостей пищевых запретов (§ 152) и субботних предписаний, вплоть до воздержания в этот день от отправления естественных надобностей (§ 147). Ипполит к этому месту добавляет: «Некоторые даже не встают с постели» (Refutatio 25,2: tines de oude klinidiou chôrizontai).

Флавий дает более подробную, чем Филон, картину внутренней организации ессейских общин, которые отличались замкнутостью и скрытностью. Они строго придерживались правила никому не открывать тайны своей общины и своего учения даже под смертельными пытками (§ 141). Вступление в общину обусловлено определенным распорядком и обрядом новициата, длящимся три года (§ 137—142). После первого года испытаний новиций допускается к совместному ритуальному омовению, а еще через два года — к общим трапезам (§ 138) и, таким образом, становится полноправным членом общины. Испытание завершается принесением ряда клятв (§ 139—142)<sup>37</sup>.

Основной структурной единицей как у всех иудеев, так и у ессеев<sup>38</sup> была группа из десяти человек (§ 146). В зависимости от времени поступления в общину все члены делятся на четыре класса (§ 150). В общине господствует строгая субординация — повиновение старшим и подчинение большинству (§ 146). «Когда десять (человек) соберутся вместе, то никто не позволит себе возражать против мнения девяти» (§ 146). Все совершается по указанию выборных должностных лиц, стоящих во главе общины. Строго регламентирован порядок проведения общих собраний, на которых говорить можно только в порядке очереди, запрещены крики и шум: члены общины обязаны сдерживать порывы гнева. Предусмотрены также санитарные правила, касающиеся отправления естественных надобностей (для этой цели выдается специальный топорик; § 137, 148—149); по словам Флавия, «они остерегаются плевать посреди людей или в правую сторону» (§ 147)<sup>39</sup>. Правосудие осуществляется на специальных судебных заседаниях, для которых требуется кворум не менее ста членов общины; приговоры судебных заседаний являются окончательными (§ 145). Судя по тому же § 145, у них была принята даже смертная казнь (kolazetai thanatô), которой карались возводящие хулу на «законодателя»<sup>40</sup>. Как было отмечено, виновные

в нарушении правил общины наказывались исключением из нее (§ 143—144).

В свободное от работы время общинники усердно изучали сочинения древних (§ 136). Особый интерес проявлялся к изучению корней растений для лечения болезней, а также свойств камней и минералов (§ 136). Флавий подчеркивает, что некоторые ессеи, с детства изучавшие пророческую литературу, очевидно, специально упражнялись в прорицаниях и, как отмечает Флавий, редко ошибались в предсказаниях (§ 159)<sup>41</sup>.

Неясным представляется, кого имел в виду Флавий под дважды названным им «законодателем» — *nomothetês* (§ 145 и 152), упомянутым также Филоном в «Апологии» VIII, 11, 1 («наш законодатель»): Моисея, как думали раньше, до открытия кумранских рукописей, или, как полагает, например, Делькор<sup>42</sup>, здесь можно усмотреть намек на кумранского Учителя праведности. Решить этот вопрос пока невозможно. Контекст Филона скорее указывает на Моисея, ибо сам Филон ведь определенно не принадлежал к палестинским ессеям и не мог поэтому назвать кумранского Учителя «нашим законодателем»<sup>43</sup>. Контексты же у Флавия, где упомянут этот титул, также препятствуют отождествлению «законодателя» с кумранским Учителем, хотя одним из возможных обозначений Учителя был именно «законодатель» — *mehoqeq* (CD VI, 7)<sup>44</sup>.

Говоря о религиозной идеологии ессеев, Флавий в рассматриваемом отрывке странным образом ограничивается указанием только на веру в бессмертие души после телесной смерти и загробное ее существование соответственно в аду и в раю (§ 154—158). При этом Флавий пытается связать взгляды ессеев с пифагореизмом и вообще с эллинской философией и мифологией<sup>45</sup>. Это представляется странным, потому что в других отрывках о ессеях имеются указания на веру ессеев в божественное предопределение и их отказ от храмового жертвоприношения животных (Antt. XVIII, 1, 5, § 18—19).

Отсутствие у Флавия каких бы то ни было упоминаний, даже намеков, на мессианско-эсхатологические идеи у ессеев обусловлено его тенденцией скрыть антиримскую настроенность «более других стремящихся к благочестию» (§ 119) и «очень хороших людей» (Antt. XVIII, 1, 5, § 19), как он их называл. Тем более удивительно, что Флавий не пожелал умолчать об участии ессеев в антиримской войне: «(§ 152) Война с римлянами всесторонне показала, какую силу духа они проявили в выпавших на их долю испытаниях. Их пытали на дыбе, скручивали, жгли, терзали и провели через все орудия пыток для того, чтобы принудить их возвести хулу на законодателя либо отведать недозволенной (букв. „непривычной“) пищи, но их ничем нельзя было склонить ни к тому, ни к другому. Они не заискивали перед своими мучителями и не роняли ни единой слезы (§ 153). Они улыбались под пытками, посмеивались над пытавшими их и с готовностью расставались с душой, твердо веря, что они снова ее обретут».

Этот панегирик ессеям в основном и наиболее обширном сообщении о них Флавия, к которому он неоднократно отсылает читателей своих книг (Antt. XIII, 5, 9, § 171—173, XIII, 10, 6, § 298), содержит единственное, точно датированное историческое свидетельство о секте ессеев — пытки их римлянами во время антиримской войны 66—73 гг. Между тем при ближайшем рассмотрении все это сообщение в целом вызывает ряд недоумений. Мы не случайно употребили слово «свидетельство», так как, по словам самого Флавия (в «Жизнеописании»), он в молодости наряду с другими сектами непосредственно изучал и секту ессеев. «Когда мне было около шестнадцати лет, — писал Флавий, — я решил изучить на практике наши секты. Как я уже неоднократно говорил, их три: первая — фарисеи, вторая — саддукеи, а третья — ессеи. Я полагал, что, только узнав все факты, я смогу выбрать лучшую из этих сект. Обрекши себя на лишения и многое претерпев, я проник в суть трех сект. Однако и вынесенное отсюда знание я считал для себя недостаточным. Когда я узнал, что в пустыне живет человек по имени Баннус, что одеждой ему служит древесная кора, а пищей — лишь дикорастущие растения, что днем и ночью он часто совершает омовения холодной водой, я стал его ревностным последователем. Я провел у него (par' autô) три года. Выполнив свой замысел, я возвратился в город. В девятнадцать лет я стал заниматься общественной деятельностью, примкнув к секте фарисеев, которая близка учению, именуемому у эллинов стойческим» (Vita II, § 10—12).

В этом тексте, в том виде, в каком он дошел до нас, концы с концами не сходятся. Изучение трех сект длилось три года — с шестнадцатилетнего до девятнадцатилетнего возраста. За этот период ценою тяжких лишений Флавий, по его словам, прошел через все три секты (tas treis diêlthon; § 11) и в то же время целых три года провел в послушании у пустытника Баннуса, может быть, близкого к ессеям, но не обязательно ессея<sup>46</sup>, ибо секту ессеев Флавий изучал до прихода к Баннусу. Выход из этого затруднения, как мне представляется, может быть найден, если принять незначительную эмендацию, предложенную английским переводчиком Флавия Уильямом Уистоном (William Whiston). Если вместо diatripsas par' autô 'провел у него' читать diatripsas par' autois 'провел у них', т. е. у всех, вместе взятых, провел три года, то все может встать на свое место. Как бы то ни было, из всех античных авторов, сообщавших о ессеях, Иосиф Флавий был единственным бесспорным их очевидцем, черпавшим свои сведения, казалось бы, из первых рук.

Сопоставив сведения из «Жизнеописания» с отрывком о ессеях в «Иудейской войне», позволительно задаться вопросом: почему же, если Флавий говорит, что учение ессеев о душе «внушает непреодолимый соблазн тем, кто хоть раз вкусил их мудрости» (BJ II, 8, 11, § 158), сам он, вкусив мудрости ессеев, тем не менее стал фарисеем? Но нас тут интересует более конкретный, источниковедческий вопрос. Как могло случиться, что в основном и наиболее подробном

известии Флавия о ессеях, написанном в начале 70-х годов I в. н. э., отсутствуют весьма важные сведения о ессеях, наличествующие в его же маленькой справке о них, включенной как бы мимоходом в «Древности», в 90-е годы? Речь идет конкретно вот о чем. В рассмотренном выше отрывке из «Иудейской войны» нет таких существенных сведений из Antt. XVIII, 1, 5, § 18—22: ессей верят в предопределение (§ 18); они отвергают кровавые жертвоприношения; они посылают в храм дары, но сами не имеют доступа туда (§ 19); ессей занимаются главным образом земледелием (§ 19); насчитывают более 4000 человек (§ 20); они принципиально отвергают рабство (§ 21); священники ведают приготовлением хлеба и пицци (§ 22). Как мог Флавий обойти эти вопросы или забыть о них в своем первом труде? В тесной связи с этим вопросом возникает другой, не менее сложный — о взаимоотношении сообщений о ессеях у Флавия в «Иудейской Войне» и у Ипполита Римского, церковного писателя II—III вв., в его сочинении «Опровержение всех ересей»<sup>47</sup>.

Книги IV—X сочинения Ипполита были впервые опубликованы Миллером в 1851 г. по единственной (парижской) рукописи XIV в. Под впечатлением разительного сходства между текстом Ипполита о ессеях и сообщением Флавия в «Иудейской войне» Миллер пришел к выводу, что источником рассказа Ипполита о ессеях было именно указанное место Флавия. Гипотеза Миллера встретила широкую поддержку. Вот в какой категорической форме писал об этом в 1894 г. русский исследователь ессейства: «Ипполит при рассказе о ессеях не имел под руками никакого другого источника, кроме повествования Иосифа» (Чемены, 1894, с. 57, примеч. 2). Через восемьдесят лет известный исследователь кумранских рукописей будет продолжать придерживаться мнения, что «сообщение Ипполита — подробное изложение (expansion) „Иудейской войны“ Флавия» (Betz, 1976, с. 278). Однако уже в первое десятилетие после опубликования Миллером текста Ипполита были высказаны и другие взгляды. Так, Дункер (Duncker) в 1859 г. предположил, что Ипполит и Флавий имели один общий источник. В 1860 г. Круз (Cruis) заметил, что по ряду пунктов Ипполит гораздо ближе к христианской доктрине, чем к Флавию<sup>48</sup>. Эти гипотезы Дункера и Круза через сто лет были возрождены на новой основе и с некоторыми модификациями Мэтью Блэком и Мортонем Смитом, с одной стороны<sup>49</sup>, и С. Цейтлином — с другой<sup>50</sup>.

Наиболее обстоятельной является работа Мортон Сми<sup>51</sup>. Он представил тексты Флавия и Ипполита синоптически, предварительно разбив эти тексты на 396 «смысловых единиц», причем текст Ипполита (P) насчитывает 207, а текст Флавия (J) — 189 таких «единиц». Разница объясняется тем, что 52 «единицы» у Ипполита не имеют никаких параллелей у Флавия и, напротив, 34 «единицы» у Флавия не имеют параллелей у Ипполита<sup>52</sup>. В ряде случаев можно обнаружить прямые противоречия между P и J<sup>53</sup>. По подсчетам М. Сми<sup>54</sup>, «только 68 (единиц) обнаруживают примечатель-

ное лексическое сходство и только 27 из них обнаруживают даже почти дословные совпадения» (M. Smith, 1958, с. 281). Все остальные «единицы» более или менее соответствуют друг другу, хотя порой эти соответствия бывают весьма отдаленными. Необходимо подчеркнуть, что порядок изложения материала у J и P совершенно идентичен и строго выдержан (за исключением, разумеется, случаев, не имеющих параллелей). В целом, как полагает М. Смит, Ипполит и Флавий пользовались не только общим письменным источником, но и независимыми переводами его с арамейского на греческий язык. При этом обнаруживается следующая тенденция: у P — явная «иудаизация» и «христианизация» материала, у J — явная его «эллинизация» (M. Smith, 1958, с. 289—292).

Хотя природа и характер постулируемого «общего источника» не выяснены и вряд ли могут быть установлены, в пользу гипотезы Блэка — Смита говорит, как мне представляется, и следующее обстоятельство. Выше было отмечено, что в основном сообщении Флавия о ессеях в «Иудейской войне» отсутствуют весьма существенные сведения, имеющиеся в краткой справке о ессеях в «Древностях». Когда Ипполит писал о ессеях, «Древности» Флавия были уже широко известны. Тем не менее у Ипполита полностью отсутствуют те именно сведения о ессеях из Antt. XVIII, 1, 5, 18—22, которые отсутствуют также в BJ 8, 2—13, § 119—161 у самого Флавия. Таким образом, предположение, что Ипполит не переписывал сообщение о ессеях из «Иудейской войны», а пользовался общим с Флавием источником, представляется вероятным, хотя и не может считаться доказанным. Как было сказано, еще более неясным является вопрос о происхождении и характере постулируемого источника. Если он и существовал, то, вероятнее всего, не был непосредственно кумранского происхождения. Гипотеза М. Смита, как кажется, удовлетворительно объясняет не только причину сходства между сообщениями Флавия и Ипполита, но также причину отсутствия в «Иудейской войне» сведений, появившихся позднее в «Древностях».

Как обстоит дело с вопросом о чертах сходства и различий между данными античных авторов о ессеях и данными кумранских текстов? Сопоставление материала, приведенного у Флавия и Ипполита, с данными кумранских текстов показывает, что, за небольшим исключением, материал Флавия имеет аналогии в кумранских документах, причем эти совпадения часто бывают разительными и распространяются на детали. Приведем лишь несколько примеров.

*Флавий*

*Кумранский Устав*

- 1) «Они также остерегаются плевать посреди людей или в правую сторону» — kai to ptysai de eis mesous ē to dexion meros philassontai (BJ II, 8, 9, § 147).
- 2) «Они презирают богатство, и достойна удивления у них общность имущества: у них нельзя найти

«И всякий, кто плюнет посреди собрания членов общины, будет наказан тридцатью днями» — we'iš 'ašer yaroq 'el tok' mošab harabbim we-ne'enaš šelošim yom (1Q S VII, 13) <sup>54</sup>  
 «И все посвящающие себя Его истине должны принести в общину Бога все свои знания, всю силу свою и все

никого, кто владел бы большим имуществом, чем другие. У них ведь существует закон, что вступающие в общину передают имущество в общую собственность секты. Поэтому у них не появляются ни униженная бедность, ни чрезмерное богатство. Имущество каждого из них смешивается воедино, и, словно у братьев, у всех у них общее имущество» — ...tôn d'hekastou ktêmatôn aname-migmenôn mian hôsper adelphois hapasin ousian einai (BJ II, 8, 3, § 122); «Хейротонией (поднятием рук) избираются эпимелеты, ведающие общим имуществом, и все без различия должны заботиться о нуждах всех» (§ 123); «Приходящим из других мест членам (ессейских) общин все имеющееся (в данной общине) предоставляется в их распоряжение как собственность их, и к людям, которых они раньше не знали, они приходят как к близким друзьям» (§ 124). Ср. QOPL, § 85—87

- 3) «Они вступают в беседу друг с другом по очереди» — tas de lalias en taxei ragachôgousin allêlois (BJ II, 8, 5, § 132).

свое имущество» — wek'ol hanniddavim\* la'amitto yavi'u kol da'atam wek'oham wehonam beyahad 'el (1Q S I, 11—12).

«И когда выйдет ему жребий приблизиться к общине по решению священников и большинства людей их союза, пусть предадут и его имущество, и его заработок в руки надзирателя над работой гесп. имуществом членов общины» — we'im yese' lo haggoral liqrov lesod ha'uyahad 'al pi hakkohanim werov 'anšey beritam yeqarevu gam 'et hono we'et mela'k'to 'el yad ha'iš hammevaqquer 'al melle'k'et harabbim (1Q S VI, 18—20).

«Пусть никто не говорит посреди речи друга своего, пока его собрат не закончит говорить Пусть он также не говорит раньше своего череда, (раньше человека), записанного (перед ним). Человек спрошенный пусть говорит в свою очередь» — 'al yedabber 'iš betok' diberey re'ehu terem yek'alleh 'ahihu ledabber wegam'al yedabber lipeney tikkuno hakkatuv (1Q S VI, 10—12, ср. также 1Q S VI, 8—9).

Таких сопоставлений и примеров множество.

Вместе с тем необходимо отметить, что в кумранских текстах в ряде случаев отсутствуют параллели к античным свидетельствам и, наоборот, в античных свидетельствах полностью отсутствует ряд важных фактов, сообщаемых в кумранских документах. Так, в кумранских текстах отсутствуют такие параллели к свидетельствам Флавия, как отказ ессеев от умащения елеем (BJ II, § 123); молитва ессеев к восходящему солнцу (BJ II, § 128)<sup>55</sup>; порядок ежедневной разрядки членов общины на различные работы; омовение и переодевания в белые одежды перед трапезой и ее распорядок (BJ II, § 129—131)<sup>56</sup>; деление членов общины на четыре группы в зависимости от времени пребывания в общине (BJ II, § 150; ср. DVC, § 67). Однако для большей части сообщений Флавия в той

\* Огласовка Лозе (Lohse, 1964, с. 4); Маркус огласовал hndbym = hannod'vim (Marcus, 1957, с. 24).

или иной мере имеются параллели в кумранских текстах (ср.: Grintz, 1973).

Наиболее разительными чертами сходства между ессеями Филона и Флавия, с одной стороны, и кумранской общиной — с другой<sup>57</sup>, являются обособленность от внешнего мира и замкнутый характер организации, общность имущества и жилищ, обязательный совместный труд и коллективность быта; в основном сходна также и обрядность, сопровождающая общие трапезы, хотя в кумранских документах, как было отмечено, нет указаний на обязательность омовений перед трапезой и смену рабочих одежд на белые одеяния; сходными являются также черты внутренней организации, а именно: как выше было отмечено, наименьшей структурной единицей общин была группа из десяти человек (традиционный «минъян»); процедура приема новых членов и допуск их к совместной трапезе, имеющей ритуальное значение, только после прохождения строго установленного испытательного срока (у Флавия он длится три года, а в Уставе ограничен двумя годами после предварительной проверки, не обусловленной определенным сроком); выборность должностных лиц и судей; строгость дисциплины и наказание провинившихся путем частичного и полного лишения довольствия (см. выше, гл. IV, разд. 2, § 4); порядок заседаний, в которых совместно читаются и интерпретируются ветхозаветные и апокрифические тексты, а также сочинения самой секты; ритуальные омовения; запрет клятв (за исключением клятвы, даваемой при вступлении в общину). Как было отмечено, сходство распространяется даже на такие детали, как, например, некоторые санитарно-гигиенические правила<sup>58</sup>; наконец, сходные черты, хотя и в меньшей степени, наблюдаются также и в области идеологии. Так, учение ессеев о роке (*heimarméne*) можно считать эллинизированной Флавием формой кумранского учения о предопределении.

В то же время необходимо указать на ряд существенных расхождений между рассматриваемыми группами памятников. В свидетельствах о ессеях античных авторов нет следующих фундаментально важных фактов из истории и идеологии кумранской общины: нет указания или даже намек на создание «Нового Союза», или «Нового Завета» (*berit hañadaša*; см. выше, с. 107), взамен «Завета», заключенного некогда Йахве с Авраамом. Филон и Флавий хранят полное молчание также о кумранском Учителе праведности, об особом кумранском календаре, об учении о «двух духах», об учении о двух мессиях, о предвидении будущей священной войны «в конце дней» в том виде, в каком это изображено в кумранском свитке Войны. Только у Ипполита сохранилось цитированное выше свидетельство: «(Ессеи) говорят, что будет суд, и все сгорит, и все несправедные будут наказаны навечно» (*Refutatio IX, 27, 3*)<sup>59</sup>. У Флавия этого нет, и по понятной причине: Флавий тщательно избегал каких бы то ни было указаний на мессиянско-эсхатологическую направленность ессеев, к чему римляне относились с большой подозрительностью по политическим мотивам<sup>60</sup>. С другой стороны,

наличие частной собственности, рабства и торговли в общине, представленной Дамасским документом, никак не может говорить о близости между этой общиной и ессеями Филона, Плиния и отчасти Флавия<sup>61</sup>.

Здесь нет никакой возможности дать исчерпывающее во всех деталях сопоставление черт сходства и различий между данными античных авторов о ессеях и материалом кумранских рукописей. Несомненно, этот вопрос потребует дальнейших монографических исследований. Однако, как нам представляется, и приведенный выше материал позволяет вернуться к поставленному в начале главы вопросу: можно ли идентифицировать кумранскую общину с ессеями античных авторов? Известный исследователь кумранских рукописей Ласор считает, что Кумран есть Кумран, а ессеи — это ессеи и что нет никаких обязывающих оснований отождествлять их (LaSor, 1972, с. 141). Со столь категорическим утверждением согласиться, как кажется, нет достаточных оснований<sup>62</sup>. Насколько можно сейчас судить, ессеинская гипотеза остается на данном уровне наших знаний наиболее приемлемой рабочей гипотезой<sup>63</sup>.

Географическая локализация ессеев, данная Плинием Старшим, Дионом Хрисостомом и Солином, является одним из решающих оснований в пользу такого отождествления. Вряд ли можно считать случайным совпадением, что в одном и том же ограниченном регионе проживали и действовали две столь сходные меж собой секты. Но столь же бесспорно, что в сообщениях Филона и Флавия отсутствует эта географическая локализация Плиния и, напротив, оба автора совпадают в том, что ессеи проживали в разных местах страны и что они насчитывали 4000 человек.

Выше было отмечено, что в свидетельствах Филона и Флавия отсутствует такой специфический феномен кумранской общины и ее истории, как образ Учителя праведности. Отсюда следует, что ессеи Филона и Флавия можно считать «некумранскими ессеями», которые также могли быть разных толков и отличаться не только по своему отношению к браку, как об этом сообщает Флавий (ВJ II, 8, 13, § 160). Община Дамасского документа, признававшая Учителя праведности, тем не менее, как мы старались показать, значительно отличалась от собственно кумранской общины прежде всего по своей социальной структуре и общественным отношениям. Подобно тому как фарисеи, согласно раввинской традиции, делились на семь категорий<sup>64</sup>, ессеев также следует рассматривать не как единую партию или организацию в современном смысле слова, а как движение, в котором сосуществуют более или менее близкие друг другу группы. Возможно, что идейным центром этого движения был Кумран. Как бы то ни было, типологически кумранская община была ближе всего к ессеинскому движению.

Если согласиться с таким подходом к проблеме отождествления кумранской общины с ессеями, то отпадают наиболее важные трудности, вытекающие из отсутствия полного совпадения между двумя



группами источников — кумранской литературой и античными свидетельствами. Прежде всего следует иметь в виду, что эти источники описывают общину на различных стадиях ее развития. В то время как важнейшие кумранские документы относятся ко II—I вв. до н. э., античные источники зафиксировали жизнь ессеиских общин в последние два-три десятилетия их существования, в I в. н. э. Кроме того, и в этом полностью согласны меж собой кумранский Устав и Флавий, общины, ими описываемые, очень ревниво относились к разглашению «секретов» их организаций (ср. 1Q S IX, 17: «Следует скрывать Учение от (букв. „посреди“) людей кривды»<sup>65</sup>; VJ II, 8, 7, § 141: «Не скрывать ничего от членов общины, а другим не сообщать о них даже под страхом смерти»). Таким образом, сведения кумранских источников являются сведениями «изнутри», исходящими от самой общины, в то время как сведения античных авторов а priori не могут быть всегда точными и тем более полными.

В научной литературе поставлен также вопрос, существовало ли «посткумранское» ессеиство и можно ли обнаружить следы его. А priori очевидно, что 68 год нашей эры вряд ли был последним годом существования ессеиского движения. Недавно Чарлзуорт собрал некоторые из высказанных в научной литературе аргументов в пользу существования «посткумранского» ессеиства (Charlesworth, 1980, с. 230–232). На одном из них стоит здесь остановиться. Вермеш обратил внимание на странный текст из мидраша Berešit Rabba, 36 (самый конец главы), где говорится: m's'h šhyh r'm b'syu' wl' hyh' šm mgylt 'str wqr' lw mruw wktbh. Обычно это место переводится так: «Случилось, что рабби Меир был в Малой Азии (b'syu') и не оказалось там свитка книги Эсфири. Он прочел ее наизусть и записал». Значение «Малой Азии» в этом контексте давно озадачивало многих ученых. Вермеш остроумно предложил понимать b'syu' (букв. «в Малой Азии») как «среди ессеев» (выше уже отмечалось, что одной из возможных этимологий названия «ессей» было именно слово 'sy' 'врач'; ср. также название египетских ессеев — «терапевты»). Здесь обращает на себя внимание то важное обстоятельство, что, согласно тексту мидраша, b'syu' не оказалось свитка Эсфири. Как известно, в кумранской библиотеке представлены все книги Ветхого Завета, кроме одной — книги Эсфири. Если в рассмотренном тексте речь действительно идет о ессеях, то мы имели бы в нем не только свидетельство о существовании ессеев во II в. н. э. (ибо р. Меир жил около середины II в. н. э.), но также еще один серьезный довод в пользу отождествления кумранской общины с ессеиством<sup>66</sup>.

Задолго до открытия кумранских рукописей один исследователь заметил, что ессеиство было первой осуществленной социальной утопией. Открытие кумранских рукописей и археологические раскопки Хирбет-Кумрана и других кумранских поселений подтвердили эту мысль. Как все утопии, и ессеиско-кумранская утопия интересна тем, что объективно она олицетворяла решительную критику современного ей общества (ср.: Лебедев, 1965, с. 261).

### КУМРАНСКАЯ ОБЩИНА И РАННЕЕ ХРИСТИАНСТВО

Из многочисленных проблем, возникших при изучении кумранских рукописей, пожалуй, наибольшее внимание привлек вопрос о возможной связи между кумранской общиной и ранним христианством. Этому посвящены сотни специальных исследований. Но и среди необъятного ныне количества работ общего и специального характера о любом аспекте кумранских рукописей почти нет ни одного серьезного исследования, в котором в той или иной степени не затрагивался бы также вопрос о возможных связях между раннехристианским движением и кумранской общиной, между кумранскими рукописями и новозаветной литературой.

Неудивительно, что в литературе вопроса, столь тесно связанного с борьбой идеологий на современном этапе, наметилась резкая поляризация мнений. Исследователи, которых в западной историографии называют «радикалами» и «агностиками» (к ним в первую очередь относят Андре Дюпон-Соммера, Эдмунда Вильсона, Джона Аллегро, Амброджо Донини), пораженные многими чертами сходства между ранним христианством и кумранской общиной, стали говорить о ней как о «колыбели христианства». Эдмунд Вильсон, которому принадлежит это ставшее крылатым выражение, полагает, что цивилизация извлечет огромную пользу, если возникновение христианства можно будет понять просто как эпизод в истории человечества, а не как догмат и божественное откровение (Wilson, 1955, с. 108). Именно кумранские рукописи позволяют это сделать. Кумранский монастырь, говорит Вильсон, «может быть, даже в большей мере, чем Вифлеем или Назарет, является колыбелью христианства»<sup>1</sup>.

Еще раньше, на заре кумранских штудий, сразу после появления в 1950 г. публикации Комментария на кн. Хаваккука, известный французский ученый А. Дюпон-Соммер был поражен сходством между упоминаемым в Комментарии кумранским Учителем праведности и Иисусом Христом, который «почти до галлюцинации» напоминает Учителя (Dupont-Sommer, 1950, с. 122). «Галилейский Учитель, — писал Дюпон-Соммер, — в том виде, в каком он выступает перед нами в новозаветных писаниях, является во многих отношениях поразительным перевоплощением Учителя справедливости» (Dupont-Sommer, 1950, с. 121).

По мнению Джона Аллегро, Кумран был ессе́йской колонией, где протекала деятельность Иоанна Крестителя<sup>2</sup> и возникло христианство (Allegro, 1956, с. 163—165). «Теперь,— говорил Аллегро,— представляется вероятным, что церковь восприняла образ жизни секты (т. е. кумранской общины.— И. А.), ее устав, многие из ее доктрин и, несомненно, значительную часть фразеологии, которой изобилует Новый Завет»<sup>3</sup>. Аналогичного взгляда придерживается и А. Дэвис (Davies, 1956). Кумранская община была, по его мнению, той средой, в которой должно было возникнуть христианство. Наконец, историк религии Амброджо Донини усматривает в кумранских рукописях «один из самых резких качественных переходов (скачков) во всей истории еврейства: иными словами,— говорит Донини,— мы уже оказываемся в плоскости ярко выраженной христианской идеологии» (Донини, 1958, с. 128).

Некоторые ученые прямо отождествляли ессеев и кумранитов с христианами. Так, в частности, Тейчер считает, что текст ВJ II, 8, 10, § 152—153, где говорится о пытках, которым римляне подвергли ессеев, свидетельствует об известных преследованиях христиан римлянами. Хирбет-Кумран, по мнению Тейчера, христианский монастырь, а члены кумранской общины — христиане (Teicher, 1954; Teicher, 1957). Выше упоминалась обширная работа Бэра, в которой делается попытка доказать, что кумранский Устав и Дамасский документ — творения иудео-христиан (Баег, 1964).

Подобные воззрения вызвали резкие возражения со стороны ряда теологов, которых, по словам Донини, «очень тревожит, как бы изучение найденных текстов не потрясло коренным образом установившееся представление об истории ранних христианских общин» (Донини, 1958, с. 116). Волнующий христианских теологов вопрос в связи с кумранскими рукописями хорошо выразил А. Дэвис в заглавии заключительного параграфа своей книги: «Заключение. Выигрывает ли от этого религия или теряет?» (Conclusion. Is it loss or gain for religion?) (Davies, 1956, с. 131).

Дэвис (сам он священник) считает, что христианская религия только выигрывает от открытия кумранских рукописей. Однако далеко не все теологи и исследователи кумранских рукописей согласны с этим. Противоположная точка зрения представлена, например, в высшей степени компетентным английским исследователем Гарольдом Раули. По словам Раули, «предположение, будто свитки могут доставить нам какое-либо свидетельство о природе раннего христианства, является фантастичным... Эти рукописи не могут быть с достаточным основанием использованы ни для христианской, ни для антихристианской пропаганды» (Rowley, 1957, с. 30—31).

Весьма резко высказались по этому поводу профессора теологии Кэвин Смит и Уильям Ласор. Так, К. Смит не без раздражения писал: «Не очень давно „Золотая ветвь“<sup>\*</sup> объявила, что христианст-

\* Речь идет о знаменитом многотомном сочинении английского фольклориста и религиоведа Джеймса Фрэзера «Золотая ветвь». На русском языке этот

во не что иное, как амальгама или отклик на все мифы — от Полинезии до самоедов. Несколько позднее „эсхатологисты“ поведали нам, что Иисус не что иное, как апокалиптический призрак или видение „апокрифической“ школы. Д-р Бультман возвестил недавно, что христианство представляет собой экзистенциализм плюс смесь восточных гностических мифов. Лишь несколько лет назад Би-би-си сообщало по радио, что христианство не что иное, как эллинистический миф об умирающем боге. А теперь оказывается, что христианство не что иное, как иудаизм кумранской секты. Все это весьма просто, потому что при большом желании и при малой доле научной методики Новый Завет или по крайней мере часть его можно истолковать и свести к большинству религиозных чаяний человечества. Тем не менее исключительность (разрядка моя.— И. А.) христианства во всей его целостности, вся его сущность и сила воздействия была предвидена лишь израильскими пророками» (K. Smyth, 1956, с. 14).

Чем больше обнаруживается конкретных заимствований христианством у своих предшественников, тем более резко выступают теологи-ортодоксы против допущения каких-либо реальных контактов между раннехристианскими общинами и кумранской средой и кумранской литературой. Так, Амос Вильдер возражает против логической предпосылки: *post hoc ergo propter hoc*, т. е. против мнения, что раз Христос и община первых христиан жили после кумранского Учителя, то христианство следует выводить из учения последнего. «Такого рода логика,— говорит Вильдер,— вообще наиболее опасная, так как в столь „остром“ предмете, каким является религия, всегда находятся те, кто готов использовать любой предлог для нанесения удара по своим противникам» (Wilder, 1956, с. 16).

Конечно, нельзя не согласиться, что логическая формула «после этого значит вследствие этого» в принципе далеко не всегда себя оправдывает и может быть применима. Но нельзя согласиться также и с весьма распространенной тенденцией свести на нет возможности контактов — непосредственных и опосредованных литературой — раннего христианства с кумранской общиной и ее определенного влияния на формировавшееся христианство как в доктринальной, так и в организационной сфере. Высказывается также мнение, что следует думать не о непосредственных контактах, а об аналогичном развитии (Hunzinger, 1963). Некоторые исследователи, допуская внешнюю, формальную близость, отрицают какую бы то ни было зависимость<sup>4</sup>. Все настойчивее выступают в защиту исключительности христианства, его полной независимости от своих исторических предшественников. Все чаще перетолковываются сходные черты, и все более подчеркиваются различия.

<sup>4</sup> труд впервые был издан в 1928 г. в переводе с сокращенного французского издания, а в 1980 г.— с сокращенного английского издания, подготовленного самим Фрэзером. См.: Дж. Фрэзер. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1980.

Сам по себе пересмотр достигнутых результатов сопоставления кумранских и новозаветных текстов не только не предосудителен, но даже диктуется научной необходимостью, поскольку некоторые из этих сопоставлений сделаны поспешно и не всегда убедительно. Справедливость требует отметить, что большинство черт сходства между кумранской и новозаветной литературами вскрыты и обнаружены именно теологами, хорошо владеющими фактическим материалом, отшлифованным методом филологического анализа текста и экзегезы. Однако в стремлении умалить значение обнаруженного сходства они нередко проявляют тенденциозность.

Кумранские рукописи поставили современную теологию перед рядом весьма сложных проблем. Те, кто допускает историчность христианства и признает, что «христианство не возникло в вакууме, оно не свалилось с неба, подобно никем не виденному метеору» (Ploeg, 1958, с. 196—197), столкнулись с трудной задачей — как согласовать исторически прослеживаемые истоки христианства и его литературные источники с основополагающей идеей христианства — беспрецедентностью и исключительностью.

Предельно отчетливо и откровенно эта дилемма поставлена в трудах названного выше американского исследователя Уильяма Ласора. В своей монографии, вышедшей в 1972 г., Ласор пытается полностью снять вопрос о возможных связях и контактах кумранских рукописей и Нового Завета, сравнив их с небесными телами, которые движутся на различных орбитах, не перекрещиваясь и не соприкасаясь друг с другом. «Обе группы материала, — говорит Ласор о кумранских рукописях и НЗ, — движутся на различных орбитах (The two bodies of material are moving in different orbits). Нет ни одного лица, события или даты, которые упоминались бы в обеих группах документов, поэтому нет никакого основания ни для подтверждения, ни для отрицания одного другим. Просто орбиты не пересекаются» (LaSor, 1972, с. 254). Еще более категорически эту мысль выразил другой исследователь: «Теперь можно сказать с уверенностью, что учение Кумрана диаметрально противоположно христианству» (Men, 1977, с. 61).

Во Введении к своей более ранней книге Ласор писал: «Я благодарен за каждое открытие, которое помогло мне лучше понять Библию. Я понимаю, что люди нуждаются в подкреплении своей веры. Я также ощущаю в этом необходимость. Но еще задолго до открытий свитков Мертвого моря люди доверяли своей Библии и верили своему Богу. Конечно, мы можем себе позволить без ущерба для нашей веры терпеливо дожидаться работы ученых в этом лабиринте сложностей. Библия ведь осталась той же самой, Господь тот же самый. Верим ли мы в археологию или в Него?» (LaSor, 1959, с. 8).

Тем не менее, несмотря на объявленную независимость от археологии, Ласор пишет: «Вопрос, который продолжает волновать многих христиан, заключается в том, как все это (т. е. данные кумран-

ских рукописей.— И. А.) может быть связано с откровением? С одной стороны, если Ветхий Завет является, а мы верим, что именно он является словом Бога, почему нас должно интересовать, что говорят кумранские рукописи? С другой стороны, если мы допускаем взаимосвязь между кумранскими рукописями и Новым Заветом, не отрицает ли это богооткровенную природу Нового Завета?» (LaSor, 1959, с. 217).

В другом месте Ласор говорит, что работы Дюпон-Соммера и его сторонников вызвали «оцепенение» или «ужас» (*consternation*) многих искренних христиан, перед которыми возникли коварные вопросы: «Было ли почти каждое значительное событие в жизни Иисуса Христа предвосхищено в Писаниях кумранской секты об Учителе праведности? В таком случае, что станет с исключительностью Христа? Были ли все рассказы, которые мы читаем в Евангелии об учении, страданиях, смерти, воскресении и втором пришествии Христа, только лишь вариациями сходных рассказов, имевших всеобщее хождение, относительно других учителей?» (LaSor, 1959, с. 167).

В качестве ответа на все эти вопросы Ласор сводит современное понятие христианства к его *ultima ratio* — воплощению. При этом он выдвигает такой «принцип стратегической обороны». По мнению Ласора, «христиане часто совершают ошибку, проводя линии своей обороны там, где их труднее всего удержать» (LaSor, 1959, с. 83). На вопрос, где же в таком случае должна пролегать современная линия защиты догматического христианства в свете кумранских рукописей, Ласор отвечает так: «Многочратно обсуждавшуюся „исключительность“ Христа не следует связывать ни с его учением, ни даже с его страданиями и смертью. Были и другие учителя, были и другие мученики. Суть же исключительности Библия связывает не с этим. Библия выделяет *воплощение* (курсив мой.— И. А.) как единственное важное обстоятельство. И дело здесь не только в том, что Христос сказал, что он Бог во плоти, или люди говорили, что Христос был воплощенным Богом; дело именно в том, что исключительность заключена в факте: Иисус Христос был Богом во плоти... Мы не потому считаем этот факт истинным, что так говорит Новый Завет; мы верим, что Новый Завет говорит так потому, что факт этот истинный. Это подтверждено святым духом. Именно потому, что воплощение было фактом, святой дух это засвидетельствовал, а апостолы записали в новозаветных сочинениях» (LaSor, 1959, с. 167—168). Что касается многочисленных параллелей и даже совпадений между кумранской и новозаветной литературами, которые не отрицает и Ласор<sup>5</sup>, то он, как и некоторые его предшественники, пытается объяснить это с помощью гипотезы «динамизма откровения». «Через исторический материал,— говорит Ласор,— мы приходим к лучшему пониманию слова откровения» (LaSor, 1959, с. 220).

Таков на редкость откровенный догматический подход Ласора к проблеме возможных связей между кумранскими рукописями и новозаветной литературой. Между двумя рассмотренными нами

крайностями: а) кумранская община христианская; б) христианство ничего общего с Кумраном не имеет — ширится гамма варьирующих подходов и оценок.

Промежуточную позицию между «радикалами» и теологами-ортодоксами пытаются занять исследователи исторического, или так называемого «либерального», направления. В отличие от «ортодоксов», пренебрегающих внешними и новыми свидетельствами, способными пролить свет на историю возникновения первых христианских общин, «либеральные» ученые, напротив, тщательно изучают кумранские рукописи в плане их возможных связей с возникшим тогда христианством. Исходя из предпосылки, что «христианство не могло возникнуть в вакууме», сторонники исторического подхода призывают к спокойному изучению фактов для установления социальной и религиозной атмосферы возникновения христианства. В то же время полемическое острие их исследований направлено не столько против ортодоксального, сколько против «радикального» направления. «Либералы» стремятся совместить историчность христианства, допускающую научно устанавливаемых предшественников, с незыблемостью и неколебимостью церковного постулата о его происхождении.

Весьма отчетливо эту мысль выразил один из наиболее видных востоковедов XX в., ныне покойный, Уильям Фоксвелл Олбрайт. В своем выступлении в 1956 г. на специальном симпозиуме, посвященном кумранским проблемам, Олбрайт сказал: «Мы вынуждены сейчас признать в качестве исторического факта, что многое из религиозной практики первых христиан новозаветного века было заимствовано из соответствующей практики ессеев. В особенности это верно относительно организации раннехристианских общин с тенденцией к общинной собственности со следами управления двенадцати избранных и т. д.» (Albright, 1956, с. 20). В речи по радио 10 февраля 1957 г. Олбрайт говорил: «Мы видим в некоторых отношениях удивительное сходство между очищением водой у ессеев и началом баптизма в случае с Иоанном Крестителем; точно так же поразительно совпадение между общинной трапезой хлебом и вином с христианской евхаристией»<sup>6</sup>.

В статье, помещенной в «Геральд Трибюн Бук Ревью» (15.VI 1958), Олбрайт писал, что «в настоящее время действительно все христианские ученые, за исключением ограниченной группы ортодоксов, признают важность принципа исторической последовательности». В то же время в уже названной речи на симпозиуме Олбрайт сказал, что «открытие (рукописей.— И. А.) вообще не может изменить наши общие христианские верования, а способно лишь расширить представление об исторических условиях» возникновения христианства. Аналогичную позицию занимают и другие видные ученые, которые в своих конкретных палеографических и текстологических исследованиях и своими раскопками добились ценных и выдающихся результатов.

Так, Фрэнк Кросс считает, что кумранская ессейская община — предшественник христианских организационных форм и религиозных концепций, что Иоанн Креститель был посредником между Кумраном и христианством. «В известном смысле, — пишет Кросс, — первоначальное христианство является продолжением общинной и апокалиптической традиции» хасидеев и ессеев (Cross, 1958, с. 148). В то же время Кросс выступает против заключения «паивных людей», будто установленные параллели показывают, что ессеи полностью предвосхитили христианство, его институты и учение и что, следовательно, христианство теряет право претендовать на божественное происхождение. По мнению Кросса, научно устанавливаемая преемственность Христа и его связь с прошлым не противоречат христианской доктрине откровения. «Одним словом, — заключает Кросс в другой статье, — можно с уверенностью утверждать, что никакой новый исторический свет, исходящий от свитков, не может сделать парадокс о воплощении ни более или менее правдоподобным, ни более или менее уязвимым»<sup>7</sup>.

Итак, ученые так называемого «либерального» направления охотно признают преемственную связь христианства с предшествующими ему известными религиозными движениями, отмечают «удивительное совпадение» идеологии и организации кумранской общины и раннехристианских общин; однако принципиально новое качество христианства, по их мнению, заключается в том, что христианство в отличие от всех предшествующих течений было освящено божественной личностью его основателя (Bruce, 1955, с. 190). При этом откровение вовсе не было статичным явлением, а напротив, характеризуется динамизмом. Сходство между некоторыми идеями Нового Завета и ессеев показывает, что последние были провиденциальными предтечами прихода Христа в мир. Поэтому новые открытия не могут изменить основы христианской доктрины, а только проливают свет на практику и жизнь раннехристианских общин. «Я глубоко убежден, — писал М. Барроуз, — что историческое явление бога в Иисусе из Назарета должно быть краеугольным камнем любой веры, если она действительно христианская» (Burgows, 1958, с. 55). «Нет оснований приходить из-за этого (т. е. из-за черт сходства между кумранской общиной и ранним христианством. — И. А.) в смятение, как будто бы оригинальность Иисуса и божественный авторитет христианства подвергаются опасности таким признанием» (Bruce, 1956, с. 132).

Таким образом, по мнению многих видных современных исследователей, новым и оригинальным является не столько само учение христианства и его историческая роль, не столько социальные принципы и повседневная религиозная практика раннехристианских общин, сколько божественная личность основателя христианства и его спасительный подвиг, которые придают христианству новую сущность (ср.: Stendahl, 1957, с. 17). Все это показывает, какую важность приобретает объективное научное исследование проблем,



связанных с кумранскими рукописями и их взаимоотношениями с нарождавшимся христианством. Попытаемся в самых общих чертах познакомиться с сущностью этого вопроса.

Основанием для сопоставлений обеих групп памятников, т. е. кумранских и новозаветных, являются многие факты: совпадение во времени последних десятилетий существования и деятельности кумранской общины и первых десятилетий существования и деятельности нарождавшихся раннехристианских общин; их этническое тождество и территориальная близость; сходство социальных принципов, организационной структуры и ряда теологических доктрин. В особенности обращает на себя внимание совпадение многих специфических терминов и фразеологических комплексов, которыми выражаются сходные принципы религиозной системы.

Вопрос о хронологической соотнесенности обеих групп памятников можно представить следующим образом. Известно, что новозаветные сочинения в том виде, в каком они дошли до нас, хотя и отражают различные стадии и тенденции в развитии раннего христианства от его возникновения до завершения редакции новозаветного канона, в основном созданы в промежутке между серединой I и началом II в. н. э. Что касается кумранских рукописей, то при всей спорности датировки отдельных произведений решающими являются археологически устанавливаемый факт их укрытия в пещерах в 68 г. н. э. и палеографический ориентир рукописей из Масады, в том числе кумранских, которые могли быть созданы только до 73 г. н. э. Следовательно, кумранские рукописи были созданы, бесспорно, раньше большинства новозаветных сочинений. Учитывая хронологическую соотнесенность кумранских и новозаветных писаний, мы можем выявить черты сходства, которые а priori не могут быть во всех случаях результатом только случайных совпадений или общих источников. Разумеется, нам следует также отметить и отличия, как правило, существенные, которые, как это естественно полагать, обязаны тому новому и специфическому, что возникло только в недрах христианства и что оно внесло в развитие религии.

Прежде чем перейти к выяснению черт сходства между идеологией и практикой кумранской общины и раннехристианских общин, следует остановиться на вопросе о социальных принципах этих организаций. Надо полагать, что в многократно редактировавшихся канонических новозаветных сочинениях удалялись и, может быть, видоизменялись слои, отражавшие социальные принципы и строй первоначальных христианских общин. И хотя нам мало известно о строе этих общин, мы можем заключить на основании отдельных следов, сохранившихся в новозаветных сочинениях, что в этих общинах господствовали отношения, основанные на коллективизме и общности имущества. Так, в Деяниях апостолов сообщается, что «все же верующие были вместе, и имели все общее, и продавали имения и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого» (2: 44—45) и далее: «У множества же уверовав-

ших было одно сердце и одна душа: и никто ничего из имени своего не называл своим, но все у них было общее... Не было между ними никакого нуждающегося, ибо все, которые владели землями или домами, продавая их, приносили цену проданного и полагали к ногам апостолов; и каждому давалось, в чем кто имел нужду» (4 : 32, 34—35). Выше уже говорилось о плачевной участи, постигшей некоего Ананию и жену его Сапфиру, утаивших от общины вырученную при продаже их имущества сумму (Деяния 5 : 1—10).

Согласно евангельским рассказам, основное требование, которое Иисус предъявлял к желавшим стать «совершенными» и следовать за ним, был отказ от собственности (Матф. 19 : 21; Марк 10 : 21). «Не можете служить богу и мамоне», — учил Иисус своих последователей (Матф. 6 : 24). Употребленное здесь евангелистом арамейское слово «мамона» (*mamona*, в греческой передаче — *matonas*) — имущество, богатство, деньги — ни разу не встречается в Ветхом Завете. Впервые оно появляется в Премудростях Бен-Сире и в Мишне. Теперь с этим словом мы встречаемся и в кумранских рукописях.

В еще большей мере эти коллективистские отношения нашли свое отражение в раннехристианских апокрифических сочинениях, не включенных в евангельский канон.

Характерна ожесточенная борьба, которую вели отцы церкви II—III вв. против еретических христианских групп, проповедовавших полную общность имущества и возврат к образу жизни первых христианских общин. В более поздней христианской традиции сохранились интересные воспоминания о социальных отношениях, царивших в раннехристианских общинах. Вот что сообщает, например, константинопольский патриарх Иоанн Златоуст (конец IV — начало V в.) об «ангельском строе» (*politeia aggelikê*) первых христианских общин: «Тогда был вырван корень всех зол... деньги они отвергли... не было холодных слов „мое“ и „твое“. Поэтому за столом было веселие. Имущие не стали бедными после раздачи имущества, ибо они получали из общего достояния все, в чем нуждались, бедные же перестали быть бедными»<sup>8</sup>. Даже принимая во внимание возможные риторические преувеличения знаменитого христианского оратора, безнадежно призывавшего воскресить старые порядки, господствовавшие в раннехристианских общинах («как много выше могла бы стать для богатого и бедного радость жизни, если бы мы пожелали восстановить этот порядок»), мы все же вправе предполагать, что реминисценции Златоуста отражают определенное ядро достоверной исторической традиции.

В этой связи следует также вспомнить о резких обличениях богатства и богатых, встречающихся, например, в Послании Иакова\*, одном из наиболее ранних соборных посланий: «Не богатые

\* Послание Иакова, брата Иисуса, создано в среде палестинско-иудейского христианства.

ли притесняют вас и не они ли влекут вас в суды?» (2 : 6, ср. 1—5). Или: «Послушайте вы, богатые, плачьте и рыдайте о бедствиях ваших, находящихся на вас...» (5 : 1 и сл.). Подобного рода обличительство хорошо объясняется социальной сущностью раннего христианства как религии бедных и обездоленных. Кроме того, не следует также забывать об общих литературных источниках этого обличительного пафоса — творениях Исая, Амоса, Михея и др. Сходство между кумранской общиной и раннехристианскими общинами во многих других аспектах (наряду с «философией нищеты») позволяет усматривать в такой близости социальных концепций не только результат общих факторов, действовавших в аналогичных исторических условиях.

Известная общность социальных принципов дополняется некоторыми сходными чертами организационной структуры и внутренней жизни раннехристианских и кумранской общин. Как это видно из «Учения двенадцати апостолов», или «Дидахе», одного из наиболее ранних произведений христианской литературы, во главе христианских общин находились «учители» и «пророки», к которым позднее присоединились «епископы», т. е. надзиратели (ср. кумранский термин *mevaqcer*), и «диаконы».

Существенно важен вопрос об обряде баптизма у кумранитов и крещении у христиан. Суть иудейского обряда баптизма выражена в словах пророка Иезекиила (36 : 25—26): «И окроплю вас чистой водою, и вы очиститесь... И дам вам сердце новое, и дух новый вложу в вас...» Вода здесь рассматривается как средство очищения, правда сопровождаемого «обновлением духа», о чем впоследствии настоятельно будет говорить Павел (ср. II Кор. 5 : 17). Кумраниты, как позднее и Иоанн Креститель, внесли в понимание обряда новое, а именно обязательное и безусловное требование предварительного покаяния и внутреннего очищения<sup>9</sup>. Но в то время как в кумранской общине ритуальные омовения были постоянными и повседневными действиями, в христианских общинах крещение впоследствии превратилось в однократный акт таинства крещения, теологически связанный с образом умершего и воскресшего Христа (Betz, 1958). Связь обряда крещения с Христом появилась позднее в результате развития и усложнения обряда, с первоначальным ядром которого мы, по-видимому, сталкиваемся в учении ессеев, у Иоанна Крестителя (по Флавию) и в кумранских рукописях<sup>10</sup>.

В связи с баптизмом необходимо вкратце остановиться на вопросе об Иоанне Крестителе, упоминаемом как в Евангелиях, так и Иосифом Флавием. Многие, даже весьма осторожные исследователи считают возможным говорить о принадлежности Иоанна Крестителя к кумранской общине, во всяком случае, о тесных связях и контактах между ними<sup>11</sup>. Так, например, по мнению Браунли, Иоанн Креститель — персональное связующее звено между ессейством и христианским движением (Brownlee, 1957b, с. 33—53). Доказать это пока невозможно. Однако в пользу такого предположения говорит

ряд обстоятельств. Так, согласно Луке, Иоанн Креститель воспитывался и жил в пустыне (1:80: «и был в пустынях до дня явления своего Израилю», ср. 3:2—4). Местом проповеди Иоанна называется Иудейская пустыня (Матф. 3:1), в частности северо-западное побережье Мертвого моря. Следует вспомнить также эпизодическую связь Иисуса с Иудейской пустыней (Матф. 4:1; Иоанн 11:54). И евангельский Иоанн Креститель, и кумранский Устав одинаково обосновывают свою деятельность в пустыне ссылкой на одно и то же место из кн. Исаяи (40:3): «Глас вопиющий: в пустыне приготовьте путь Йахве, выровняйте в степи дорогу для Бога вашего» (ср. Матф. 3:3 и 1Q S VIII, 13—14 и IX, 19—20). Сообщения Флавия и Евангелий об Иоанне Крестителе свидетельствуют о сходстве в самой общей форме эсхатологических представлений кумранской и раннехристианских общин.

Следующим важным моментом являются общие трапезы. Для кумранской общины совместные трапезы, как об этом свидетельствуют и археологические данные, и Устав, были повседневным явлением, характерной чертой быта, естественно вытекавшей из общности имущества и совместного труда. Другой чертой кумранских трапез было благословение жрецами хлеба и вина (или суслу). Значительно менее ясным представляется вопрос о «мессиянской трапезе», мотив тайной вечери (Kuhn, 1957a, с. 65—93). Присутствие на трапезе «помазанника», как об этом сообщается в тексте «Двух колонок» (1Q Sa II, 11—17), придает трапезе эсхатологическую окраску, что отчасти напоминает христианско-мессиянскую трапезу. Однако, по существу, кумранская трапеза значительно отличается от будущего христианского таинства евхаристии. О последнем мы читаем, например, в Евангелии от Луки следующее: «И взяв хлеб и благодарив, (ср. Иисус) преломил и подал им (ученикам своим), говоря: сие есть тело Мое, которое за вас предается; сие творите в Мое воспоминание. Также и чашу после вечери, говоря: сия чаша есть Новый Завет в Моей крови, которая за вас проливается» (Лука 22:19—20; ср. I Кор. 11:23—25). Само собой разумеется, что в кумранском обряде благословения хлеба и вина нет еще даже намека на мотив «искупления кровью», столь характерный и специфичный для христианской евхаристии. Показательно, что в Учении двенадцати апостолов хлеб и вино также еще не символизируют тело и кровь Христа, а являются выражением общей трапезы членов христианских общин.

Однако в этих общинах происходил отчетливо улавливаемый процесс превращения совместных коллективных трапез в сакральный, мистический ритуал, копирующий тайную вечерю Христа. Это особенно ясно видно, например, из Первого послания к коринфянам: «Далее, вы собираетесь так, что это не значит вкушать вечерю господню; ибо всякий поспешает прежде других есть свою пищу, так что иной бывает голоден, а иной упивается. Разве у вас нет домов на то, чтобы есть и пить? Или пренебрегаете церковь Божию

и унижаете немощных? Что сказать вам? Похвалить ли вас за это? Не похваляю. Ибо я от самого Господа принял то, что и вам передал, что Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб и, возблагодарив, преломил и сказал: „Примите, ядите, сие есть тело Мое, за вас ломимое; сие творите в Мое воспоминание...“ Посему, братия мои, собираясь на вечерю, друг друга ждите. А если кто голоден, пусть ест дома» (I Кор. 11: 20—24 и 33—34). Таким образом, характер этих трапез весьма далек от характера кумранских трапез, обусловленных прежде всего обязательным совместным трудом членов общины и коллективностью быта.

При сопоставлении основных положений учения кумранской общины и раннего христианства мы сталкиваемся с рядом общих черт. Выше мы говорили об основополагающих сторонах религиозной философии кумранской общины — учении о дуализме и предопределении. Известно, что дуалистическая доктрина была распространена и среди раннехристианских общин. Милик вслед за Одэ обратил внимание на близость раздела о «двух путях» в «Дидахе» (I, 1 и сл.) и в Послании Варнавы с частью отрывка о «двух духах» из кумранского Устава (III, 13—26—IV, 1—26)<sup>12</sup>. Отголосками этих дуалистических мотивов противопоставления света — тьме, правды — лжи, божественного духа истины — духам заблуждения, сынов света — сынам тьмы, детей бога — детям дьявола и т. д. изобилуют и новозаветные сочинения, в особенности же приписываемые Иоанну (ср., например, «дух истины» и «дух заблуждения» в Первом послании Иоанна, 4: 6). Но и в посланиях, приписываемых Павлу, мы находим ту же дуалистическую концепцию. Так, во Втором послании к коринфянам мы читаем: «Какое общение праведности с беззаконием? Что общего у света со тьмою? Какое согласие между Христом и Белиаром?» (II Кор. 6: 14—15)<sup>13</sup>.

Сходными являются также эсхатологическая концепция ожидания «конца времен», апокалиптические и мессианистические чаяния независимо от различий в трактовке самого образа мессии. Однако в отличие от кумранских рукописей, в которых кульминация и финал извечной борьбы двух противостоящих друг другу сил — света и тьмы, добра и зла, царства бога и царства дьявола — находятся в будущем, в новозаветной литературе, напротив, победа в этой космической борьбе уже одержана. Так, в Первом послании Иоанна сказано: «для сего-то и явился Сын Божий, чтобы разрушить дело дьявола» (3: 8), или «тьма проходит, и истинный свет уж светит» (2: 8).

Как известно, дуалистическое учение неразрывно связано с учением о предопределении, нашедшем свое яркое выражение и в кумранских документах, и в Новом Завете (см., например, Ефес. 1: 9, 11). Согласно новозаветному учению, все было предопределено богом и воля его возвещена через пророков, начиная от Моисея. Предопределена была и смерть Христа: «Бог же как предвозвестил устами своих пророков пострадать Христу, так и исполнил» (Деяния 3: 18).

В Евангелии от Луки прямо говорится: «Впрочем, Сын Человеческий идет по предназначению» (Лука 22 : 22).

Мы уже видели, что учение о дуализме и предопределении закономерно влечет за собой и учение об избранничестве. Указание на это мы встречаем в ряде мест Нового Завета. Так, в Первом послании Иоанна говорится: «Всякий, рожденный от Бога, не дедает греха, потому что семя Его пребывает в нем, и он не может грешить, потому что рожден от Бога» (I Иоанн 3 : 9). В следующем стихе говорится о «детях божиих и детях диавола» (3 : 10). Эта концепция нашла свое отражение также в терминологии: кумраниты, как мы уже отмечали, называли себя «избранниками Бога» (1Q рНав X, 13); точно так же и христиане называли себя «избранниками Бога» — *eklektoi theou* (Римл. 8 : 33; Колосс. 3 : 12; Тит 1 : 1). Отсюда вытекает и неизбежность победы «детей Бога» над «духами заблуждения»: «Дети вы от Бога и победили их» (I Иоанн 4 : 4). Новое в сравнении с традиционным иудаизмом и крайне важное в кумранской концепции избранничества заключается в том, что, как было отмечено, в ней отчетливо наметилась идея индивидуального избранничества, а не избранничества отдельно взятого этноса.

Здесь нет возможности остановиться на всех сопоставлениях и сравнениях между кумранскими и христианскими воззрениями. Отметим еще две-три сходные черты, представляющие, на наш взгляд, интерес и заслуживающие внимания. Известно, что одним из основных и в то же время оригинальных положений христианского учения является предписание не отвечать злом на зло (ср. хорошо известное место у Матфея 5 : 39: «А я говорю вам: не противься злему»). Указание на это мы встречаем и в кумранском Уставе: «Я никому не воздам злом, а добром преследую (*'gdpr*) мужа, ибо Богу (принадлежит) суд над всем живым и Ему принадлежит воздаяние» (1Q S X, 17—18).

Точно так же другой кардинальный принцип христианского учения, необходимо вытекающий из учения о предопределении: «Да будет воля Твоя», находит себе, по-видимому, параллель в том же Уставе: «...кроме воли Бога, ничего не возжелает» (1Q S IX, 24). Правда, здесь можно думать и об общем источнике — Ветхом Завете. Так, мы читаем: «Научи меня исполнять волю Твою» (Пс. 143 : 10); «Выполнять волю Твою, Боже мой, я желаю» (Пс. 40 : 9).

Остановимся, наконец, еще на одном примере. Как известно, в Послании Иакова выдвинут тезис о приоритете «дела», т. е. исполнения «Закона»: «Что пользы, братия мои, если кто говорит, что он имеет веру, а дел не имеет? Может ли эта вера спасти его?.. Ибо как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва» (Посл. Иак. 2 : 14, 26). Несомненным представляется, что тезис «вера без дел мертва» полемичен по отношению к одному из основных тезисов павлинистской теологии — тезису «спасения через веру». На риторически поставленный вопрос, почему Израиль не постиг закона праведности, Павел отвечает: «Потому что искали не в вере, а в де-

лах Закона» (Римл. 9:32). В связи с этим возникает вопрос, не является ли тезис из Послания Иакова о приоритете дела отголоском кумрано-ессейских взглядов. В талмудической литературе ессеев называли также «люди дела» (ʿnšy hm's'h). В кумранской литературе критерий «деяний», т. е. исполнения всего предписанного Законом, занимает первостепенное место. Достаточно вспомнить известное нам самоназвание кумранской общины — «выполняющие (букв. „делающие“) Закон» (ʿws'y htwrh; 1Q pHab VII, 11, VIII, 1, XII, 4). В Уставе неоднократно предусматривается проверка вновь вступающего в общину «по его разумению и по его деяниям» (см., например, 1Q S V, 21, 23, VI, 14, 18); «по его духу и по его деяниям» (1Q S VI, 17). Ежегодной проверке «духа и деяний» (1Q S V, 24) подвергаются также и полноправные члены общины. Нарушение любого из предписанных Законом «дел», как известно, сурово каралось, вплоть до исключения из общины. Напротив, известен призыв Павла: «Не подвергайтесь опять игу рабства» (Гал. 5:1), под которым разумеется скрупулезное выполнение иудейского закона. В Послании Павла к римлянам тезису Иакова четко противопоставляется тезис примата именно веры над делом: «Ибо мы признаем, что человек оправдывается верою независимо от дел Закона» (Римл. 3:28) или: «Ибо не Законом даровано Аврааму, или семени его, обетование — быть наследником мира, но праведностью веры» (Римл. 4:13).

В то же время это положение Павла полностью противоречит многочисленным высказываниям, приписываемым синоптическими Евангелиями Христу, с требованием строго выполнять иудейские законы. Так, в Евангелии от Матфея сообщается, что Иисус говорил народу и ученикам своим: «На Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи. Итак, все, что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте; по делам же их не поступайте, ибо они говорят и не делают» (Матф. 23:2—3). Широко известны также слова Иисуса: «Не думайте, что Я пришел нарушить Закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не перейдет небо и земля, ни одна йота или ни одна черта не пройдет из Закона, пока не исполнится все» (Матф. 5:17—18).

Таким образом, в канонической христианской литературе можно проследить эволюцию от близкого Кумрану положения о приоритете дел (sc. соблюдение законов) к идее Павла о приоритете веры.

Имеются и другие точки соприкосновения, которые способствуют сравнительному изучению кумранской и раннехристианской литератур. Как уже отмечалось, в кумранской библиотеке обнаружены апокрифические произведения с явно выраженной апокалиптической направленностью (Енох, Юбилей, Завещания 12 патриархов и др.)<sup>14</sup>. Исследования показали идейную близость этих апокрифов воззрениям и практике кумранской общины. Обращают на себя внимание сходство теологических концепций, мессианско-эсхатологических представлений, общность терминологии, совпадение кален-

даря и др. В частности, можно отметить сходство дуалистических учений о «двух путях» и «двух духах» (см., например, Завещание Ашера 1:3—5 и Завещание Иуды 20:1). Выше (с. 174—175) мною было высказано предположение, что образ кумранского Учителя праведности наделялся чертами и особенностями, заимствованными из Завещания Левия.

Христианская церковь, очевидно, не случайно сохранила эти апокрифические сочинения, отвергнутые иудаизмом. Уже давно было обращено внимание на тесную связь между новозаветной литературой и Завещаниями 12 патриархов. Как заметил Чарлз, апостол Павел, по-видимому, пользовался Завещаниями как *va de mesum* (Charles II, 1913/1973, с. 292). Отмечены и прямые заимствования из этого апокрифа в евангельских текстах, в частности в Нагорной проповеди<sup>15</sup>. Теперь, когда среди кумранских рукописей обнаружены фрагменты Завещаний на языке оригинала, дохристианское происхождение этого произведения не вызывает сомнений (Philonenko, 1960) и вопрос о взаимоотношении Завещаний с канонической христианской литературой приобрел еще большее значение.

Приведем здесь лишь один пример близости между Завещанием Иосифа и Евангелием от Матфея.

*Завещание Иосифа (1:5—6)*

«(5) Я был продан в рабство, и Владыка всего меня освободил; я пленен был, и Его сильная рука пришла мне на помощь; я голодом был измучен, и сам Бог накормил меня; (6) я одинок был, и Бог утешил меня; я болен был, и Бог навел на меня \*; я в темнице был, и Бог мой \*\* оказал мне милость; я в оковах был, и Он освободил меня».

*Евангелие от Матфея (25:35—36)*

«(35) Ибо голоден был Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; странником был, и вы приютили Меня; (36) наг был, и вы одели Меня; болен был, и вы навестили Меня\*; в темнице был, и вы пришли ко Мне».

В литературе было также указано на близость к кумранским рукописям таких раннехристианских произведений, как «Дидахе» и «Пастырь» Гермы (Ленцман, 1958, с. 167; Milik, 1959, с. 118). Таким образом, кумранские находки отчетливо показали тесную связь, которая существует между иудейской дохристианской апокрифической литературой и новозаветной литературой, что позволяет расширить плоскость их сравнительного изучения.

О чертах сходства между кумранской и новозаветной литературами говорят и многочисленные совпадения в терминологии и фра-

\* В обоих памятниках использован один и тот же глагол *episkeptomai*: в Завещании — *ho Kurgios epeskepsatô me*, у Матфея — *epesképsasthé me*. Навещать больных (*biqqur holim*) — одна из важнейших заповедей (мицвот) в иудейской традиции.

\*\* В двух рукописях читается явно поздняя вставка — *ho sôtêr* 'спаситель', — которую издатель текста Чарлз принял в своем издании 1908 г. См.: Charles, 1908, ad locum.



зоологии. Исследователи обнаружили несколько сотен таких совпадений. Приведем лишь несколько примеров.

Как нам известно, в кумранских рукописях община именуется «Новым Заветом» *гесп.* «Новым Союзом» (*bryt hhdšh*). Точно так же именовались раннехристианские общины. Канонизированный свод христианских произведений называется «Новым Заветом» — *kainê diathêkê*. Члены кумранской общины называли себя «сынами света» (*bny 'wr*) и противопоставляли себя всем стоящим вне общины — «сынам тьмы» (*bny hwšk*). Точно так же называют себя христиане в евангельских текстах: «сыны света» (*huoi phôtos*; Лука 16:8; Иоанн 12:36; I Фессал. 5:5), «дети света» (*tekna phôtos*; Ефес. 5:8). Лучше всего это противопоставление «сынов света» «сынам тьмы» видно из Первого послания к фессалоникийцам: «Ибо все вы — сыны света и сыны дня, мы — не сыны ночи, ни тьмы» (5:5). В кумранских документах мир вне общины называется «царством тьмы», находящимся под «властью тьмы» (*mmšlt hwšk*; 1Q Н XII, 5—6). Точно такое же выражение встречается в Евангелии от Луки (22:53), где Иисусу приписываются слова, обращенные к его преследователям: «Теперь ваше время и власть тьмы» (*hê exousia tou skotous*).

Кумранское выражение «нищие духом» (*'nyu gwħ*; 1Q М XIV, 7) соответствует хорошо известному евангельскому выражению *hoi ptôchoi tô pneumatî* = «нищие духом» (Матф. 5:3)\*. Весьма показательно сходство такого, например, встречающегося в Уставе выражения: «Творить истину... и любить всех сынов света» (*wl's'wt 'mt... wl'hwš kwł bny 'wr*; 1Q S I, 5, 9) с евангельским выражением: «Творящий истину идет к свету» (*ho de poiôn tēn alētheian erchetai pros to phôs*; Иоанн 3:21). Выражение «делать (*гесп.* творить) истину» — *poiēin alētheian* — несвойственно греческому языку и является калькой с древнееврейского выражения *l's'wt 'mt*. В связи с этим следует напомнить также кумранское выражение *'ws'y htwgh* (букв. «делающие Закон», т. е. выполняющие Закон), о чем говорилось выше.

Специфическое сходство обнаруживают такие, например, выражения: «прилепляться ко всем деяниям добра» — *ldbww bkwl m's'y twb* (1Q S I, 5) и несвойственное греческому языку выражение *kol-lōmenoi tô agathō*, т. е. «прилепляющиеся к добру» (Римл. 12:9); «духи правды и кривды» (букв. «искривления») — *gwħy 'mt w'wl* (1Q S IV, 23) и *to pneuma tēs alētheias kai to pneuma tēs planēs*, т. е. «дух истины и дух заблуждения» (I Иоанн 4:6).

\* Если в слове *'nyu* третий знак читать как *вав*, а не *йод* (они слабо дифференцированы в кумранских рукописях), то и в этом случае чтению *'nyu gwħ* «кроткие духом» можно найти параллель, например у Матф. 11:29: «Я кроток» (*pra'ūs eimi*). Ср. кумранское выражение «дух кротости» (*gwħ 'nwh* — 1Q S IV, 3; в Ветхом Завете такого словосочетания нет) и новозаветное *pneuma praütēlos*, т. е. «дух кротости» (I Кор. 4:21; Гал. 6:1). О выражении «нищие духом» см.: Flusser, 1960b.

Выше была отмечена идентичность таких терминов, как кумранский *mevaqref* и новозаветный *episcopus*, кумранский *gabbim* и его новозаветные эквиваленты — *polloi* и *pleiones*. Отметим еще и такое интересное соответствие. Новозаветному выражению «богатство неправедное» — *patônas tês adikias* — букв. «имущество несправедливости» (Лука 16 : 9), т. е. имущество, нажитое несправедливым, неправедным путем, соответствуют кумранские выражения *hon hms* (1Q S X, 19) — «имущество, добытое насилием» (Braun, 1966, I, с. 91); *hon hrš'h* (CD VI, 15) — «имущество нечестия», т. е. добытое нечестивым путем; *hon 'nšy hms* (1Q pHab VIII, 11) — «имущество людей насилия» (Амусин, 1971, с. 187–188). Частое в НЗ выражение «живая вода» (Иоанн 4 : 10–15, 7 : 37–39, 19 : 34; Откр. 7 : 16–17, 21 : 6, 22 : 17), которое в Ветхом Завете встречается только один раз (Зах. 14 : 8), засвидетельствовано в кумранской литературе несколько раз (1Q H VIII, 7, 16; CD XIX, 34).

Подобные примеры могут быть умножены, и представляется уместным привести в связи с этим мнение, высказанное Олбрайтом: «Списки параллельных выражений, приводимые У. Браунли, К. Куном, Р. Брауном, Р. Мэрфи, Т. Гастером и др., легко могут быть расширены<sup>16</sup>. Уже теперь можно сказать с уверенностью, что большинство, возможно, все книги Нового Завета возникли в среде, которая находилась под сильным влиянием ессеев и близких к ним иудейских сектантов. Теперь ясно, что сам св. Павел был также под сильным влиянием этого направления, несмотря на его (Павла) непосредственно фарисейское происхождение» (Albright, 1957, с. 22).

Сходство наблюдается не только в употреблении одних и тех же терминов и выражений, но также и в способе заимствования и интерпретаций ветхозаветных текстов и в построении целых фразеологических комплексов, выражающих сходные идеи. Эсхатологическая интерпретация ветхозаветных текстов не имеет близких параллелей ни в раввинских толкованиях, ни в филоновских аллегориях, но весьма характерна как для кумранской, так и для новозаветной литературы. Как было уже указано, пример одинакового использования одного и того же эсхатологического текста из кн. Исаяи (40 : 3) для обоснования необходимости удаления в пустыню мы находим и в Уставе и у Матфея. В Уставе мы читаем: «По этим установлениям пусть отделятся от поселения людей кривды, чтобы уйти в пустыню и проложить там дорогу Йахве, как написано: „В пустыне приготовьте путь Йахве, выровняйте в степи дорогу для Бога нашего“» (1Q S VIII, 13–14). И в известном месте Евангелия от Матфея в связи с рассказом о начале деятельности Иоанна в пустыне говорится: «Ибо он тот, о котором сказал пророк Исая: „Глас вопиющего: в пустыне приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези Ему“» (Матф. 3 : 3; ср. Марк 1 : 3; Лука 3 : 4; Иоанн 1 : 23; синодальный перевод по LXX, с измененной пунктуацией).

Приведем еще один пример аналогичного использования текста Исаяи 28 : 16: «Поэтому так сказал господь Йахве: „Я полагаю в

основание на Сионе камень, камень испытанный, краеугольный, драгоценный, крепко утвержденный; верующий в него не постыдится<sup>4</sup>». Приведенное место из Исая внушило авторам кумранского Устава и Первого послания Петра один и тот же круг идей:

1Q S VIII, 7—9

«Это (будет) стена испытанная, драгоценный краеугольный камень, не (8) сотрясутся его основания и не сдвинутся со своего места [ср. Ис. 28 : 16]. Чертог святыни святынь (9) для Аарона в знании всего (?), что относится к Союзу справедливости, чтобы приносить жертву приятным Ему духом. (И это будет) домом совершенства и истины в Израиле».

I Петр 2 : 5—6

«И сами, как живые камни, устройте из себя дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу. (6) Ибо сказано в Писании: „Вот Я полагаю камень в Сионе, камень краеугольный, избранный, драгоценный; и верующий в него не постыдится“ [ср. Ис. 28 : 16]» \*.

Вряд ли приведенные примеры терминологической и фразеологической близости можно объяснить одной лишь случайностью, если бы, как утверждает Ласор, «орбиты кумранского и раннехристианского движений не пересекались». Имеются серьезные основания полагать, что авторы раннего ядра Нового Завета либо непосредственно были знакомы с кумранской литературой, либо их связывала близкая традиция. Следует, однако, отметить, что новозаветная литература, создавая свои специфические литературные формы — послания, евангелия, не заимствовала и не использовала формы и жанры кумранской литературы. Как нам известно, новозаветные авторы пользовались тем же методом герменевтики, которым пользовались авторы кумранских произведений. Но в новозаветной литературе мы не найдем ничего сходного с формой кумранских пешарим.

Наряду с многочисленными чертами сходства между кумранской и новозаветной литературами можно обнаружить немало существенных различий. Основное и решающее отличие заключается в том, что, как было сказано, кумранская община ограничивалась верованием в грядущий приход мессии, в то время как само возникновение христианства связано с верой в уже состоявшийся приход мессии — Иисуса Христа. Судя по опубликованным кумранским текстам мессианско-эсхатологического содержания, кумраниты напряженно и экзальтированно вглядывались в лик будущего мессии. Здесь уместно снова указать на опубликованный Старки в 1964 г. важный фрагмент арамейского текста — 4Q Mess ar, — в котором будущий мессия рисуется так: «...[он познает тайны] человека, его мудрость снизойдет на все народы; он будет знать тайны всех живущих; все их злоумышления против него потерпят неудачу; (его) власть (над) всеми живущими будет могущественной... так как избранник Бога он, порождение Его и дух Его дыхания... замыслы его будут для вечно-

\* См. также Апокалипсис 21 : 9—23, где разрабатывается мотив драгоценных камней (яспис, сапфир, халкидон, смарагд и др.), которыми будут украшены основания святого города.

сти». Несмотря на сильную фрагментированность дошедшего до нас текста, он содержит поразительные сведения об ожидаемом в будущем мессии. Точно так же из неопубликованного текста 4Q AhA, о котором в 1963 г. сообщил его будущий издатель Старки (Starcky, 1963, с. 492), мы узнаем о будущем мессии-искупителе, «который совершит искупление (укрг) за всех сынов его поколения». Несмотря на то что заверу в кумранского Учителя обещаю спасение, нигде в кумранских текстах не говорится о функциях Учителя, подобных сотериологическим функциям Иисуса Христа. Новозаветный же Учитель и мессия Христос прежде всего избавитель и спаситель мира, уже пришедший в мир, чтобы жертвенно принять на себя его грехи и своей кровью искупить их. Вполне понятно поэтому, что в кумранских текстах нет и намек на такие христианские догматы, как воплощение бога в Иисусе, искупление им первородного греха людей, учение о Троице.

Одно из наиболее отчетливо выступающих кардинальных отличий заключается в том, что кумранская община была и осталась замкнутой, даже конспиративной организацией, отгородившейся от внешнего мира, полностью ею осуждаемого, и таящей от него свое учение. Уставом даже предписывается строгий эзотеризм: «Следует скрывать Учение от людей кривды, а наставлять знанием правды и справедливого суждения избравших \* (правильный) путь» (1Q S IX, 17—18). Следует также вспомнить сообщение Флавия о клятве ессеев: «Не скрывать ничего от членов общины, а другим не сообщать о них, даже если будут принуждать под страхом смерти»; «...никому не сообщать основы учения иначе, чем сами их получили» (ВJ II, 8, 7, § 141—142; см.: Амусин, 1975, с. 151—158). Отсюда вытекает, как было уже отмечено, что замкнутость и обособленность кумранской общины, ее эзотеризм исключали миссионерскую деятельность.

Христианство же, отделившись от иудейства, стремится, напротив, охватить своей пропагандой весь средиземноморский мир, растворить его в себе, превратиться в универсальную религию, отбросившую племенные и государственные перегородки. Как мне представляется, в новозаветных произведениях можно даже обнаружить следы антикумранской полемики по вопросу об эзотеризме и миссионерской деятельности. Так, Иисусу приписываются следующие слова: «...нет ничего сокровенного, что не открылось бы, и тайного, что не было бы узнано. Что говорю вам в темноте, говорите при свете; и что на ухо слышите, проповедуйте на кровлях» (Матф. 10: 26—27). Эта же явно полемическая мысль выражена у Марка в весьма образной форме: «Для того ль приносится свеча, чтобы поставить ее под сосуд или под кровать? Не для того ли, чтобы поставить на подсвечник? Нет ничего тайного, что не сделалось бы

\* В тексте 1Q S: *levoḥarey derek'*; в не опубликованном еще фрагменте 4Q Sd читается: *livḥirey*; в этом случае перевод гласил бы: «избранников пути».

явным, и ничего не бывает потаенного, что не вышло бы наружу» (Марк 4:21–22; ср. Матф. 5:14–15). И ту же самую идею мы встречаем в Евангелии от Фомы: «Иисус сказал: То, что ты услышишь твоим ухом, возвещай это другому уху с ваших кровель. Ибо никто, зажегши светильник, не ставит его под сосуд и никто не ставит его в тайное место, но ставит его на подставку для светильника, чтобы все, кто входит и выходит, видели его свет» (Фома, § 38; Трофимова, 1972, с. 373–374).

Кумранский Устав предписывает ненависть ко всем находящимся вне общины: «Вот правила пути для вразумляющего в эти времена, для любви его наряду с его ненавистью к людям погибели в духе тайны» (1Q S IX, 21–22). Христианство же провозгласило всеобщую любовь, распространяющуюся и на врагов. Ряд мест Нового Завета, где утверждается христианская мораль всеобщей любви, производит впечатление специальной полемики с кумранскими положениями. Так, в Первом послании Иоанна мы читаем: «Кто говорит, что он во свете, а ненавидит брата своего, тот еще во тьме. Кто любит брата своего, тот пребывает в свете... а кто ненавидит брата своего, тот находится во тьме...» (I Иоанн 2:9–11). Нетрудно заметить, что автор этого отрывка пользуется специфической кумранской фразеологией.

Такой же полемикой с кумранской концепцией любви к своим сообщинникам и ненависти к внешнему миру представляется и знаменитое место из Нагорной проповеди (Матф. 5:44), в которой предписывается: «Любите врагов ваших... Ибо если вы будете любить любящих вас, какая вам награда?.. И если вы приветствуете только братьев ваших, что особенного делаете?.. Итак будьте совершенны\*, как совершен Отец ваш Небесный» (Матф. 5:46–48).

Кумранская община, не стремившаяся к всемерному расширению своих рядов, ограждала себя от людей с физическими недостатками и ущербных. В тексте «Двух колонок» говорится: «И каждый пораженный любой человеческой нечистотой пусть не входит в собрание Бога. И каждый пораженный этими (недостатками), так что не может занять место в общине, и всякий человек с телесным недостатком: с больными ногами или руками, хромой, или слепой, или глухой, или немой, или (тот), чьей плоти коснулась порча, так что (это) заметно глазу, или старик, спотыкающийся (настолько), что не может держаться твердо среди общества, эти пусть не приходят, чтобы предстать среди общества именитых людей, ибо святые ангелы в их обществе» (1Q Sa II, 3–9). Этот текст трактуется как предписание поведения в «последние дни», в эсхатологическое время, а не для повседневной жизни. Но, как сообщил Милик (Milik, 1957a, с. 76; Milik, 1959, с. 114), в не опубликованном еще фрагменте Дамасского

\* Здесь употреблено выражение *teleioi* 'совершенные' (ср. также Матф. 19:21), которому полностью соответствует часто употребляемый в кумранских текстах термин *tmutum* 'совершенные'.

документа из 4-й пещеры (4Q D<sup>b</sup>), заполняющем лауну в каирском списке CD XV, 15—17, мы читаем: «Люди глухие, безрассудные, бестолковые, сумасшедшие (mšwgh), слепые, калеки (hgr), хромые, глухие и несовершеннолетние — никто из них не может вступить в общину, ибо ангелы святые (находятся в ней)». Если сравнить эти тексты с евангельским предписанием не звать на пир ни, родственников, ни богатых соседей (Лука 14: 12), а звать нищих и увечных: «Но когда устраиваешь пир, зови нищих, увечных, хромых, слепых» (Лука 14: 13, 21), то снова возникает впечатление, что цитированный текст Евангелия от Луки полемически направлен против принципов кумранской общины (ср.: Milik, 1959, с. 115).

В отличие от кумранской общины с ее строжайшей дисциплиной, иерархией и субординацией (в Уставе настойчиво подчеркивается: «Пусть повинуются малый большому»; 1Q S V, 23 и VI, 2) в раннехристианских общинах, по крайней мере в момент их возникновения, в большей мере выступали черты равенства и равноправия их членов. Выраженные элементы иерократии также отличают кумранскую общину «цадокидов» от раннехристианских общин, в которых не могло быть и речи о господстве священников. Не исключена поэтому возможность, что звучащее как социальный протест известное изречение: «Так будут последние первыми, а первые — последними» (Матф. 20: 16), можно вместе с Миликом (Milik, 1959, с. 103) рассматривать и как реакцию против строгой дистанции в кумранской иерархии<sup>17</sup>. Впрочем, цитированное изречение, быть может, отражает широко распространенную в древнем мире практику сатурналий, когда в определенно установленные праздничные дни рабы и другие представители социальных низов временно менялись местами со своими господами. В то же время мотив сатурналий можно рассматривать как обязательный элемент эсхатологических представлений.

Различия между кумранской и раннехристианскими общинами наблюдаются также и в ритуально-обрядовой сфере. В этой связи интересно сопоставить одно место из Дамасского документа, в котором зафиксированы очень строгие правила соблюдения субботнего покоя (CD X—XI), с евангельской трактовкой этого же вопроса. В Дамасском документе предписывается: «Пусть в субботу никто не оказывает родовспоможения скотине; если (животное) упадет в колодезь или в яму, пусть не вытаскивают оттуда в субботу» (CD XI, 13—14). Иисусу же приписываются следующие сентенции: «Он же сказал им: „Кто из вас, имея одну овцу, если она в субботу упадет в яму, не возьмет ее и не вытащит?“» (Матф. 12: 11). «Присем сказал им: „Если у кого из вас осел или вол упадет в колодезь, не тотчас ли вытащит его и в субботу?“» (Лука 14: 5). И здесь создается впечатление, что указанные евангельские места полемичны по отношению к кумранской ортодоксии<sup>18</sup>.

Мы уже говорили о том, что кумранский обряд ритуальных омощений имел точки соприкосновения с обрядом погружения в воду,

совершившимся Иоанном Предтечей, но радикально отличался от христианского баптизма, в котором основной смысл заключался в его христологии, в вере в Христа.

В вопросе о жертвоприношениях кумранская община занимает двойственную позицию: с одной стороны, как нам известно, она отказалась от официального жертвенного культа в Иерусалимском храме, считая его оскверненным, с другой — не отказывается от жертвоприношений в храме «в конце дней», когда он очистится от скверны, как об этом свидетельствует «Храмовой свиток» (см. выше, с. 139; Амусин, 1971, с. 393—396). Тем не менее своим фактическим отказом от участия в храмовых жертвоприношениях, повлекшим за собой поиск заменительной «духовности» жертв, а также тем, что кумранская община пользовалась календарем, отличным от официального иудейского календаря, она резко отделила себя от официального иудаизма. Как известно, община Иисуса на первых порах не только не отвергала храмовые жертвоприношения, но и неукоснительно принимала в них участие. Последовавший затем решительный и принципиальный отказ не только от храмовых жертвоприношений, но и вообще от жертвоприношений животных знаменовал собой дальнейший серьезный шаг по пути отделения от иудаизма. По поводу отказа от жертвоприношений Энгельс писал, что это «первое революционное (заимствованное у филоновской школы) основоположение христианства»<sup>19</sup>. Впрочем, после поражения антиримского восстания 66—73 гг. и разрушения Иерусалимского храма вопрос о жертвоприношениях потерял свою актуальность.

Наконец, Г. М. Лившиц обратил внимание на еще одно интересное обстоятельство, а именно на неодинаковое отношение к женщинам. В то время как в кумранском Уставе женщины даже не упоминаются, «в раннехристианских общинах было много женщин, которые к тому же активно участвовали в распространении новой религии» (Лившиц, 1967, с. 193).

Мы, разумеется, далеко не исчерпали всех черт сходства и различия между кумранской и раннехристианской общинами. Но и приведенные данные позволяют поставить вопрос о природе указанных сближений и расхождений. Прежде всего необходимо предостеречь против чрезмерного увлечения элементами сходства, против тенденции выводить чуть ли не все раннехристианское движение из Кумрана как его «колыбели». Это привело бы к воспроизведению ошибок «панвавилонизма» в своего рода «панкумранизме». В то же время недопустима и другая крайность — игнорирование того, что дают кумранские рукописи для выяснения вопроса о процессе конкретно-исторического становления христианства. От такой крайности должны предостеречь уже отмеченные черты сходства.

Хотя это звучит парадоксально, один из виднейших отцов церкви, Евсевий Кесарийский, предупреждал, чтобы учение Христа «не представляли новым и странным»<sup>20</sup>. Евсевий имел при этом в виду тексты, толкуемые как ветхозаветные пророчества о Христе и хри-

стианстве. В действительности же христианство, конечно, было новым явлением в социальной и духовной истории средиземноморского мира, а затем и всемирной истории. Но это «новое» определяют по-разному. В связи с интересующим нас здесь аспектом взаимоотношения между кумранской литературой и Новым Заветом, о чем уже говорилось в начале главы, отметим еще раз, что, по мнению видных теологов (например, О. Гульмана), «новое» в христианстве определяется образом Иисуса Христа и именно это явилось реальным отличием Нового Завета от кумранских рукописей (Gulman, 1957 (=1955)). Такая позиция может, с одной стороны, привести к утверждению полной независимости Нового Завета от его ессеиско-кумранских предшественников, как это сделал Ласор, но, с другой — она может способствовать и кристаллизации исторической позиции. Как нам представляется, эта позиция хорошо сформулирована видным кумрановедом Ж. Миликом в следующих словах: «...хотя ессеиство несло в себе не один элемент, тем или иным путем удобивший почву, из которой предстояло вырасти христианству, тем не менее очевидно, что христианская религия представляет собой нечто полностью *новое* (курсив мой.— И. А.), которое может быть адекватно объяснено только личностью самого Иисуса» (Milik, 1959, с. 143). Тот же Милик писал, что ессеиская доктрина была «связующим звеном между Ветхим Заветом и Новым» (Milik, 1959, с. 128: «a link between the OT and the New»). Говоря о беспрецедентности христологии, Флюссер заключает: «Поэтому исследование свитков Мертвого моря никогда не заменит собой изучение происхождения христианства, но поможет нам понять ряд важных аспектов раннего христианства» (Flusser, 1965, с. 266).

В заключение укажем на следующее обстоятельство. С. Цейтлин справедливо отметил, что «для правильного понимания исторического возникновения христианства знание иудаизма является *sine qua non*» (Zeitlin, 1962, с. 281). В иудаизме же боролись два начала. Одно начало — универсалистское. Оно нашло свое выражение в универсализме пророческой литературы, в придании Яхве, некогда племенному богу, все более выраженного универсального характера. Именно в этом коренилась причина того, что христианство возникло в недрах иудаизма. Ибо из религий всех народов, населявших Римскую империю, только иудейская монотеистическая религия претендовала на всемирный, универсальный характер своего бога — Яхве.

Другое характерное для иудаизма начало — эксклюзивность и партикуляризм. Это начало было выражением позиции и идеологии жречества, а также идеологии слепопленных мигрантов, особенно Эзры и его продолжателей. Но указанные черты в сочетании с тезисом об избранничестве одного народа делали иудейскую религию в целом непримлемой для той всемирно-исторической задачи, которая объективно стояла перед римским миром, — увенчать мировую империю мировой религией.



И здесь, по-видимому, следует искать причину той посреднической роли между христианством и иудаизмом, которая выпала на долю ессейства. Как это ни парадоксально может звучать, у ессеев, несмотря на их замкнутость и эзотерический характер их учения, отмечаются явные тенденции дальнейшего развития универсалистских идей: достаточно напомнить о кумранской книге Тайн. И что особенно существенно, в кумранской идеологии впервые пробила себе место идея замены избранничества целого этноса избранничеством индивидуальным, что объективно способствовало выходу иудейского универсализма за его этнические пределы. Именно эти элементы сделали ессеев предшественниками христианства. И в этом смысле, не прибегая ни к «христианизации свитков», ни к «эссенизации христианства», можно сказать вместе с Ренаном, хотя и не без некоторого преувеличения, что «христианство — преуспевшее ессейство».

Глава I

<sup>1</sup> Brownlee, 1957a; Brownlee, 1962, с. 483 и сл.; см.: Амусин, 1960—1961, с. 33—34. В пользу первоначальной датировки открытия 1947 г. высказался Тревер. См.: Trever, 1961.

<sup>2</sup> Trever, 1961; Brownlee, 1962; Brownlee, 1963. Об истории открытий см. также: Trever, 1965; Boling, 1969; Wilson, 1969; Avi-Yonah, 1973; Avi-Yonah, 1974.

<sup>3</sup> Опубликование Олбрайтом небольшого ветхозаветного отрывка, известного в науке под названием «Папирус Нэша» и датированного Олбрайтом второй половиной II в. до н. э., заложило основы развития древнееврейской палеографии. См.: Albright, 1937.

<sup>4</sup> E. L. S u k e n i k. Megillot genuzot. Seqirah gišonah. Jerusalem, 1948 (иврит). Издание содержит обзор фрагментов из свитков Войны и Гимнов, а также глав 42—43 пространного свитка Исаяи (1Q Is<sup>a</sup>); E. L. S u k e n i k. Megillot genuzot. Seqirah šeniya. Jerusalem, 1950 (иврит). Второй выпуск содержит фрагменты из Устава, свитков Гимнов и Войны, кн. Левит, кн. Исаяи (1Q Is<sup>a</sup>), Комментария на кн. Хаваккука.

<sup>5</sup> Первые сообщения о находке папирусов из Самарии были сделаны П. Лэппом и Ф. Кроссом. См.: Lapp, 1963; Cross, 1963. Ср.: Шифман, 1964; Амусин, 1964—1965, с. 91—93. Наиболее существенной сводкой предварительного изучения самарийских папирусов является работа Кросса: Cross, 1969a.

<sup>6</sup> Традиционная и общепринятая дата падения Масады — 73 г. н. э. Однако теперь падение Масады следует датировать, по-видимому, не ранее 74 г. н. э., так как на основании обнаруженной новой латинской надписи стало известно, что Флавий Сильва, который, согласно Иосифу Флавия, захватил Масаду, в 73 г. н. э. еще находился в Риме. См.: Eck, 1969.

<sup>7</sup> Yadin, 1966. Общий обзор работ о находках в Масаде см.: Карегга, 1970; Амусин, 1971, с. 28—37.

<sup>8</sup> В Пс. 83 : 7 читается «боги Эдома» (ʿlhy ʿdwm) вместо масоретского «штры Эдома» (ʿhly ʿdwm). Несмотря на древность фрагмента из Масады, масоретский текст дает лучший смысл и совпадает с чтением Септуагинты: ta skēpōmata.

<sup>9</sup> Yadin, 1965. В 1968 г. Ваттони включил текст Бен-Сирь из Масады в его критическое издание Бен-Сирь вместе с греческой, латинской и сирийской версиями: См.: Vattioni, 1968. Большой интерес представляют замечания Страгнела к тексту, изданному Ядином. См.: Strugnell, 1969.

<sup>10</sup> Roth, 1958; Roth, 1959a; Roth, 1959b; Roth, 1964; Roth, 1965; Driver, 1965.

<sup>11</sup> О документах из Вадимураббаат см.: Yaron, 1961; Bardtke III, 1962, с. 16—26; Lehmann, 1963; Koffmahn, 1963; Koffmahn, 1963—1964; Koffmahn, 1968; Амусин, 1958; Амусин, 1960—1961, с. 136—147; Амусин, 1964—1965, с. 54—59.

<sup>12</sup> Desert Caves, 1961; Desert Caves, 1962; Yadin, 1961a; Yadin, 1961b; Yadin, 1962; Yadin, 1963; Bar-Adon, 1971a; Амусин, 1964—1965, с. 60—90.

<sup>13</sup> Yadin, 1961c; Bardtke III, 1962, с. 27—50; Lehmann, 1963; Вильскер, 1964; Амусин, 1964—1965, с. 77—90; Yadin, 1971; Шифман, 1976, с. 9—10, 34—38 et passim.

<sup>14</sup> Изданные документы на греческом языке: Lifschitz, 1961; Lifschitz, 1962; Lifschitz, 1962a; Polotsky, 1962; Polotsky, 1967. Документы на еврейском и арамейском языках описаны Ядином и изданы им в эксцерптах. См.: Yadin, 1971, с. 222—252 и др.

<sup>15</sup> Об изданиях греческих текстов из названных пещер см. выше, примеч. 14.

<sup>16</sup> Albright, 1966, с. 37. По мнению Шюрера, это небольшое историческое сочинение было отредактировано уже в I в. н. э. См.: Schürer I<sup>3-4</sup>, 1901, с. 156—157.

## Глава II

<sup>1</sup> По археологии района Кумрана основными являются труды Р. де Во, и прежде всего его монография: Vaux, 1961. Многочисленные статьи и исследования Р. де Во по археологии Кумрана см. в библиографических справочниках: Burghard I—II, 1959—1965. Работы Р. де Во и других авторов по археологии Кумрана см. также в систематических справочниках: LaSor, 1958, № 1770—1819; Jongeling, 1971, с. 68—77; библиографические приложения к журналу «Revue de Qumran» (1958—1981). См.: Амусин, 1960а, с. 289—300 (там же указана литература до 1960 г.). Последний обширный свод проблем кумранской археологии принадлежит Лаперуза (Laperrousaz, 1976). О методах датировки кумранских памятников материальной культуры, включая и радиоуглеродное исследование, см.: Sellers, 1951; Zeuner, 1960, с. 27 и сл.; Laperrousaz — Odent, 1977.

<sup>2</sup> Vaux, 1961, с. 2 и 72—73; ср.: Milik, 1959, с. 51.

<sup>3</sup> Vaux, 1961, с. 72; Cross, 1958, с. 39: «Мы можем уверенно идентифицировать Хирбет-Кумран с библейским 'ir hammelaḥ»; ср.: Cross, 1956а; Cross — Milik, 1956; ср. также: Eissfeldt, 1964, с. 865, примеч. 3; Laperrousaz, 1976, с. 26—28.

<sup>4</sup> ВJ I, 19, 3, § 370; Antt. XV, 5, 2, § 121. Существует предположение, что поселение Хирбет-Кумран оставлено в I периоде еще до землетрясения, в ходе парфянского вторжения и войны Антигона с Иродом в 40—37 гг. до н. э. См.: Mazar et al., 1966, с. 5, примеч. 14, 16.

<sup>5</sup> В научной литературе было высказано сомнение в существовании единой писцовой школы в Кумране и в происхождении всех рукописей, найденных в пещерах Кумрана, из кумранского скриптория. См.: Martin, 1958, II, с. 706—715.

<sup>6</sup> Дискуссию вокруг вопроса о характере и о функциональном назначении столов в так называемом скриптории см.: Metzger, 1959; Vaux, 1961, с. 23—26; Laperrousaz, 1976, с. 48—50.

<sup>7</sup> Так, Р. Функ установил сходство керамики Бет-Цура I в. до н. э. с кумранской керамикой. См.: Funk, 1958, с. 20.

<sup>8</sup> Воспроизведение надписи см.: Vaux, 1954, табл. XXа; Allegro, 1964, табл. 8а.

<sup>9</sup> ВJ II, 8, 7, § 137, 8, 9, § 148—149; Vaux, 1959а, с. 104—105; Vaux, 1959b; Vaux, 1961, с. 100.

<sup>10</sup> Zeuner, 1960; Vaux, 1961, с. 10—12, 21, 85—86; Laperrousaz, 1976, с. 211—221; Laperrousaz, 1978; Duhaime, 1977b.

<sup>11</sup> Steckoll, 1967; Steckoll, 1969; см.: Елизарова, 1972, с. 88—90.

<sup>12</sup> Все монеты дошли в окисленном состоянии. Данные о предварительном распределении расчищенных монет сведены Р. де Во в таблицы по периодам заселения Хирбет-Кумрана, начиная от времени правления Иоанна Гиркана (134—104) и вплоть до 70 г. н. э. См.: Vaux, 1956, с. 565—566, Vaux, 1959с, с. 246; Vaux, 1961, с. 27—36; ср.: Амусин, 1960—1961, с. 70—71.

<sup>13</sup> ВJ IV, 8, 1, § 449—450, 8, 4, § 477, IV, 9, 1, § 486.

<sup>14</sup> Vaux, 1959, с. 104; Vaux, 1961, с. 46—47.

<sup>15</sup> Ср. встречающееся в талмудической литературе выражение «люди Иерихона» ('nšy угуḥw; М. Pesahim IV, 8; Pesahim 55b—56), которым обозначалась некая группа, фрондировавшая по отношению к законоучителям-фарисеям. См. подробнее: Амусин, 1961б, с. 20—21; Amussin, 1963, с. 20—21.

<sup>16</sup> Vaux, 1959с; Vaux, 1961, с. 47—57.

<sup>17</sup> Vaux, 1961, с. 52—57; Амусин, 1960—1961, с. 70—71 (табл. 1).

<sup>18</sup> Bar-Adon, 1970а; Bar-Adon, 1970b; Bar-Adon, 1971b; Bar-Adon, 1977

<sup>19</sup> В связи с находками в захоронениях черепков Бар-Адон высказывает предположение, что они символизируют смерть. В талмудическом трактате

Vaba Qamta 54a. на текст которого ссылается Бар-Адон, о гончарных изделиях говорится: «Разбивание их — их смерть» (*šbyrtm hy' myttm*). См.: Bar-Adon, 1971b, с. 88.

<sup>20</sup> О возможности проживания в палатках или хижинах вблизи пещер свидетельствуют следы вбитых колышков у входа в пещеры, в которых найдены памятники материальной культуры кумранитов.

<sup>21</sup> Весьма трудно понять, почему отождествление обитателей Айн-эль-Хувейра с ессеями-кумранитами «представляется» Чарлауорту «невероятным». К сожалению, Чарлауорт ограничивается лишь двумя попутно сказанными словами: «seems improbable»; см.: Charlesworth, 1980, с. 226.

### Глава III

<sup>1</sup> Из них семь свитков происходят из 1-й пещеры: Устав общины (1Q S), Комментарий на кн. Хаваккука (1Q pHab), свиток Войны (1Q M), свиток Гимнов (1Q H), Апокриф кн. Бытия на арамейском языке (1Q Gen Aroc ar) и два свитка кн. Исаяи: пространный (1Q Is<sup>a</sup>) и краткий (1Q Is<sup>b</sup>); пять свитков происходят из 11-й пещеры: арамейский текст кн. Иова (11Q TgJob), кн. Псалмов (11Q Ps<sup>a</sup>), кн. Левит, написанная финикийским, или палеоеврейским, письмом (11Q paleo Lev), кн. Иезекиила (11Q Ez), так называемый «Храмовой свиток» (11Q Temple Scroll).

<sup>2</sup> В течение 1952—1954 гг. в его состав вошли: J. T. Milik, M. Baillet, P. Benoit, J. Starcky (Франция); F. M. Cross, P. W. Skehan (США); J. M. Allegro, J. Strugnell (Англия); D. Barthélemy (Швейцария); C. H. Hunzinger (ФРГ); G. L. Harding (Иордания) и др.

<sup>3</sup> См.: Travail, 1956 (= Benoit, 1956); Milik, 1957b; Hunzinger, 1960.

<sup>4</sup> Помимо этой основной серии в отдельных странах, приобретших право издания кумранских рукописей или производивших собственные раскопки, создаются свои национальные серии. Такие серии созданы Нидерландской Академией наук, издавшей, в частности, арамейский текст Иова (11Q TgJob), и Институтом археологии Иерусалимского университета, основавшего серию «Judean Desert Studies», в которой вышли публикации Бар-Адона и Ядина. В издании Иерусалимского университета посмертно вышли подготовленные Сукеником для публикации кумранские свитки Войны, Гимнов и Исаяи (Sukenik, 1954—1955).

<sup>5</sup> Подробнее см.: Fitzmyer, 1969; Амусин, 1971, с. 397—398.

<sup>6</sup> См. примеч. 1. Издания эти следующие: Burgows et al. I, 1950 (1Q Is<sup>a</sup>; 1Q pHab), II, 1951 (1Q S); в 1972 г. фототипия Устава была переиздана в превосходном цветном воспроизведении Тревера (Trever, 1972); Habermann, 1952 (1Q S, 1Q pHab); Sukenik, 1954—1955 (1Q M, 1Q H, 1Q Is<sup>b</sup>); Yadin, 1955/1957a (1Q M); Avigad — Yadin, 1956 (1Q Gen Aroc); Licht, 1957 (1Q H); Habermann, 1959 (1Q S, 1Q pHab, 1Q M, 1Q H и др.); Lohse, 1964 (1Q S, 1Q H, 1Q M, 1Q pHab и др.); Licht, 1965 (1Q S, 1Q Sa, 1Q Sb).

<sup>7</sup> См.: Амусин, 1961a; см. также: Амусин, 1958.

<sup>8</sup> «Малыми» они называются по относительно небольшому по сравнению с 1-й и 4-й пещерами количеству найденных там фрагментов. См.: Greenfield, 1969.

<sup>9</sup> Подробнее см.: Амусин, 1971, с. 397—409.

<sup>10</sup> Об отдельных изданиях текстов из 11-й пещеры см.: Sanders, 1976, с. 409—410.

<sup>11</sup> Yadin, 1963; Yadin, 1971; Yadin, 1977; Bar-Adon, 1971a.

<sup>12</sup> См. особенно: Birnbaum, 1952; Cross, 1955 (=QHBT, 1976, с. 147—176); Avigad, 1958 (= Avigad, 1961); Martin, 1958; Cross, 1961.

<sup>13</sup> Sanders, 1973a, с. 136; Burchard II, 1965, с. 321—329; Skehan, 1965, с. 88 (= Skehan, 1976, с. 265).

<sup>14</sup> Ср. II Aboth de R. Nathan 46 (= Переферкович, 1903, с. 188—189). См.: Kutscher, 1959, с. 58—60; Lieberman, 1962, с. 21—22.

<sup>15</sup> Здесь не говорится о библиотеке, но Флавий сообщает, что при храме хранились священные книги (Antt. V, 1, 17, § 61).

<sup>16</sup> В православный свод Ветхого Завета («Синодальная Библия») включены следующие апокрифические сочинения: Товит, Иудифь, Премудрости Соломона, Премудрости Иисуса, сына Сирахова (или: Экклезиастикус), кн. Баруха, I—III книги Маккавеев, Послание Иеремии, II—III книги Ездры. Почти в таком же составе апокрифические книги включены в католический канон Ветхого Завета. К перечисленным книгам (за исключением III кн. Маккавеев) Иероним добавил еще несколько книг: Молитву Манассия (Менашше), Добавления к кн. Эсфири и Добавления к кн. Даниила (Сусанна, Бел и Дракон и др.). В протестантский канон эти книги не включены, они рекомендованы Лютером для чтения, но не почитаются священными.

<sup>17</sup> В последнее время благодаря новому, домасоретскому материалу (библейские рукописи с вавилонской пунктуацией, продвинувшееся изучение самаритянской фонетики, кумранские рукописи и др.) возник вопрос, в какой мере масоретская — тивериадская — огласовка отражает действительное произношение, существовавшее в период создания библейских произведений, и не привнесли ли масореты в свою фонетическую систему значительные элементы реконструкции. Серьезные аргументы в пользу такого предположения выдвинуты в исследованиях Пауля Кале (ср. Kahle, 1962, с. 195—199). Даже если это предположение справедливо, оно несколько не умаляет непреходящего научного значения работы масоретов. См.: Weil, 1963.

<sup>18</sup> Рукописи Ленинградской Публичной библиотеки (Harkavy — Strack, 1875, с. 223—224), изученные Паулем Кале, легли в основу второго и третьего изданий «Biblia Hebraica» (см.). В 3-м издании частично учтены данные кумранских рукописей.

<sup>19</sup> См. фундаментальное исследование: Yeivin, 1968; ср.: Esteban, 1968, и др. Кодекс из Алеппо предполагается положить в основу планируемого нового критического издания текста Библии (Hebrew University Bible Project), в котором будут учтены все относящиеся сюда источники на еврейском (в том числе библейские рукописи из окрестностей Мертвого моря), самаритянском, арамейском, греческом, латинском, сирийском, арабском языках. Теоретические и практические вопросы этого грандиозного издания разрабатываются в регулярно выходящих с 1960 г. ежегодниках «Textus» и в специальной монографической серии («Publications of the Hebrew University Bible Project. Monograph Series»). Подробнее см.: Goshen-Gottstein, 1965a; Амусин, 1971, с. 52—55. Образцы этого издания на примере кн. Исаяи см.: Goshen-Gottstein, 1965; Goshen-Gottstein, 1975; Goshen-Gottstein, 1976; см. также образец кн. Ионы, опубликованный Кассуто (Cassuto I, 1973, с. 299—306).

<sup>20</sup> В указанном месте статьи Старковой надпись датируется 747 г., но, как разъяснила мне К. Б. Старкова, эта дата возникла в результате опечатки. В более ранней своей работе К. Б. Старкова датирует этот текст 847 г. (Starkowa, 1965, с. 242, примеч. 11). И в этом случае он остается пока древнейшим из докумранских рукописей Библии. Ср.: Katsh, 1970, с. 5.

<sup>21</sup> R. J. Coggins. Samaritans and Jews. 1971. См. рец.: Isser.—JBL. Vol. 96, 1977, № 1, с. 131.

<sup>22</sup> Фр. Кенион высказал предположение, что текст самаритянского Пятикнижия в большой мере приближается к не дошедшему до нас оригинальному тексту (F. Kenyon. Our Bible and the Ancient Manuscripts. L., 1939). Влияние самаритянской версии Пятикнижия обнаруживается в библейских рукописях 1-й и других пещер.

<sup>23</sup> Расцвеченная легендой история этого перевода известна нам по псевдэпиграфу «Письмо Аристия» (см.: Charles II, 1913/1973, с. 83—122; Rost, 1971, с. 74—77), датируемому между 130 и 93 гг. до н. э. В кумранских пещерах найдены некоторые фрагменты греческого текста Септуагинты: книг Исхода (7Q 1), Левит (4Q LXX Lev<sup>a b</sup>), Чисел (4Q LXX Num).

<sup>24</sup> В 1977 г. Милик опубликовал фрагмент Таргума кн. Левит из 4-й пещеры (4Q 156 = 4Q TgLev 16: 12—15 и 18: 21; DJD VI, 1977, с. 86—89). Как отме-

чает Милик, текст опубликованного фрагмента идентичен с каноническим текстом. Милик сопровождает публикацию синоптической сводкой указанных текстов кн. Левит в четырех таргумических версиях: Кодекса Неофити, Онкелоса, Самаритянского таргума и Сирийской версии по Миланской рукописи. Изданный Миликом в 1977 г. новый арамейский отрывок из кн. Иова — 4Q 157 (Milik, 1977a, с. 90) состоит из двух небольших фрагментов этого таргума. Фрагмент 1 содержит текст 3:5—9 и 4:16—5:4. Крошечный фрагмент 2, текст которого Миликом не идентифицирован, издан лишь факсимильно (см. DJD VI, 1977, табл. XXVIII). Арамейский текст Иова из 11-й пещеры — 11Q TgJob — издан в 1971 г. См.: Ploeg — Woude, 1971. Новое издание см.: Jongeling et al., 1976, с. 11—73. Большое число дословных переводов из кн. Бытия на арамейский язык имеется в Апокрифе кн. Бытия. См.: Avigad — Yadin, 1956; Jongeling et al., 1976, с. 75—119. Русский перевод стб. XX и XXII см.: Демидова, 1977, с. 181—184. См. ниже, примеч. 29.

<sup>25</sup> Изданные Бартельми 1Q 71—72 = 1Q Dan<sup>a b</sup> (DJD I, 1955, с. 150—152) без приложения фотографий и переизданные Тревером с описанием приложенных фотографий и палеографическим анализом (Trever, 1965, с. 323—344) датируются Тревером позднеиродианским периодом, а 1Q Dan<sup>a</sup> — даже более точно — около 60 г. н. э. В другой работе Тревер высказал мнение, что 1Q Dan<sup>a</sup> — наиболее поздняя кумранская рукопись (Trever, 1970).

<sup>26</sup> В 11Q Ps<sup>a</sup> псалмы расположены в следующем порядке: 101, 102, 103, 109, 105, 146, 148, 121—132, 119, 135—136, 118, 145, 139, 137, 138, 93, 141, 133, 144, 142, 143, 149, 150, 140, 134, 151.

<sup>27</sup> К Псалму 151 в Синодальном переводе Библии имеется следующее примечание: «У евреев псалма сего нет; он переведен с греческого». А теперь его еврейский оригинал нашелся. Как было отмечено, в одном фрагменте Псалмов из Масады вслед за Псалмом 150 — незаполненное пространство, что свидетельствует о том, что не во всех сборниках псалмов фигурировал Псалом 151. Следовательно, сосуществовали различные сборники псалмов, отличавшиеся и порядком их расположения, и полнотой.

<sup>28</sup> О проблемах сборника псалмов из 11-й пещеры см.: Sanders, 1965; Sanders, 1967a; Sanders, 1969, с. 103—115.

<sup>29</sup> Из талмудической традиции известно о существовании арамейского перевода кн. Иова, который раббан Гамлиэл (согласно Деяниям апостолов 22:3, учитель будущего апостола Павла) велел «укрыть», т. е. изъять из обращения. См. Jer. Sabbath XVI, 15с. Тем не менее, согласно свидетельству Аббы Халафты, он застал раббана Гамлиэла-внука сидящим и читающим Таргум Иова и напомнил ему об «укрытии» этого произведения раббаном Гамлиэлом-дедом (см. Sabbath, 115a). Новые фрагменты из Таргума Иова (4Q 157) опубликованы в DJD VI, 1977, с. 90.

<sup>30</sup> *Филактерии* (или *тефиллин*) — молитвенные принадлежности с вложенными в них написанными на пергамене текстами из Пятикнижия (Исх. 13:1—16; Втор. 6:4—9, 11:13—21 и др.). О кумранских филактериях из 4-й пещеры см.: Kuhn, 1957b; DJD VI, 1977, с. 34—79; о 8Q Phyl<sup>1</sup> см. DJD III, 1962, с. 149—157; о филактериях из неизвестной пещеры см.: Yadin, 1969; Baillet, 1970.

*Мезузот* — кусочки пергамена с написанным на них текстом Втор. 6:4—9 и 11:13—21; согласно обычаю, предписанному Втор. 6:9 и 11:20, указанный текст помещают в свернутом виде в деревянную или металлическую гильзу, которую прибивают к правому косяку входной двери. Текст этот выполняет функции талисмана. См. 8Q 4 Mez (DJD III, 1962, с. 158—161); 4Q 149—155 Mez (DJD VI, 1977, с. 80—85).

<sup>31</sup> См.: Cross, 1964 (= 1976a); Cross, 1966 (= 1976c); Cross, 1976b. Согласно предложенной Кроссом схеме истории локальных библейских текстов, Септуагинта свидетельствует о египетском локальном тексте; в тесном взаимодействии с еврейским оригиналом (Vorlage) Септуагинты находились самаритянские тексты Пятикнижия. Палестинская традиция представлена: Хрониками (IV в. до н. э.), 4Q Sam<sup>b</sup> (III в. до н. э.; раньше этот текст Кросс относил к египетскому локальному тексту — оригиналу LXX), 4Q Sam<sup>a</sup> (I в. до н. э.; еврейский

текст, лежавший в основе протолукнаниановской рецензии греческого текста), библейские тексты, которыми пользовался Иосиф Флавий (I в. н. э.). Протомасоретский текст восходит к вавилонскому локальному тексту. Масоретский же текст возник между эпохой Гиллея, выходца из Вавилонии (вторая половина I в. до н. э.), и началом Иудейской войны с Римом 66—73 гг. н. э. Видимо, вавилонское текстуальное «семейство» легло в основу переделок Септуагинты, производившихся в I—II вв. н. э. (переводы Аквилы, Симмаха, Теодотиона). Таковы в самых общих чертах пока еще зыбкие очертания гипотезы Кросса. О библейской критике в связи с кумранскими находками см.: Skehan, 1978.

<sup>32</sup> Произведения христианской литературы, не включенные в новозаветный канон, называются соответственно новозаветными апокрифами. В конце 40-х годов нашего века они обогатились знаменитыми находками коптских текстов из Наг-Хаммади. См.: Трофимова, 1972; Трофимова, 1979 (там же основная литература вопроса). См. также: Кубланов, 1978, с. 41—43.

<sup>33</sup> К девтероканоническим относятся следующие книги: I—II книги Ездры, Товит, Юдифь, Добавления к кн. Эсфири, Премудрости Соломона, Премудрости Иисуса, сына Сирахова, Барух, Послание Иеремии, Добавления к кн. Даниила (Песнь трех отроков, Сусанна, Бел и Дракон), Молитва Манассия, I—III книги Маккавеев. До находки его в Кумране апокрифическим считался и Псалом 151. Состав апокрифов, включенных в православный и католический каноны, не всегда совпадает. Так, в православном каноне отсутствуют апокрифы: Добавления к кн. Эсфири, Молитва Манассия и некоторые другие. В то же время в православный канон включена отсутствующая в католическом каноне III кн. Маккавеев. Апокриф, известный под названием III кн. Ездры, фигурирующий в католическом каноне лишь в Приложении к Вульгате, включен в православный канон под названием II Ездры.

<sup>34</sup> Ветхозаветным апокрифам посвящена необъятная научная литература, непрестанно увеличивающаяся. Наилучшей сводкой всего материала до рубежа XIX и XX вв. является 3-й том знаменитой истории Шюрера (Schürer III<sup>3-4</sup>, 1898). См. также: Bertholet, 1906. Наилучшим комментированным переводом апокрифических произведений остается двухтомный фундаментальный труд, созданный под руководством Чарльза (Charles I—II, 1913/1971—1973; т. I—XII + 684 с.; т. II—XIV + 871 с.). Мне остается недоступным пользующийся доброй славой труд Рислера: P. Riessler. Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel, übersetzt und erläutert. Augsburg, 1928, 1342 с. (перезд.: Heidelberg, 1966). Из последних сводных работ см.: Eissfeldt, 1964, с. 773—864 и специальные «Введения» в апокрифическую литературу: Denis, 1970 (см. критическую рецензию: Bickerman, 1971); Rost, 1971.

<sup>35</sup> См.: Lehman, 1961; Carmignac, 1961a; Segal, 1964.

<sup>36</sup> Travail (Milik), 1956, с. 60 (= Benoit, 1956, с. 88).

<sup>37</sup> Milik, 1957b, с. 23—24 (отождествление с текстом Товит XIV, 2—6).

<sup>38</sup> Издания, переводы и важнейшую литературу см.: Rost, 1971, с. 101—106; Charles II, 1913/1973, с. 163—281.

<sup>39</sup> Соколов, 1910; Vaillant, 1952; см. также: Мещерский, 1963; Мещерский, 1964; Мещерский, 1965.

<sup>40</sup> См. положительные отзывы на это издание: Grelot, 1976; Frankman, 1977; Bruce, 1977; Brock, 1978.

<sup>41</sup> Пятичастность — характерная структурная особенность ветхозаветной литературы: Пятикнижие, пять свитков — Megilloth (Руфь, Эсфирь, Экклесиаст, Песнь Песней, Плач Иеремии), пять частей книг Псалмов, Притч, Бен-Сиры. В этом смысле говорят и о «пятикнижии» Еноха. На это намекает также множественное число в заглавии труда Милика — «Книги».

<sup>42</sup> Например, семь рукописей 4Q Ep<sup>a-g</sup> датируются Миликом так: Ep<sup>a</sup> — первая половина II в. до н. э., Ep<sup>b</sup> — середина II в. до н. э.; Ep<sup>c</sup> — третья четверть II в. до н. э., Ep<sup>d</sup> — первая половина I в. до н. э.; Ep<sup>e</sup> — середина первой половины I в. до н. э.; Ep<sup>c-d</sup> — последняя треть I в. до н. э.

<sup>43</sup> Библиографию основных изданий текста, переводов и литературу вопроса см.: Rost, 1971, с. 98; ср.: North, 1954, с. 70—73; Licht, 1958. Основополагаю-

щим комментированным переводом остается издание Чарлза (Charles II, 1913/1973, с. 1—82). Для литературы XIX в. см.: Schürer III<sup>3</sup>, 1898, с. 274—280.

<sup>44</sup> Еще в середине прошлого века Еллинек, автор известного собрания мидрашей (Jellinek, 1853—1857), высказал мнение о ессеи́ском происхождении или ессеи́ских тенденциях кн. Юбилеев (см.: Jellinek, 1855, III, с. 24). С этим не согласился Шюрер (Schürer III<sup>3</sup>, 1898, с. 276; ср.: Bertholet, 1896, с. 251: «Книга Юбилеев... без всякого сомнения (ohne allen Zweifel), происходит из фарисейских кругов...»), но после открытия кумранских рукописей к взгляду о ессеи́ском происхождении кн. Юбилеев и еще в более категорической форме присоединился Милик (Milik, 1959, с. 32: «...the work was itself written by a member of the sect»). Ср. также: Rost, 1971, с. 100; Grintz, 1973, с. 298, примеч. 12.

<sup>45</sup> Finkelstein, 1943; Albright, 1957, с. 20.

<sup>46</sup> Charles II, 1913/1973, с. 6; Licht, 1958, с. 585—586; Milik, 1959, с. 32; Leaneу, 1966, с. 82; Rost, 1971, с. 100; Grintz, 1973, с. 298, примеч. 13; Safrai — Stern, 1976, II, с. 839. Jongeling et al., 1976, с. 78, датируют кн. Юбилеев I в. до н. э.

<sup>47</sup> В том числе 2 рукописи из 1Q, 2 — из 2Q, 1 — из 3Q, 6 — из 4Q и 1 — из 11Q.

<sup>48</sup> К такому же отождествлению и дальнейшей ее разработке пришли Дейхгрäбер и Байе. См.: Deichgräber, 1965; Baillet, 1965.

<sup>49</sup> Подробнее текст и комментарии см.: Амусин, 1971, с. 317—325.

<sup>50</sup> См. библиографию основных изданий текста, переводов и литературы: Schürer III<sup>3</sup>, 1898, с. 252—262; Eissfeldt, 1964, с. 855—862; Rost, 1971, с. 106—110. См. русский перевод: Смирнов, 1911; комментированный перевод на иврит: Kahana I, 1959, с. 142—215. Новые данные об армянской версии см.: Stone, 1977.

<sup>51</sup> Например, Т. Aser I, 3 и сл.: «Два пути дал Бог сынам человеческим» (Duo hodous edōken ho theos tois hyiois tōn anthrōpōn); ср. 1Q S III, 18—19: «И (Бог) положил человеку два духа, чтобы руководствовался ими (букв. „рассаживать по ним“) до срока испытания его; это духи правды и кривды».

<sup>52</sup> Т. Jud. XVII, 1, XVIII, 1, XIX, 1—2, XXI, 6—8; Т. Aser. II, 8—9; Т. Iss IV, 2, V, 1 и др. Согласно сообщению Флавия, ессеи «презирают богатство» (BJ II, 8, 3, § 122: katafrōnētai de ploutou).

<sup>53</sup> Ср. Т. Iss II, 3: «Ибо Он знал, что ради (рождения) детей стремилась она (т. е. Рахиль.— И. А.) жить с Иаковом, а не из-за любви к удовольствиям (kai ou dia philēdonian)»; BJ II, 8, 13, § 161: «Они (т. е. ессеи.— И. А.) не поддерживают сношений с беременными, показывая этим, что они женятся не из-за удовольствия, а ради (рождения) детей» (endeiknumenoi to mē di' hēdonēn alla tekton chreian gamein); ср. там же, § 120: «Они (т. е. ессеи.— И. А.) отвергают удовольствие как зло».

<sup>54</sup> Schürer III<sup>3</sup>, 1898, с. 257—258; Kahana I, 1959, с. 143 со ссылкой на Коннибира (C o n n y b e a g e.— JQR. 5, 1893, с. 375—398; 8, 1896, с. 260—268, 471—485).

<sup>55</sup> Приведем примеры христологических интерполяций. Т. Levi VIII, 14: «Восстанет царь от Иуды и установит новое священство по образцу (других) народов для всех народов» (...basileus ek tou Iouda anastēsetai kai poiēsei hieratēian pēan, katà ton tyron tōn ethnōn eis panta ta ethnē) (Charles, 1908, с. 45). Или такой пример из Т. Ben XI, 2: «В конце времен из семени моего восстанет возлюбленный Господа (kai anastēsetai ek tou spermatōs mou en hystērois kai rois agarētos Kyriou), слушающий на земле Его глас и творящий благоволение по Его воле, новым (по)знанием освещающий все народы (gnōsin kainēn fōtizon panta ta ethnē)» (Charles, 1908, с. 231). Множество примеров подобных интерполяций см.: Philonenko, 1960, passim; ср.: Schürer III<sup>3</sup>, 1898, с. 254—255, примеч. 60.

<sup>56</sup> Литература по этому вопросу огромна. См. обстоятельную статью: F. Braun, 1960. Мне остается недоступной работа Ренгсторфа: K. H. R e n g s t o r f. Herkunft und Sinn der Patriarchen — Reden in den Testament der Zwölf Patriarchen.— La littérature juive entre Tenach et Mishna. Quelques problèmes. Sous la rédaction de W. C. Unik (Recherches Bibliques, IX). Leiden, 1974. О славянском тексте Завещаний см.: Turdeanu, 1970.



<sup>57</sup> Schubert, 1957a; Kuhn, 1957c, с. 101, 105; ср.: Kuhn, 1957, с. 58, 257, примеч. 24; Dupont-Sommer, 1964, с. 313—318; Yadin, 1958 = Yadin, 1965b, с. 52, примеч. 45; Shaked, 1972, с. 435, примеч. 8.

<sup>58</sup> Ed. Meyer, 1925, II, с. 166; Bickerman, 1950. Датировка Бикермана получила решительную поддержку Олбрайта — Мана. См.: Albright — Mann, 1969, с. 108, примеч. 11.

<sup>59</sup> Основную литературу вопроса по Апокрифу кн. Бытия см.: Амусин, 1971, с. 62—63, примеч. 120—128; Rost, 1971, с. 136; Jongeling et al., 1976, с. 80—81. См. также: Tyloch, 1971; Cowling, 1972; Демидова, 1977.

<sup>60</sup> Хемпель относит Апокриф к жанру мидрашей и предпочитает называть его «Генезис-Мидраш» (Hempel, 1962, с. 302), Леман — к таргумам мидрашистского типа (Lehmann, 1958), в то время как, по мнению Милика, он не является ни мидрашем, ни таргумом (Milik, 1959, с. 31).

<sup>61</sup> Укажу еще на следующие известные мне переиздания текста: Gevaqyahu, 1957; Амусин, 1958, с. 104—117; R. Meyer, 1962; Амусин, 1971, с. 326—335; библиографию основных работ см.: Амусин, 1971, с. 331; Jongeling et al., 1976, с. 124—125; Grelot, 1978, с. 483.

<sup>62</sup> Можно указать на дословное совпадение, например, между 4Q Or Nab I, 7—8, и Дан. 5 : 4, 23. В Дан. 5 : 23 говорится: «И богов из серебра и золота, меди, железа, дерева и камня... ты славил» (в Дан. 5 : 4 золотые боги предшествуют серебряным; в остальном порядок совпадает). В кумранском фрагменте тот же перечень богов и в том же порядке, что в Дан. 5 : 23, но прибавлено лишь: «из глины» — *hsp*; см.: Амусин, 1958, с. 104—105; Jongeling et al., 1976, с. 128—129.

<sup>63</sup> Что касается различия между «болезнью» Набонида и безумием и оборотничеством Навуходоносора, то интересны в этой связи указания вавилонского сатирического памфлета против Набонида об «изменении его облика»: «...злой дух изменил его», «его выражение лица изменилось». См.: S. Smith, 1924, с. 83 и сл.; Амусин, 1958, с. 111.

<sup>64</sup> R. Meyer, 1962, с. 95—112; Fohrer, 1963; Delcor, 1968.

<sup>65</sup> Следы подлинной ассиро-вавилонской традиции сохранились в библейских рукописях из Кумрана. Так, в пространном свитке Исаяи (1Q Is<sup>a</sup>) сохранился ряд точных вокализаций ассиро-вавилонских слов и имен; например, ассирийское имя *turtânu* одного из послов Санхериба к Хизкии читается в MT Ис. 20 : 1 (= II Ц. 18 : 17) — *tartan* (LXX: Tharthan), а в кумранском тексте Исаяи (XVI, 4) — *twrtn*; ассиро-вавилонское имя *šar-ušur* передано масоретами как *šar'ecer* (Ис. 37 : 38 = II Ц. 19 : 37; LXX: sarasar), а в 1Q Is<sup>a</sup> сохранилось написание *šr'wcr*; наконец, вместо масоретского *aragat* (LXX: Agarath) мы находим в кумранском списке (XXI, 19) написание *hwrtt*; Олбрайт читает *wrtt* (Albright, 1955, с. 29—30); отличие это, однако, несущественно, поскольку смешение *алеф* и *he* — частое явление в кумранских рукописях. Вряд ли такое совпадение кумранской вокализации с ассиро-вавилонской можно считать случайным. Знакомство с подлинной ассиро-вавилонской традицией свидетельствует о тесных связях и непосредственных контактах между членами кумранской общины и Месопотамией, что подтверждается и анализом фрагмента «Молитвы Набонида». Заслуживает поэтому внимания высказанное Фридманом (Freedman, 1957) вслед за Олбрайтом предположение, что кумранская община включала в свой состав более поздних мигрантов из Вавилонии. Не исключено, что именно им кумранская община обязана знакомством с иранским дуалистическим учением о борьбе света с тьмой и с подлинной традицией о Набониде. Влиянием этих мигрантов можно объяснить также встречающиеся в кумранских текстах элементы ассиро-вавилонской вокализации.

<sup>66</sup> Sanders, 1967; Sanders, 1973b; Sanders, 1976. См. также: Burchard II, 1965, с. 321—356, где указаны найденные, но еще не опубликованные тексты.

<sup>67</sup> Переиздания текста: Habermann, 1952, с. 62—88; Habermann, 1959, с. 60—70; Bardtke, 1954, с. 37—48; Lohse, 1964, с. 4—43 (с переводом на немецкий язык); Licht, 1965 (с обширными комментариями); в 1972 г. осуществлено дорогостоящее факсимильное переиздание трех свитков из 1-й пещеры: простран-

ный список Исайи (1Q Is<sup>a</sup>), Устав (1Q S) и Комментарий на кн. Хавакука (1Q pHab). См.: Trever, 1972. Наиболее важные комментированные переводы: Wernberg-Møller, 1957; Maier I, 1960, с. 21—45, II, с. 9—39; Guilbert в: Carmignac I, 1961, с. 9—80; Dupont-Sommer, 1964, с. 83—127; последний и наиболее обстоятельный комментированный перевод: Leaneu, 1966; русский комментированный перевод: Старкова, 1959.

<sup>68</sup> Излюбленному кумранитами слову *serek'* у ессеев Флавия соответствовало слово *hê táxis*. Ср. BJ II, 8, 5, § 132: *en táxei*, что, согласно Либерману, равнозначно *bsrk'* (цитировано у: M. Smith, 1958, с. 291, примеч. 62).

<sup>69</sup> «Мидраш» — от глагола *drš*, который в Библии означает «выяснять», «расследовать», а в талмудической литературе означает главным образом «толковать». В кумранских рукописях встречаются оба эти значения. В частности, в 1Q S VI, 24 *mdrš* означает «расследование», а в 1Q S VIII, 15 — «истолкование»; *ms'kyt* — должностное лицо общины: вразумляющий, обучающий (1Q S III, 13), благословляющий (1Q Sb V, 20) и т. д. Сочетание *mdrš lms'kyt* встречается впервые в этом фрагменте и означает, по-видимому, «наставление обучающему».

<sup>70</sup> Опубликованные в DJD III, 1962 отрывки, названные издателем Милком «Устав общины» (5Q 11) и «Устав секты» (5Q 13), трудно отождествить с 1Q S. Что касается маленького фрагмента 5Q 11 (DJD III, 1962, с. 180—181), то, как указывает сам издатель, идентификация не является надежной. В 5Q 13 (DJD III, 1962, с. 181—183) во фрагменте 4 встречается слово *ševaqrer* «инспектор» (стк. 1), а в строках 2—3 — цитата из 1Q S III, 4—5. В целом документ не может быть отождествлен с Уставом, хотя и находится под его влиянием. Большая степень поврежденности препятствует ясному пониманию сохранившегося текста.

<sup>71</sup> Литературу до 1960 г. см. в специальной статье, посвященной 1Q Sa: Sutcliffe, 1960b. Литературу до 1965 г. см. в наиболее подробном и обстоятельном исследовании 1Q Sa: Licht, 1965, с. 239—270. Русский комментированный перевод см.: Старкова, 1960. Более подробно см. ниже, примеч. 200 к гл. IV, 3.

<sup>72</sup> О лингвистической стороне вопроса см.: Rabin 1954/1958, с. 50, примеч. 6; 3; Goshen-Gottstein, 1958.

<sup>73</sup> Синодальный перевод: «Да не отходит сия книга закона от уст твоих; но поучайся в ней день и ночь, дабы в точности истолковать все, что в ней написано».

<sup>74</sup> Перевод Гастера: «The Book of Study» — «Книга изучения» или «Книга размышления» (Gaster, 1957, с. 307 = Gaster, 1964, с. 327); Старкова, 1960, с. 26: «Книга Изучения?»; Вермеш, как и Бартельми, переводит «The Book of Meditation» (Vermès, 1979, с. 119).

<sup>75</sup> Лихт не соглашается ни с одним из предложенных чтений, в том числе с предложенным Ядином: *uw'dw* «соберутся» вместо *uwlyd* «породит» (Y. Yadin. A Crucial Passage in the Dead Sea Scrolls. 1Q Sa II, 11—17. — JBL. 78, 1958, p. 3, с. 238—241; эта работа остается мне недоступной). В предложенном Лихтом чтении — *utw'd* «встретится (в заранее назначенном месте)» — прежде других усомнился он сам (Licht, 1965, с. 268—269). Ничем не обосновано также предложенное Вермешем чтение: *uw'ud* «соберет», «созвет» (Vermès, 1977, с. 196; Vermès, 1979, с. 121).

<sup>76</sup> Цитата приведена здесь в Синодальном переводе (с незначительной правкой). Эсхатологический характер текста особенно подчеркивается стихом 6: «Тогда волк будет жить вместе с ягненком и барс будет лежать вместе с козленком и т. д. ...»

<sup>77</sup> См., например: Dupont-Sommer, 1957; Dupont-Sommer, 1964, с. 213—266; Ploeg, 1959; Holm-Nielsen, 1961; Mansoor, 1961; Carmignac I, 1961, с. 127—282, Delcor, 1962 и др.

<sup>78</sup> Библиографию специальных работ, посвященных Гимнам и вышедших до 1957 г., см.: LaSor, 1958, с. 56—57, № 2275—2318 (с отсылкой еще к 25 названиям); наиболее полную и систематизированную сводку работ до 1961 г. см.: Mansoor, 1961, с. 197—208; см. также: Carmignac I, 1961, с. 145—147. Укажем

еще лишь на несколько важных монографических исследований, появившихся после указанных выше работ: Morawe, 1963; Jeremias, 1963; Wernberg-Møller, 1964; H. W. Kuhn, 1966; Merrill, 1975. Все эти работы снабжены обильной библиографией. См. также: Rost, 1971, с. 139.

<sup>79</sup> Образ «дивного советника» — *pele' yo'es* — заимствован из Ис. 9 : 5: «Ибо младенец родился нам; Сын дан нам; и владычество на плечах его, и нарекут ему имя дивный советник, бог могучий, отец вечности, князь мира». Как известно, и «дивный советник», и все остальные характеристики рассматривались впоследствии как пророчество об Иисусе Христе. Ср. II Фессал. 1 : 10. Гл. 9, лейтмотивом которой являются слова: «Народ, ходивший во тьме, увидит свет великий» (9 : 1 = Синод. 9 : 2), несомненно, играла важную роль в теологии как кумранской общины (см. наст. изд., гл. IV, 3), так и христианства (ср. I Петр 2 : 2).

<sup>80</sup> Авторству Учителя праведности Йеремиас (Jeremias, 1963, с. 264) приписывает следующие гимны: 1Q Н II, 1—19, 31—39, III, 1—18, IV, 5—V, 4, V, 5—19, V, 20—VII, 5, VII, 6—25, VIII, 4—40.

<sup>81</sup> Первое сохранившееся в свитке слово — *hmlh'mh* «война» (или в сопряженном состоянии «войны»); обычное дополнение: «[и вот устав] войны» — [*wzh srk'*] *hmlh'mh*.

<sup>82</sup> Sukenik, 1954, с. 16—34. Наиболее важные переиздания текста следующие: Yadin, 1955; Carmignac, 1958; Habermann, 1959, с. 95—108; Lohse, 1964, с. 180—225. Библиографию до 1958 см.: LaSor, 1958, с. 57—58, № 2325—2357. См. также: Сегерт, 1961. Избранную библиографию см.: Carmignac I, 1961, с. 88—90; Eissfeldt, 1964, с. 885. Лившиц, 1967, с. 217; Rost, 1971, с. 130; P. Davies, 1977, с. 125—127.

<sup>83</sup> Duhaime, 1977; P. Davies, 1978.

<sup>84</sup> Наименование «киттии», по всей вероятности, происходит от названия города Китион на южном побережье Кипра. В библейской «Таблице народов» (Быт. 10 : 4—5) «киттии» причислены к сынам Явана (т. е. к грекам), поселившимся на островах. Ср. Antt. I, 6, 1, § 128; Иер. 2 : 10; Иез. 27 : 6. В поздней еврейской традиции слово «киттии» было общим названием островов Средиземного моря, а в нарицательном значении служило для обозначения полчищ врагов, приходящих преимущественно с запада, с моря. По-видимому, в различных текстах и в различные исторические периоды словом «киттии» могли обозначать различных конкретных носителей этого названия. Так, например, в кн. Маккавеев «киттии», бесспорно, обозначают македонян (I Макк. 1 : 1; 8 : 5). Под «кораблями киттимскими» в кн. Даниила 11 : 30, вероятнее всего, подразумевается римский флот на Кипре (ср. LXX: *Rōmaioi*; Vulg.: *Romani*). А в арамейском переводе Пятикнижия — в Таргуме Онкелос (I в. н. э.) — «киттии» из кн. Чисел 24 : 4 прямо переданы словом «римляне» (*roma'e*).

<sup>85</sup> Ploeg, 1959; Ploeg, 1963; Rabin, 1961.

<sup>86</sup> Ср.: Carmignac I, 1961, с. 85—86; Амусин, 1960—1961, с. 108—110; Лившиц, 1967, с. 66—67, 223—224, примеч. 67—86; P. Davies, 1977, с. 11—20.

<sup>87</sup> Hunzinger, 1957; Milik, 1959, с. 95 (Милик относит создание Устава Войны к четвертой фазе его хронологической классификации истории ессеев: «эссейзм с золотской направленностью»); Hengel, 1961, с. 20, Perlmutter, 1964, с. 60—62; Albright — Mann, 1969, с. 20, 109, примеч. 17; Stegemann, 1971, с. 21.

<sup>88</sup> См., например, Carmignac, 1963a. Как известно, Карминьяк приписывает Учителю праведности и авторство Устава Войны, который он датирует около 110 г. до н. э. Принципиальное возражение против концепции Ядина выдвинуто также в исследовании Газова-Гинзберга (Gazov-Ginzberg, 1965). По его мнению, влияние римской или другой военной системы следует рассматривать лишь как вторичную и последующую стадию создания этого документа, в то время как «военная система свитка в своих основных пунктах базируется на библейской традиции и ее интерпретации» (Gazov-Ginzberg, 1965, с. 175).

<sup>89</sup> Основные послевоенные издания текста: Zeitlin, 1952 (факсимильное); Rabin, 1954/1958; Habermann, 1952; Habermann, 1959; Lohse, 1964. Переводы: Schechter, 1910, с. XXXI—LVI; Charles II, 1913/1973, с. 785—834; Rabin, 1954/1958;

Burrows, 1955; Bardtke II, 1958; Gaster, 1957; Gaster, 1964; Maier I, 1960; II, с. 40—62; Vermès, 1962 (= Vermès, 1979); Tyloch, 1963; Dupont-Sommer, 1964. Библиография: Charles II, 1913/1973, с. 796—797; LaSor, 1958, № 2650—2667; Eissfeldt, 1964, с. 880—881; Burchardt II, 1965, с. 336—337; Cothenet, 1963, с. 147—148; Rost, 1971, с. 127; см. также библиографию и в работах J. Murphy-O'Connor о CD 70-х годов (см. список литературы).

<sup>90</sup> Книга Гинзберга в дополненном виде была переиздана на английском языке в 1976 г. (L. Ginzberg. An Unknown Jewish Sect. N. Y., 1976). См.: Fitzmyer, 1978.

<sup>91</sup> I. Levi.—RE. 63, 1912, с. 1—19 (цит. по: Milik, 1959, с. 38, примеч. 2).

<sup>92</sup> Baillet, 1956 (ср. DJD III, 1962, с. 128—131); 6Q D = CD IV, 19—21, V, 13—14, V, 18—VI, 2, VI, 20—VII, 1.

<sup>93</sup> Milik, 1959, с. 58; Cross, 1958, с. 82, примеч. 46.

<sup>94</sup> Travail, 1956, с. 61 (Milik); Milik, 1959, с. 58, 60, примеч. 1, с. 151—152.

<sup>95</sup> Murphy-O'Connor, 1970; Murphy-O'Connor, 1971; Murphy-O'Connor, 1971a; Murphy-O'Connor, 1972a; Murphy-O'Connor, 1972b; Murphy-O'Connor, 1974.

<sup>96</sup> «Соблюдать день субботний соответственно точному его значению, а праздники и День поста (т. е. Йом Киппур) — соответственно исчислению (kmc't) членов Нового Союза в стране Дамаск». К переводу см.: Rabin, 1958, с. 24—25; Vermès, 1962 (= 1979), с. 103; Cothenet, 1963, с. 168—169; Lohse, 1964, с. 79; Murphy-O'Connor, 1977, с. 110. О кумранском календаре см. наст. изд., гл. IV, 2, § 5.

<sup>97</sup> Ср., например, CD III, 21 — IV, 2, VI, 3—5 и мн. др. Ср. употребление специфического выражения pišgo 'истолкование этого'. См.: Амусин, 1971, с. 118—120.

<sup>98</sup> Например, dwršy hhlqwt 'толкующие скользкое': CD I, 18; 4Q pNahum (= 4Q 169) I, 2, 7, II, 2, III, 3, 6—7; 1Q Н II, 15, 32; mwrh hcdq 'Учитель праведности': CD I, 11 et passim; 1Q pNab I, 13 et passim; mtyr hkzb 'Источающий (проповедующий) ложь': CD, VIII, 13 et passim; 1Q pNab X, 9; самоназвание bryt hhdšh 'Новый Союз', или 'Новый Завет': CD VI, 19, VIII, 21, XIX, 34, XX, 12; 1Q pNab II, 3.

<sup>99</sup> Насколько можно судить по предварительным сведениям, то же самое относится к многочисленным предписаниям в «Храмовом свитке».

<sup>100</sup> Так, Олбрайт и Ман считают, что Дамасский документ составлен около 140 г. до н. э. в Дамаске выходцами из Вавилонии. См.: Albright — Mann, 1969, с. 19; Brown, 1969, с. 39; около 100 г.; Rost, 1971, с. 128—129; рукопись А создана после середины II в. до н. э.; рукопись В — в I в. до н. э.; Milik, 1976, с. 58; около 110 до 100 г. до н. э. (ср.: Milik, 1959, с. 58—60, 88—92, 145); Charles II, 1913/1973, с. 787; между 106 и 57 гг. до н. э.; Toombs, 1956, с. 370; около 30 г. до н. э.; Brand, 1958, с. 18—39; персидский период (I).

<sup>101</sup> Так, в CD II, 17—20 заимствование из Неп. 91 : 15; в CD III, 14—15 — из Jub. 1 : 14, 6 : 34; в CD XVI, 2—3 — из Неп. 89 : 32, 74, 93 : 8; в CD XVI, 3—4 — из Jub. Prolog.; в CD XVI, 5 — из Jub. 11 : 5, 17 : 16, 18 : 9. См.: Rabin, 1958, ad loc.

<sup>102</sup> Ср.: Segal, 1951, с. 137; Vaux, 1961, с. 87.

<sup>103</sup> Segal, 1951, с. 149; Dupont-Sommer, 1955; Starcky, 1963, с. 493; ср.: Rabin, 1958, с. 34, примеч. 10, 2.

<sup>104</sup> Wernberg-Møller, 1956; Cothenet, 1963, с. 141; ср.: Амусин, 1971, с. 121—123.

<sup>105</sup> S. Roznanski.—«Jewish Review». 1911, № 2, с. 278 (цит. по: Iwry, 1969, с. 82, примеч. 9).

<sup>106</sup> Библиографию до 1969 г. см.: Fitzmyer, 1969, с. 59—60. См. также: Strugnell, 1970, с. 175—179; Амусин, 1971, с. 93—95; Weinert, 1974; Weinert, 1977.

<sup>107</sup> Комментированный перевод важнейших памятников обеих этих групп см. в моей книге: Амусин, 1971, с. 133—314. См. также следующие мои работы, посвященные кумранским комментариям: Амусин, 1962а; Амусин, 1964а; Амусин, 1966; Амусин, 1968; Амусин, 1969; Амусин, 1969а; Амусин, 1973; Амусин, 1979; Амусин, 1982; работы, посвященные кумранским антологиям: Амусин,

1965а; Амусин, 1967; Амусин, 1967а; Амусин, 1970; см. также: Amusin, 1971; Amusin, 1978; Amussin, 1967; Amussin, 1968; Amoussine, 1963; Amoussine, 1971, с. 545—552; Amoussine, 1974. Из последних общих работ о кумранских комментариях см.: Brownlee, 1978; Gabrion, 1979.

<sup>108</sup> Библиографический указатель важнейших изданий текста, переводов и исследований см.: Амусин, 1971, с. 148—149. Комментированный перевод 1Q рNab см.: Амусин, 1971, с. 133—202.

<sup>109</sup> Комментированный перевод 1Q 14 (Комментарий на Михея) см.: Амусин, 1971, с. 246—251.

<sup>110</sup> Критические замечания о характере этого издания см.: Амусин, 1971, с. 397—409. Обзор новых публикаций см.: Амусин, 1971, с. 399—409. Ввиду специфического характера издания Аллегро оно должно изучаться с помощью специально составленного библиографического указателя Фитцмайера и палеографического исследования Страгнела (Fitzmyer, 1969; Strugnell, 1970).

<sup>111</sup> Не исключена возможность, что титул «истолкователь Учения» (dwrš htwrh; 4Q 174 I, 11; CD VI, 7, VII, 18) — синоним Учителя праведности.

<sup>112</sup> Weiss, 1963; Brownlee, 1964, с. 62—69; Амусин, 1971, примеч. к 1Q рNab (43, 45, 88, 89, 97, 98, 133, 135, 198, 204, 214 и др.), к 4Q рNah (38, 64) и др.

<sup>113</sup> Finkel, 1963; Rabinowitz, 1973; Zeitlin, 1975.

<sup>114</sup> Быт. 40 : 8; ср. 40 : 12, 17, 18, 22, 41 : 12—13 и др. Ср.: Lehmann, 1962, с. 547.

<sup>115</sup> Как ниже (гл. IV, 2, § 1) будет показано, «бедные» — одно из самоназваний кумранской общины.

<sup>116</sup> Allegro, 1956, Licht, 1961; Allegro, 1962; DJD V, 1968, с. 27—42.

<sup>117</sup> В 1978 г. Рабинович (Rabinowitz, 1978) вернулся к предложенной Раули в 1956 г. идентификации «Деметрия» с Деметрием I Сотером (162—150). См.: Rowley, 1956, а также критику этой гипотезы: Амусин, 1962а, с. 105; Амусин, 1971, с. 217. По словам Рабиновича, отождествление «Деметрия» с Деметрием I Сотером устанавливает надежную хронологическую рамку создания не только Комментария на Наума, но и всех комментариев и близких к ним текстов. Однако в указанной статье автор ограничился рассмотрением только первых двух строк столбца I Комментария на Наума, не сделав даже попытки согласовать свою идентификацию хотя бы с текстом всего столбца. Между тем при решении вопроса о ситуации, лежащей в основе Комментария на Наума, следует исходить из совокупности всех сведений, имеющих в этом документе. См.: Амусин, 1962а; Amoussine, 1963; Амусин, 1964а; Amusin, 1978, с. 134—146, 151—152; Амусин, 1982. Ср.: Vermès, 1981, с. 28—29.

<sup>118</sup> Амусин, 1971, с. 233—245; Amoussine, 1971, с. 545—552. Подробно об отражении исторических событий I в. до н. э. в кумранских комментариях см.: Amusin, 1978; Амусин, 1982.

<sup>119</sup> О специфических особенностях жанра пешарим и его отличиях от герменевтических приемов, используемых в мидрашистской, новозаветной и патристической литературе, см.: Lowy, 1969; Амусин, 1971, с. 84—91.

<sup>120</sup> По непонятной причине 4Q РВ, изданный Аллегро в 1956 г. (Allegro, 1956а), не был включен им в DJD V, 1968. См.: Амусин, 1971, с. 281—286; ср. библиографию: Fitzmyer, 1969, с. 71 (Appendix). Согласно сообщению Фитцмайера (там же, примеч. 5), окончательное издание этого небольшого, но очень важного текста будет осуществлено Миликом в одном из томов DJD. Между тем в 1967 г. Штегеман предпринял попытку реконструкции новых фрагментов этого текста, увиденного им на выставке кумранских рукописей в 1964 г. См.: Stegemann, 1967, с. 211—217. Флорилегнум (4Q 174): Амусин, 1965а; Амусин, 1971, с. 270—280; Schwartz, 1979; ср. библиографию: Fitzmyer, 1969, с. 67—68. Tanchumim (4Q 176): Allegro, 1968, с. 60—67; ср.: Амусин, 1971, с. 401—402. Catena (4Q 177): DJD V, 1968, с. 67—74; ср.: Амусин, 1971, с. 402—403. О Мидраше Мельхиседек см. сл. примеч.

<sup>121</sup> Мидраш Мельхиседек (11Q Melch). Первоиздание: Woude, 1965; ср.: Jonge — Woude, 1966; см.: Амусин, 1967; Амусин, 1971, с. 287—303; к библиографии, указанной на с. 298, надо добавить следующие наиболее важные переиздания

текста и исследования: Carmignas, 1970; Delcor, 1971; Milik, 1972. См. также: Sanders, 1973; Caquot, 1978, с. 246—247; Stichel, 1979.

<sup>122</sup> Издан Аллегро в 1956 г. (Allegro, 1956a, с. 182—187) и переиздан им в 1968 г. (DJD V, 1968, с. 57—60). Подробную библиографию см.: Fitzmyer, 1969, с. 68—70; Амусин, 1971, с. 308.

<sup>123</sup> Allegro, 1956a, с. 186—187; Allegro, 1964, с. 155—156; ср.: Амусин, 1971, с. 306—307.

<sup>124</sup> 1Q JN ar = 1Q 32 (DJD I, 1955, с. 134—135); 2Q JN ar = 2Q 24 (DJD III, 1962, с. 84—89); 5Q JN ar = 5Q 15 (DJD III, 1962, с. 184—193); 11Q JN ar (Jongeling, 1970; Jongeling, 1970a). Фрагменты из 2-й пещеры изучены Байе (Baillet, 1955).

<sup>125</sup> О близости терминов и реалий этих двух документов см.: Yadin, 1977, I, с. 174—175, 181, 186.

<sup>126</sup> Baillet, 1961. Текст частично переиздан: Zohogi, 1961. 32 небольших фрагмента этого же произведения еще не опубликованы.

<sup>127</sup> Переиздан Аллегро в 1968 г. без заглавия с прибавлением шести новых фрагментов. См.: Allegro, 1968, с. 82—85 (4Q 184).

<sup>128</sup> Dupont-Sommer, 1964a, с. 54—55; Dupont-Sommer, 1965a. См. возражения Карминьяка: Carmignas, 1965a, с. 372—373.

<sup>129</sup> Библиографию до 1969 г. см.: Fitzmyer, 1969, с. 70—71; см. также: Амусин, 1971, с. 97—99; Старкова, 1978, с. 124—132.

<sup>130</sup> 'mwd; ср. Иов 26:11: «столпы небес сотрясаются». Ed. pr.: «второй свод» (Second Vault); Старкова, 1978, с. 128: «вторая колонна».

<sup>131</sup> См. также: Амусин, 1966, с. 77—79; Dupont-Sommer, 1966, с. 246—253; Dupont-Sommer, 1967. Гринфилд склонен отнести этот текст к циклу Мельхиседека. См.: Greenfield, 1973, с. XXXVI.

<sup>132</sup> Речь идет о еще не изданных трех рукописях мессиянского арамейского текста, на которые указал Старки в своем editio princeps (Starcky, 1964, с. 51).

<sup>133</sup> Milik, 1976, с. 60: «Neither is it possible to vouch for the exact equivalence between the Hebrew texts of horoscopes and physiognomical predictions contained in 4Q 186 and the horoscope of Noah (followed by other horoscopes?) in the Aramaic „Book of Noah“».

<sup>134</sup> Сигл 11Q Temple был предложен Ласором. См.: LaSor, 1972, с. 38, примеч. 11.

<sup>135</sup> См., например, «Morning Star», 23.X.1967.

<sup>136</sup> Yadin, 1967; Yadin, 1968; Yadin, 1969a; Yadin, 1971a; Yadin, 1972; Yadin, 1972a.

<sup>137</sup> Стб. 58, стк. 1—9 — NDIBA, 1969, рис. 57; «Lamerchav», 4.VII.1969, с. 1; стб. 64, стк. 6—13 — Yadin, 1971a, с. 6—8, табл. 1; стб. 57, стк. 17—19 — Yadin, 1972.

<sup>138</sup> См., например: Wilson, 1969, с. 263—272; Амусин, 1971, с. 393—396.

<sup>139</sup> Baumgarten, 1972; Dupont-Sommer, 1973; Kimron, 1978. См. сл. примеч.

<sup>140</sup> Уже после завершения работы над этой книгой мне стало известно о выходе в свет в самом конце 1977 г. трехтомного издания «Храмового свитка» (Yadin I—III, 1977). Начиная с 1978 г. стали появляться исследования, посвященные изучению свитка, из которых укажем на следующие: Levine, 1978; Lehmann, 1978; Qimron, 1978; Milgrom, 1978; Milgrom, 1978a; Milgrom, 1978b; Milgrom, 1980. См. также рецензии: Baumgarten, 1978; Старкова, 1981.

<sup>141</sup> Подробнее о «Медном свитке» см.: Амусин, 1967б, с. 4—15.

<sup>142</sup> Например: I, 4 — КеН; I, 12 — ХАГ; II, 2 — НН; II, 4 — Θε; II, 9 — ΔΙ и др. Ср.: Milik, 1962, с. 221: «Я не нашел никакого удовлетворительного объяснения, почему в еврейском документе в разных местах проставлены греческие буквы и каково их значение; по мнению Улендорфа, эти греческие знаки — числительные [Ullendorf, 1961], но тогда непонятно, почему они проставлены выборочно».

<sup>143</sup> Roth, 1957, с. 323; ср.: Driver, 1965, с. 30—36. По мнению Ренгсторфа, «Медный свиток», как и все кумранские рукописи, является частью храмовой библиотеки, укрытой в кумранских пещерах (Rengstorf, 1960).

<sup>144</sup> Vaux, 1956a; Mowinkel, 1957; Cross, 1958, с. 16—18; DJD III, 1962, с. 217—221; Silberman, 1960; ср.: Gaster, 1964, с. 382—385; Milik, 1962, с. 199—302.

<sup>145</sup> Эта традиция нашла свое отражение в одном каббалистическом тексте из «Mesekhet Kelim shel Bet ha-Midrash», на который указал Зильберман (Silberman, 1960). В этом тексте, в частности, говорится, что опись спрятанных сокровищ начертана на медной таблице (luah nehošet).

<sup>146</sup> Не станем останавливаться на других, подчас странных гипотезах. Так, Бургман полагает, что медные свитки возникли в противовес металлической таблице, на которой был начертан текст военного союза, заключенного Маккавеями с Римом. Сектанты, мол, хотели показать, чем они будут располагать в Священной войне (Burgmann, 1977, с. 10—11).

<sup>147</sup> Callaghan, 1972b, Callaghan, 1972c; Callaghan, 1972d; Callaghan, 1973.

<sup>148</sup> Baillet, 1972a; Baillet, 1975; Benoit, 1972; Benoit, 1973; Roberts, 1972; Fee, 1973; Chmiel, 1973; Urbán, 1973. Ср.: Haelst, 1976, с. 339—340.

## Глава IV

<sup>1</sup> R. Baney. Search for Sodom and Gomorrah. Kansas City, Mo., 1962. Данные об этой работе заимствованы из статьи: Albright—Mann, 1969, с. 107, примеч. 3.

<sup>2</sup> Плиний Старший и Солин, описавшие ессеев, проживавших «к западу» от Мертвого моря, отметили в своих кратких справках, что ессеи «живут среди пальм» (Socia palmarum; Plin. Nat. hist. V, 17, § 73) и «питаются плодами пальм» (palmis victitant; Solinus, XXXV, 9).

<sup>3</sup> В «Апологии» Филон сообщает, что работающие по найму (τον μισθον labontes) «отдают ее (т. е. плату) одному казначею, избранному поднятием рук. Казначей же, взяв деньги, сразу же покупает съестные припасы и дает изобильную пищу и все другое, необходимое для существования человека» (Praer. evangelica VIII, 10; см.: Амосин, 1971, с. 346).

<sup>4</sup> Функциональное назначение некоторых помещений еще не вполне выявлено.

<sup>5</sup> В тексте — *שמטת* (возможно, также «казна», «достояние») — единственное употребление в Уставе этого слова (всего в кумранских рукописях встречается 3 раза). Слово *הון* «имущество» употреблено в Уставе 21 раз.

<sup>6</sup> О понятии «чистота» см. наст. изд., гл. IV, 2, § 8.

<sup>7</sup> К истолкованию см.: Licht, 1965, с. 147—148; Leaneu, 1966, с. 196—197. См. наст. изд., гл. IV, 2, § 8.

<sup>8</sup> Ср. сообщение Филона о положении пожилых людей в общине, о почтительном и заботливом к ним отношении. Philo. Praer. evangelica VIII, 13 (Амосин, 1971, с. 346).

<sup>9</sup> *ytrmh* = *yitrammh*; в первом случае это слово надписано над строкой рукой другого писца. Значение этой глагольной формы в породе *hitra'el* (от корня *gmh*), не засвидетельствованной в ВЗ, а в кумранских рукописях встречающейся только здесь, дважды в стк. 6, весьма озадачивает. Эмendaция, предложенная Рабином: вместо *yitrammh* — *yitdammh* «будет хранить молчание» (Rabin, 1957, с. 24), не оправдана с палеографической точки зрения (*דאלט* и *רש* в данном тексте резко и отчетливо отличаются друг от друга) и не дает удовлетворительного смысла (для его получения Рабин вставляет в текст перевода разъяснение, данное нами курсивом: «если он хранит молчание относительно преступления против собственности общины» — Rabin, 1957, с. 24). В известных мне 14 переводах Устава переводчики избрали два значения глагольной формы *ytrmh*: «совершит обман» и «проявит небрежность» или «станет пренебрегать». Первый вариант представлен у: Burrows, 1955, с. 380: «if he commits a fraud against the wealth etc.»; Gaster, 1957, с. 52—53 = Gaster, 1964, с. 61: «defraud»; Старкова, 1959, с. 51: «допустит обман против имущества общины»; Kuhn, 1960, с. 205: глагол *gmh* = лат. *fallere* (т. е. «обманывать»); Tyloch, 1963, с. 97: «oszuka», т. е. «обманет»; Leaneu, 1966, с. 198, 204: «has defrauded the property etc.». Значение «обманывать» заимствовано из породы *pi'el*. Второй ва-

риант избран следующими авторами: Brownlee, 1951, ad loc.; Bardtke I, 1953, с. 98: «fahrlässig am Eigentum der Gemeinde handelt»; Lamadrid, 1956, с. 287: «si trataré con descuido los bienes de la comunidad»; Guilbert, 1961, с. 50: «s'il est négligent envers les biens de la Communauté»; Vermès, 1962, с. 83: «careless» = Vermès, 1979, с. 83: «if he has failed to care for the property of the Community»; Dupont-Sommer, 1964, с. 104: «négligent»; Lohse, 1964, с. 27: «fahrlässig handelt». Лихт в своем комментированном издании Устава поддерживает второй вариант и предполагает, что *yitrammeh* может быть синонимом глагольной формы *yitrašsel* 'проявит небрежность', 'обленится' (Licht, 1965, с. 162, примеч. 6—7). Любопытно, что встречающееся у Иер. 48 : 10 (= LXX 31 : 10) слово *gemiyuah* — отглагольное существительное от корня *gmh* — передано в Септуагинте и Вульгате наречиями различного значения: в LXX — *amelôs*, т. е. «небрежно», а в Вульгате — *fraudulenter*, т. е. «обманным образом».

<sup>10</sup> Слово *brwšw* — букв. «головой своей» — написано рукой другого писца; другие случаи написания *gwš* с *вавом* и без *алефа* см. 1Q S X, 8; 1Q Sa I, 16 и др. Принятое значение засвидетельствовано в Лев. 5 : 24 (= LXX 6 : 5); Чис. 5 : 7. К палеографии 1Q S VII, 5—7 см.: Guilbert, 1958, с. 202—203.

<sup>11</sup> «Шестьдесят дней» — надписано над строкой, над следующими двумя словами.

<sup>12</sup> *maḥane* — отглагольное существительное от корня *hnh* 'склоняться', например «день клонится к вечеру», откуда «останавливаться на ночлег», «разбить лагерь». Этим термином в Пятикнижии обозначались поселения израильтян во время их странствий в пустыне (Чис. 11 : 1, 9, 30—32 et passim).

<sup>13</sup> CD VIII, 6, IX, 11, X, 23, XII, 23, XIII, 4—5, 7, 13, 16, 20, XIV, 3, 9, XIX, 2, XX, 26.

<sup>14</sup> CD X, 21, XI, 5, XII, 19.

<sup>15</sup> Philo. Apologia (= Praep. evangelica VIII, 11, 1); см.: Амусин, 1971, с. 345. Ср. BJ II, 8, 4, § 124.

<sup>16</sup> Эти термины встречаются только здесь и в 4Q 159 II, 3 (DJD V, 1968, с. 6; см. выше, с. 73). В ВЗ наряду с *gat* (Ис. 63 : 2) употреблялся и параллельный термин — *yeqev* (Ис. 5 : 2).

<sup>17</sup> Слово «поле» — *s'dh* в Уставе не встречается; ср. 4Q 159 II, 5.

<sup>18</sup> Слово «скотина» — *bhmh* в Уставе не встречается.

<sup>19</sup> Слово «птица» — *'wr*, как и «рыба» — *dg*, в Уставе не встречается.

<sup>20</sup> Köhler — Baumgartner, 1967, I, с. 31—32, s. v. *'hzh*: «Grundeigentum», «Eigentum überhaupt».

<sup>21</sup> Ср. Втор. 15 : 2 и 24 : 10.

<sup>22</sup> Согласно Мишне (M. Šabbat 23, 1), в субботу дозволяется просить у ближнего займы (*šw'l 'dm mḥbyrw*) сосуды с вином и маслом, лишь бы только не произносил при этом: «Дай мне займы (*hlwuny*)». Здесь употреблен глагол *š'l* (букв. «просить»), а в рассматриваемом месте CD X, 18 употреблен специфический глагол *pšh*, означающий «давать займы» (под залог и проценты).

<sup>23</sup> Ср. аналогичную ситуацию в 1Q S V, 14, VII, 23—25, VIII, 23. В первом случае запрещается «объединяться с прегрешившим в работе и имуществе», в остальных двух случаях всем запрещается «смешивать» с провинившимся имущество. В рассматриваемом месте из Дамасского документа о «смешении» имущества нет речи. К переводу CD XX, 6—8 см.: Rabin, 1958, с. 38; Cothenet, 1963, с. 178; Lohse, 1964, с. 105; Dupont-Sommer, 1964, с. 154.

<sup>24</sup> Критерий «дела», «деяний» выдвигается на первый план. Ср. 1Q pHab VIII, 1: *'ws'y htwrh* «исполняющие (букв. делающие) закон».

<sup>25</sup> Цитата из Лев. 19 : 18: «Люби ближнего своего, как самого себя».

<sup>26</sup> [*ygw*]; по мнению Рабина, речь идет о расходах на похороны. См.: Rabin, 1958, с. 70; ср.: Vermès, 1962, с. 116; Cothenet, 1963, с. 202; Lohse, 1964, с. 97; Gaster, 1964, с. 94.

<sup>27</sup> *go'el*; об этом социальном институте и широких обязанностях *go'el* см.: Vaux I, 1961a, с. 40—41; здесь этот термин означает родственника, от которого можно ожидать помощи, в частности приданого.



<sup>28</sup> wlc [lmh] — восстановление Рабина (Rabin, 1958, с. 71) — незамужняя молодая женщина, у которой по-видимому, нет средств для приданого (ср.: Rabin, 1958, с. 70: «to provide the dowry»).

<sup>29</sup> См. выше, с. 73—74; ср.: Амусин, 1971, с. 93—95, 415; Weinert, 1974.

<sup>30</sup> Вместо тетраграммы в рукописи проставлены четыре точки.

<sup>31</sup> 4Q 171 III, 1: «раскаившиеся в пустыне». См.: Амусин, 1971, с. 264—265, примеч. 30.

<sup>32</sup> Ср. 1Q S V, 10, VIII, 13, IX, 9; 1Q 34, 3, 2, 6; CD VI, 14—15.

<sup>33</sup> Моделью «истинной общины Бога», «истинного Израиля» взят «Израиль» периода странствий в пустыне. Ср.: Milik, 1959, с. 99. Возможно, что стремление к «отделению», подчеркиваемое частым употреблением глагола bdl в рефлексивной породе («отделяться»), наваяно также религиозно-реформаторской деятельностью Эзры (см. 6: 21), хотя в рукописях нет прямых указаний на это.

<sup>34</sup> Вряд ли «разнообразие и многочисленность копируемых в кумранском скриптории произведений» свидетельствуют о том, как утверждает К. Б. Старкова, что «организация стремилась к распространению своих писаний» (Старкова, 1974, с. 71). Преувеличением, по-видимому, являются «разнообразие и многочисленность» копирования в кумранском скриптории. Подавляющее большинство произведений, в том числе и пешарим, дошли до нас лишь в одном экземпляре. Копии Второзакония, Устава, Дамасского документа, свитков Войны и Гимнов скорее всего предназначались как для внутреннего употребления в «десятках» (когда во время предписанных Уставом ночных бдений «читали по книге»; 1Q S VI, 6—7), так, вероятно, и для нужд родственных общин. Об азотерическом характере общины см. гл. IV, 3.

<sup>35</sup> 1Q S V, 1, 2—3, 15—16, VI, 21, VII, 20, 24, VIII, 11, 16, IX, 5—6, 7, 10, IX, 19; 1Q 31 I, 1; 4Q PB I, 5.

<sup>36</sup> Wernberg-Møller, 1953a, с. 312, примеч. 1: «...уһуд является эквивалентом уһд, общеупотребительного для „общины“ Устава»; Jeremias, 1963, с. 117, примеч. 6: «уһуд определено (mit Sicherheit) вариант уһд»; ср. там же, с. 283, примеч. 5; Kuhn, 1960, с. 87 и 89, s. v. уһд/уһуд и уһуд; Kuhn, 1963, с. 198, s. v. уһд/уһуд; Driver, 1965, с. 258; Амусин, 1964б, с. 264; Амусин, 1977, с. 199—202.

<sup>37</sup> 1Q pHab XII, 3, 6, 10; 1Q M XI, 9, 13, XIII, 13—14; 1Q H II, 32, III, 25, V, 16, 18, 22, fr. 16, 3. В CD VI, 21 и XIV, 14, как было уже отмечено, слово *эйон* «нищий» фигурирует не как самоназвание, а в контексте обязательной благотворительности.

<sup>38</sup> habboge [dim babberit] haḥadašah — восстановление здесь совершенно надежное.

<sup>39</sup> О «возобновлении» Союза см. также 1Q Sb V, 21 и 1Q 34 bis II, 6. О значении идеи Завета-Союза в иудейской религии см. важное исследование: Jaubert, 1963; ср.: Kapelrud, 1968. О значении «Нового Союза» в раннем христианстве см.: Wolff, 1976, с. 131—147.

<sup>40</sup> Как известно, особенностью кумранской орфографии является как раз *scriptio plena*, а не *scriptio defectiva*. См.: Амусин, 1966.

<sup>41</sup> Позднее христиане также будут называть себя «избранниками Бога» — *eklektoi theou*. См. гл. VI.

<sup>42</sup> Милик высказал предположение, что выражение *bnw ḥsd* может быть намеком на название «хасидей» — «благочестивые», с которым связывают наименование «ессен» (Milik, 1959, с. 77, примеч. 1).

<sup>43</sup> Любопытно также сочетание *'bywpu ḥsd* «нищие благодати» (1Q H V, 22).

<sup>44</sup> 1Q pHab VII, 11, VIII, 1, XII, 4—5; 4Q 171 II, 15, III, 22; 4Q Flor = 4Q 174 I, 7; CD XVI, 8.

<sup>45</sup> Ср. «делающие беззаконие» — *hoi ergatai tēs anomias* (I Макк. 3: 6).

<sup>46</sup> В своем переводе НЗ на древнееврейский язык Франц Делич в указанных местах восстановил еврейский оригинал этой греческой кальки: *'ws'ū gersp. 's'h htwrh*. См.: Delitsch, 1886<sup>7</sup>, ad loc.

<sup>47</sup> Сопоставление выражения «делающие закон» в кумранских рукописях и талмудической литературе см.: Abramson, 1953/1954.

<sup>48</sup> 1Q pHab XII, 4 (pt'y yhw dh); 1Q Н II, 9, fr. 15, 4; 1Q 14, 7, 3; 10, 5; 1Q Sa I, 19; 1Q 36, 8, 1; 11Q Ps<sup>a</sup> XVIII, 3 (DJD IV, 1965, с. 39): pwt'yum; CD XIII, 6, XV, 15; 4Q 169 III, 5, 7: pt'y 'p'rum.

<sup>49</sup> Словом akakos LXX передает также слово tm resp. tmum 'совершенный' (Пр. 2:21). Характерно, что в одной из рукописей LXX вместо akakoi употребляется слово hosioi 'благочестивые', к которому, как известно, Филон возводит название essaioi 'ессей'.

<sup>50</sup> Это видно из Пр. 7:7, где pt'yum сопоставляются с молодыми. Ср., как мне представляется, удачный перевод NEB, 1970, с. 754: «and I saw among simple youths (bappeta'im), there amongst the boys I noticed a lad (na'ar), a foolish lad (hasar-lev)». Ср. Синодальный перевод: «И увидел среди неопытных, заметил между молодыми людьми неразумного юношу». Перевод LXX отражает иную редакцию оригинала.

<sup>51</sup> Lagarde, 1889, с. 52, 8—10. См. словари: Gesenius, Köhler — Baumgartner и Yastrow, s. v. pty.

<sup>52</sup> R. Smith, 1901, s. v. Ср.: Delcor, 1958, с. 90. Делькор отмечает, что встречающееся в рассматриваемых им сирийских псалмах слово sabre (мн. ч.), которым в Пешитте передается евр. pty, буквально означает «малые (les petits)». В древнеармянском переводе Библии слово pt'yum в Притчах переводится «невинные, мальчики, легкомысленные» (этой справкой я обязан любезности А. Г. Периханян).

<sup>53</sup> Относительно выражения pmhry lb см. Ис. 32:4 и 35:4; к переводу см.: Bardtke I, 1953, с. 235; «für alle bestürzten Herzen»; Licht, 1957, с. 48; Vermès, 1962, с. 154; Carmignac I, 1961, с. 184; Lohse, 1964, с. 117; Gaster, 1964, с. 139; Dupont-Sommer, 1964, с. 220.

<sup>54</sup> Ср. 1Q Н, fr. 15, 4: wlhbun pwt'yum bkw'w gbwrtyk 'и вразумить *погаим* силой твоего могущества'.

<sup>55</sup> Слово gq на фототипии не читается. Издатель текста Бартельми прочел это слово при помощи инфракрасного просвечивания.

<sup>56</sup> Подобно тому, как в 1Q S VI, 20 предусмотрено, что новиций, еще не принятый в число раббим, участвует тем не менее в трудовой деятельности полноправных членов.

<sup>57</sup> Букв. «чтобы выходить и входить по его слову». Ср. Чис. 27:27.

<sup>58</sup> 1Q S I, 17, V, 21, 23, 24, VI, 14, 18, IX, 15—16 и др.; CD XIII, 11; 1Q Н XIV, 18—19.

<sup>59</sup> 1Q Н VII, 6—7, 26, IX, 15—16, X, 7, XI, 28—29, XII, 33, XIV, 27 и др.

<sup>60</sup> T. Iss VI, 1 (Charles, 1908, с. 114).

<sup>61</sup> О новозаветном употреблении nepioi см.: Grundmann, 1959; Légasse, 1960.

<sup>62</sup> Dupont-Sommer, 1953 с. 98—104 (ср.: Dupont-Sommer, 1964, с. 142); Gilbert, 1961, с. 39, примеч. 5; Cothenet, 1963, с. 159—160, примеч. 2; Wieder, 1962, с. 123—127; Старкова, 1965; Liver, 1967; Albright — Mann, 1969, с. 16—18.

<sup>63</sup> Выражение bny hcdwq (1Q S IX, 14) не следует понимать как «сыны Цадока» (см.: Старкова, 1959, с. 60). Согласно 4Q Se, это выражение читается: bny hcdq 'сыны праведности'. Ср.: Kuhn, 1960, с. 185, примеч. 2; Lohse, 1964, с. 34, примеч. d.

<sup>64</sup> Большинство западных авторов переводят: Many, Les Nombreux (Gilbert, например, неизменно берет это слово в кавычки), Viele, Menge.

<sup>65</sup> Ср. masters (Burrows); «старшие» (Старкова, Амусин); wielcy 'великие' (Tyloch). Ветхозаветной моделью такого выражения могло быть, как мне представляется, помимо кн. Даниила также место из Быт. 25:23, где Исав, старший сын Исаака, вполне естественно назван *рав*, а родившийся после Исава близнец Иаков назван соответственно *ца'ур* — младший.

<sup>66</sup> 1Q S VI, 1, 7—9, 11—21, 25, VII, 2—3, 10—11, 13, 16, 19—21, 22—25, VIII, 19, 26, IX, 1—2.

<sup>67</sup> CD XIII, 7, XIV, 7, 12, XV, 8.

<sup>68</sup> В 1Q pHab, как и в CD II, 16, слово «раббим» означает буквально «многие» и не имеет указанного выше терминологического значения. Возможно, что такое именно значение это слово имеет также в 1Q Н IV 27—28, XV, 11.

<sup>89</sup> Например, мы не остановились на таком выразительном самоназвании, как «люди знаменья» (1Q Н VII, 21: 'nšy mwpt). Ср. также целый пучок самоназваний, связанных с понятием «совершенный» (tmum); см. 1Q S VIII, 20; CD XX, 2, 5, 7 и др.; из-за неясности контекстов определенные трудности для истолкования представляют также, например, выражения: šby hmdbr 'раскаившиеся в пустыне' (4Q 171 III, 1), šby ys'r'l 'раскаившиеся из Израиля' (CD VI, 5; VIII, 16). См.: Амусин, 1971, с. 264—265, примеч. 30 и с. 420—421.

<sup>70</sup> niddavim: 1Q S I, 7, 11; mitnaddevim: 1Q S V, 1, 6, 8, 10, 21, 22, VI, 13; 1Q 14, 10, 7. Термину mitnaddevim в точности соответствует греческий термин hekousiazomenoi, которым в I Макк. 2:42 названы хасидей-добровольцы, присоединившиеся к Маккавеям. В NEB это слово переведено как volunteers.

<sup>71</sup> 1Q S VI, 3—4: 'l umš m'tm 'uš khn; в CD XIII, 2 отсутствует лишь слово m'tm.

<sup>72</sup> Ср. CD III, 21, IX, 15, XIII, 2—7, XIV, 3—8; 1Q Sa I, 2, 16, 24, II, 3.

<sup>73</sup> wek'i' ha'iš hammevaqdeq 'al ha-rabbim 'даже если этот человек — надзирающий над раббим'. Не могу согласиться с Лини, который относит эти слова к началу следующего предложения (Leaneu, 1966, с. 188—189). Ср.: Markus, 1957, с. 31, примеч. 81.

<sup>74</sup> 1Q S VI, 3, 6; CD XIII, 1—2; см. также 1Q S II, 22; 1Q M II, 16, IV, 3—5, 17; 1Q Sa I, 15, II, 1.

<sup>75</sup> В произведениях эсхатологического характера — свитке Войны и в тексте «Двух колонок» — упомянуты также «начальники» «тысяч» (1Q Sa I, 14; 1Q M IV, 1, 2), «сотен» (1Q Sa I, 14; 1Q M IV, 3), «пятидесяток» (1Q Sa I, 14; 1Q M IV, 4) и «десяток» (1Q M IV, 3, 5; 1Q Sa I, 15).

<sup>76</sup> 1Q M III, 4 et passim; CD VII, 6 et passim; ср. 1Q Sa II, 15; 1Q Sb, fr. 29, 3; 4Q Sl 40, 24, 8.

<sup>77</sup> 1Q S VI, 1, 7, 9, 12, 13, 15, 18, 20, 21, VII, 21, 24, VIII, 19, 26, IX, 2.

<sup>78</sup> Ср. также выражения: «Устав заседания с[танов]» (CD XII, 22) и «Устав заседания всех станов» (CD XIV, 3). Встречающееся в той же главе выражение «Устав раббим» (CD XIV, 12) позволяет предположить, что и в общине Дамасского документа раббим, полноправные члены, принимали участие в «заседании станов».

<sup>79</sup> Иногда это выражение означает просто «община». См., например, 1Q pHab XII, 4; 1Q S VI, 3, 10, 12—14, 16.

<sup>80</sup> Ср. сомнения, высказанные, например: Reicke, 1957, с. 151; Lohse, 1964, с. 281, примеч. 60; LaSor, 1972, с. 56, примеч. 10; Дюпон-Соммер (Dupont-Sommer, 1964, с. 105—106, примеч. 4), справедливо отмечая двусмысленность текста, склоняется к переводу «совет 15-ти».

<sup>81</sup> В пользу «совета 12-ти» высказываются, например: Старкова, 1959, с. 56, примеч. 2; Baumgartner, 1976. Версию «совета 15-ти» принимают, например: Milik, 1957a, с. 111; Milik, 1959, с. 100; Sutcliffe, 1959; Sutcliffe, 1960a, с. 152—153; Guilbert, 1961, с. 55, примеч. 1; Leaneu, 1966, с. 212; Harrison, 1969, с. 26; Black, 1969, с. 101—102; Bruce, 1969, с. 75—76 и др.

<sup>82</sup> «Совет 15-ти» засвидетельствован в дельфийской надписи Лабиадов (около 400/390 г. до н. э.). См.: Schwyzer, 1923, № 323, В, с. 164: «toi pentekaideka»; ср.: Guarducci, 1951.

<sup>83</sup> Во всех остальных случаях в Дамасском документе употребляется только слово «судья» (CD XV, 16, XVI, 18) и «судьи» (CD IX, 10, X, 1, 8, XIV, 13, XV, 4). В тексте «Двух колонок» одновременно упоминаются «судьи и чиновники» — šwrtum wšwrtum (1Q Sa I, 15, 24, 29; ср. Втор. 16:18), наблюдающие за общественным порядком.

<sup>84</sup> Параллели с фарисейскими хавурот см.: Rabin, 1957, с. 1—21; Leaneu, 1966, с. 193—195.

<sup>85</sup> 1Q S V, 1, 6, 8, 10, 21, 22, VI, 13; 1Q 14, 10, 7; 1Q 31, 1, 1. Термин этот происходит от глагола ndb 'делать что-либо добровольно', а в возвратной породе — 'добровольно, жертвенно посвящать себя'. Ср. Эз. 3:5; Неем. 11:2; I Хр. 29:5; II Хр. 17:16 (Амасия, сын Зихры, назван mtndb lyhwh 'добровольно посвящающий себя Йахве').

<sup>86</sup> Philo. Apologia VIII, 11, 2: *genos gar eph'hekousiois ou graphetai*.

<sup>87</sup> Ср.: Licht, 1965, с. 108—109; Leaney, 1966, с. 168—169; Flusser, 1970, с. 149. В 1Q S V, 21—22 термин *mitnaddevim* применен к «сынам Аарона» и «большинству Израиля» — уже полноправным членам общины. В этом месте подчеркивается «добровольная жертвенность».

<sup>88</sup> Комбинируя данные Устава и Флавия, Милик считает, что первый этап длится год. См.: Milik, 1959, с. 101—102.

<sup>89</sup> *yeqarevu gam 'et hono we'et mela'k'to*; ср.: Burrows, 1955, с. 379: «his wealth and his wages»; Старкова, 1959, с. 48: «его имущество и его работу» (ср. с. 50, примеч. 19: «предмет его труда»); Guilbert, 1961, с. 46: «sa fortune et ses biens»; Dupont-Sommer, 1964, с. 102: «ses biens et les revenus de son travail»; Lohse, 1964, с. 25: «seinen Besitz und seine Einkünfte»; Leaney, 1966, с. 190: «his property and his possessions».

<sup>90</sup> По мнению Либермана, слово *mašqeh* здесь следует понимать в буквальном смысле как «питье», «пир». См.: Lieberman, 1952, с. 203.

<sup>91</sup> То же выражение засвидетельствовано в CD XVI, 7. Ср. 1Q H XIV, 17. Формула эта заимствована из Чис. 30:3 (ср. 30:5, 7, 9, 11, 14, 15). Ср. Неем. 10:30.

<sup>92</sup> BJ II, 8, 7, § 139—142; Hippolytus. Refutatio, IX, 23—24.

<sup>93</sup> Milik, 1959, с. 103, 109; Talmon, 1958/1965, с. 175—176; Harrison, 1969, с. 34. Ср.: Елизарова, 1972, с. 76—77.

<sup>94</sup> Два года — 1Q S VII, 19, ср. IX, 1—2; один год — 1Q S VI, 27, VII, 2, 4, 8, 16; шесть месяцев — 1Q S VII, 3—5, 12, 18; три месяца — 1Q S VII, 6; шестьдесят дней — 1Q S VII, 12—14; десять дней — 1Q S VII, 11, 15.

<sup>95</sup> 1Q S VII, 3, 16. В одном случае (1Q S VII, 1) глаголом *bdl* выражается не отделение от «чистоты», а полное исключение, ибо за глагольной формой следует разъяснение: «и он больше не вернется» в общину (*wehivdiluhu welo' yašuv 'od*; 1Q S VII, 1—2).

<sup>96</sup> 1Q S VI, 24, VII, 2—5.

<sup>97</sup> 1Q S VII, 16—17, 24—25; 1Q S VII, 1 (см. выше, примеч. 95); ср. 1Q S VIII, 22 (*yešallehuhu* «пусть его изгонят» из общины) и CD XX, 3: «Когда обнаружатся его деяния, он будет изгнан из общины» (*yiššalañ me'edah*).

<sup>98</sup> Ср. Лев. 19:16; Иез. 22:9.

<sup>99</sup> В 4Q Se вместо 'al читается 'ad.

<sup>100</sup> См.: Lohse, 1964, с. 28. Ср., напротив: Licht, 1965, с. 166: ...*š[rlw] b'ct] hrbum* — «кото[рое не в совете] раббим».

<sup>101</sup> *byd gmh 'w brmuñ* — букв. «высокой рукой или обманом». О выражении *byd gmh* в значении «умышленно» см. Чис. 15:30, а в значении «открыто», «вызывающе» — Исх. 14:8. Противопоставление в 1Q S IX, 1 выражения *byd gmh* «высокой или поднятой рукой» слову *šggh* «ошибка» ясно указывает на то, что первое выражение имеет значение умысла, своеволия (ср. англ. high-handed). Этому выражению переводчики придают различные оттенки: «самовольно или обманом» (Старкова, 1959, с. 56); «умышленно», или «дерзко», или «высокой рукой» (букв.), или «из-за пренебрежения», или «из-за расхлябанности»: «absichtlich oder nachlässig» (Bardtke, 1953, с. 101, Lohse, 1964, с. 31); «insolent ou par relâchement» (Guilbert, 1961, с. 60); «délibérément ou par relâchement» (Dupont-Sommer, 1964, с. 108); «deliberately or through negligence» (Vermès, 1962, с. 86); «with a high hand or by negligence» (Leaney, 1966, с. 209). Ср.: Licht, 1965, с. 186, примеч. 22: *bzdwn, byn bpwmbu byn bcn'h*.

<sup>102</sup> Подробнее об этих понятиях см. § 8.

<sup>103</sup> Следуя чтению Милика, поддержанному Гильбером (Guilbert, 1961, с. 49, примеч. 106): *l[pc]w' 't yswd 'mytw — en ble[ss]ant la dignité de son compagnon* — вместо общепринятого *l[pr]w'*; следуя также Милику и Гильберу в сохранении рукописного чтения *yswd* вместо предложенного Рабином и Лихтом чтения *yswr = yissur* (см.: Rabin, 1958, с. 27, примеч. 3; Licht, 1965, с. 159). Ср., например, такие переводы этого места: «so dass er die Grundlage seiner Gemeinschaft

zer[bri]cht» (Lohse, 1964, с. 25); «so as to reject the discipline of God's truth» (? J. A.; Leaneu, 1966, с. 197).

<sup>104</sup> Следует не совсем ясное в данном контексте выражение [hw]šy'h ydw lw' (= lo) 'его рука помогла ему'. Ср. CD IX, 9—10 и библейскую модель этого выражения в I Сам. 25 : 26. Суд. 7 : 7 и др. Лихт интерпретирует это выражение таким образом, что arrogantный общинник, о котором идет речь, стал, мол, своим собственным судьей (см.: Licht, 1965, с. 159; klwmg 's'h dyn l'cmw). Ср. перевод Липи: «and has taken the law into his own hand» (Leaneu, 1966, с. 197). Лозе дает буквальный перевод этого выражения (см.: Lohse, 1964, с. 25). Оставляю это место без перевода.

<sup>105</sup> Дюпон-Соммер, Лозе и др. восстанавливают в разрушенном здесь месте слово [wmgwbdl] 'и будет отделен'.

<sup>106</sup> Ср. перевод всего этого пассажа К. Б. Старковой: «И тот, кто ответит своему товарищу с упрямством, говоря в раздражении для... основание своего содружества, упорствуя, вопреки слову своего товарища, записанного перед ним... своей рукой себе, то будет наказан в течение одного года...» (Старкова, 1959, с. 48). Весь пассаж, впрочем как и многие другие, требует дальнейшей над ним работы.

<sup>107</sup> По-видимому, речь идет о книге записей членов общины в порядке их вступления в общину, о чем есть указание в 1Q S V, 23. Вряд ли здесь следует думать об альтернативном понимании этой «книги» как книг Хроник, Нехемии и Эзры. См.: Leaneu, 1966, с. 202—203.

<sup>108</sup> umvudal 'el nafšo (в рукописи отчетливо читается 'l и представляется неоправданным чтение Лозе: 'al). Ср. I Ц. 19 : 3, где об Или говорится: wauyelek' 'el nafšo 'и пошел, чтобы спасти жизнь свою'; ср. также II Ц. 7 : 7. Вряд ли оправдано альтернативное толкование этого выражения как «изоляция провинившегося» (ср.: Dupont-Sommer, 1964, с. 103: «et séparé individuellement»; Старкова, 1959, с. 51: «и отлучен в одиночестве»). Ср.: Leaneu, 1966, с. 203.

<sup>109</sup> В рукописи написано «шесть месяцев», эти слова подчеркнуты точками, а сверху другой рукой надписано: «один год». Понимание и перевод выражения wa'ašer yiitor lege'chu основан на тексте Лев. 19 : 17—18: «Не враждуй на брата твоего в сердце твоём... не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего (welo' titior 'et beneu 'amtek'a), но люби ближнего твоего, как самого себя». Ср. 1Q S V, 26. Ср.: Licht, 1965, с. 162, примеч. 8; Leaneu, 1966, с. 204—205.

<sup>110</sup> Ср. грех Ноя (Быт. 9 : 22—23; Юб. 7 : 20). Ср. также 1Q S VII, 13—14. Об особой щепетильности ессеев в вопросе об обнажении тела даже при омовениях и отправлении естественных надобностей см. у Флавия (BJ II, 8, 5, § 129; 9, § 148; 13, § 161).

<sup>111</sup> Ср. сообщение Флавия, что ессеи «остерегаются плевать посреди (людей) или в правую сторону» (BJ II, 8, 9, § 147). В талмудической литературе имеются указания на запрет плевать впереди себя и на правую сторону, но разрешается на левую. См. Jer. Berakot III 6d. Ср. русскую поговорку: «Никогда не плюй на правый бок, на правую сторону». См. сл. примеч.

<sup>112</sup> По представлению большинства народов мира, левая сторона символизирует царство мрака, зла, сатаны, все недоброе для человека. Такое представление засвидетельствовано в библейской и в талмудической литературе. Об универсальном значении символики «правый — левый» см.: Иванов, 1969; Иванов, 1972 (там же обширная литература вопроса). См. также: Финкель, 1963; Иванов, 1978.

<sup>113</sup> Эта работа (G. Forkman. The Limits of the Religious Community. Lund, 1972) остается мне недоступной. Критику ее см.: Pouilly, 1975, с. 522—523.

<sup>114</sup> О древнеиудейских календарных исчислениях см.: Vaux I. 1961a, с. 271—296; Goudoever, 1961; Schüger I, 1973, с. 587—601.

<sup>115</sup> Одним из первых, если не первым, обратил на это внимание Тальмон, впоследствии сыгравший наряду с А. Жюбер решающую роль в реконструкции кумранского календаря. См.: Talmon, 1951. См. также: Segal, 1951, с. 142, примеч. 37.

<sup>116</sup> См., например: 1Q S I, 14—15, X, 3—8; 1Q H I, 15—20, IV, 11—12, CD VI, 17—19, XVI, 2—4; 4Q SI 39—40.

<sup>117</sup> CD XVI, 3—4: *sefer maḥleqot ha'ittim leyoveleyhem uvešavuoteyhem*. Одно место из Устава также указывает на непосредственную связь с хронологической и общесторической концепцией кн. Юбилеев: «периоды лет по их семилетиям (букв. „неделям“; *mw'dy šnum lšbw'yhm*) и во главе семилетий — юбилей» (1Q S X, 7—8). В этом тексте речь идет не о праздниках внутри одного года, а о двух циклах: семилетиях и сорокадевятiletиях (7×7), завершающихся юбилейным годом (*degoḡ resp. uovel*), который в то же время начинает новый пятидесятилетний цикл. Эта система, восходящая к глубокой древности и нашедшая отражение в 25-й главе кн. Левит о «субботних» годах (семилетие) и «юбилее» (семь семилетий), является стержнем не только календарных и хронологических исчислений, но также и общесторической концепции кн. Юбилеев. Подробнее см.: Leaneu, 1966, с. 95—104.

<sup>118</sup> Реконструкции и исследованию календаря кумранской общины посвящено множество специальных работ. Помимо названной выше, в примеч. 115, работы Тальмона большое значение имеют труды: Barthélemy, 1952, с. 199—203; Morgenstern, 1955; Jaubert, 1953; Jaubert, 1957; Jaubert, 1957a; Jaubert, 1960; Talmon, 1958/1965 (= Talmon, 1961); Kuhn, 1961; Kutsch, 1961; Strobel, 1961; Strobel, 1962; Leaneu, 1966, с. 80—107; Елизарова, 1966; Елизарова, 1972, с. 60—80; Milik, 1957a, с. 70—74; Milik, 1957b, с. 24—26; Milik, 1959, с. 107—113; Milik, 1976, с. 61—69, 273—297 et passim.

<sup>119</sup> Согласно Жюбер, у огнепоклонников Езидов новый год также приходится на среду. См.: Jaubert, 1968.

<sup>120</sup> Отзвук этой системы можно найти в DVC, § 65: «Они (терапевты) прежде всего собираются каждые семь недель, поклоняясь не только простому числу «семь», но и его квадрату, ибо почитают его святым и вечно девственным. Это канун самого большого праздника, который приходится на пятидесятый день — самое святое и наиболее соответствующее природе число. Оно составлено из (суммы) квадратов (сторон) прямоугольного треугольника, который служит началом происхождения бытия» (Елизарова, 1972, с. 71). В другом своем произведении (*De specialibus legibus II*, § 176—177) Филон также выводит «удивительную» природу числа 50 из прямоугольного треугольника, сумма сторон которого (3+4+5) «дает число двенадцать, модель Зодиака, удвоение плодотворнейшей шестерки, которая является началом творения. Возведенные же в квадрат (т. е.  $3^2+4^2+5^2$ ), стороны составляют число пятьдесят» (Елизарова, 1972, с. 78). Можно продолжить аналогичные манипуляции этими числами в связи с кумранским календарем. Число 3 — количество месяцев в сезоне (или квартале); 4 — количество сезонов;  $3 \times 4 = 12$  — количество месяцев в году;  $3+4=7$  — количество дней в неделе (число 7, как известно, обладало на древнем Востоке, в частности у иудеев, особой значимостью и святостью); квадрат числа «семь» дает период юбилея, а с «прибавлением священной единицы, являющейся образом бестелесного бога, которому она уподобляется по единству» (*De specialibus legibus II*, § 176; Елизарова, 1972, с. 78), возникает число «пятьдесят».

<sup>121</sup> Ср. Синодальный перевод Лев. 23 : 15: «Отсчитайте себе от первого дня после праздника, от того дня, в который приносите сноп потрясения, семь полных недель».

<sup>122</sup> Вопрос о начале суток у кумранитов остается спорным. Милик, Тальмон, Ядин и др. придерживаются мнения, что кумраниты и ессеи в противоположность фарисеям отсчитывали начало суток с восходом солнца, как это впоследствии будут делать христиане. См.: Milik, 1959, с. 152; Talmon, 1958/1965, с. 187; Talmon, 1960. Против этого мнения неустанно выступает Баумгартен, апеллирующий к тексту Юб. 21 : 10, согласно которому жертвенное мясо надо поесть в тот же день и на следующий день, но только до захода солнца, не оставляя ничего на третий день. Кроме того, по мнению Баумгартена, «Храмовой свиток» не подтверждает мнения Милика. См.: Baumgarten, 1958, Baumgarten, 1976a, с. 40; Baumgarten, 1978, с. 585.

<sup>123</sup> Jaubert, 1957a, с. 79—136; Strobel, 1960; Driver, 1965, с. 228—240; LaSor, 1972, с. 201—205.

<sup>124</sup> Ф. Энгельс в работе «К истории первоначального христианства» (1894 г.) писал: «Первая революционная (заимствованная у филоновской школы) основополагающая идея христианства состояла для верующих в том, что одна великая добровольная жертва, принесенная посредником, искупила раз и навсегда грехи всех времен и всех людей. Вследствие этого отпадала необходимость всяких дальнейших жертв, а вместе с этим рушилось и основание для множества религиозных обрядов» (К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 22, с. 477).

<sup>125</sup> Yadin, 1965c, с. 107, примеч. 84: «Sirot... deals, in my opinion, with the sacrifices in the Heavenly Temple».

<sup>126</sup> Котэнэ переводит это место так: «И все те, кто введен в Союз, вместо того чтобы вступить в храм и понапрасну зажигать жертвенник, пусть они закроют дверь (храма)» («Et tous ceux qui ont été introduits dans l'Alliance au lieu d'entrer dans le sanctuaire pour embraser l'autel en vain, (en) fermeront la porte»; Cothenet, 1963, с. 166). Ср. переводы: Rabin, 1954/1958, с. 22—24; Bardtke II, 1958, с. 263—264; Vermès, 1962 (=1979), с. 103; Dupont-Sommer, 1964, с. 146; Lohse, 1964, с. 77 и сл. и др. В 1971 г. Мэрфи О'Коннор предложил новый перевод этого отрывка: «Все те, кого убедили вступить в соглашение не входить в святилище, чтобы зажечь огонь на алтаре понапрасну, пусть они будут закрывателями двери» — «All those who were persuaded to enter into an agreement not to enter the sanctuary to kindle his altar in vain, shall they be „closers of the door“» (Murphy O'Connor, 1971, с. 556). Однако в тексте речь идет скорее о вступлении в Союз, чем о заключении соглашения, хотя слово berit имеет и это значение. Кроме того, в тексте ничего не говорится об «убеждении».

<sup>127</sup> Цитата из Мал. 1:10 с незначительными отклонениями от масоретского текста.

<sup>128</sup> CD VI, 20, IX, 13—14, XI, 17—22, XII, 1—2, 8—9, XVI, 13—14.

<sup>129</sup> Синтаксически неясно кому — возвращающему или священнику?

<sup>130</sup> lhrym букв. «поднимать»; см. значение в II Хр. 30:24, 35:7—9 и др. Ср. переводы: grélever (Dupont-Sommer, Cothenet); darzubringen (Bardtke, Lohse); to set aside (Rabin, Vermès, NEB).

<sup>131</sup> im' kibbus 'нечистый в отношении мытья' (?). Рабин полагает, что речь здесь идет об эффузии (a seminal effusion), и связывает этот запрет с приведенным выше текстом CD XII, 1—2 (Rabin, 1958, с. 59 ad loc.).

<sup>132</sup> (3) bhwt 'lh bys'r'l kk'wl htkwnym h'lh lyswd rwh qwdš l'mt (4) 'wlm lk'pr 'l šmt pš' wm'l h't wlrcwn l'rc mbs'r 'wlwt wmhlby zbh wtrwmt (5) s'ptym lmspt knyhw' edq wtmym drk' kndbt mnht rcwn b't hhy'h ybdylw 'nšy (6) hyhd byt qwds l'hrwn lhw'hd qwdš qwdšym wby't yhd lys'r'l hhwk'ym btmym.

<sup>133</sup> biheyot 'elle beyis'ga'el — обычно переводят буквально: «когда это будет (произойдет, случится) в Израиле». Однако в данном случае необходимо учесть следующее. Во-первых, нашему месту предшествует отрывок (1Q S VIII, 20 — IX, 2), начинающийся преамбулой: «И (вот) те законы, по которым будут шествовать люди непорочной святости», за которой следуют строгие требования, предъявляемые к вступающим в общину, и наказания за их нарушение. Во-вторых, в аналогичной формуле wbhwt 'lh bys'r'l в 1Q S VIII, 12 над словом bys'r'l в рукописи написано lyhd 'в качестве общины — йахад'. Тем самым писец уточнил, что под ys'r'l в данном случае понимается кумранская община — йахад. Ср. перевод Вермеша: «When these become members of the Community in Israel» (Vermès, 1962 = Vermès, 1979, с. 87).

<sup>134</sup> le'emet 'olam — возможен также перевод: «согласно вечной истине».

<sup>135</sup> mibbes'ar 'olot umehelevey zevaḥ — грамматический сгук этого пассажа. Вопрос заключается в том, как следует понимать предлог min в словах mbs'r — wmhlby. Некоторые исследователи (Милик, Дель-Медико, Карминьяк, Гильбер и др.) считают этот предлог партитивным и переводят: «исходя из» = «благодаря». Ср.: Carmignac, 1956, с. 526: «à partir de la chair des holo-

caustes etc.»; Guilbert, 1961, с. 60: «grâce à la chair etc.». Тем самым утверждается необходимость кровавых жертвоприношений как обязательное условие достижения совершенства пути.

Другие исследователи исходят из негативного значения этого предлога — «без», «кроме» и т. п. (ср. Исх. 14:15); ср.: Dupont-Sommer, 1953, с. 177 (= Dupont-Sommer, 1964, с. 108): «sans la chair»; Vermès, 1954<sup>2</sup>, с. 151 (= Vermès, 1962, с. 87): «without the flesh of holocausts»; Delcor, 1958, с. 94 и сл. «en dehors de»; Tyloch, 1963, с. 104: «bez». При таком понимании этого предлога оказывается, что кумраниты отвергали кровавые жертвоприношения.

Большинство известных мне переводчиков и интерпретаторов этого текста (Браунли, Ламбер, Ван дер Плуг, Бардтке, Баумгартен, Молин, Барроуз, Гастер, Старкова, Лозе, Лихт, Лини и др.) справедливо, как мне представляется, понимают этот предлог как *min* компаративный (ср. I Сам. 15:22; Иез. 28:3 и др.) и соответственно переводят «больше чем»: *more than* resp. *more effectively than*; *mehr als*; *de préférence à la chair* и т. п. Ср.: L. Lambert, 1951 = Vincent, 1955, с. 140; Bardtke I, 1953, с. 102; Baumgarten, 1953, с. 149, 154; Burgows, 1955, с. 383; Gaster, 1957, с. 57 (= Gaster, 1964, с. 66); Старкова, 1959, с. 59; Lohse, 1964, с. 33; Licht, 1965, с. 189, примеч. 4: *kprtm mw'ylyh ywtr m'wlwt wzbhym*; Leaneu, 1966, с. 210. Ср. также: Амусин, 1960—1961, с. 165; Амусин, 1965а, с. 63—64.

В «Постскриптуме» к указанной выше статье Карминьяка (Carmignac, 1956) Милик, ссылаясь на неопубликованный фрагмент Устава из 4-й пещеры (4Q Sd), в котором вместо *wmhlby* написано *whlby* (без знака *mem*), утверждает, что тем самым отпадает возможность видеть здесь *mem* *comparativus* (Milič, 1956, с. 532). Однако отсутствие в неизданном фрагменте предлога *min* в слове *whlby* в действительности ничего не меняет, ибо конструкция всего предложения определяется наличием предлога *min* в слове *mbs'g*, а этот предлог присутствует и в неизданном фрагменте. Отсутствие знака *mem* в слове *wmhlby* в 4Q Sd может быть результатом элементарной описки писца, которая тем не менее не меняет конструкции всего предложения.

<sup>136</sup> *uterumat s'efatayim* — встречается еще два раза только в Уставе (1Q S X, 6, 14) и означает «молитва» (*tefilla*). Это выражение перекликается с аналогичным словоупотреблением в новозаветном Послании к евреям 13:15: «...будем... непрестанно приносить Богу жертву хвалы (*thysian aineseōs*), то есть плод уст (*kaḡron sheileōn*)». Как указал Брюс (Bruce, 1955, с. 187—188, ср.: Talmon, 1959), оба приведенных места из Устава и Послания к евреям имеют своим источником Ос. 14:2, где говорится, что молитва является заменителем жертвоприношений животных: «И вместо тельцов мы принесем жертву уст наших» (LXX: *kaḡron sheileōn hēmōn*). Уже сама эта фразеологическая близость к призывам пророков говорит о соответствующем умонастроении и идейном подтексте рассмотренного отрывка из Устава.

<sup>137</sup> Здесь р. Элезар цитирует приведенный выше текст из Исаяи 1:11.

<sup>138</sup> Ср. I Петр 2:5: *pneumatikai thysiai*.

<sup>139</sup> См.: Амусин, 1965а; Амусин, 1971, с. 270—280. Там же литература вопроса.

<sup>140</sup> Не могу согласиться с предложенной Флюссером эмендацией: *mqdš 'dny* «святилище бога» (Flusser, 1959, с. 102, примеч. 11). На фототипии (DJD V, 1968, табл. XIX, 6) отчетливо читается *mqdš 'dm*. См.: Амусин, 1971, с. 276—277, примеч. 17—18.

<sup>141</sup> [*m'*]*s'y twrh*; в первом слове повреждены знаки *mem* и *ayin*, но сохранившиеся остатки этих знаков и контекст позволяют уверенно читать это слово как *m's'y*. Предложенное Ласором чтение '*ws'y twrh* «исполняющие закон» (LaSor, 1972, с. 98: «those who do the Law») представляется палеографически несостоятельным, так как сохранившиеся остатки первых двух знаков никак не могут быть остатками *ayin* и *waw*. К тому же это выражение засвидетельствовано в кумранских рукописях как '*ws'y htwrh* (1Q pHab VII, 11, VIII, 1, XII, 5; 4Q 171 II, 15, 23). Не могу также согласиться с предложением



Страгнала (Strugnell, 1970, с. 221) видеть в знаке *resh* второго слова испорченный *далет* и читать вместо *twrh* 'закон' *twdh* 'благодарность'.

<sup>142</sup> Формула *wktwrh y's'h* 'и пусть будет сделано по Закону' (Эз. 10:3) никакого отношения к жертвоприношениям не имеет.

<sup>143</sup> Carmignac II, 1963, с. 282, примеч. 16: «les sacrifices prescrits par la Loi». Однако в своем переводе этого места Карминьяк правильно оттеняет его смысл.

<sup>144</sup> К переводу см.: Dupont-Sommer, 1964, с. 32: «eux qui ne sacrifient pas d'animaux» (ср. с. 47, примеч. 1: «ils ne sacrifient pas du tout»); Bardtke II, 1958, с. 305: «keine Tiere zum Opfer schlachten»; Амусин, 1971, с. 341; Petit, 1974, с. 197: «non point qu'ils sacrifient des animaux, mais en raison de la volonté etc.». При предикативном понимании причастия *katathyontes* (Амусин, Petit) естественнее было бы ожидать отрицательную частицу *mê*, но и частица *ou* допускает возможность такого толкования. При атрибутивном понимании (см. переводы Дюпон-Соммера и Бардтке) текст может выражать негативное отношение к жертвоприношениям, но опять-таки не категорическое и принципиальное их отрицание.

<sup>145</sup> Ср.: Whiston, 1840, с. 484 (= N. Y., [s. a.], с. 531); Klementz II, 1899, с. 507. И здесь поправка не оговорена. Ср. также: Schürer II, 1898, с. 568—569, примеч. 50; ср.: Schürer II, 1979, с. 570, примеч. 56.

<sup>146</sup> См., например: Baumgarten, 1953, с. 155; Wallace, 1957; Cross, 1958, с. 75—76; Strugnell, 1958, с. 106—115; Dupont-Sommer, 1964, с. 47; Murphy-O'Connor, 1974, с. 228: «They send offerings to the Temple, but offer no sacrifices...».

<sup>147</sup> Ср. критические замечания Милика (Milik, 1959, с. 105) в адрес Страгнала.

<sup>148</sup> Ср., например: Allegro, 1957, с. 112; Bardtke II, 1958, с. 325; Strugnell, 1958, с. 112—115; Cross, 1958, с. 75—76; Dupont-Sommer, 1964, с. 47, примеч. 1; LaSor, 1972, с. 135.

<sup>149</sup> От греческого глагола *baptizô* 'погружать (в воду), лить, мыть'. В новозаветном словоупотреблении этот глагол стал означать «крестить», «креститься», откуда франц. *baptiser* 'крестить', *baptême* 'крещение', а также название сект «баптисты», «анабаптисты».

<sup>150</sup> Allegro, 1956, с. 90; Albright — Mann, 1969, с. 23. Подробнее о кумранских ритуальных омовениях в сравнении с новозаветным баптизмом см.: Betz, 1958.

<sup>151</sup> Флавий ничего не говорит о том, повторялись ли омовения после возвращения с работы вечером и до вечерней трапезы (см. § 132).

<sup>152</sup> *kwl hnmç' yš 't r'hw* 'каждый, находящийся со своим другом'.

<sup>153</sup> *'al yameš me'ittam* 'пусть не отсутствует у них'. Ср. 1Q S VI, 6 и CD XIII, 2.

<sup>154</sup> Согласно ВJ II, 8, 5, § 132, гости-единомышленники к трапезе допускаются.

<sup>155</sup> Благословение пищи до и после ее приема — общеправильный обычай, совершаемый и в одиночку. Присутствие на трапезе трех мужчин придает этому благословению культовый характер. Для совместных молитв требуется в качестве обязательного кворума присутствие десяти человек (миньян) — наименьшая структурная единица у ессеев (ВJ II, 8, 9, § 146) и в Кумране (1Q S VI, 3; CD XIII, 1). Ср.: Leaneu, 1966, с. 181—182.

<sup>156</sup> *hiereis de epi poiêsei sitou te kai brômatôn*. Некоторые исследователи толкуют этот текст таким образом, что сами священники приготавливают пищу. Ср.: Bardtke II, 1958, с. 325; Grintz, 1973, с. 303: «Nach AJ XVIII, 22 sind der Bäcker und der Koch Priester». Ср. ВJ II, 8, 5, § 130.

<sup>157</sup> Например: Allegro, 1956, с. 116; Burrows, 1958, с. 365; Kuhn, 1957a, с. 65—93; Vaux, 1961, с. 10, 85; Vermès, 1962, с. 46—47; Dupont-Sommer, 1965, с. 61—64; Harrison, 1969, с. 32—33; LaSor, 1972, с. 71. Ласор считает приемлемым предположение, что «чистота» и «питье» являются разновидностями или частями сакральной трапезы, на которую не допускались новиици и от которой отстранялись на разные сроки провинившиеся члены общины. Ср. также: Schürer II, 1898, с. 568 = Schürer II, 1979, с. 582: «Сакральная трапеза секты (1Q S 6:4—

5), несомненно, была заменителем храмовых трапез, сопровождавших жертвоприношения». Противоположную точку зрения высказал Шифман (Schiffman, 1979). По его мнению, общинные трапезы были выражением «мессианистических томлений и ожиданий» и никоим образом не были попыткой замены храмового культа.

<sup>158</sup> Например: Ploeg, 1957; M. Smith, 1959; Carmignac II, 1963, с. 14 и 27, примеч. 89 и др.

<sup>159</sup> F. V a m m e l. Das heilige Mahl im Glauben der Völker. Gütersloh, 1956 с. 15: «hl. Mahl ist jeglicher Speiseegenuss jede Nahrungsaufnahme, jedes Essen und Trinken... das irgendwie in Beziehung steht zum Heiligen, und aus dieser Beziehung seinen sakralen Sinn und Wert empfängt» (цит. по: Ploeg, 1957, с. 164, примеч. 3).

<sup>160</sup> В этом слове знак *he* в рукописи надписан над знаками *wg*. Маркус и Лозе читают *twhrh* (Marcus, 1957, с. 32; Lohse, 1964, с. 24), а Кун в своей конкорданции — *ihwrh* (Kuhn, 1960, с. 79). Представляется более правильным чтение Маркуса и Лозе, так как надписанный знак *he* примыкает больше к знаку *vae* и должен быть помещен скорее после него.

<sup>161</sup> В другом случае употребления этого выражения в 1Q S VIII, 17 контекст неоднозначный и может предполагать также и трапезы.

<sup>162</sup> Дюпон-Соммер не прав, настаивая на том, что «чистота раббим» всегда означает только ритуальные омовения или, по словам Дюпона-Соммера, «очистительные воды баптизма» («les eaux purifiantes du baptême»; Dupont-Sommer, 1965, с. 63, примеч. 2). Только особый контекст (как 1Q S V, 13) с ясным указанием, что речь идет о воде омовения, придает этому выражению значение ритуальных омовений. Нельзя также согласиться с категорическим утверждением Дюпона-Соммера, будто «абсолютной бессмыслицей» (*un grave contresens*) является попытка разъяснить значение тех или иных кумранских терминов в свете фарисейского словоупотребления.

<sup>163</sup> Семь видов жидкостей считаются особо подозрительными в отношении ритуальной нечистоты: роса, вода, вино, оливковое масло, кровь, молоко и мед. См.: M. Makhširin VI, 4; Levy III, 1883, с. 289, s. v. *mšqh*; Lieberman, 1952, с. 202, примеч. 28.

<sup>164</sup> Vaux, 1961, с. 11, ср. с. 10, 85—86; Schubert, 1958, с. 27, 50. А. Шайбер связывает находку этих костей, среди которых не оказалось сломанных, с законами о Пасхе, согласно которым запрещается ломать кости изжаренных и съеденных животных (см. Исх. 13 : 46: «и костей ее (т. е. пасхальной жертвы.— И. А.) не сокрушайте»; ср. Чис. 9 : 12). В кн. Юбилеев этот же закон, запрещающий ломать кости поедаемого в Пасху животного, мотивируется апотропаически тем, «чтобы не сломалась кость ни у одного из сынов израильских» (Юб. 49 : 13; к истолкованию с помощью латинского перевода см.: Charles II, 1973, с. 80). Шайбер приводит интересные этнографические параллели такой магии. См.: Scheiber, 1963.

<sup>165</sup> Ср. CD XVI, 10—13, XII, 1—2; 1Q M VII, 3; 1Q Sa I, 9—10.

<sup>166</sup> Bruce, 1961, с. 117; Rowley, 1966, с. 211; Thiering, 1974b, с. 434—435. Одна из лучших книг по кумранской общине так и называется «Монахи Кумрана» (Sutcliffe, 1960a). Возражения против представления о всеобщем монашестве в Кумране высказал Хюбнер (Hübner, 1971, с. 153—167). По вопросу о целибате см. также: Marg, 1970; Guillaumont, 1971; Vermès, 1973, с. 99—102, 245—246.

<sup>167</sup> См. переводы: Rabin, 1958, с. 16; Vermès, 1962 (= Vermès, 1979), с. 101; Cothenet, 1963, с. 162; Gaster, 1964, с. 76; Dupont-Sommer, 1964, с. 144. Последний разбор этого отрывка с указанием литературы вопроса дан в статье Вермеша (Vermès, 1974).

<sup>168</sup> Согласно переводу Гастера, речь идет о женитьбе на двух женах одновременно (Gaster, 1964, с. 76: «Of taking two wives at the same time»).

<sup>169</sup> Ср.: Vermès, 1962 = Vermès, 1979, с. 101: «...by taking a second wife while the first is alive...»; Vermès, 1974, с. 197: «...by taking two wives in their lifetime»; ср.: Lohse, 1964, с. 284, примеч. 26: «zu lebzeiten der Frauen».

<sup>170</sup> См. замечание Мэрфи О'Коннора на эту публикацию: Murphy-O'Connor, 1972. Соглашаясь с «ясностью» нового текста, Мэрфи О'Коннор возражает, однако, против методического подхода, согласно которому «доктрины, выраженные совокупностью документов, являются полностью гомогенными» и не претерпевали эволюции. Мэрфи О'Коннор возражает против переноса ясного смысла одного документа на двусмысленный текст другого.

<sup>171</sup> В своей статье о безбрачии ессеев Коппенз (Coppens, 1978) не привлек к рассмотрению новые данные, оказавшиеся в «Храмовом свитке» (см.: Yadin, 1971; Yadin, 1977).

<sup>172</sup> См. комментарий к этому тексту: Strack — Billerbeck I, 1922, с. 801—806, ср. III, 1926, с. 648.

<sup>173</sup> Ср.: Аусин, 1960—1961, с. 161; Irwin, 1965, с. 260. Брак является одним из требований иудейского закона. Известный законоучитель конца I в. н. э. Элизер бен Гиркан, по словам Вермеша, зашел так далеко, что сравнивал преднамеренное уклонение от деторождения с убийством (Vermeès, 1973, с. 101). Маймонид также считал аскетизм не только ненужным, но и греховным. Что касается проблемы многоженства у иудеев, то, как известно, ни Ветхий Завет, ни талмудическое законодательство не ограничивают количества жен. Как указывает Иосиф Флавий, у иудеев издревле существовал обычай, что «мужчина имел несколько жен в одно и то же время» (Antt. XVII, 1, 2, § 14; ср. BJ, I, 24, 2, § 477). Строгая моногамия формально была установлена лишь около 1000 г. съездом раввинов по инициативе «светила диаспоры» р. Гершона бен Йехуды из Майнца (так называемый «херем де-рабби Гершом»).

<sup>174</sup> BJ II, 8, 7, § 141—142; ср. 1Q S IX, 17, 22, VIII, 18; CD XV, 10—11.

<sup>175</sup> М. Смит распространяет свои сопоставления с кумранской общиной и на гл. 9—10 кн. Эзры и усматривает черты сходства между «сынами плена» (*bene haggolah*) у Эзры и сектами, нашедшими отражение в Уставе и в Дамаском документе. «Здесь (т. е. в Эз. 10: 7—8.— И. А.), — пишет Смит, — перед нами не только язык и ментальность Устава, но и та же социальная структура и те же методы» (M. Smith, 1961, с. 358). В указанном месте у Эзры говорится о том, что у тех «сынов плена», кто не подчинится приказу явиться в трехдневный срок в Иерусалим, будет конфисковано имущество, а сами нарушители будут исключены из общины переселенцев из плена (*miqqahal haggolah*). В 1Q S VI, 24—25, на что ссылается Смит в своем сопоставлении, говорится, что тот из новичков, кто сознательно солжет о своем имуществе, будет на год отделен от «чистоты» полноправных членов общины и наказан также лишением четверти своего рациона. Я затрудняюсь видеть здесь вместе с М. Смитом непосредственную близость и сходство социальной структуры. Для наказания провинившихся сочленов в замкнутых общинах, естественно, могут возникнуть сходные методы.

<sup>176</sup> Ср. Jer. Sanhedrin, X, 6, 29 с. Столп фарисейства рабби Йоханан бен Закай, основавший после разгрома антиримского восстания 66—73 гг. Синедрион в Ямнии, связывал катастрофу 70 г. н. э. с возникновением двадцати четырех сект. Цифра, разумеется, круглая. По образному выражению Саула Либермана (Lieberman, 1951, с. 404), Палестина того времени «кишмя кишела» (*swarmed*) различными сектами.

<sup>177</sup> Ср. Хав. 2: 1 = 1Q pHab VI, 12—13: «Встану я на стражу свою и на сторожевой башне своей обоснуюсь».

<sup>178</sup> Предполагают, что речь идет об апокрифическом сочинении Завещание Левия, фрагмент которого, как нам известно, найден в кумранской библиотеке. Однако мотив трех сетей Велиала встречается скорее в Завещании Дана 2: 4, чем в Завещании Левия. См.: Lohse, 1964, с. 284, примеч. 20.

<sup>179</sup> *bm'yn 'wt twldwt h'mt*; слово *m'yn* 'источник' Гильбер принял за *m'wn* 'жилище', 'место пребывания' и перевел: «dans le séjour» (Guilbert, 1961, с. 32 и примеч. 12 на с. 33; ср.: Старкова, 1959, с. 33: «в чертоге»). Слово *twldwt* переводят по-разному: generations (Brownlee, 1951, с. 12; Leaneu, 1966, с. 144), les générations (Guilbert, 1961, с. 32), «родословие» (Старкова, 1959, с. 33). Лихт, критикуя этот перевод, который, по его словам, «делает этот текст почти бес-

смысленным» (makes the text almost meaningless), со своей стороны, предлагает перевод: nature (Licht, 1965a, с. 89—90, примеч 5). Более точным мне представляется перевод этого слова в значении «происхождение». Ср.: Gaster, 1957, с. 43 (= Gaster, 1964, с. 51): «origin»; Vermès, 1962, с. 75: «born»; Dupont-Sommer, 1964, с. 94: «l'origine»; Lohse, 1964, с. 11: «Ursprung»; Shaked, 1972, с. 434: «origins».

<sup>180</sup> Ср. Ис. 44:6: «Я первый, и я последний, и, кроме меня, нет бога». Ср. 45:5—7.

<sup>181</sup> См.: Charles, 1908, Index, слова *phôs* и *skotos*.

<sup>182</sup> См.: Menasce, 1956; Menasce, 1958; Greenfield — Shaked, 1972. Об иранских именах в Ветхом Завете см.: Zadoq, 1976.

<sup>183</sup> См., например, Dupont-Sommer, 1953, с. 157—172.

<sup>184</sup> Упрек относится и к автору этих строк.

<sup>185</sup> Ср., например, Shaked, 1972, с. 436 и 443.

<sup>186</sup> Шакед показывает большое сходство, если не совпадение, иранского термина *shpog* с гаммой смысловых значений термина *ruah* 'дух' в кумранском Уставе. Но опять-таки, поскольку термин *shpog* засвидетельствован в поздних текстах, нет никакой уверенности, что автор кумранского Устава был в реальном контакте с ним или даже с его семантическим предшественником.

<sup>187</sup> Тот же круг идей выражен и в свитке Войны. См., например, 1Q M XIII, 9—12. Впрочем, все это произведение в целом является выражением идеи предопределения. О дуализме и эсхатологии в свитке Войны см.: P. Davies, 1978. В апокрифической литературе идея предопределения особенно отчетливо выражена в Завещаниях 12 патриархов.

<sup>188</sup> Ср. Sir. 15:11—17: «Не говори: от бога мой грех... Бог сначала создал человека, а затем предоставил его собственным побуждениям. Перед тобою огонь и вода: можешь протянуть руку, куда хочешь. Перед человеком — жизнь и смерть, и что ему нравится, то будет ему дано». Ср. Енох 98:4, 7.

<sup>189</sup> О сходстве дилеммы предестинация — свобода воли в кумранской литературе и в зороастризме см.: Shaked, 1972, с. 442—443.

<sup>190</sup> Надо полагать, что в 1Q pHab V, 4 и IX, 12 под *bhurgw* подразумевается Учитель праведности. См.: Fitzmyer, 1965, с. 366, примеч. 21; Амусин, 1964б, с. 260—261; Амусин, 1966; Амусин, 1968, с. 102—103; Амусин, 1971, с. 174, примеч. 76, с. 191, примеч. 163, с. 261—262, примеч. 6.

<sup>191</sup> Как отметил Бикерман, «иудеи не были единственным народом, считавшим себя избранным. В самом деле, вряд ли когда-либо существовало племя, которое не было бы избрано небесами. Израиль был божьим народом в той же мере, в какой Ашшур был городом бога Ашшура. Афинский законодатель Солон, современник Иеремии, говорил о своем городе словами, напоминающими нам увещания еврейских пророков» (Bickerman, 1967, с. 45).

<sup>192</sup> Непонятной представляется позиция выдающегося исследователя кумранских рукописей Жана Карминьяка, отрицающего наличие у кумранской общины эсхатологических воззрений. См., например: Carmignac, 1969; Carmignac, 1973, с. 281: «il n'y a aucune eschatologie à Qumrân». Слишком длинным был бы список работ, авторы которых придерживаются противоположной точки зрения. Укажем для примера лишь на две специальные работы, посвященные кумранской эсхатологии: E. Pueke, 1968a; J. Pueke, 1969. См. также: H. W. Kuhn, 1966, в частности с. 113—117; Mowbray, 1966, с. 129—154.

<sup>193</sup> См., например, специальную монографию, посвященную ветхозаветной эсхатологии: Messel, 1915, и статью: Lipiński, 1970. См. также: Fohrer, 1972, с. 337—353 (см. на с. 337 указание на ряд важных работ по ветхозаветной эсхатологии; книга Форера в оригинале на немецком языке вышла в 1968 г., чем и объясняется отсутствие указания на статью Липинского).

<sup>194</sup> См., например, 1Q H VI, 29, 34, XI, 12. Вопрос этот, однако, спорный. Если Брюс высказывает сомнение в существовании у кумранитов такой доктрины (Bruce, 1969, с. 80), то Блэк (в том же сборнике) писал: «Было бы удивительно, если бы кумранская секта не придерживалась доктрины воскресения» (Black, 1969, с. 106). При этом Блэк (Black, 1969, с. 126, примеч. 34) ссылается

на интересную интерпретацию Миликом труположения в кумранском некрополе: головы ориентированы с юга на север, что, по мнению Милика, диктовалось желанием, чтобы праведники при всеобщем воскресении увидели рай, находящийся, по учению ессеев, на севере (Milik, 1958). См. обстоятельное исследование Шубертом вопроса о телесном воскресении в верованиях кумранитов (Schubert, 1960). См. также: Амусин, 1964б, с. 265—272 (там же указание литературы).

<sup>195</sup> По-видимому, это выражение равнозначно талмудическому *gynnt* и новозаветному *geenna* и означает место, где грешников наказывают огнем. Ср. Матф. 25 : 41: «Идите от меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его». Ср.: Нурренбауер, 1961.

<sup>196</sup> «Ибо младенец у нас родился, сын дан нам, и будут (знаки) владычества на плече его, и будет назван он: дивный советник, бог могущественный, отец вечности и князь мира».

<sup>197</sup> Слово «мессия» — от греч. *messias* — является передачей древнееврейского слова *mšūh* — *машиах*, т. е. «помазанник». Христос — буквальный перевод слова «машиах-помазанник» на греческий. Первоначально словом «помазанник» в ВЗ обозначались высокопоставленные должностные лица: царь (I Ц. 1 : 34; I Сам. 15 : 1, 17, 24 : 7, 11; II Сам. 2 : 4, 5 : 3, 23 : 1), первосвященник (Исх. 29 : 7, 29, 30 : 30, Лев. 4 : 3, 5, 16, 6 : 15), получившие свою должность по воле и милости бога. Таким образом, «помазанником» = «мессией» был не только иудейский царь Давид, но и персидский царь Кир (Ис. 45 : 1), царь Сирии Азал (I Ц. 19 : 15) и др. «Помазанию» подлежали и пророки. Согласно I Ц. 19 : 16, бог приказывает Илию помазать Елисея «в пророки вместо себя» (ср. Ис. 61 : 1; Пс. 105 : 15 = I Хр. 16 : 22). В процессе дальнейшей эволюции этого термина на него наслоились несвойственные ему вначале сотериологические функции.

<sup>198</sup> Ср., например, Юб. 31 : 12—20, где Исаак благословляет Левия и Иуду.

<sup>199</sup> О будущем пророке см. в ВЗ: Втор. 18 : 15—22; ср. I Макк. 14 : 41: «Иудеи и священники согласились, чтобы Симон был у них начальником и первосвященником навек, доколе восстанет Пророк верный». Образ пророка и его функции неясны. Возможно, это аналог Предтечи или воскресший Илиа-пророк (см. Мал. 3 : 23: «Вот я пошлю к вам Илию-пророка пред наступлением дня Господня, великого и страшного»).

<sup>200</sup> Библиографию до 1958 г. см.: LaSor, 1958, с. 54—55; Yadin, 1958, с. 238—241 (см. выше, примеч. 75 к гл. III); Sutcliffe, 1960b; Carmignac, 1963, с. 14—15, 17—27; Dupont-Sommer, 1964, с. 119—123; Lohse, 1964, с. 45—51; Licht, 1965, с. 241—270; Старкова, 1960; Амусин, 1960, с. 99—103; Амусин, 1971, с. 65—66; Vermès, 1973, с. 198—199, 262—263; Vermès, 1979, с. 118—121.

<sup>201</sup> Barthélemy, 1955, с. 117: «Après une étude par transparence aussi attentive que possible la lecture de ce mot apparaît pratiquement certaine». Ср.: Fitzmyer, 1965, с. 357, примеч. 24.

<sup>202</sup> Попытка Куна и Вермеша игнорировать чтение *editio princeps* представляется неубедительной. См.: Kuhn, 1957, с. 56—57, 256—257, примеч. 13; Vermès, 1973, с. 198: «Clearly the phrase as it stands — ‘when [God] shall beget the Messiah’ — is meaningless...»; ср.: Vermès, 1979, с. 121.

<sup>203</sup> Sutcliffe, 1960b, с. 546: «When [God] causes the Messiah to be born, with them [he too] shall enter [as] head of all the Congregation of Israel». Ср. перевод Карминьяка: «Si [Dieu] fait naître (12) le Consacré avec eux, [le prêtre] viendra [en] tête de toute la Congrégation d’Israël». См.: Carmignac II, 1963, с. 24. Недоразумением или неисправленной опечаткой надо считать указание К. Б. Старковой, что «издатели передают в транскрипции *uwlyk*» (? — И. А.; Старкова, 1960, с. 30, примеч. 38). К. Б. Старкова предлагает свою эмендацию: «...но лучше бы (? — И. А.) *yabi*», от корня *bo* „приходить“» (Старкова, 1960, с. 30).

<sup>204</sup> Kuhn, 1957, с. 58—60; Bruce, 1960, с. 41—42; Cothenet, 1963, с. 174, примеч. 28; ср.: Leaneu, 1966, с. 226—228.

<sup>205</sup> Milik, 1959, с. 124, примеч. 3. См. также: Priest, 1962. И после публикации Милика Котэнэ сохранил в своем французском переводе Дамасского документа эмендацию слова «помазанник» в единственном числе на множествен-

ное число — «помазанники». См.: Cothenet, 1963, с. 174, 178, 198, 204. Сам Милик (Milik, 1959, с. 125—126) также не оставил поисков дуальности мессий в CD, выступающих под другими названиями. В частности, «истолкователь Торы» (CD VII, 18) отождествляется им с жреческим мессией, а «князь всего общества» (CD VII, 20) — со светским мессией, «помазанником от Израиля».

<sup>206</sup> Перевод первоиздателя Старки: «parce qu'il est l'élu de Dieu, sa naissance (в предварительном сообщении 1963 г.: sa géniture; Starcky, 1963, с. 502) et l'esprit de son souffle» (Starcky, 1964). Карминьяк протестует против перевода выражения ВНУР 'LH' как «l'Élu de Dieu» и весь этот пассаж переводит: «parce que sa naissance est choisie de Dieu, le vent de son souffle» (Carmignac, 1965, с. 216—217, ср. с. 214—215). Я затрудняюсь видеть в этой замене существенное отличие. Ср. перевод Фитцмайера: «because he is the Elect of God. His Birth and the (very) spirit of his breath» (Fitzmyer, 1965, с. 359, ср. с. 365—368), а также Дюпон-Соммера (Dupont-Sommer, 1967, с. 30).

<sup>207</sup> Возможно, что именно это имел в виду Фитцмайер, когда, несмотря на его упреки Старки, тем не менее замечал: «Не следует ослаблять значение кумранских выражений, чтобы не затемнялся их смысл при передаче фраз, отражающих подлинные мессианские надежды среди иудеев в новозаветный период» (Fitzmyer, 1965, с. 356).

<sup>208</sup> Starcky, 1963, с. 502: «...nous avons cru trouver dans l'un de nos manuscrits araméens de la grotte 4(4Q Mess ar), l'attestation d'une donnée fort importante de la christologie chrétienne, la génération divine du Messie».

<sup>209</sup> Специальная статья Брауна, отвергающего гипотезу Старки (R. E. Brown. J. Starcky's Theory of Qumran Messianic Development.—СВС. 28, 1966, с. 51—57), мне недоступна. Судя по изложению Хиггинса (Higgins, 1967, с. 237—238), критические замечания Брауна нельзя считать убедительными. Сам Хиггинс, статья которого, впрочем, содержит немало спорного, в данном вопросе придерживается иного взгляда, чем Браун. См.: Higgins, 1967, с. 237: «My conclusion also is the direct opposition of that of R. E. Brown». Одной из последних работ о кумранском мессианизме является интересная статья Како (Caquot, 1978).

<sup>210</sup> Возможен также перевод «учитель справедливости» или «справедливый учитель». Милик считает, что «более точно» этот титул следует переводить «the Legitimate Teacher» — «законный Учитель» (Milik, 1959, с. 76). А Олбрайт и Ман вслед за Рабиновичем утверждают, что «единственно правильный перевод» — это «a Right Guide» — «праведный поводырь» (Albright — Mann, 1969, с. 19 и 108, примеч. 4; ср.: Rabinowitz, 1958).

В настоящее время известны 24 упоминания Учителя. Некоторые из них — без всякого контекста или почти без него (4Q 163, 21, 6; 4Q 172, 7, 1; 4Q 173, 1, 3; 4Q 173, 2, 2; 4Q 171 III, 19, IV, 27). Титулы Учителя несколько варьируются в различных произведениях. В Комментариях встречаются следующие обозначения: *mwrh hcdq* (1Q рНаб I, 11—12, V, 10, VII, 4, VIII, 3, IX, 9, XI, 5; 4Q 171 III, 19, IV, 27; 4Q 173, 1, 3; 4Q 173, 2, 2), *hkwhn mwrh h[cdq]* (4Q 171 III, 15), *hkwhn* (1Q рНаб II 8; 4Q 171 II, 19), *m[w]ry hcdq* (1Q 14, 10, 6), *mwrh hcdqh* (1Q рНаб II, 2); в Дамасском документе: *mwrh cdq* (CD I, 11, XX, 32), просто *mwrh* без дальнейших обозначений (CD XX, 28), *ywrh hcdq* (CD VI, 11), *mwrh huhyd* (CD XX, 1), *ywrh/ywryh huhyd* (CD XX, 14). Распространено мнение, что титул *mwrh/ywrh cdq* resp. *hcdq* resp. *hcdqh* является типологическим воспроизведением библейских выражений у Ос. 10: 12 и Иоил 2: 23 (ср.: Cross, 1969b, с. 71). Из 4Q 171 III, 15 видно, что Учитель праведности был священником и дважды в дошедших до нас текстах он назван *hkwhn* в абсолютной форме без дальнейшего обозначения (1Q рНаб II, 8; 4Q 171 II, 18). Но отсюда еще не следует, как утверждают Штегеман и Мэрфи О'Коннор, что Учитель был первосвященником на том, мол, основании, что при употреблении слова «священник» с определенным артиклем — *hkwhn* — обязательно подразумевается первосвященник (Stegemann, 1971, с. 102 и с. А 80—83, примеч. 328—329; Murphy-O'Connor, 1974, с. 229—230). Действительно, как показал Р. де Во, «первосвященники» пустыни — Аарон, Элеазар, Пинхас — назывались только *hkwhn* —

«священник» с определенным артиклем (Vaux II, 1967, с. 267). Но вряд ли это относилось к любому из сыновей Аарона при его жизни. А из Левит 13:2 мы узнаем, что если у кого появится кожное заболевание, «то должно привести его к Аарону, священнику (hkwhn), или к одному из сыновей его, священников (hkwhšum)». Главы 13—14 кн. Левит изобилуют случаями кожных заболеваний, которые следует продемонстрировать «священнику». Вытекает ли отсюда, что это обязательно должен был быть первосвященник? Как бы ни обстояло дело с абсолютной титулярностью священника в Ветхом Завете, как мне представляется, нельзя считать употребление слова «священник» с определенным артиклем доказательством того, что Учитель был первосвященником, и гадать о неведомом времени его первосвященства. Следуя такой модели, можно прийти к абсурдному выводу, что священник «десятка», в функции которого входит благословение хлеба и сула во время трапезы, является первосвященником, потому что в 1Q S VI, 5 он назван hakkošp, т. е. в абсолютной форме, с определенным артиклем! Ввиду важности исторического вывода, который делается из априорного допущения, что Учитель был первосвященником, необходимо указать также и на следующее. Абсолютная форма hkwhn встречается не только в Комментариях на Хаваккука и Псалом 37, но и в других произведениях, однако эти случаи не привлекли внимания авторов, считающих, что «священник» с определенным артиклем указывает на первосвященство носителя этого титула. Между тем в свитке Войны рядовые священники, выполняющие строго очерченные функции, также обозначаются в единственном числе с определенным артиклем (1Q M VII, 10—12, X, 2), но никому в голову не придет считать их на этом основании «первосвященниками». В этом же свитке фигурирует и «Главный священник» — kwhn hr's (1Q M II, 1, XV, 4, XVI, 13, XVIII, 5, XIX, 11). Наконец, не менее существенно, что в Дамасском документе в котором несколько раз упоминается кумранский Учитель, мы также встречаем обозначение hkwhn в таких контекстах, которые исключают мысль о первосвященстве носителя этого священнического звания и о какой-либо связи его с Учителем (CD IX, 13, XIII, 5, XIV, 6).

Необходимо остановиться еще на странных на первый взгляд обозначениях Учителя в Дамасском документе: uwgh 'тот, кто будет учить' вместо обычного mwgh 'учитель' и mwgh resp. uwgh hu'ud 'единственный учитель'. Вариантность mwgh — uwgh в свое время была хорошо объяснена Рабиновичем: «Что uwgh hcdq из CD — вариантная форма mwgh hcdq из 1Q pHab, 1Q pMic и 4Q Ps 37, видно из того, что CD взаимозаменяемо употребляет uwgh (XX, 14) и mwgh (XX, 1) в качестве constructus к hu'ud. Кроме того, непосредственно перед mwgh hu'ud в CD XX, 1 писец написал и зачеркнул uwg, заменив это mwgh. Таким образом, автор CD рассматривает причастия м.р. ед.ч. qal и hiph'il от корня ugh как синонимы. Библейские параллели такого употребления — I Хр. 10:3, где (в пределах одного стиха.— И. А.) hmwgh и huwgh употребляются синонимично» (Rabinowitz, 1958, с. 393). В 1962 г. Иоганн фон Келихен обратил внимание на то, что в средневековом раввинском трактате «Seder 'Olam Zu'ra», в цитате из Ос. 10:12, вместо MT uwgh cdq читается mwgh cdq. По мнению Келихена, в раввинском трактате сохранилось более правильное, домасоретское чтение Ос. 10:12. Во всяком случае, это подтверждает вариантность форм mwgh и uwgh и их чередование (Kölichen, 1962, с. 324—327). Любопытно в этой связи отметить обычай караимов упоминать в своих молитвах «учителя праведности» (Wieder, 1962).

Что касается выражения mwgh hu'ud — букв. «Единственный учитель», то здесь мы, по-видимому, имеем дело с орфографическим вариантом mwgh hu'ud 'учитель общины' (Rabin, 1958, с. 37, 41; Köhler—Baumgartner, 1974, s.v. yahid; Амусин, 1964б, с. 264; Амусин, 1971, с. 123; Амусин, 1977, с. 200—202), хотя лингвистический механизм этого варианта еще не выяснен. В Дамасском документе мы встречаемся еще с другим аналогичным написанием: 'nšy hu'ud — букв. «люди Единственного» (CD XX, 32), что также следует понимать как орфографический вариант 'nšy hu'ud, т. е. «люди общины (йахад)», тем более что именно этот термин многократно засвидетельствован (1Q S V, 1, 2—3, 15—16

et passim). Интересно в этой связи отметить, что текст CD XX, 31—32, где встречается выражение «люди Единственного» (<sup>2</sup>nšy huḫyd), почти дословно совпадает с текстом 1Q S IX, 10, в котором интересующее нас выражение читается, как и во всех других случаях, «люди общины» (<sup>2</sup>nšy huḫd). Это позволяет отождествить выражение «люди Единственного» с выражением «люди единства гесп. общины». Но в таком случае вполне допустимо и предположение, что выражение mwrh huḫyd «Единственный учитель» тождественно постулируемому выражению mwrh huḫd «Учитель единства гесп. общины». Возможно, что сохранившееся у Псевдо-Киприана и примененное к Иисусу Христу, уникальное в латинской словесности, выражение «unitatis magister» — «учитель единства» является воспроизведением кумранского титула more haḫuḫad «учитель единства» (подробнее см.: Амусин, 1977; Амусин, 1979а). Как показал недавно Филоненко, и для Лактанция Иисус Христос прежде всего «учитель справедливости»: magister iustitiae, doctor iustitiae, praeseptor iustitiae, (Philonenko, 1978).

<sup>211</sup> Нечестивый священник упоминается только в Комментариях на кн. Хаваккука и на Псалом 37 в следующих контекстах: 1Q pHab VIII, 8—13, IX, 9—12, XI, 4—15, XII, 2—6, 8—10; 4Q 171 (4Q pPs 37), IV, 8—10. Кроме того, этот титул встречается, согласно надежному восстановлению Браунли, в 1Q pHab I, 13. Под наименованием «Священник» (hkwhn) он фигурирует в поврежденных контекстах 1Q pHab VIII, 16 — IX, 2, IX, 16 — X, 5. Недавно Тиринг выступила против общепринятого мнения, что Нечестивый священник был первосвященником. См.: Thiering, 1978.

<sup>212</sup> Иной перевод, в ином порядке и иное толкование этих текстов см.: Старкова, 1973, с. 44 и сл.

<sup>213</sup> Полный перевод и комментарий цитируемых здесь текстов пешарим см.: Амусин, 1971, с. 133—335.

<sup>214</sup> Человек лжи или Лживый человек — несущий большую нагрузку, но загадочный персонаж, отождествление которого в настоящее время невозможно. См.: Амусин, 1971, с. 163, примеч. 17. Вермеш полагает, что символические обозначения противников учителя — Нечестивый священник, Человек лжи, Проповедник лжи и Человек глумления — относятся к одному и тому же лицу. См.: Vermès, 1977, с. 150.

<sup>215</sup> hcdq[h]; в рукописи начальный знак *he* надписан над знаком *cade*, а от последнего знака *he* сохранилась лишь верхняя часть.

<sup>216</sup> В рукописи читается: <sup>2</sup>šr ntn ʾl b[...]h. Лакуну дополняют по-разному: b[<sup>2</sup>twk h<sup>2</sup>d]h «посреди общины» — Elliger, Maier, Lohse (ad locum); b[<sup>2</sup>byt yḫwd]h «в доме Йехуды» — Bardtke I, 1953, с. 125 и Dupont-Sommer, 1964, с. 271. В обоих случаях следовало бы ожидать местоименный суффикс при глаголе ntn: <sup>2</sup>šr ntnw ʾl b... Поэтому более вероятным представляется предложенное мною восстановление b[<sup>2</sup>lhw] с последующим прямым дополнением byḫh, d<sup>2</sup>h и т. п.

<sup>217</sup> В рукописи несогласованность в числе: tbytw... wḫryš; в МТ оба глагола в единственном числе.

<sup>218</sup> Отождествление этой группировки, изменившей Учителю и отпавшей от его общины, пока не представляется возможным. Подробнее см.: Амусин, 1971, с. 175—176, примеч. 82.

<sup>219</sup> ndmw от корня dwm resp. dmh; ср.: Habermann, 1952, с. 47: nidmu; Habermann, 1959, с. 45: nadamtu; также Lohse, 1964, с. 232. По поводу этого глагола см.: Driver, 1960. Милик (Milik, 1959, с. 70) переводит это выражение: «who remained inactive».

<sup>220</sup> betok'ahat см.: Амусин, 1971, с. 177, примеч. 84. Иначе: Старкова, 1973, с. 45: «при обличении»; см. там же, с. 54—60 и 68, примеч. 25.

<sup>221</sup> pšrw ʾl kwl 'ws'ey htwrh bbyḫ yḫwdh <sup>2</sup>šr ucyḫm ʾl mbyt hmšpt b'bwḫ 'mlm w'mntm bmwrh hcdq. К пониманию этого текста см.: Амусин, 1960, с. 192; Амусин, 1964б, с. 257—261; Амусин, 1965, с. 26—28; Амусин, 1971, с. 181, примеч. 118 и с. 183—184, примеч. 130—132. Иначе: Старкова, 1973, с. 45: «которых Бог спасет из Дома Судилища ради их труженичества и их верности Правед-



ному Наставнику»; см. там же, с. 60—64 и 68, примеч. 33. Ср. перевод Вермеша (Vermès, 1979, с. 239): «because of their suffering and because of their faith in the Teacher of Righteousness» — «за их страдание и за их веру в Учителя праведности». См. выше, с. 172—174.

<sup>222</sup> ʿnwtw bng' lklh bmrwry pš. К пониманию этого текста см.: Амусин, 1971, с. 191, примеч. 162.

<sup>223</sup> ʿl bhygw (ср. аналогичное написание с местоименным суффиксом 3 л. ед. ч. в 1Q pHab V, 4). В ряде изданий дошедшее до нас написание bhygw понимается как bhyg(y)w (с пропущенным местоименным суффиксом множественного числа; ср.: Lohse, 1964, с. 238). Однако имеются все основания считать, что в данном тексте под bhygw подразумевается Учитель праведности. Ср.: Bardtke I, 1953, с. 129: «an seinem Auserwählten»; Segert, 1955, с. 576: «In 9, 12 wird die singularische Fassung aus sachlichen Gründen mehr befürwortet»; Carmignac II, 1963, с. 120, примеч. 4: «Sans doute à propos du Docteur de Justice»; Fitzmyer, 1965, с. 366, примеч. 21: в 1Q pHab IX, 12 «bhygw is used of the Righteous Teacher». Ср.: Амусин, 1971, с. 191, примеч. 163 и с. 174, примеч. 76.

<sup>224</sup> К чтению текста и переводу см.: Амусин, 1971, с. 195—196, примеч. 198.

<sup>225</sup> К чтению и толкованию текста см.: Амусин, 1971, с. 196—197, примеч. 199—202.

<sup>226</sup> mwrq hcdq — чтение Милика (DJD I, 1955, с. 78; ср. в 1Q pHab X, 2: hwtu вместо hwt'). Чтение Карминьяка: mh hcuc «что за цветок?» — представляется неубедительным. См. мое возражение: Амусин, 1971, с. 250, примеч. 8.

<sup>227</sup> [ʿws'y htwrh] — восстановление первоиздателя Милика. Ср. это самоназвание в 1Q pHab VII, 11, VIII, 1, XII, 4; 4Q 171 I, 15, 23. Перевод Вермеша (Vermès, 1962 = Vermès, 1979, с. 231): «[to keep the Law]».

<sup>228</sup> Восстановление на основании 1Q pHab VIII, 2.

<sup>229</sup> Об этом фрагменте Комментария на кн. Михея см.: Carmignac, 1962, с. 515—519; Flusser, 1970, с. 148—149; Амусин, 1971, с. 246—251.

<sup>230</sup> В DJD V, 1968, с. 44 издатель Аллегро отказался от дополнения, принятого им в editio princeps: 'dt [bhygw] «община [Его избранника]»'.

<sup>231</sup> О выдающейся роли Учителя праведности как организатора общины см. выше, 1Q pHab II, 6—10, и ниже, CD I, 10—12.

<sup>232</sup> Символическое обозначение фарисеев и саддукеев. См.: Amoussine, 1963; Амусин, 1964а; Амусин, 1971, с. 203—211; Amusin, 1978, с. 151—152 (табл.); Амусин, 1982, с. 253.

<sup>233</sup> «Священник» здесь, бесспорно, синоним «Учителя праведности». Ср. выше, 1Q pHab II, 7—8 и 4Q 171 III, 15—16.

<sup>234</sup> [ʿtrwt mwrh hcdq [...] (5)kw]hn l'hyt hq[c...]. Если восстановление [ʿtrwt] можно считать надежным, то это могло бы служить косвенным подтверждением, что Учитель был автором (или одним из авторов) Гимнов.

<sup>235</sup> Страгнел (Strugnell, 1970, с. 219) высказывает сомнения в правильности прочтения отдельных знаков. Предлагаемые же им альтернативные чтения Страгнел сам считает сомнительными.

<sup>236</sup> Представление о длительности жизни поколения около сорока лет и об исчезновении «людей войны» заимствовано из Втор. 2: 14: «И время, (которое минуло) с тех пор, как мы шли из Кадеш Барнеа и до перехода долины Зеред, — тридцать восемь лет, до конца всего поколения людей войны внутри стана, как поклялся им Господь». Сакраментальное значение числа «сорок» (дней или лет) в библейской (ветхозаветной и новозаветной) традиции общеизвестно. Гастер отмечает, что и в раввинской традиции миссии помазанника-мессии также отведено сорок лет. См.: Gaster, 1964, с. 115, примеч. 41. См. ниже, примеч. 260.

<sup>237</sup> CD XX, 31—32 дословно совпадает с 1Q S IX, 10, где, однако, читается «люди йахад» (ʿnšy hyhd). См. выше, примеч. 210.

<sup>238</sup> Подробный разбор этого сложного для понимания отрывка см. в моей статье: Амусин, 1964б, с. 265—272.

<sup>239</sup> Контекст столбца XI ясно указывает, что речь идет о Нечестивом священнике.

<sup>240</sup> Мы не приводим здесь отрывок 1Q рНав IX, 16 — X, 5 (комментарий к Хав. 2 : 11), в котором из контекста видно, что речь идет о Нечестивом священнике, но само обозначение «священник» (1Q рНав IX, 16) восстановлено. См.: Амусин, 1971, с. 157.

<sup>241</sup> См. внушительный перечень наиболее важных работ у: Jeremias, 1963, с. 168—169, примеч. 6. См.: Dupont-Sommer, 1957, с. 10—15; Milik, 1959, с. 74—80; Carmignac, 1960; Jeremias, 1963, с. 168—267; H. W. Kuhn, 1966, с. 21—33.

<sup>242</sup> Подробнее об этом тексте см.: Амусин, 1964б, с. 257—261; Амусин, 1971, с. 183—184, примеч. 129—132.

<sup>243</sup> E. Stauffer. Das Evangelium vom Barmherzigen Gott in Qumran und der Botschaft Jesu.— «Deutsches Pfarrerblatt». Jg. 60, 1960, № 4, с. 75 (цит. по: Jeremias, 1963, с. 143).

<sup>244</sup> См.: Milik, 1959, с. 79—80; ср.: Амусин, 1960, с. 189—190; Амусин, 1964б, с. 264—265.

<sup>245</sup> Ввиду значимости текста приведем наиболее важные его переводы: Rabin, 1954—1958, с. 22: «until there shall arise he who teaches righteousness in the end of days»; Bardtke II, 1958, с. 263: «und ohne sie werden sie nicht gelangen bis zu dem Auftreten des Lehrers der Gerechtigkeit am Ende der Tage»; Schubert, 1959, с. 115: «until the Teacher of Righteousness arises [again] in the last days»; Vermès, 1962 = Vermès, 1979, с. 103: «and without them they shall find nothing — until he comes who shall teach righteousness at the end of days»; Cothenet, 1963, с. 166: «Car sans elles ils n'atteindront pas l'avènement de celui qui enseignera la justice dans la suite des jours»; Dupont-Sommer, 1964, с. 146: «jusqu'à l'avènement du Maître de justice à la fin des jours»; Lohse, 1964, с. 77: «Und ohne sie werden sie nicht erlangen (Belehrung) bis zum Auftreten eines Lehrers der Gerechtigkeit am Ende der Tage»; Старкова, 1973, с. 44: «Другие же, помимо них, не постигнут (этого), пока не встанет Наставляющий правде в конце дней» (далее у К. Б. Старковой выражение «в конце дней» передается как «в последовательности дней»).

<sup>246</sup> См., например: Segal, 1951, с. 145; Rabin, 1958, с. 23, 37; Cross, 1958, с. 183—184; Allegro, 1957, с. 162; Allegro, 1964, с. 167; Milik, 1959, с. 126; см. особенно: Schubert, 1960. См. также: Амусин, 1960, с. 190—191; Амусин, 1964б, с. 265—272, Dupont-Sommer, 1964, с. 146, примеч. 5: «Это ожидание возвращения Учителя справедливости, формулированное здесь столь ясным образом, является одним из основных положений *credo* Нового Союза»; Leaneu, 1966, с. 227—228; J. Pryke, 1969, с. 54 (отрицая верование кумранитов в телесное воскресение, Прайк признает их ожидание воскресения Учителя) и др.

<sup>247</sup> Gaster, 1957 (=1964), с. VI; Bardtke II, 1958, с. 202, примеч. 18; Carmignac, 1958; Cothenet, 1963, с. 167, примеч. 13; Black, 1969, с. 115, примеч. 20; Старкова, 1973, с. 54 и др.

<sup>248</sup> Ср.: Каждан, 1956, с. 312: «легендарный, мифологический образ, сложившийся в среде эссенов-дуалистов и заимствованный затем у них ранним христианством».

<sup>249</sup> Toombs, 1956, с. 370: «a term of office rather than an individual name»; ср.: Efros, 1957, с. 176; Gaster, 1957 (=1964), с. VI; Buchanan, 1969; Buchanan, 1977; LaSor, 1972, с. 127—128. Ср.: E. Pryke, 1968b, с. 49; «The references to him may be to a series of persons rather than to one outstanding individual».

<sup>250</sup> Ср.: Brand, 1958; Weis, 1950; Poliak, 1958.

<sup>251</sup> Подробный перечень отождествлений Учителя, предложенных до 1960 г., см.: Maier II, 1960, с. 137—139. Ср.: Burrows, 1955; Burrows, 1958. После 1960 г. см.: Jeremias, 1963; Roth, 1965; Stegemann, 1971; Murphy-O'Connor, 1974; Bardtke, 1976; Burgmann, 1977. Ср.: Амусин, 1960, с. 195; Амусин, 1964б, с. 253—277; Амусин, 1971, с. 161—162, примеч. 12. Об отождествлении Нечестивого священника см.: Амусин, 1971, с. 160—161, примеч. 11, с. 186—187, примеч. 139. По мнению Ливера, упоминаемый в весьма неясном контексте CD V, 1—6 Цадок (V. 5: [welo'] nige 'ad 'amod Cadoq '[и не] открылось до появления Цадока') мог быть носившим это имя основателем кумранской общины Учителем праведности, и не случайно поэтому одним из самоназваний общины было «сыны Цадо-

ка». См.: Liver, 1967, с. 11—12 = Liver, 1967a, с. 74. Разумеется, обосновать эту гипотезу в настоящее время трудно.

<sup>252</sup> Первым это отождествление предложил Геза Вермеш в 1953 г. (см.: Vermès, 1954<sup>2</sup>, с. 94); в 1963 г. это отождествление подкрепил и развил Йеремиас (Jeremias, 1963, с. 36—78); в настоящее время эту гипотезу энергично поддерживают: Stegemann, 1971, с. 200—252; Murphy-O'Connor, 1974, с. 229—233; Burgmann, 1977, с. 3—70.

<sup>253</sup> См. в Библиографии работы Кросса и Олбрайта.

<sup>254</sup> Перечень авторов до 1966 г. см.: Rowley, 1966, с. 228—229, примеч. 3. Автор этой книги в своих прежних работах был более определенным сторонником отождествления Нечестивого священника с царем и первосвященником Александром Яннаем.

<sup>255</sup> Дюпон-Соммер — во всех своих работах (см. Библиографию); Elliger, 1953, с. 270—273.

<sup>256</sup> Antt. XIII, 11, 2, § 311—313; BJ I, 3, 5, § 78—80.

<sup>257</sup> См. выше, с. 75, 77—78; ср.: Amoussine, 1963; Амусин, 1964a; Амусин, 1968; Амусин, 1969a; Амусин, 1969; Амусин, 1971, с. 203—245; Amoussine, 1971, с. 545—552; Amoussine, 1974; Amusin, 1978.

<sup>258</sup> CD VI, 5, 19, VII, 15, 19, VIII, 21, XIX, 34, XX, 12. Помимо специальных работ, посвященных этой проблеме (например: North, 1955a; Jaubert, 1958; Burrows, 1958, с. 219—227; Wieder, 1962, с. 1—51; Iwry, 1969), она в той или иной мере затрагивается в бесчисленном количестве работ, посвященных Кумрану. При этом наметились три гипотезы: «Дамаск» следует понимать в буквальном географическом смысле (например: Cross, 1958, с. 59—60; Milik, 1959, с. 91, примеч. 2; Starcky, 1963, с. 494; Dupont-Sommer, 1964, passim; Flusser, 1970, с. 162, примеч. 15; Albright — Mann, 1969, с. 19; Laperrousaz, 1976, с. 93—98); «Дамаск» в кумранских текстах — символическое обозначение Кумрана (например: Woude, 1957, с. 50 и сл., 231; Jaubert, 1958; Vaux, 1961, с. 87—88; Brown, 1969, с. 38; North, 1955a обосновывает эту теорию тем соображением, что в I в. до н. э. район Кумрана находился под владычеством Nabateyского царства, которое господствовало тогда также над «страной Дамаска»); наконец, «Дамаск» — символическое обозначение Вавилона (Rabinowitz, 1954, с. 17; Murphy-O'Connor, 1974, с. 221). Мне представляется справедливым мнение, высказанное Вермешем еще в 1962 г., о невозможности разрешить этот вопрос (Vermès, 1962, с. 66 = Vermès, 1979, с. 67: «It is impossible to solve this dilemma») по крайней мере в настоящее время.

<sup>259</sup> Так, Деметрий, иудейско-эллинистический автор конца III в. до н. э., в своем труде «О царях Иудей» (Schürer III, 1898, с. 349 и сл.) вычислил, что между падением Самарии (722/721 г. до н. э.) и приходом к власти Птолемея IV в Египте (221 г. до н. э.) прошло 573 года вместо 500 лет. Согласно подсчетам Иосифа Флавия, Аристокбул (104—103) воцарился через 481 год и 3 месяца (Antt. XIII, 11, 15, § 301) или 471 год и 3 месяца (BJ I, 8, 1, § 70) после возвращения из вавилонского плена (т. е. в 538 г. до н. э.), в то время как это произошло через 435 лет. Ср.: Driver, 1965, с. 311—316; Vermès, 1977, с. 158—159.

<sup>260</sup> Ср.: Burrows, 1955, с. 197—204; Burrows, 1958, с. 191—203; если считать число 390 реальным, то полученную с его помощью дату — 197 г. до н. э. (587—390) — нельзя принять всерьез. Чередование символических «дней и лет» — обычное явление в библейской и кумранской литературе. Например, сорок дней и ночей длился потоп; сорок дней Моисей предстал перед богом на Синае; сорок лет длились странствия в пустыне; сорок дней подвергался искушениям Иисус Христос; сорок лет — установленная в кумранской литературе продолжительность эсхатологической войны.

<sup>261</sup> Обширную библиографию вопроса см.: Fitzmyer, 1969, с. 63—65; Амусин, 1971, с. 212—213; см. также: Flusser, 1970, Амусин, 1971, с. 203—232; Yadin, 1971, с. 1—12; Dupont-Sommer, 1973.

<sup>262</sup> Амусин, 1969; Амусин, 1971, с. 233—245; Amoussine, 1971, с. 545—552. К указанным трем комментариям см.: Amusin, 1978, с. 123—152.

<sup>263</sup> В единственном числе «последний священник» (hkwñn h'ñgwn) встречается также только один раз — в 4Q 167 fr. 2, 3. В этом тексте «последний священник» синонимичен Яростному льву и поэтому может быть отождествлен с Яннаем. См.: Амусин, 1971, с. 241 и 244, примеч. 41—42.

<sup>264</sup> Восстановление Лозе: (17)... h'wqy[?l...]. См.: Lohse, 1964, с. 236.

<sup>265</sup> Antt. XIII, гл. 1—6 (Ионатан), гл. 6—7 (Симон); I Макк. 9 : 23 — 12 : 53 (Ионатан), 13 : 1 — 16 : 24 (Симон).

<sup>266</sup> Berakot 29a: ун'у rš' m'urgw wywñn sduq m'urgw 'Яннай — нечестивец по природе своей, а Ионатан — праведник по природе своей'. Трудно согласиться с апологетической тенденцией монографии Б. Ц. Лурье о Яннае (1974). По мнению Лурье, примененное к Яннаю в цитированном талмудическом тексте обозначение «нечестивец» на самом деле следует понимать как «садукей». См.: Lurje, 1974, особенно с. 141—142; здесь автор приходит к странному выводу, что Яннай был «справедным царем» (melek' caddiq)!

<sup>267</sup> Когда однажды Яннай спросил у взбудораженной толпы, чего она, собственно, хочет, в ответ раздались крики: «Твоей смерти!» (Antt. XIII, 5, 5, § 376). Флавий также сообщает, что Саломея напомнила своему умирающему царственному супругу, как он «ненавистен народу» (Antt. XIII, 15, 5, § 399).

<sup>268</sup> Против гипотезы Штегемана — Марфи О'Коннора выступил также Бургман. См.: Burgmann, 1980.

## Глава V

<sup>1</sup> Stauffer, 1951; Rowley, 1952, с. 62—68; Rowley, 1966.

<sup>2</sup> North, 1955; Habermann, 1959, с. XV, 25—30.

<sup>3</sup> Roth, 1958; Roth, 1964, Roth, 1965 и другие его многочисленные работы по Кумрану (см.: Burchard II, 1965, с. 177—179, № 3255—3278); Driver, 1965 (особенно с. 267—310). Критический разбор концепции Рота—Драйвера см.: Vaux, 1966. Эпфельбаум считал кумранскую секту «зелотской по тенденции». См.: Appelbaum, 1971, с. 167: «Zealot in direction». Милик определил последнюю фазу в развитии кумранской общины как «essénisme à empreinte zélote» (Milik, 1957a, с. 109) — «эссеиство с печатью зелотизма».

<sup>4</sup> Например: Klausner, 1956; Klausner V, 1958, с. 332—340.

<sup>5</sup> См.: Е. Рукке, 1968b, с. 58. Пуммер (Pummer, 1977, с. 35—41) приходит к выводу, что контрасты в значительной мере перевешивают точки соприкосновения между этими двумя идеологиями.

<sup>6</sup> Teicher, 1951. Критический разбор этой гипотезы см.: Fitzmyer, 1957. Вывод, к которому приходит Фитцмайер, таков: «Как кажется, максимум того, что мы можем сказать, это что кумранская секта оказала влияние (курсив мой.— И. А.) на эбионитов во многих отношениях» (с. 231).

<sup>7</sup> Ваг, 1964; см. также: Larson, 1978.

<sup>8</sup> Nemo, 1955, с. 45—68, 331—340; ср.: Golb, 1960. Ср.: Амусин, 1960—1961, с. 46—47.

<sup>9</sup> Так, например, Бранд датировал кумранские рукописи ахеменидским периодом. См.: Brand, 1958.

<sup>10</sup> Широкую известность приобрели взгляды американского ученого С. Цейтлина, отождествлявшего кумранитов с караимами (VIII—XI вв. н. э.). В систематической Библиографии Ласора уже в 1958 г. выделен специальный раздел — Zeitliniana. См.: LaSor, 1958, с. 46—48, № 1884—1932. См. также: Burchard II, 1965 и Jongeling, 1971a. Критику этой гипотезы см.: Wieder, 1956/1957; Wieder, 1962; Szyszman, 1952; Szyszman, 1954; Szyszman, 1965. Вопрос о многочисленных сходных чертах между кумранскими рукописями и караимскими сочинениями сводится к выяснению механизма влияния кумранских идеологических и организационных принципов на раннекараимскую литературу. То же, в сущности, относится и к мандеизму (F. Braun, 1957) и исламу (Rabin, 1957, гл. VIII. Islam and the Qumran Sect, с. 112—130; Philonenko, 1967). Согласно Поляку, в кумранских рукописях отражен чуть ли не сельджукский период (XI—XII вв. н. э.). См.: Poliak, 1958.

<sup>11</sup> Ссылаясь на Гегесиппа, Евсевий Кесарийский приводит перечень следующих семи иудейских сект: ессей, галилеяне, гемеробаптиты, масботей, самаритяне, саддукеи, фарисеи. См. Euseb. Hist. Eccl. IV, 22, 7. См.: Simon, 1964.

<sup>12</sup> Едва только началась публикация кумранских рукописей, как ряд ученых независимо друг от друга, в первую очередь Сукеник, Дюпон-Соммер, Барроуз, Браунли, Гринц, Ролан де Во и др., определили эти рукописи как памятники ессеиской литературы, а кумранскую общину отождествили с известной по данным античных источников сектой ессеев. Кроме названных выше исследователей (Цейтлин, Рот, Драйвер, Рабин, Хаберман и др.) эту идентификацию оспаривают также: Gottstein, 1954; Rengstorf, 1960. Понимается, гиперкритическим курьезом следует считать мнение французского исследователя Апри Дель-Медико, объявившего ессеев мифом, составленным во II в. н. э. и интерполированным в труды Филона и Флавия. См.: Medico, 1957; Medico, 1958; ср.: Szyszman, 1958, с. 135—138. В 1976 г. Милик уверенно утверждал, что кумранские рукописи «неоспоримо ессеиского происхождения». См.: Milik, 1976, с. 59: «undeniably of Essene origin». См. также: Bietenhard, 1979.

<sup>13</sup> См., например, Albright, 1957, с. 3. Терапевтов — египетских ессеев — в христианской традиции, начиная с отцов церкви Евсевия и Епифания, прямо причисляли к христианам. См.: Елизарова, 1972, с. 21—25, 126. В течение более двух веков интерес к ессеям не ослабевает. Обширная историография этого вопроса стала предметом изучения русского исследователя Чемены (1894 г.) и Зигфрида Вагнера в его специальной и обстоятельной монографии (Wagner, 1960), дополненной исследованием Линдескога (Lindeskog, 1962).

<sup>14</sup> Уже Филона несколько затрудняло предложенное им самим объяснение *essaioi* = *hósioi* 'благочестивые' (QOPL, § 75), хотя эта этимология считается сейчас наиболее вероятной. Двойное обозначение ессеев — *essaioi* (Филон, Флавий) и *essēnoi* resp. *essenī* (Флавий, Плиний) — восходит, вероятно, к двойному окончанию в арамейском языке мн.ч. м.р. *st. absolut* — *in, st. emphat.* — *ayūā* (см. Burchard в: Adam, 1972, с. 1—2, примеч.). Бурхард в своей сводке по этому вопросу (1972 г.) насчитал около полутора десятков этимологий, предложенных за последние десятилетия в науке, среди которых много фантастических. Наиболее распространенными являются следующие предположения: арамейское причастие *'āsayūā* 'врачеватели' (ср. егип. «терапевты») (Vermès, 1960; Allegro, 1964, с. 147 и сл.; Bruce, 1969, с. 74 и др.); сир. *hāsēn* (*st. absol.*) и *hāsāyūā* (*st. emphat.*) 'благочестивые' (ср. евр. *hāsīdīm*) (Bardtke, 1959, стб. 1110 и сл.; Milik, 1959, с. 80—81, примеч. 1; Woude, 1957, с. 220; Simon, 1964, с. 52; Albright — Mann, 1969, с. 108, примеч. 12 и др.). В пользу последнего предположения, как показали Олбрайт и Ман, свидетельствует то обстоятельство, что греческое слово *hosios* (ср. Деяния 2:27), которым, как было сказано, Филон объяснял слово «ессей», передано в сирийском переводе как *hasyā*. При этом Олбрайт и Ман обращают внимание на интересное в этой связи лингвистическое явление: «*het*, за которым следует *ā* в закрытом слоге с невелиризованными согласными, появляется в греческих транскрипциях эллинистически-римского времени как *эпсилон* (например, *Ἡαττότ*, как правило, становится *Ἐτταούς*)». Те же авторы пишут (Albright — Mann, 1969, с. 108): «Так как слово *hāsīd*, насколько нам известно, ни разу не встречается в опубликованной до сих пор кумранской литературе, то отсюда как будто вытекает, что сами ессей избегали этого слова и что его арамейский эквивалент был применен к ним говорящими по-арамейски неевреями и иудеями-неессеями». Между тем в одном из текстов, правда не из Кумрана, а из близко расположенной к нему местности — Вади-Мураббаат (см. выше, с. 14—15), встречается выражение *[m]cd hsdyn* 'крепость хасидеев' (Miq. 45,6 = DJD II, 1961, с. 163), которым скорее всего обозначается центральное строение кумранской общины — Хирбет-Кумран. Интересную попытку обнаружить в НЗ скрытые указания на ессеев предпринял румынский ученый Константин Даниэль в ряде своих работ: Daniel, 1966; Daniel, 1968a; Daniel, 1968b; Daniel, 1969a; Daniel, 1969b; Daniel, 1970; Daniel, 1971. По вопросу об этимологии слов «хасид» и «ессей» см. также: Gulkowitsch, 1934; Audet, 1961, с. 373—387; Black, 1961, с. 14; Burchard, 1962, с. 551—560;

Jeremias, 1963, с. 66—67; Vellas, 1969; Stegemann, 1971, с. 6; Muraoka, 1973. Ср. также: Амусин, 1971, с. 344.

<sup>15</sup> В 1961 г. вышло первое издание собрания «Античные сообщения о ессеях». См.: Adam, 1961. В 1972 г. Кристоф Бурхард выпустил второе, переработанное и расширенное издание собрания Адама. См.: Adam, 1972<sup>2</sup>.

<sup>16</sup> Текст Плиния — *Ab occidente litora Esseni fugiunt usque qua nocent* — Олбрайт и Ман предлагают исправить на: *Ab occidentali litore Esseni fugiunt usque adhuc ea quae nocent*, т. е. «на западном побережье ессей избегают до сих пор того, что является вредным (those things that are harmful)». См.: Albright — Mann, 1969, с. 12. Вряд ли имеется надобность в этой эмендации.

<sup>17</sup> У Солина (IV в. н. э.), автора описания Земли, во многом пересказавшего «Естественную историю» Плиния, говорится, что «ессей... отступили от обычаев всех народов мира» — *Esseni... recesserunt a ritu gentium universarum*. См.: Solinus, XXXV, 9 (Adam, 1972<sup>2</sup>, с. 62).

<sup>18</sup> Букв. «без денег». У Солина (XXXV, 9): «не знают денег» (*pecuniam nesciunt*).

<sup>19</sup> У Солина (XXXV, 9): «питаются плодами пальм» (*palmis victitant*).

<sup>20</sup> *Per saeculorum milia*; выражение «тысяча поколений» — *'elef dor* — встречается в ВЗ трижды (Втор. 7:9; Пс. 105:8; I Хр. 16:15) и четыре раза в кумранских рукописях (4Q 171 III, 1; CD VII, 6, XIX, 1—2, XX, 22). Не исключена возможность, что в кратком замечании Плиния заключен отголосок хилластических воззрений кумранской общины. Подробнее см.: Амусин, 1966а.

<sup>21</sup> *infra hos* — букв. «ниже их» или «южнее их», т. е. ессеев. Как отметил Милик, древние авторы передавали предлогом *infra* понятие «вниз по течению», считая Мертвое море продолжением Иордана. См.: Milik, 1959, с. 45. По поводу этого выражения см.: Laperrousaz, 1962; Stern I, 1976, с. 480—481.

<sup>22</sup> *Engada* — Эйн-Геди, небольшой город на северо-западном побережье Мертвого моря, упоминаемый в обнаруженных в районе этого города документах Бар-Кохбы. См. выше, с. 15—17.

<sup>23</sup> Явная описка Плиния или его переписчиков — вместо «Иерихона», славившегося своими пальмовыми рощами. Вокруг Иерусалима пальмовых насаждений не было.

<sup>24</sup> Такую же локализацию приводил и ритор I в. н. э. (около 100 г.) Дион из Прусы (или Дион Хрисостом), согласно свидетельству Синесия Киренского (IV—V вв.) в его сочинении «Дион» (Dio 3, 2).

<sup>25</sup> Для социальной характеристики ессеев интересно также замечание Плиния, оставшееся, к сожалению, без дальнейшего уточнения, что в эту секту вступают «утомленные жизнью пришельцы».

<sup>26</sup> Последнее издание текста с французским переводом, комментариями и обширным введением принадлежит Madeleine Petit, 1974. Русский перевод отрывка о ессеях см.: Амусин, 1971, с. 341—344.

<sup>27</sup> Последние издания текста DVC: а) Микель — Домá; перевод — P. Miquel; введение и комментарий — F. Daumas, 1963; б) Adam, 1972<sup>2</sup>, с. 7—22. Русский перевод см.: Елизарова, 1971, с. 376—391.

<sup>28</sup> В нашей литературе этот сложный вопрос рассмотрен в обстоятельной монографии безвременно скончавшейся М. М. Елизаровой (Елизарова, 1972).

<sup>29</sup> Эта цифра совпадает с указанным Флавием количеством ессеев: «превышает четыре тысячи» (Antt. XVIII, 1, 5, § 20). В «Апологии» Филон говорит о «большом множестве» — *myrious* (VIII, 11, 1); вряд ли следует здесь понимать буквально «десять тысяч».

<sup>30</sup> Уже из этого видно, что община, описываемая Филоном, не могла проживать в районе Кумрана и не тождественна, таким образом, кумранской общине.

<sup>31</sup> Русский перевод см.: Елизарова, 1971, с. 351—358.

<sup>32</sup> Русский перевод см.: Амусин, 1971, с. 349—350.

<sup>33</sup> О прорицателях-ессеях: Иуде (BJ I, 3, 5, § 78—80; Antt. XIII, 11, 2, § 311—313), Симоне (BJ II, 7, 3, § 111—113; Antt. XVII, 13, 3, § 346—348), Менахеме (Antt. XV, 10, 4, § 371—379); об Иоавне, ессее, военачальнике периода антирим-

ской войны 66—73 гг. (BJ II, 20, 4, § 566—568, III, 2, 1, § 9—12); о есеевских вратах в Иерусалиме (BJ V, 4, 2, § 142—145); упоминания о трех «философских школах» (Antt. XIII, 5, 9, § 171—172, XVIII, 1, 2, § 11). Впервые Флавий упоминает о ессеях в связи с правлением хасмодея Ионатана в 40-х годах II в. до н. э. См. Antt. XIII, 5, 9, § 171.

<sup>34</sup> Надо полагать, что различия между отдельными группами ессеев не ограничивались только взглядами на брак и семью, а касались более широкого круга вопросов.

<sup>35</sup> «Божественное они почитают по-своему. Перед восходом солнца они не говорят ни о чем обыденном, а обращаются к солнцу с некими отеческими молитвами, как бы умоляя его взойти (*hōsper hiketeuontes anateilai*). Ср. DVC, § 27 и 89. По поводу этого чуждого иудаизму обычая см.: Lieberman, 1951, с. 395—400. Либерман предполагает, что в основе этой молитвы мог быть стих из Ис. 60:1. «Встань, светись, ибо пришел свет твой и слава Господня взойшла над тобою», подобно тому как этот стих входил в состав средневековой утренней молитвы, засвидетельствованной в одном фрагменте из Каирской генизы. Тем не менее Либерман замечает: «Однако, какой бы ни была специфической молитва ессеев, очевидно, что она в какой-то мере была связана с солнцем» (см.: Lieberman, 1951, с. 400). Следует также напомнить о самоназвании «сыны света», а также о том, что в отрывке из кн. Тайн солнце названо «(установленным) порядком мира» (1Q Myst I, 6—7: *tkwn tbi*; ср.: Амусин, 1971, с. 323—324, примеч. 11). См. также: Амусин, 1961б, с. 21—22; Amusin, 1963, с. 22—23. См. ниже, примеч. 55.

<sup>36</sup> Сама по себе остроумная интерпретация Ш. Тальмоном крайне трудного для понимания пассажа CD XI, 21—23 (Talmon, 1963), как мне представляется, не дает оснований для сопоставления этого места с BJ II, § 129 и не позволяет считать его связующим звеном между кумранскими сектантами и ессеями. Прежде всего *byt hšthwt* 'дом поклонения' (букв. «проскинесиза») — не трапезная, куда сектанты входят после омовения, в данном случае для трапезы после первых пяти часов труда, и которую Флавий называет «особым помещением» (*idion oikēma*) «словно священным участком» (*kathaper... hagion ti temenos*). В § 131 Флавий говорит мельком о смене рабочих одежд на торжественные одеяния, «считающиеся священными» (*hos hieras katathemenoi tas esthētas*), а не о запрете являться в ритуально нечистой одежде, требующей стирки. Наконец, контекст пассажа CD XI, 21—23 (ср. XI, 18—21 и XII, 1—2), связанный с Иерусалимским храмом, исключает сопоставление его с BJ II, § 129.

<sup>37</sup> Среди них странная на первый взгляд клятва «воздерживаться от разбоя». В § 142 буквально говорится следующее: «Кроме того, он (т. е. вступающий в секту.— И. А.) клянется никому не сообщать основы Учения в ином виде, чем получил сам, воздерживаться от разбоя (*aphéxesthai de lêsteias*) и сохранить (в тайне) в равной мере как книги своей секты, так и имена ангелов». Выражение *aphéxesthai de lêsteias*, которое Иштван Хан справедливо охарактеризовал как «запрет, сам по себе непонятный» (*in sich unverständliche Verbot*), вызвало многочисленные предложения изменить дошедший до нас текст, ибо трудно себе представить мирных и благочестивых ессеев в роли разбойников. В своей интересной статье Хан истолковал эту клятву как запрет присоединяться к борющимся с Римом зелотам и сикариям, которых римляне называли *lêstai* 'разбойники' (Hahn, 1963). Но в таком случае, какая связь между обязательством не присоединяться к зелотам и сикариям и остальными элементами клятвы, и в первую очередь с обязательством «никому не сообщать основы Учения в ином виде, чем получил сам»? Со своей стороны, я предложил, не меняя дошедшего до нас чтения «воздерживаться от разбоя», понимать это выражение как греческую кальку с не дошедшего до нас арамейско-еврейского оригинала «Иудейской войны». По всей вероятности, в оригинале был употреблен глагол *hms*, который и в арамейском и в еврейском языках имеет двойное значение: а) грабить, творить всяческое насилие; б) исказить, извращать. Я предложил понимать это выражение как «воздерживаться от искажения» Учения, что органически согласуется с первым и последним элементами

клятвы при сохранении в неприкосновенности дошедшего до нас рукописного чтения. См.: Amoussine, 1971, с. 535—545; Амусин, 1975.

<sup>38</sup> Ср. 1Q S VI, 3—4, 6—7; 1Q Sa II, 22; CD XIII, 1—2.

<sup>39</sup> Последнее предписание имеет скорее магическое значение. (см. выше, с. 129). О символике правый — левый см.: Иванов, 1969; Иванов, 1972 (особенно с. 115—118, 128—129); Иванов, 1978, *passim*. См. выше, примеч. 111—112 к гл. IV.

<sup>40</sup> В параллельном месте «Философумы» (25, 1) говорится, что возводящий хулу на «законодателя» «карается» (*kolazetai*), но нет речи о смертной казни. О смертных приговорах в Дамасском документе см. CD IX, 1 (к этому крайне трудному месту см.: Rabin, 1958, с. 44—45, примеч.), X, 1, ср. XII, 4.

<sup>41</sup> О ессеях-прорицателях см. выше, гл. V, примеч. 33.

<sup>42</sup> Delcor, 1954, с. 550—553; ср.: Мещерский, 1964а, с. 212—213; Kreissig, 1974, с. 528, примеч. 163.

<sup>43</sup> Обычное в иудейской традиции обозначение Моисея. Однако, согласно Либерману, «раввинистический иудаизм не придает святости имени Моисея (*Rabbinic Judaism attached no sanctity to the name of Moses*) и Мишна (*Yadayim IV, 8*) приписывает именно еретической секте галилеян доктрину о святости этого имени» (Lieberman, 1952, с. 205—206).

<sup>44</sup> В § 145 говорится: «Наибольшим почитанием после Бога у них пользовалось имя законодателя, и если кто-либо возводит на него хулу, то карается смертью». Трудно себе представить, чтобы кумранский Учитель стоял на втором месте после бога, опередив Моисея. Что касается § 152, то невероятным кажется, чтобы римляне, даже в пору опьянения победой, подвергли ессеев ужасным пыткам и мучениям лишь для того, чтобы исторгнуть у них хулу на почитаемого сектой давно умершего основателя.

<sup>45</sup> Как показал недавно Шалит (в специальном примечании к статье Гринда), греческий текст § 155, в котором Флавий описывает местопребывание душ за океаном, настолько близко совпадает с текстом «Одиссеи» IV, 563—568, что этот параграф можно, по словам Шалита, считать прямой цитатой в прозе из греческого эпоса. См. A. Schalit в: Grintz, 1973, с. 322—325. Ср.: M. Smith, 1958, с. 285, примеч. 47—48.

<sup>46</sup> С тем же правом Баннуса можно было бы причислить к приверженцам Иоанна Предтечи.

<sup>47</sup> Hippolytus. *Refutatio omnium haeresium (Philosophumena)* IX, 18, 2—28, 2 = Adam, 1972<sup>2</sup>, с. 41—51. Русский перевод см.: Елизарова, 1971, с. 369—375. Название «Философумена» применимо, собственно, к первым четырем, в том числе утраченным, книгам (II—III) труда Ипполита, в которых рассматривались языческая философия и религия. По традиции это название сохранилось и применительно к книгам V—IX, где идет речь о христианских еретических течениях.

<sup>48</sup> Мы не можем здесь останавливаться на ряде других гипотез, например Хельшера, Бауэра, Эйслера и др. (см.: M. Smith, 1958, с. 273—276). Отметим, однако, тот любопытный факт, что, вопреки мнению ряда исследователей, древнерусский переводчик «Иудейской войны» Флавия опирался не на Ипполита, а на Флавия. См.: Амусин, 1981.

<sup>49</sup> Black, 1956 (= Black, 1961, с. 187—191); M. Smith, 1958.

<sup>50</sup> Zeitlin, 1959. По мнению Цейтлина, Ипполит в своей передаче сообщения Флавия о ессеях в BJ II, § 119—161 зависит от промежуточного христианского автора, переработавшего текст Флавия. Таким звеном Цейтлин предположительно считает христианского автора II в. Гегесиппа.

<sup>51</sup> К моменту сдачи работы в печать мне, к сожалению, остаются недоступными специальная диссертация: J. Leytens. *Les Esséniens dans l'oeuvre de Flavius Joseph et les Philosophumena d'Hippolyte de Rome*. Diss. phil. Louvain, 1962, а также работы Бурхарда: Chr. Burcharde. *Zur Nebenüberlieferung von Josephus Bericht über die Essener Bell 2, 119—161 bei Hippolyt, Porphirius, Josippus, Nicetas Choniates und anderen.* — «Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament» Otto Michel zum



70 Geburtstag gewidmet. Göttingen, 1974: Chr. Burchard. Die Essener bei Hippolyt. Hippolyt, Ref. IX 18, 2—28 und Josephus, Bell. 2, 2, 119—161.— JSJ. 8. 1978, № 1, с. 1—40.

<sup>52</sup> Например, из изложенного у Р 26 многое отсутствует в ВJ II, § 150 (по Смиуту — 10 «смысловых единиц»). Согласно Р, ессеи (которых он отождествляет с зелотами-сикариями!) нападали из засад на необрезанных и убивали их в случае отказа подвергнуться обрезанию. М. Смит справедливо называет это известие «абсурдным». Но, возможно, здесь следует думать о фольклорных отзвуках на события времен маккавейских войн (борьба фанатичных хасидеев с эллинизаторами) или периода антиримской войны 66—73 гг. Тут же у Р рассказ о сверхаскетичности ессеев, который также остается без параллелей у J. Напротив, в ВJ II, § 152—153 — подробный рассказ о пытках, которым римляне подвергали ессеев, в то время как у Р 26,4 имеется лишь краткое сообщение о стойкости ессеев в самом абстрактном виде, без упоминания римлян. Как заметил по этому поводу М. Смит, если бы источником Ипполита был Флавий, то в период гонений Рима на христиан, когда писались «Философумена», Ипполит не преминул бы воспользоваться полным текстом Флавия, чтобы показать христианам образец стойкости.

<sup>53</sup> Ср. J, § 128 и Р 21; J, § 129 и Р 21; J, § 139 и Р 23; J, § 154 и Р 27; J, § 155 и Р 27. Противоречия касаются вопросов, имеющих принципиально важное значение: ненависть к несправедливым (J) или любовь к врагам (Р); бессмертие только душ (J) или воскресение также и тел (Р); посмертная судьба злых душ — так называемое солнцепочитание ессеев и т. д. Интересно отметить, что, вопреки мнению некоторых исследователей-славистов (Berendts, Eisler и др.), именно в случаях явного противоречия между Р и J древнеславянский переводчик Флавия примыкал к традиционному «эллинизированной» греческому тексту Флавия, а не к «христианизированному» тексту Ипполита. См.: Амусин, 1981.

<sup>54</sup> Подробнее см.: Leaneu, 1966, с. 85—87. См. выше, гл. IV, примеч. 111—112.

<sup>55</sup> См. выше, примеч. 35. Нельзя считать сколько-нибудь убедительными предложенные некоторыми исследователями и приводимые Бурхардом (Adam, 1972<sup>2</sup>, с. 28, ad loc.) сопоставления ВJ II, § 128 и DVC, § 27, 89 с 1Q S IX, 26—X, 4, 10 13—14; 1Q M XIV, 13—14; исключение, как думается, составляет 1Q H XII, 3—9.

<sup>56</sup> Речь идет о второй половине § 131 (молитва после трапезы и вторичный вход на работу). Первая половина — молитва священника перед началом трапезы — имеет параллелью 1Q S VI, 4—5.

<sup>57</sup> Для получения более точных и достоверных результатов следовало бы предварительно сопоставить различные античные свидетельства о ессеях с данными Устава и Дамасского документа порознь. Однако из-за отсутствия достаточного места и для упрощения задачи мы ограничимся здесь сопоставлением античных свидетельств о ессеях с данными археологических раскопок центрального строения и согласующимися с ними сведениями из кумранских рукописей, главным образом Устава.

<sup>58</sup> См. ВJ II, 8, 9, § 147—149 и 11Q Temple Scroll XLVI, 13—16 (= Yadin, 1977, II, с. 140—141, ср. I, с. 228—235).

<sup>59</sup> Ср. с аналогичными эсхатологическими воззрениями в кумранских текстах, например: 1Q H III, 28—36; 1Q S II, 8; 1Q pHab VIII, 1—3, X, 5, XIII, 2—3 (см.: Амусин, 1971, с. 183, примеч. 131) и в НЗ (Матф. 25:41; Апок. 19:20).

<sup>60</sup> Об этом должен был быть хорошо осведомлен и Филон, принимавший активное участие в событиях 38—41 гг. в Александрии (см.: Amusin, 1956). Подозрительность римлян не была беспочвенной. Как известно, начиная со II в. до н. э. многие антиримские выступления проходили под знаменем эсхатологических и мессиянистских идей (ср.: Машкин, 1946), принимавших часто форму чудотворчества. Так, Диодор Сицилийский сообщает о чудодейственных свойствах, приписывавшихся вождям восстаний рабов в Сицилии Евну и Сальвию (Diod. Sic. XXXIV, 1, 5 и сл., XXXVI, 4, 4; 5, 1). В этом плане показательным является одно место из Евангелия от Иоанна, в котором рассказывается о воскрешении Иисусом Христом умершего Лазаря. Когда фарисеи узнали об

этом, то, как сообщает евангелист, «первосвященники и фарисеи собрали совет и говорили: что нам делать? Этот человек много чудес творит. Если оставим Его так, то все уверуют в Него — и придут римляне и овладеют и местом нашим и народом» (Иоанн 11:47—48).

<sup>61</sup> Распространенное мнение о тождестве общины Дамасского документа с кумранской общиной ввело в заблуждение Р. Богэрта, известного специалиста по истории денег и денежного хозяйства в древности. Исходя из характерной для эссеев античных авторов ахрематики (в данном случае — отрицательного отношения к деньгам), Богэрт, пользуясь данными Дамасского документа, противопоставляет эссеям кумранскую общину, которой, по его словам, не были чужды торговля и стяжательство. См.: Vogaert, 1975, стб. 814—815. Ср.: E. Pryke, 1968b, с. 45, ср. также с. 50: «Кумранская секта имела рабов (? — И. А.) в открытых группах, (селившихся) в станах» — со ссылкой, разумеется, на... Дамасский документ!

<sup>62</sup> Ср. цитированное выше (примеч. 12) высказывание Милика о неоспоримо эссееском происхождении кумранских рукописей (Milik, 1976, с. 59).

<sup>63</sup> Ср.: Burrows, 1955, с. 273—298; Burrows, 1958, с. 253—274; E. Pryke, 1968b.

<sup>64</sup> Названия этих видов фарисеев не совпадают в I Aboth de R. Nathan, 37 и II Aboth de R. Nathan, 44. По поводу количества см.: Lieberman, 1952, с. 206, примеч. 76: «A round number, of course».

<sup>65</sup> *wlstr 't 'ct htwrh btwk' 'nšy h'wl*; согласно Милику, в неопубликованном фрагменте 4Q Sd читается: *wlstr 'ctw...etc. 'и следует сокрыть его Совет'* и т. д. См.: Milik, 1960, с. 414.

<sup>66</sup> В 1980 г. профессор Чикагского университета Норман Гольб решительно выступил против гипотезы, отождествляющей авторов и обладателей свитков с эссеями. Основные аргументы Гольба следующие: Хирбет-Кумран не мог быть центральным поселением эссеев, описанных Плинием, поскольку находки женских погребений в кумранском некрополе опровергают celibat обитавшей здесь общины. Нет доказательств связи этого поселения с пещерами, в которых найдены рукописи. В кумранских пещерах, если не считать «Медного свитка», не обнаружено никаких деловых документов, в то время как в Масаде, в пещерах Мураббаат и Нахал-Хэвера их найдено много. В связи с этим Гольб задает вопрос: как могло случиться, что предполагаемые эссеи оставили на произвол судьбы, не спрятав в пещеры свои деловые архивы, накопившиеся за долгий период их обитания здесь? Серьезным ударом для эссееской гипотезы Гольб считает находку «Медного свитка»: по своим топографическим ориентирам он связан с районом Иерихона и Иерусалима, но не с районом Вади-Кумрана; бедные эссеи не могли обладать такими сокровищами, какие перечислены в свитке. Особое значение в своей аргументации Гольб придает известному факту находки в Масаде, крепости сикариев, кумранского документа. Это, по мнению Гольба, полностью опровергает эссеескую гипотезу (см.: Golb, 1980). К сожалению, автор в этой работе не предлагает своего позитивного решения вопроса об отождествлении обитателей Хирбет-Кумрана.

Не имея сейчас возможности подробно остановиться на разборе аргументации Гольба, отмечу лишь, что, насколько я могу судить, его критические замечания не имеют доказательной силы. Научная истина, разумеется, только выиграет от всестороннего и детального разбора этой работы.

## Глава VI

<sup>1</sup> Wilson, 1955, с. 129. Ср. ответ D. Barthélemy в «Le Monde», 31.III.1957 г. Против позиции Вильсона резко выступили Ван дер Плуг, Э. Сатклиф, К. Смит и многие другие.

<sup>2</sup> Таково же мнение кардинала Жана Даниэлю (Daniélou, 1958, с. 15: «Открытие рукописей неоспоримо подтвердило контакты Крестителя с монахами Кумрана, которые, как нам известно, идентичны с эссеями») и археолога Хардинга, бывшего руководителя Иорданского департамента древностей (Harding,

1955, с. 380. «Иоанн Креститель был почти наверняка ессеем и мог заниматься учением и работать в этом строении»). Ср.: Burrows, 1958, с. 56—57.

<sup>3</sup> J. Allegro.—«The Radio Times», 13.I.1956, с. 9 (цит. по: Bruce, 1956, с. 126); ср.: Allegro, 1956, с. 134—162.

<sup>4</sup> Например, Black, 1961: ср.: Black, 1966.

<sup>5</sup> LaSor, 1959, с. 216; ср.: LaSor, 1972, с. 154—264. Ласор, однако, отмечает, что эта близость не может рассматриваться как зависимость.

<sup>6</sup> Цит. по: S. Zeitlin.—JQR. 48, 1958, № 3, с. 274.

<sup>7</sup> F. M. Cross.—«The New Republic». Wash., 9.IV.1956, с. 19.

<sup>8</sup> Интересно сравнить с этим сообщение Флавия о социальном строе у есеев: «Они презирают богатство, и поразительна их общность имущества. Среди них нет никого, выделяющегося своим имуществом, ибо существует закон, что вступающие в общину передают свое имущество в общественную собственность секты. Поэтому среди них нет ни униженной бедности, ни чрезмерного богатства. Имущество каждого смешивается с имуществом других, и, словно у братьев, у всех одно общее имущество» (BJ II, 8, 3, § 122). Ср. также: Hippolytus. Refutatio IX, 19: «...никто из них не превосходит богатством другого. Ибо у них существует закон, что принимаемый в секту продает свое имущество и вносит деньги в общее пользование. Принимающий их глава (секты) раздает всем по мере необходимости. Таким образом, у них никто не нуждается».

<sup>9</sup> Об этом обряде у сторонников Иоанна Крестителя см. Antt. XVIII, 5, 2, § 117 (см. выше, с. 144). В подлинности этого места у Флавия в науке нет сомнения.

<sup>10</sup> BJ II, 8, 5, § 129; Antt. XVIII, 5, 2, § 117; IQ S III, 1—9, V, 13—14; CD X, 10—13.

<sup>11</sup> Flusser, 1957; Daniélou, 1958, с. 15; Flusser, 1960a; Flusser, 1961 (= Flusser, 1965); Scobie, 1969; критическое отношение к возможности сближения Предтечи с Кумраном высказал Харрисон (Harrison, 1969, с. 31). Pro и contra такого сближения см.: LaSor, 1972, с. 142—153.

<sup>12</sup> Milik, 1959, с. 118: «Учение о „двух духах“, как хорошо известно, одна из излюбленных тем иудео-христиан. Раздел о „двух путях“ в „Дидахе“ (I, 1 и сл.) кажется почти переводом части Устава (III, 13—IV, 1) и был почти дословно повторен в Послании Варнавы (XVIII—XX)». См. также: Audet, 1952/1953. С другой стороны, кумранский Устав изобилует также образами «пути света и праведности» (напр., IQ S II, 2, III, 3, 6, 10, 20 и мн. др.) и «пути тьмы и лести» (напр., IQ S III, 21, IV, 11, 19, V, 11 и мн. др.). Ср. также CD I, 11 и passim.

<sup>13</sup> О противопоставлении плоти духу см.: Flusser, 1958; Flusser, 1965, с. 246—263; J. Pryke, 1965.

<sup>14</sup> См.: Rowley, 1957a; Rost, 1971 (там же обширная библиография вопроса).

<sup>15</sup> Charles II, 1913/1973, с. 291—292. Возможная связь между Нагорной проповедью и кумранскими текстами рассмотрена в интересной статье Шуберта (Schubert, 1957). См. также: Milik, 1959, с. 119. По мнению Дэвиса, Нагорная проповедь «обнаруживает осведомленность о (кумранской.—И. А.) секте и, возможно, полемику против нее» (W. D. Davies. The Setting of the Sermon on the Mount. N. Y., 1964, с. 235 — цит. по: Bruce, 1969, с. 74).

<sup>16</sup> См., например, добавочный их перечень у Флюссера (Flusser, 1965, с. 263—264, примеч. 164).

<sup>17</sup> Ср. QOPL, § 81; BJ II, 8, 10, § 150; Hippolytus. Refutatio IX, 26.

<sup>18</sup> Знаменитая сентенция, приписываемая Иисусу: «Суббота для человека, а не человек для субботы» (Марк 2:27), находится в полном соответствии с духом фарисейской традиции. Ср. талмудическую сентенцию: «Суббота отдана вам, а не вы субботе» (Mekhilta к Ex. 31, 13; Yoma 85b). Флюссер полагает, что евангелисты усмотрели в этой сентенции Иисуса указание на то, что приход Иисуса отменил заповедь соблюдения субботы (Flusser, 1960a, с. 80 и примеч. 18). Ссылаясь на неопубликованную работу Ядина, Сандера указывает, что имеющаяся в НЗ резкая критика чрезмерного легализма и крайне строгой интерпретации закона больше подходит кумранским ессеям, чем фарисеям. Сан-

дерз замечает, что тот, кто изучал фарисейскую традицию и кумранскую литературу, вынужден согласиться с этим. См.: Sanders, 1973a, с. 145.

<sup>19</sup> Ф. Энгельс. К истории первоначального христианства — К. Маркс, Ф. Энгельс Сочинения. Изд. 2-е. Т. 22, с. 477.

<sup>20</sup> Евсевий. Церковная история I, 4, 1 (см.: Евсевия Памфила Сочинения. Т. 1. СПб., 1848, с. 20). О семантическом отличии употребленного Евсевием слова *neos* для обозначения «новый» от другого греческого слова — *kaînos*, — которое включено в название христианского канона «Новый Завет», см.: Аверинцев, 1975, с. 284, примеч. 52. В этой связи интересна и следующая притча, приписываемая Иисусу Христу: «...всякий книжник, наученный царству небесному, подобен хозяину, который выносит из сокровищницы своей новое и старое» (*kaîna kai palaià*; Матф. 13 : 52).

### Транскрипция знаков еврейского и арамейского алфавита

א	— алеф	— 'a
ב	— бет	— b(v)
ג	— гиммель	— g
ד	— далэт	— d
ה	— he	— h
ו	— вав	— w
ז	— зайин	— z
ח	— хет	— h
ט	— тет	— t
י	— йод	— y
כ	— каф (хаф)	— k(k')
ל	— ламэд	— l
מ	— мэм	— m
נ	— нун	— n
ס	— самэх	— s
ע	— айин	— 'e
פ	— пе (ф)	— p (f)
צ	— цаде	— c
ק	— коф	— q
ר	— реш	— r
ש	— шин	— s
ס	— сив	— s'
ת	— тав	— t

## СИГЛЫ КУМРАНСКИХ РУКОПИСЕЙ

В международной кумрановедческой литературе принята следующая система обозначений («сиглы») любого фрагмента. Арабской цифрой и следующей за ней буквой Q обозначается порядковый номер кумранской пещеры, откуда происходит обозначаемый текст (1Q, 2Q...11Q). Затем следует сокращенное название произведений, которые обозначаются в зависимости от их характера а) библейские и известные апокрифические произведения передаются общепринятыми в науке обозначениями: Gen (Бытие), Ex (Исход), Jer (Иеремия), Jub (Юбилей), T — Testamenta XII Patriarcharum (Завещания 12 патриархов); T Levi (Завещание Левия), обозначение греческих текстов библейских произведений производится с помощью знака LXX (= Септуагинта), помещаемого перед названием произведения (например, 7Q LXX Ex; 4Q LXX Lev<sup>a b</sup>); перевод библейских произведений на арамейский язык помечается знаком Tg (Targum, т. е. «перевод»), также помещаемого перед названием произведения (например, 11Q TgJob), б) собственные произведения кумранской общины, а также ранее неизвестные апокрифические и другие сочинения обозначаются тройным образом: либо по первой букве (или группе букв) условного еврейского названия сочинения, например: S — Serek' = Устав (1Q S), M — Milhama = Война (1Q M), H — Hodayot = Гимны (1Q H) и т. д.; либо условным обозначением, данным первоиздателем прелиминарной публикации, например: Or Nab — Oratio Nabonidi (лат.) = «Молитва Набонида» (4Q Or Nab); либо порядковыми номерами текстов, опубликованных в официальной серии «Discoveries in the Judaean Desert» (например, 1Q 17—18 = 1Q Jub<sup>a b</sup> — фрагменты кн. Юбилеев; 1Q 27 = 1Q Myst — кн. Тайн и т. п.). Различные экземпляры одного и того же произведения обозначаются буквами латинского алфавита над строкой. <sup>a b c</sup> и т. д. Названия кумранских комментариев предваряются латинской буквой p — начальным знаком слова *peser*. Язык нееврейских текстов обозначается вслед за названием произведения пометками: ar — арамейский, gr — греческий, lat — латинский, syral — сиро-палестинский, nab — набатейский, arab — арабский [например, 4Q Tob ar<sup>a b c</sup> = три экземпляра кн. Товит на арамейском языке из 4-й пещеры; pap 7Q Ep Jer gr = Послание Иеремии (на папирусе) на греческом языке из 7-й пещеры]. Способ письма или шрифт, которым выполнены рукописи, не обозначается, за исключением случаев использования архаического, так называемого палеоеврейского, или финикийского, письма. Тогда между цифровым обозначением кумранской пещеры и названием произведения ставится слово *paleo*, указывающее на архаический вид письма, которым пользовались евреи до распространения так называемого квадратного шрифта. Например, 11Q paleo Lev означает кн. Левит, выполненная палеоеврейским письмом, из 11-й пещеры. Название материала (за исключением кожи), на котором написано данное произведение, обозначается: os — остракон; pap — папирус; perg — пергамен — и помещается перед номером кумранской пещеры или других мест происхождения того или иного текста (например, perg 8Hev XII gr означает греческий текст «малых» (или 12) пророков из 8-й пещеры в районе Нахал-Хэвера на пергамене. Рукописи некумранского происхождения обозначаются следующими сокращениями: Mu — Wadi Murabba'at; Mird — Hirbet Mird; Hev — Nahal Hever; S'e — Nahal S'e'elim; Miš — Nahal Mišmar, Dav — Nahal David, Ar — Nahal Arugot; Mas — Masada; Dal — Wadi ed-Daliyeh — пещера в Вадии-э-Далиехе; x — неизвестное местонахождение.

## СОКРАЩЕННЫЕ НАЗВАНИЯ БИБЛЕЙСКИХ КНИГ

---

### Ветхозаветные

Быт.	— Бытие	— Genesis	
Исх.	— Исход	— Exodus	
Лев.	— Левит	— Leviticus	
Чис.	— Числа	— Numeri	
Втор.	— Второзаконие	— Deuteronomium	
Иис. Нав.	— Иисус Навин	— Jehosua (Josua)	
Суд.	— Судии	— Judicum	
I Сам.	— I Самуил	— I Samuel	} I—IV книги Царств
II Сам.	— II Самуил	— II Samuel	
I Ц.	— I Цари	— I Regum	
II Ц.	— II Цари	— II Regum	
Ис.	— Исайя	— Jesaia	
Иер.	— Иеремия	— Jeremia	
Иез.	— Иезекиил	— Ezechiel	
Ос.	— Осия	— Hosea	
Иоиш	— Иоил	— Joel	
Ам.	— Амос	— Amos	
Авд.	— Авдий	— Obadia	
Иона	— Иона	— Jona	
Мих.	— Михей	— Micha	
Наум	— Наум	— Nahum	
Хав.	— Хаваккук (Аввакум)	— Habakkuk	
Соф.	— Софония	— Zephania	
Агг.	— Аггей	— Haggai	
Зах.	— Захария	— Zacharia	
Мал.	— Малахия	— Maleachi	
Пс.	— Псалмы	— Psalmi	
Пр.	— Притчи	— Proverbia	
Иов	— Иов	— Hiob	
Песнь	— Песнь Песней	— Canticum Canticorum	
Руфь	— Руфь	— Ruth	
Плач	— Плач Иеремии	— Threni	
Эккл.	— Экклесиаст	— Ecclesiastes	
Эсф.	— Эсфирь	— Esther	
Дан.	— Даниил	— Daniel	
Эз.	— Эзра	— Esra	
Неем.	— Неемия герц. Нехемия	— Nebemia	
I Хр	— I Хроники	— I Chronicorum	
II Хр.	— II Хроники	— II Chronicorum	
I Макк.	— I Маккавеев	— I Macchabeorum	
II Макк.	— II Маккавеев	— II Macchabeorum	

## Новозаветные

Матф.	— Евангелие от Матфея	— Euangelium secundum Mattheum	Mattheum
Марк	— » Марка	— »	Marcum
Лука	— » Луки	— »	Lucam
Иоанн	— » Иоанна	— »	Iohannem
Деяния	— Деяния апостолов	— Acta Apostolorum	
Посл. Иак.	— Послание Иакова	— Epistula Jacobi	
I Петр	— Первое послание Петра	— Epistula Petri I	
II Петр	— Второе послание Петра	— Epistula Petri II	
I Иоанн	— Первое послание Иоанна	— Epistula Iohannis I	
II Иоанн	— Второе послание Иоанна	— Epistula Iohannis II	
III Иоанн	— Третье послание Иоанна	— Epistula Iohannis III	
Посл. Иуды	— Послание Иуды	— Epistula Judae	
Римл.	— Послание к римлянам	— Ad Romanos	
I Кор.	— Первое послание к коринфянам	— Ad Corinthios I	
II Кор.	— Второе послание к коринфянам	— Ad Corinthios II	
Гал.	— Послание к галатам	— Ad Galatas	
Ефес.	— Послание к ефесянам	— Ad Ephesios	
Филипп.	— Послание к филиппийцам	— Ad Philippenses	
Колосс.	— Послание к колоссянам	— Ad Colossenses	
I Фессал	— Первое послание к фессалоникийцам	— Ad Thessalonicenses I	
II Фессал.	— Второе послание к фессалоникийцам	— Ad Thessalonicenses II	
I Тимоф.	— Первое послание к Тимофею	— Ad Timotheum I	
II Тимоф.	— Второе послание к Тимофею	— Ad Timotheum II	
Тит	— Послание к Титу	— Ad Titum	
Филим.	— Послание к Филимону	— Ad Philemonem	
Евр.	— Послание к евреям	— Ad Hebraeos	
Откр и Апок.	— Откровение Иоанна Богослова	— Apocalypsis	

- ВДИ — «Вестник древней истории». М.  
ВЗ — Ветхий Завет (Vetus Testamentum).  
ВИ — «Вопросы истории». М.  
ВИРА — «Вопросы истории религии и атеизма». М.  
ИАН СССР — «Известия Академии наук СССР». М.—Л.  
КСИНА — «Краткие сообщения Института народов Азии АН СССР»  
М.  
МТ — Масоретский текст (Textus receptus).  
НАА — «Народы Азии и Африки». М.  
НЗ — Новый Завет.  
ППИЛИКНВ — «Письменные памятники и проблемы истории культуры  
народов Востока». Л.  
ПС — «Палестинский сборник». М.—Л.  
СА — «Советская археология». М.  
ТОДЛ — «Труды Отдела древнерусской литературы Института рус-  
ской литературы АН СССР». Л.  
АСФ — «Annuaire du Collège de France». P.  
AJBA — «Australian Journal of Biblical Archaeology». Sydney.  
ALeeds UOrS — «The Annual of Leeds University Oriental Society». Leiden.  
ANRW — см. в разделе Библиография.  
Antt. — Josephus Flavius. Antiquitates Judaicae. См. в разделе  
Библиография: Flavius. Vol. 1—2 (lib. I—X); vol. 3—4  
(lib. XI—XX).  
AOASH — «Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae». Buda-  
pest.  
ArOr — «Archiv Orientální». Praha.  
ASTI — «Annual of the Swedish Theological Institute». Leiden.  
BA — «The Biblical Archaeologist». New Haven, Conn., Missoula.  
BASOR — «Bulletin of the American School of Oriental Research». New  
Haven, Conn.  
BH — Biblia Hebraica. См. в разделе Библиография.  
BIES — «Bulletin of the Israël Exploration Society». Jerusalem (с  
1962 г. = Yediot).  
BiOr — «Bibliotheca Orientalis». Leiden.  
BJ — Josephus Flavius. De Bello Judaico. См. в разделе  
Библиография: Flavius. Vol. 6.  
BJRL — «Bulletin of the John Rylands Library Manchester». Man-  
chester.  
BQ — см. в разделе Библиография.  
BZAW — «Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissen-  
schaft». B.  
CBQ — «The Catholic Biblical Quarterly». Wash., D. C.  
Cont. Apionem — Josephus Flavius. Contra Apionem.— См. в разделе  
Библиография: Flavius. Vol. 5.  
CRAI — «Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Comptes-Ren-  
dus des Séances». P.  
DJD — см. в разделе Библиография.  
DVC — Philo. De vita contemplativa. См. в разделе Библиогра-  
фия: Philo, DVC.



- EB — Encyclopaedia Biblica. Thesaurus rerum biblicarum. T. 1—7. Hierosolymis, 1950—1976 (иврит).
- EDSS — см. в разделе Библиография.
- EI — «Eretz-Israel. Archaeological, Historical and Geographical Studies». Jerusalem.
- HR — «History of Religions». Chicago.
- HTR — «The Harvard Theological Review». Cambridge, Mass.
- HUCA — «Hebrew Union College Annual». Cincinnati.
- IDBS — «The Interpreters Dictionary of the Bible». Supplementary Volume. Abingdon, 1976.
- IEJ — «Israel Exploration Journal». Jerusalem.
- ILN — «Illustrated London News». L.
- IOS — «Israel Oriental Studies». Tel-Aviv.
- JAOS — «Journal of the American Oriental Society». New Haven, Conn.
- JBL — «Journal of Biblical Literature». Philadelphia, Pa.
- JJP — «The Journal of Juristic Papyrology». Warszawa.
- JJS — «Journal of Jewish Studies». L.
- JNES — «Journal of Near Eastern Studies». Chicago.
- JQR — «The Jewish Quarterly Review». Philadelphia, Pa.
- JR — «The Journal of Religion». Chicago.
- JRS — «The Journal of Roman Studies». L.
- JSJ — «Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period». Leiden.
- JSS — «Journal of Semitic Studies». Manchester.
- LThK<sup>2</sup> — «Lexikon für Theologie und Kirche<sup>2</sup>». Freiburg i. Br., 1957 и сл.
- LXX — Septuaginta, или Перевод 70 толковников.
- Mur — Wadi Murabba'at. См. в разделе Библиография: DJD II, 1961.
- NDIBA — см. в разделе Библиография.
- NEB — см. в разделе Библиография.
- NRTh — «Nouvelle Revue Théologique». Louvain.
- NT — «Novus Testamentum». Leiden.
- NTS — «New Testament Studies». Cambridge.
- OTSt — «Oudtestamentische Studiën». Leiden.
- PAAJewRes — «Proceedings of the American Academy for Jewish Research». N. Y.
- PEQ — «Palestine Exploration Quarterly». L.
- QHBT — см. в разделе Библиография.
- QOPL — см. в разделе Библиография.
- QP — см. в разделе Библиография.
- RAC — см. в разделе Библиография.
- RB — «Revue Biblique». P.
- REJ — «Revue des études juives». P.
- RFIC — «Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica». Torino.
- RHR — «Revue de l'histoire de religions». P.
- RO — «Rocznik Orientalistyczny». Warszawa.
- RQ — «Revue de Qumran». P.
- ScrHier — «Scripta Hierosolymitana». Jerusalem.
- SNT — см. в разделе Библиография.
- STDJ — «Studies on the Texts of the Desert of Judah». Leiden.
- StDSS — см. в разделе Библиография.
- SVT — «Supplements to Vetus Testamentum». Leiden.
- ThLZ — «Theologische Literaturzeitung». B.
- ThRsch — «Theologische Rundschau». Tübingen.
- ThZ — «Theologische Zeitschrift». Basel.
- TSACH — см. в разделе Библиография.

- Vita — Josephus Flavius. Josephi vita. См. в разделе Библиография: Flavius. Vol. 5.
- VT — «Vetus Testamentum». Leiden.
- Vulg. — Vulgata.
- WZKM — «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes». Wien.
- Yediot — «Yediot behaquirat Eretz-Israel weatiqoteha». Jerusalem.
- ZAW — «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft». B.
- ZDMG — «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft». Wiesbaden.
- ZDPV — «Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins». Stuttgart.
- ZNW — «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Älteren Kirche». B.

*Издания рукописей.* Классификация всех рукописей, подлежащих опубликованию, см. в сообщениях членов Международного комитета по изданию Рукописей Мертвого моря: Travail, 1956, с. 49—67 (= Benoit, 1956, с. 75—96). Реестр опубликованных рукописей см.: Sanders, 1967 (1949—1967), с. 431—440; Sanders, 1973b (1947—1972), с. 74—83; Sanders, 1976 (1947—1972), с. 401—413.

*Общие библиографии:* а) о всех работах, публикуемых в мире, начиная с июля 1958 г. систематически сообщается в журнале «Revue de Qumrân» (№ 1—40); б) все опубликованные работы за 1947—1962 гг., расположенные в алфавитном порядке, см.: Burchard I, 1959 (1948—1955), № 1—1556; Burchard II, 1965 (1956—1962), № 1557—4459; Hospers, 1973.

*Систематические и частные библиографии:* LaSor, 1958 (1948—1957); Jongeling, 1971a (1958—1969); Yizhar, 1967 (1948—1964); Fitzmyer, 1969, с. 59—71.

*Конкорданции.* Carmignac J. Concordance hébraïque de la Règle de la Guerre.— RQ. 1958, № 1, с. 7—49; Lignée H. Concordance de 1Q Genesis Apocryphon.— RQ. 1958, № 2, с. 163—198; Habermann, 1959, с. 1—175; Kuhn, 1960; Kuhn, 1963; см. также: конкорданция ко всем томам DJD I—VII (1955—1981); Ploeg—Woude, 1971; Milik, 1976; Yadin, 1977.

- Аверинцев, 1975.— Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (общие замечания).— *Античность и Византия*. М., 1975, с. 266—285.
- Аллегро, 1967.— Аллегро Дж. М. Сокровища Медного свитка. Пер. с англ. Г. М. Бауэра. М., 1967.
- Амусин, 1958.— Амусин И. Д. Документы из Вадимураббаат. I.— *ВДИ*. 1958, № 1, с. 104—124.
- Амусин, 1958а.— Амусин И. Д. Кумранский фрагмент «Молитвы» вавилонского царя Набонида.— *ВДИ*. 1958, № 4, с. 104—117.
- Амусин, 1960—1961.— Амусин И. Д. Рукописи Мертвого моря. М., 1960. То же: М., 1961.
- Амусин, 1960а.— Амусин И. Д. Раскопки Хирбет-Кумрана и Айн-Фешхи.— *СА*. 1960, № 2, с. 289—300.
- Амусин, 1961а.— Амусин И. Д. Документы из Вадимураббаат. II.— *ВДИ*. 1961, № 4, с. 136—147.
- Амусин, 1961б.— Амусин И. Д. К определению идеологической принадлежности кумранской общины.— *ВДИ*. 1961, № 1, с. 3—22.
- Амусин, 1962.— Амусин И. Д. Арамейский контракт 134 г. н. э. из окрестностей Мертвого моря.— *Древний мир*. Сб. статей к 70-летию акад. В. В. Струве. М., 1962, с. 202—213.
- Амусин, 1962а.— Амусин И. Д. Кумранский Комментарий на Наума (4Q pNaum).— *ВДИ*. 1962, № 4, с. 101—110.
- Амусин, 1964—1965.— Амусин И. Д. Находки у Мертвого моря. М., 1964. То же: М., 1965.
- Амусин, 1964а.— Амусин И. Д. Новые отрывки кумранского комментария на Наума (4Q pNaum II—IV).— *ВДИ*. 1964, № 1, с. 35—47.
- Амусин, 1964б.— Амусин И. Д. «Учитель праведности» кумранской общины.— *«Ежегодник Музея истории религии и атеизма»*. 7. М.— Л., 1964, с. 253—277.
- Амусин, 1965.— Амусин И. Д. Жребий последних защитников Масады.— *ВИ*. 1965, № 8, с. 218.
- Амусин, 1965а.— Амусин И. Д. Из кумранской антологии эсхатологических текстов (4Q Florilegium).— *КСИНА*. № 86, 1965, с. 56—66.
- Амусин, 1965б.— Амусин И. Д. Новейшие публикации рукописей Мертвого моря (1961—1964).— *«Семитские языки»*. Вып. 2 (ч. 1). М., 1965, с. 81—94.
- Амусин, 1965в.— Амусин И. Д. Новейшие открытия и публикации рукописей из района Мертвого моря.— Г. Штоль. Пещера у Мертвого моря. М., 1965, с. 3—26.
- Амусин, 1966.— Амусин И. Д. «Избранник Бога» в кумранских текстах.— *ВДИ*. 1966, № 1, с. 73—79.
- Амусин, 1966а.— Амусин И. Д. Кумранская параллель к сообщению Плиния Старшего о ессеях.— *«Иностранная филология»*. Вып. 9. Вопросы классической филологии, № 5. Львов, 1966, с. 58—60.
- Амусин, 1967.— Амусин И. Д. Новый эсхатологический текст из Кумрана (11Q Melchisedek).— *ВДИ*. 1967, № 3, с. 45—62.
- Амусин, 1967а.— Амусин И. Д. Новый эсхатологический текст из Кумрана (11Q Melch) и древнерусская апокрифическая традиция.— *ППИПИКНВ*. № 3, 1967, с. 37—39.
- Амусин, 1967б.— Амусин И. Д. Медный свиток и его изучение.— Аллегро, 1967, с. 4—15.

- Амусин, 1968.— Амусин И. Д. Кумранские Комментарии.— ВДИ. 1968, № 4, с. 91—108.
- Амусин, 1969.— Амусин И. Д. Кумранский Комментарий на Осию (4Q pNos<sup>b</sup>). Исторический фон и датировка.— ВДИ. 1969, № 3, с. 82—88.
- Амусин, 1969а.— Амусин И. Д. К датировке кумранского комментария на Осию.— ППИПИКНВ. 1969, с. 3—6.
- Амусин, 1970.— Амусин И. Д. К 4Q Testimonia.— ППИПИКНВ. 1970, с. 36—39.
- Амусин, 1971.— Амусин И. Д. Тексты Кумрана. Вып. 1. М., 1971.
- Амусин, 1973.— Амусин И. Д. Исторический фон кумранского комментария на Исаяю.— ППИПИКНВ. 9. 1973, с. 51—55.
- Амусин, 1975.— Амусин И. Д. Клятва ессеев.— ВДИ. 1975, № 1, с. 151—158.
- Амусин, 1977.— Амусин И. Д. О возможной кумранской реминисценции у Псевдо-Киприана.— ВДИ. 1977, № 1, с. 196—206.
- Амусин, 1977а.— Амусин И. Д. Кумранский учитель праведности и апокриф «Завет Левия».— ППИПИКНВ. 13. 1977, с. 79—82.
- Амусин, 1979.— Амусин И. Д. К истолкованию кумранского фрагмента 4Q 161 (исторический фон и датировка).— ВДИ. 1979, № 3, с. 155—163.
- Амусин, 1979а.— Амусин И. Д. Magister unitatis у Псевдо-Киприана и кумранский more haуааһad.— «Проблемы античной истории и культуры (Доклад на XIV Международной конференции античников социалистических стран «Эйрене»). Ер., 1979, с. 25—31.
- Амусин, 1981.— Амусин И. Д. К вопросу о зависимости сообщения о ессеях в древнерусском переводе Флавия от «Философумыны».— Древний Восток и мировая культура. М., 1981, с. 128—132.
- Амусин, 1982.— Амусин И. Д. Отражение исторических событий I в. до н. э. в кумранских Комментариях.— «Oikoumene». 3. Budapest, 1982, с. 231—253.
- Вильскер, 1964.— Вильскер Л. Х. О документах, найденных в Нахал-Хевер.— ВДИ. 1964, № 1, с. 120—130.
- Винников, 1966.— Винников И. Н. Самаритянское Пятикнижие и устная палестинская традиция.— ПС. 15(78), 1966, с. 74—90.
- Демидова, 1977.— Демидова Г. М. Апокриф Бытия, открытый в районе Мертвого моря, и Таргум Онкелос.— «Востоковедение» (УЗЛГУ, № 396). 1977, № 5, с. 176—185 (перевод стб. XX и XXII — с. 181—184).
- Донини, 1958.— Донини А. Рукописи из окрестностей Мертвого моря и происхождение христианства.— ВДИ. 1958, № 2, с. 114—131.
- Елизарова, 1966.— Елизарова М. М. Проблема календаря терапевтов.— ПС. 15(78). 1966, с. 107—116.
- Елизарова, 1966а.— Елизарова М. М. Новый труд о египетской общине терапевтов.— ВДИ. 1966, № 3, с. 215—219.
- Елизарова, 1971.— Елизарова М. М. Свидетельства античных авторов о ессеях.— Амусин, 1971, с. 351—358 (Иосиф Флавий. Иудейская война. II. 8, 2—13, § 119—161), с. 369—375 (Ипполит. Опровержение всех ересей. IX, 18—28), с. 376—391 (Филон Александрийский. О созерцательной жизни).
- Елизарова, 1972.— Елизарова М. М. Община терапевтов (Из истории ессейского общественно-религиозного движения I в. н. э.). М., 1972.
- Елизарова, 1974.— Елизарова М. М. Сведения о ессеях и терапевтах в «Хронике» Георгия Амартола.— ПС. 25(88). 1974, с. 73—76.
- Елизарова, 1978.— Елизарова М. М. Об одном неясном месте в «Апокрифе кн Бытия» (1Q Gen. Ar. XXII, 31).— ПС. 26(89). 1978, с. 133—135.
- Иванов, 1969.— Иванов Вяч. Вс. Двойная символическая классификация в африканских и азиатских традициях.— НАА. 1969, № 5, с. 105—115.
- Иванов, 1972.— Иванов Вяч. Вс. Об одном типе архаичных знаков искусства и пиктографии.— Ранние формы искусства. М., 1972, с. 104—147.
- Иванов, 1978.— Иванов Вяч. Вс. Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978.
- Каждан, 1956.— Каждан А. П. Новые рукописи, открытые на побережье Мертвого моря.— ВИРА. 1956, № 4, с. 280—313.

- Кубланов, 1978.— Кубланов М. Находка в Наг-Хаммади.— «Азия и Африка сегодня». 1978, № 11, с. 41—43.
- Лебедев, 1965.— Лебедев А. Чаадаев. М., 1965.
- Ленцман, 1950.— Ленцман Я. А. Происхождение христианства. М., 1958.
- Лившиц, 1967.— Лившиц Г. М. Происхождение христианства в свете рукописей Мертвого моря. Минск, 1967.
- Машкин, 1946.— Машкин Н. А. Эсхатология и мессианизм в последний период римской республики.— ИАН СССР. Серия истории и философии. Т. 3, 1946, № 5, с. 441—460.
- Мещерский, 1963.— Мещерский Н. А. Следы памятников Кумрана в старославянской и древнерусской литературе (к изучению славянских версий книги Еноха).— ТОДЛ. 19, 1963, с. 130—147.
- Мещерский, 1964.— Мещерский Н. А. К истории текста славянской книги Еноха (Следы памятников Кумрана в византийской и старославянской литературе).— «Византийский Временник». 24, 1964, с. 91—108.
- Мещерский, 1964а.— Мещерский Н. А. Проблемы изучения славяно-русской переводной литературы XI—XV вв.— ТОДЛ. 20, 1964, с. 180—231.
- Мещерский, 1965.— Мещерский Н. А. К вопросу об источниках славянской книги Еноха.— КСИНА. № 86, 1965, с. 72—78.
- Мещерский, 1971.— Мещерский Н. А. Иосиф Флавий, Иудейская война (II, 8, 2—14); согласно древнеславянской версии: Иосипа Евреина о положении Иерусалима, слово второе. Перевод и примечания.— Амусин, 1971, с. 359—368.
- Переферкович, 1903.— Переферкович Н. Авот Рабби Натана в обеих версиях. СПб., 1903.
- Переферкович, 1904.— Переферкович Н. Талмуд. Мишна и Тосефта. Критический перевод. Изд. 2-е, пересмотренное. Т. 6. СПб., [1904].
- Сегерт, 1961.— Сегерт С. Замечания о свитке «Войны» из Кумрана.— НАА. 1961, № 6, с. 150—159.
- Смирнов, 1911.— Смирнов А. Заветы двенадцати патриархов сыновей Иакова. Казань, 1911.
- Соколов, 1910.— Соколов М. И. Славянская книга Еноха Праведного. Тексты, латинский перевод и исследования. М., 1910.
- Старкова, 1956.— Старкова К. Б. Рукописи из окрестностей Мертвого моря.— ВДИ. 1956, № 1, с. 87—102.
- Старкова, 1958.— Старкова К. Б. Новая литература о рукописях из окрестностей Мертвого моря.— ВДИ. 1958, № 1, с. 196—211.
- Старкова, 1959.— Старкова К. Б. Устав для всего общества Израиля в Конечные дни.— ПС. 4(67), 1959, с. 17—72.
- Старкова, 1960.— Старкова К. Б. Дополнения к «Уставу» кумранской общины (перевод текста и примечания).— ПС. 5(68), 1960, с. 22—31.
- Старкова, 1961.— Старкова К. Б. [Рец. на:] И. Д. Амусин. Рукописи Мертвого моря. М., 1960.— ВДИ. 1961, № 3, с. 128—131.
- Старкова, 1965.— Старкова К. Б. К вопросу о происхождении названия «Сыны Садока» в кумранских текстах.— КСИНА, № 86, 1965, с. 67—71.
- Старкова, 1973.— Старкова К. Б. Литературные памятники кумранской общины.— ПС. 24(87), 1973.
- Старкова, 1974.— Старкова К. Б. Кумранская община и внешний мир.— ПС. 25(88), 1974, с. 67—72.
- Старкова, 1978.— Старкова К. Б. Шифрованные астрологические документы из окрестностей Хирбет-Кумрана (4Q Сгурт).— ПС. 26(89), 1978, с. 124—132.
- Старкова, 1981.— Старкова К. Б. [Рец. на:] Y. Yadin. The Temple Scroll. Vol. I—III. Jerusalem, 1977.— ПС. 27(90), 1981, с. 152—153.
- Трофимова, 1972.— Трофимова М. К. Из рукописей Наг-Хаммади.— Античность и современность. К 80-летию Ф. А. Петровского.— М., 1972, с. 369—380.
- Трофимова, 1979.— Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма (Наг-Хаммади, II, Сочинения 2, 3, 6, 7). М., 1979.

- Финкель, 1963.— Финкель А. М. «С левой стороны».— Лексикографический сборник». Вып. 6. М., 1963, с. 153—159.
- Церетели, 1969.— Церетели Г. В. О Тбилисской рукописи древнееврейского Пятикнижия.— «Восточная филология». Тб., 1969, с. 21—39+13 таблиц (на груз. яз. с русским резюме).
- Чемены, 1894.— Чемены К. А. Происхождение и сущность эссеиста. Черкассы, 1894.
- Шифман, 1964.— Шифман И. Ш. Новые материалы по социально-экономической истории Палестины IV в. до н. э.— ВИ. 1964, № 9, с. 210—211.
- Шифман, 1976.— Шифман И. Ш. Набатейское государство и его культура. Из истории культуры доисламской Аравии. М., 1976.
- Abramson, 1953/1954.— Abramson Sh. «'Oseh ha-Torah» in the DSS and in the Rabbinic Literature.— «Lešonenu». 19, 1953/1954, с. 61—65 (иврит).
- Adam, 1961.— Adam A. Antike Berichte über die Essener. B., 1961.
- Adam, 1972.— Adam A. Antike Berichte über die Essener. 2., neubearbeitete und erweiterte Aufl. von Ch. Burchard. B., 1972.
- Affridge, 1980.— Affridge H. W. [Рец. на:] J. Vanderkam. Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees. Missoula, 1977.— JBL. 99, 1980, № 2, с. 304—305.
- Aharoni, 1957 — см. Masada, 1957.
- Albright, 1937.— Albright W. F. A Biblical Fragment from the Maccabean Age: The Nash Papyrus.— JBL. 56, 1937, с. 145—176.
- Albright, 1949.— Albright W. F. On the Date of the Scrolls from 'Ain Feshkha and the Nash Papyrus.— BASOR. № 115, 1949, с. 10—19.
- Albright, 1955.— Albright W. F. New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible.— BASOR. № 140, 1955, с. 27—33 (= QHBT, 1976, с. 140—146).
- Albright, 1956.— Albright W. F. Not Likely to Change Beliefs.— «The New Republic». Wash., 9.IV.1956, с. 19—20.
- Albright, 1957.— Albright W. F. From Stone Age to Christianity. 2nd ed. N. Y., 1957.
- Albright, 1966.— Albright W. F. New Horizons in Biblical Research. L., 1966.
- Albright — Mann, 1969.— Albright W. F. and Mann C. S. Qumran and the Essens: Geography, Chronology and Identification of the Sect.— TSACH, 1969, с. 11—25, 107—109.
- Albright, 1969a.— Albright W. F. The Impact of Archaeology on Biblical Research — 1966.— NDIBA, 1969, с. 1—14.
- Albright — Mann, 1973.— Albright W. F. and Mann C. S. Matthew. A New Translation with Introduction and Commentary. N. Y., 1973.
- Albright, 1976 — см. Albright, 1955.
- Allegro, 1956.— Allegro J. The Dead Sea Scrolls. The Story of the Recent Manuscripts Discoveries and Their Momentous Significance for Students of the Bible. Harmondsworth, 1956 (Penguin Books).
- Allegro, 1956a.— Allegro J. M. Further Messianic References in Qumran Literature.— JBL. 75, 1956, № 3, с. 174—187.
- Allegro, 1956b.— Allegro J. M. Further Light on the History of Qumran Sect.— JBL. 75, 1956, № 2, с. 89—95.
- Allegro, 1957.— Allegro J. M. The Dead Sea Scrolls and the Origins of Christianity. N. Y., 1957.
- Allegro, 1959.— Allegro J. M. A Recently Discovered Fragment of a Commentary on Hosea from Qumran's Fourth Cave.— JBL. 78, 1959, № 2, с. 142—147.
- Allegro, 1960.— Allegro J. M. The Treasure of the Copper Scroll. N. Y., 1960.
- Allegro, 1960a.— Allegro J. M. The Dead Sea Treasure Sites.— «The New Scientist». 1960, 24 November, с. 1395—1397.
- Allegro, 1961.— Allegro J. M. An Unpublished Fragment of Essene Halakha (4Q Ordinances).— JSS. 6, 1961, № 1, с. 71—73.
- Allegro, 1962.— Allegro J. M. More Unpublished Pieces of a Qumran Commentary on Nahum (4Q pNah).— JSS. 7, 1962, № 2, с. 304—308.

- Allegro, 1964.—Allegro J. M. *The Dead Sea Scrolls. A Reappraisal.* Harmondsworth, 1964 (Penguin Books).
- Allegro, 1964a.—Allegro J. M. *The Wiles of the Wicked Woman. A Sapiential Work from Qumran's Fourth Cave.*—PEQ. 96, 1964, c. 53—55.
- Allegro, 1964b.—Allegro J. M. *An Astrological Cryptic Document from Qumran.*—JSS. 9, 1964, № 2, c. 291—294.
- Allegro, 1964c.—Allegro J. M. *The Treasure of the Copper Scroll.* 2nd, rev. ed. N. Y., 1964.
- Allegro, 1968 — см. DJD V, 1968.
- Amoussine — см. также Amusin, Amussin.
- Amoussine, 1963.—Amoussine J. *Ephraïm et Manassé dans le Peshèr de Nahum (4Q pNahum).*—RQ. № 15, 1963, c. 389—396.
- Amoussine, 1971.—Amoussine J. D. *Observatiunculæ Qumraneae.*—RQ. № 28, 1971, c. 533—552.
- Amoussine, 1974.—Amoussine J. D. *A propos de l'interprétation de 4Q161 (fragments 5—6 et 8).*—RQ. № 31, 1974, c. 381—392.
- Amusin, 1956.—Amusin J. D. *Ad Pap. Lond. 1912.*—JJP. Vol. 9—10, 1956, c. 169—209.
- Amusin, 1971.—Amusin J. *4Q Testimonia, 15—17.*—Hommages à André Dupont-Sommer. P., 1971, c. 357—361.
- Amusin, 1978.—Amusin J. D. *The Reflection of Historical Events of the First Century B. C. in Qumran Commentaries (4Q 161; 4Q 169; 4Q 166).*—HUCA. 48, 1978, c. 123—152.
- Amussin, 1963.—Amussin J. *Spuren antiqumrânischer Polemik in der talmudischen Tradition.*—QP, 1963, c. 5—27.
- Amussin, 1967.—Amussin J. *The Qumran Commentaries and Their Significance for the History of the Qumran Community.* Moscow, 1967 (XXVII International Congress of Orientalists. Papers presented by the U.S.S.R. Delegation).
- Amussin, 1968.—Amussin J. D. *Bemerkungen zu den Qumran-Kommentaren.*—BQ, 1968, c. 9—19.
- ANRW, 1979.—*Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. II. Principat. Bd 19 (1. Hbd).* Hrsg. von W. Haase. B.—N. Y., 1979.
- Appelbaum, 1967.—Appelbaum S. *The Agrarian Question and the Revolt of Bar Kokhba.*—EI. 1967, 8, c. 283—287 (иврит).
- Appelbaum, 1971.—Appelbaum Sh. *The Zealots: The Case for Revaluation.*—JRS. 61, 1971, c. 155—170.
- Arendzen — Pass, 1900.—Arendzen J. and Pass H. L. *Fragment of an Aramaic Text of the Testament of Levy.*—JQR. 12, 1900, № 48, c. 651—661.
- Audet, 1952/1953.—Audet J. P. *Affinités littéraires et doctrinales du «Manuel de Discipline».*—RB. 59, 1952, № 2, c. 219—238, 60, 1953, № 1, c. 41—82.
- Audet, 1961.—Audet J. P. *Qumrân et la notice de Pline sur les esséniens.*—RB. 68, 1961, № 3, c. 346—387.
- Avigad — Yadin, 1956.—Avigad N. and Yadin Y. *A Genesis Apocryphon. A Scroll from the Wilderness of Judaea. Description and Contents of the Scroll, Facsimiles, Transcription and Translation of Columns II, XIX—XXII.* Jerusalem, 1956.
- Avigad, 1957 — см. Masada, 1957.
- Avigad, 1958.—Avigad N. *The Palaeography of the Dead Sea Scrolls and Related Documents.*—ScrHier. 4, 1958, c. 56—87 (= EDSS, 1961, c. 107—139; иврит).
- Avigad, 1961 — см. Avigad, 1958.
- Avi-Yonah et al., 1957 — см. Masada, 1957.
- Avi-Yonah, 1973.—Avi-Yonah M. *Ancient Scrolls. L.*, 1973.
- Avi-Yonah, 1974.—Avi-Yonah M. *Ancient Scrolls.* Minneapolis, 1974.
- Baer, 1964.—Baer J. *The Manual of Discipline. A Jewish-Christian Document*



- from the Beginning of the Second Century C. E. (including a Discussion of the Damascus Document).— «Zion». 29, 1964, № 1—2, с. 1—60 (иврит; резюме на англ. яз.— с. I—II).
- Baillet, 1955.— Baillet M. Fragments araméens de Qumrân 2. Description de la Jérusalem Nouvelle.— RB. 62, 1955, № 2, с. 222—245.
- Baillet, 1956.— Baillet M. Fragments du Document de Damas: Qumrân, Grotte 6.— RB. 63, 1956, № 4, с. 513—523.
- Baillet, 1961.— Baillet M. Un recueil liturgique de Qumrân, Grotte 4: «Les Paroles des Luminaires».— RB. 68, 1961, № 2, с. 195—250.
- Baillet, 1962 — см. DJD III, 1962.
- Baillet, 1965.— Baillet M. Remarques sur le manuscrit du livre des Jubilés de la grotte 3 de Qumrân.— RQ. № 19, 1965, с. 423—433.
- Baillet, 1970.— Baillet M. Nouveaux phylactères de Qumrân (XQPhyl 1—4). A propos d'une édition récente.— RQ. № 27, 1970, с. 403—415.
- Baillet, 1971.— Baillet M. Le texte samaritain de l'Exode dans les manuscrits de Qumran.— Hommages à André Dupont-Sommer. P., 1971, с. 363—381.
- Baillet, 1972.— Baillet M. Les manuscrits de la Règle de la Guerre de la Grotte 4 de Qumrân.— RB. 79, 1972, № 2, с. 217—226.
- Baillet, 1972a.— Baillet M. Les manuscrits de la Grotte 7 de Qumrân et le Nouveau Testament.— «Biblica». Vol. 53, 1972, № 4, с. 508—516.
- Baillet, 1975.— Baillet M. Les fragments grecs de la grotte 7 de Qumrân et le Nouveau Testament.— Orient chrétien. Actes du 29e Congrès international des orientalistes. P., 1975, с. 4—10.
- Baillet, 1978.— Baillet M. Le volume VII de «Discoveries in the Judaean Desert». Présentation.— Delcor et al., 1978, с. 75—89.
- Baillet, 1981 — см. DJD VII, 1981.
- Baker, 1962 — см. DJD III, 1962.
- Bar-Adon, 1970a.— Bar-Adon P. A Second «Qumran» Settlement Discovered.— «Ariel». 1970, № 6, с. 73—77.
- Bar-Adon, 1970b.— Bar-Adon P. Un établissement essénien.— RB. 77, 1970, № 4, с. 398—400.
- Bar-Adon, 1971a.— Bar-Adon P. The Cave of the Treasure. The Finds from the Caves in Nahal Mishmar. Jerusalem, 1971 (иврит).
- Bar-Adon, 1971b.— Bar-Adon P. Another Settlement of the Judean Desert Sect at 'Ain el-Ghuweir on the Dead Sea.— EI. 10, 1971, с. 72—89 (иврит; резюме на англ. яз.— с. X—XI).
- Bar-Adon, 1977.— Bar-Adon P. Another Settlement of the Judean Desert Sect at 'En el-Ghuweir on the Shores of the Dead Sea.— BASOR. № 227, 1977, с. 1—25.
- Bardtke I, 1953.— Bardtke H. Die Handschriftenfunde am Toten Meer. Mit einer kurzen Einführung in die Text- und Kanongeschichte des Alten Testaments. B., 1953.
- Bardtke, 1954.— Bardtke H. Hebräische Konsonantentexte. Lpz., 1954.
- Bardtke II, 1958.— Bardtke H. Die Handschriftenfunde am Toten Meer. Die Sekte von Qumran. B., 1958.
- Bardtke, 1959.— Bardtke H. Essener, Essäer.— LThK<sup>2</sup>. 3, 1959, стб. 1110—1111.
- Bardtke III, 1962.— Bardtke H. Die Handschriftenfunde in der Wüste Juda. B., 1962.
- Bardtke, 1976.— Bardtke H. Der Lehrer der Gerechtigkeit und die Geschichte der Qumrangemeinde. Literaturbericht über Qumran. X Teil.— ThRsch. 41, 1976, H. 2, с. 97—140.
- Barthélemy, 1952.— Barthélemy D. Notes en marge de publications récentes sur les manuscrits de Qumrân.— RB. 59, 1952, № 2, с. 187—218.
- Barthélemy, 1953 — см. Barthélemy, 1976.
- Barthélemy, 1955 — см. DJD I, 1955.
- Barthélemy, 1957.— Barthélemy D. La communauté de Qumrân fut-elle le berceau du christianisme? — «Le Monde», 31.III.1957.

- Barthélemy, 1963.—Barthélemy D. Les dévanciers d'Aquila: Première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaprophéton. Leiden, 1963.
- Barthélemy, 1976.—Barthélemy D. Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante.—QHBT, 1976, c. 127—139 (= RB. 60, 1953, № 1, c. 18—29).
- Baumgarten, 1953.—Baumgarten J. M. Sacrifice and Worship among the Jewish Sectarians of the Dead Sea (Qumrân) Scrolls.—HTR. 46, 1953, c. 141—159.
- Baumgarten, 1958.—Baumgarten J. M. The Beginning of the Day in the Calendar of Jubilees.—JBL. 77, 1958, c. 355—360.
- Baumgarten, 1972.—Baumgarten J. M. Does TLH in the Temple Scroll Refer to Crucifixion?—JBL. 91, 1972, № 4, c. 472—481.
- Baumgarten, 1976.—Baumgarten J. The Duodecimal Courts of Qumran, Revelation, and the Sanhedrin.—JBL. 95, 1976, № 1, c. 59—78.
- Baumgarten, 1976a.—Baumgarten J. M. 4Q Halakha<sup>a</sup>, the Law of Hadash, and the Pentecontad Calendar.—JJS. 27, 1976, № 1, c. 36—46.
- Baumgarten, 1978.—Baumgarten J. [Рец. на:] Y. Yadin. The Temple Scroll, I—III, 1977.—JBL. 97, 1978, № 4, c. 584—589.
- Beckwith, 1970.—Beckwith R. T. The Modern Attempt to Reconcile the Qumran Calendar with the True Solar Year.—RQ. № 27, 1970, c. 379—396.
- Benoit, 1956.—Benoit P. et al. Editing the Manuscript Fragments from Qumran.—BA. 19, 1956, № 4, c. 75—96 (= Travail, 1956, c. 49—67).
- Benoit, 1961.—см. DJD II, 1961.
- Benoit, 1972.—Benoit P. Notes sur les fragments grecs de la grotte 7 de Qumrân.—RB. 79, 1972, № 3, c. 321—324.
- Benoit, 1973.—Benoit P. Nouvelle note sur les fragments grecs de la grotte 7 de Qumrân.—RB. 80, 1973, № 1, c. 5—12.
- Bertholet, 1896.—Bertholet A. Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden. Freiburg i. B. und Leipzig, 1896.
- Bertholet, 1906.—Bertholet A. Apokryphen und Pseudepigraphen.—K. Bude. Geschichte der althebräischen Litteratur. Lpz., 1906, c. 335—422.
- Betz, 1958.—Betz O. Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im Neuen Testament.—RQ. № 2, 1958, c. 213—234.
- Betz, 1976.—Betz O. Essenes.—IDBS, 1976, c. 277—279.
- Biblia Hebraica, 1937—1966.—Biblia Hebraica. Ed. R. Kittel. Textum Masoreticum curavit P. Kahle. Stuttgart, 1937. Editionem tertiam denuo elaboratam... auxerunt et emendaverunt A. Alt et O. Eissfeldt. Stuttgart, 1966.
- Bickerman, 1950.—Bickerman E. J. The Date of the Testaments of the Twelve Patriarchs.—JBL. 69, 1950, № 3, c. 245—260.
- Bickerman, 1967.—Bickerman E. Four Strange Books of the Bible. Johnah. Daniel. Koheleth. Esther. N. Y., 1967.
- Bickerman, 1971.—Bickerman E. [Рец. на:] Denis, 1970.—BiOr. 28, 1971 № 3/4, c. 227—228.
- Bietenhard, 1979.—Bietenhard H. Die Handschriftenfunde von Toten Meer (Hirbet Qumran) und die Essener-Frage. Die Funde in der Wüste Juda (Eine Orientforschung).—ANRW, 1979, c. 704—778.
- Birnbaum, 1952.—Birnbaum S. A. The Qumrân (Dead Sea) Scrolls and Palaeography. New Haven, 1952 (BASOR Supplementary Studies. № 13—14).
- Black, 1956.—Black M. The Account of the Essenes in Hippolytus and Josephus.—The Background of the New Testament and Its Eschatology. In Honour of Ch. H. Dodd. Ed. W. D. Davies and D. Daube. Cambridge, 1956, c. 172—175.
- Black, 1957.—Black M. The Recovery of the Language of Jesus. NTS. 3, 1957, c. 305—313.
- Black, 1961.—Black M. The Scrolls and Christian Origins. Studies in the Jewish Background of the New Testament. L., 1961.
- Black, 1966.—Black M. The Scrolls and the New Testament.—NTS. 13, 1966, c. 81—89.

- Black, 1969.—Black M. The Dead Sea Scrolls and Christian Origins.—TSACH, 1969, c. 97—106, 114—116.
- Blidstein, 1974.—Blidstein G. J. Ḥatimia: A Greek Parallel to Ezra X, 8 and to Post-Biblical Exclusion from the Community.—VT. 24, 1974, № 3, c. 357—360.
- Bogaert, 1975.—Bogaert R. Geld (Geldwirtschaft).—RAC. 69/70, 1975, c. 797—907.
- Boling, 1969.—Boling R. G. Twenty Years of Discovery.—NDIBA, 1969, c. 81—88.
- BQ. 1968.—Bibel und Qumran. Beiträge zur Erforschung der Beziehungen zwischen Bibel- und Qumranwissenschaft. H. Bardtke zum 22.9.1966. B., 1968.
- Brand, 1958.—Brand J. The Scroll of the Covenant of Damascus and Date of Composition.—«Tarbiz». 28, 1958/1959, c. 18—39 (иврит).
- Braun F., 1957.—Braun F. M. Le mandéisme et la secte essénienne de Qumran.—L'Ancien Testament et l'Orient. Etudes présentées aux VI<sup>es</sup> Journées Bibliques de Louvain. Louvain, 1957, c. 193—230.
- Braun F., 1960.—Braun F. M. Les Testaments des XII Patriarches et le problème de leur origine.—RB. 67, 1960, № 4, c. 516—549.
- Braun H., 1966.—Braun H. Qumran und das Neu Testament. Bd 1—2. Tübingen, 1966.
- Brock, 1978.—Brock S. [Рец. на:] J. T. Milik. The Books of Enoch. Ox., 1976.—JJS. 29, 1978, № 1, c. 98—99.
- Brown, 1969.—Brown R. E. The Teacher of Righteousness and the Messiah(s).—TSACH, 1969, c. 37—44.
- Brownlee, 1950.—Brownlee W. H. A Comparison of the Covenanters of the Dead Sea Scrolls with Pre-Christian Jewish Sects.—BA. 13, 1950, c. 50—72.
- Brownlee, 1951.—Brownlee W. H. The Dead Sea Manual of Discipline. Translations and Notes. New Haven, 1951 (BASOR Supplement. № 10—12).
- Brownlee, 1957a.—Brownlee W. H. Muhammad ed-Deeb's Own Story of His Scroll Discovery. As Told to N. S. Khoury, Bethlehem.—JNES. Vol. 16, 1957, № 4, c. 236—239.
- Brownlee, 1957b.—Brownlee W. H. John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls.—SNT, 1957, c. 33—53, 252—256.
- Brownlee, 1962.—Brownlee W. H. Edh-Dheeb's Story of his Scroll Discovery.—RQ. № 12, 1962, c. 483—494.
- Brownlee, 1963.—Brownlee W. H. Some New Facts Concerning the Discovery of the Scrolls of 1Q.—RQ. № 15, 1963, c. 417—420.
- Brownlee, 1964.—Brownlee W. H. The Meaning of the Qumrân Scrolls for the Bible. With Special Attention to the Book of Isaiah. N. Y., 1964.
- Brownlee, 1978.—Brownlee W. H. The Background of Biblical Interpretation at Qumran.—Delcor et al., 1978, c. 183—193.
- Bruce, 1955.—Bruce F. F. Qumran and Early Christianity.—NTS. 2, 1955/1956, c. 176—190.
- Bruce, 1956.—Bruce F. F. Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls. L., 1956.
- Bruce, 1957.—Bruce F. F. The Teacher of Righteousness in the Qumran Texts (The Tyndale Lecture in Biblical Archaeology, 1956). L., 1957.
- Bruce, 1959.—Bruce F. F. The Dead Sea Habakkuk Scroll.—ALeeds UOrS. 1, 1959, c. 5—24.
- Bruce, 1960.—Bruce F. F. Biblical Exegesis in the Qumran Texts. L., 1960.
- Bruce, 1961 — см. Bruce, 1956.
- Bruce, 1963.—Bruce F. F. «To the Hebrews» or «To the Essenes».—NTS. 9, 1963, № 2, c. 217—232.
- Bruce, 1969.—Bruce F. F. Jesus and the Gospels in the Light of the Scrolls.—TSACH, 1969, c. 70—82.
- Bruce, 1977.—Bruce F. F. [Рец. на:] J. T. Milik. The Books of Enoch, 1976.—PEQ. № 109, 1977, c. 134—135.
- Buchanan, 1969.—Buchanan G. W. The Priestly Teacher of Righteousness.—RQ. № 24, 1969, c. 553—558.

- Buchanan, 1977.— Buchanan G. W. The Office of Teacher of Righteousness.— RQ. № 34, 1977, c. 241—243.
- Bunge, 1975.— Bunge J. G. Zur Geschichte und Chronologie des Untergangs der Oniaden und des Aufstiegs der Hasmonäer.— JSJ. Vol. 6, 1975, № 1, c. 27—43.
- Burchard I, 1959.— Burchard Chr. Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer. 2. Unveränderte Aufl. B., 1959 (Beihefte zur ZAW. 76).
- Burchard, 1962.— Burchard C. Pline et les esséniens. A propos d'un article recent.— RB. 69, 1962, № 4, c. 533—569.
- Burchard II, 1965.— Burchard Chr. Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer. II. Nr. 1557—4459. B., 1965 (Beihefte zur ZAW. 89).
- Burchard, 1967.— Burchard Chr. Solin et les esséniens.— RB. 74, 1967, № 3, c. 392—407.
- Burchard, 1977.— Burchard Ch. Die Essener bei Hippolyt.— JSJ. Vol. 8, 1977, № 1, c. 1—41.
- Burgmann, 1974.— Burgmann H. «The Wicked Woman»: Der Makkabäer Simon? — RQ. № 31, 1974, c. 323—359.
- Burgmann, 1977.— Burgmann H. Gerichtsherr und Generalankläger: Jonathan und Simon.— RQ. № 33, 1977, c. 3—72.
- Burgmann, 1980.— Burgmann H. Das umstrittene Intersacerdotium in Jerusalem 159—152 v. Chr.— JSJ. Vol. 11, 1980, № 2, c. 135—136.
- Burrows et al. I, 1950.— The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery. Vol. I. The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary. Edited for the Trustees by M. Burrows with the Assistance of J. C. Trever and W. H. Brownlee. New Haven, 1950.
- Burrows et al. II, 1951.— The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery. Vol. II. fasc. 2: Plates and Transcription of the Manual of Discipline. Edited for the Trustees by M. Burrows with the Assistance of J. C. Trever and W. H. Brownlee. New Haven, 1951.
- Burrows, 1955.— Burrows M. The Dead Sea Scrolls. N. Y., 1955.
- Burrows, 1957.— Burrows M. The Ascent from Acco in 4QpIs<sup>a</sup>.— VT. 7, 1957, № 1, c. 104—105.
- Burrows, 1958.— Burrows M. More Light on the Dead Sea Scrolls. N. Y., 1958.
- Busolt, 1920.— Busolt G. Griechische Staatskunde. I<sup>3</sup>. München, 1920.
- Callaghan, 1972.— O'Callaghan José. ¿Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumran? — «Biblica». Vol. 53, 1972, № 1, c. 91—100.
- Callaghan, 1972a.— O'Callaghan José. New Testament Papyri in Qumran Cave 7? — JBL. 91, 1972, suppl. № 2, c. 1—14.
- Callaghan, 1972b.— O'Callaghan J. Tres probables papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumran.— «Studia Papyrologica». 11, 1972, c. 83—89.
- Callaghan, 1972c.— O'Callaghan J. ¿1 Tim 3, 16; 4, 1.3 en 7Q4? — «Biblica». Vol. 53, 1972, № 3, c. 362—367.
- Callaghan, 1972d.— O'Callaghan J. Sobre los papiros griegos de la cueva 7 de Qumrán.— «Boletín de la Asociación Española de Orientalistas». Año 7, 1972, c. 205—206.
- Callaghan, 1973.— O'Callaghan J. Les papyrus de la grotte 7 de Qumrán.— «Nouvelle Revue Théologique». 105<sup>e</sup> année. T. 95, 1973, № 2, c. 188—195.
- Callaghan, 1974.— O'Callaghan J. Los papiros griegos de la Cueva 7 de Qumran. Madrid, 1974.
- Caquot, 1978.— Caquot A. Le messianisme qumranien. Delcor et al., 1978, c. 231—247.
- Carmignac, 1956.— Carmignac J. L'utilité ou l'inutilité des sacrifices sanglants dans la «Règle de la Communauté» de Qumrán.— RB. 63, 1956, № 4, c. 524—532.
- Carmignac, 1958.— Carmignac J. Le Retour du Docteur de justice à la fin de jours? — RQ. № 2, 1958, c. 235—248.
- Carmignac, 1959.— Carmignac J. Localisation des fragments 15, 18 et 22 des Hymnes.— RQ. № 3, 1959, c. 425—430.

- Carmignac, 1960.—Carmignac J. Les éléments historiques des «Hymnes» de Qumran.—RQ. № 6, 1960, c. 205—222.
- Carmignac, 1960a.—Carmignac J. Compléments au texte des Hymnes.—RQ. № 6, 1960, c. 267—276, № 8, c. 549—558.
- Carmignac I, 1961.—Carmignac J. et Guilbert P. Les Textes de Qumran. Traduits et annotés. P., 1961.
- Carmignac, 1961a.—Carmignac J. Les rapports entre l'Ecclésiastique et Qumrân.—RQ. № 19, 1961, c. 209—218.
- Carmignac, 1962.—Carmignac J. Notes sur les Peshârîm.—RQ. № 12, 1962, c. 505—538.
- Carmignac II, 1963.—Carmignac J., Cothenet E. et Lignée H. Les Textes de Qumran. Traduits et annotés. P., 1963.
- Carmignac, 1963a.—Carmignac J. [Рец. на:] The Scroll of the War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness. Edited with Commentary and Introduction by Y. Yadin. Translated from Hebrew by B. and Ch. Rabin. Ox., 1962.—RQ. № 13, 1963, c. 127—132.
- Carmignac, 1965.—Carmignac J. Les Horoscopes de Qumrân.—RQ. № 18, 1965, c. 199—217.
- Carmignac, 1965a.—Carmignac J. Poème allégorique sur la secte rivale.—RQ. № 19, 1965, c. 361—374.
- Carmignac, 1969.—Carmignac J. La notion d'éschatologie dans la Bible et à Qumrân.—RQ. № 25, 1969, c. 17—31.
- Carmignac, 1970.—Carmignac J. Le document de Qumrân sur Melkisédeq.—RQ. № 27, 1970, c. 343—378.
- Carmignac, 1973.—Carmignac J. [Рец. на:] H. Stegemann. Die Entstehung der Qumrangemeinde. Bonn, 1971.—RQ. № 30, 1973, c. 277—281.
- Carmignac, 1980.—Carmignac J. Qui était le Docteur de justice? —RQ. № 38, 1980, c. 235—246.
- Cassuto I, 1973.—Cassuto U. Biblical and Oriental Studies. Vol. 1—2. Jerusalem, 1973—1975.
- Charles — Cowley, 1906—1907.—Charles R. H.—Cowley A. An Early Source of the Testaments of the Patriarchs.—JQR. 19, 1906—1907, № 4, c. 566—583.
- Charles, 1908/1960.—Charles R. The Greek Versions of the Twelve Patriarchs. Ox., 1908. То же: 1960.
- Charles I—II, 1913/1973.—The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English. With Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books. Ed. by R. H. Charles. Ox., 1913 (vol. I. Apocrypha, 1913/1971; vol. II. Pseudepigrapha. Ox., 1913/1973).
- Charlesworth, 1977.—Charlesworth J. H. Reflections on the SNTS Pseudepigrapha Seminar at Duce on the Testaments of the Twelve Patriarchs.—NTS. Vol. 23, 1977, № 3, c. 296—304.
- Charlesworth, 1980.—Charlesworth J. H. The Origin and Subsequent History of the Authors of the Dead Sea Scrolls: Four Transitional Phases among the Qumran Essenes.—RQ. № 38, 1980, c. 213—233.
- Chmiel, 1973.—Chmiel J. Papirusy Groty 7 Qumran.—«Ruch Biblijny i Liturgiczny». Rok 26, 1973, № 2—3, c. 93—98.
- Clementz I—II, 1899.—Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von H. Clementz. Bd 1—2. Halle, 1899.
- Collins, 1975.—Collins J. J. The Mythology of Holy War in Daniel and the Qumran War Scroll: A Point of Transition in Jewish Apocalyptic.—VT. 25, 1975, № 3, c. 596—612.
- Coppens, 1978.—Coppens J. Le célibat essénien.—Delcor et al., 1978, c. 295—303.
- Cothenet, 1963 — см. Carmignac II, 1963.
- Cowling, 1972.—Cowling G. Notes, Mainly Orthographical, on the Galilean Targum and 1Q Genesis Apocryphon.—AJBA. 2, 1972, № 1, c. 35—49.

- Cross, 1953.—Cross F. M. A New Qumran Biblical Fragment Related to the Original Hebrew Underlying the Septuagint.—BASOR. № 132, 1953, c. 15—26.
- Cross, 1955.—Cross F. M. The Oldest Manuscripts from Qumran.—JBL 74, 1955, № 2, c. 147—172 (= QHBT, 1976, c. 147—176).
- Cross — Milik, 1956.—Cross F. M.—Milik J. T. Explorations in the Judean Buqê'ah.—BASOR. № 142, 1956, c. 5—17.
- Cross, 1956a.—Cross F. M. A Footnote to Biblical History.—BA, 19, 1956, № 1, c. 12—17.
- Cross, 1956b — см. Milik — Cross, 1956.
- Cross, 1958.—Cross F. M. The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies. N. Y., 1958.
- Cross, 1961.—Cross F. M. The Development of the Jewish Scripts.—The Bible and the Ancient Near East (Essays in Honour of W. F. Albright). Ed. G. E. Wright. N. Y., 1961, c. 133—202.
- Cross, 1963.—Cross F. M. The Discovery of the Samaria Papyri.—BA. 26, 1963, № 4, c. 110—121.
- Cross, 1964 — см. Cross, 1976a.
- Cross, 1966.—Cross F. M. The Contribution of the Qumran Discoveries to the Study of the Biblical Text.—IEJ. 16, 1966, № 2, c. 81—95 (= QHBT, 1976, c. 278—292).
- Cross, 1969a.—Cross F. M. Papyri of the Fourth Century B. C. from Dâliyeh. A Preliminary Report on Their Discovery and Significance.—NDIBA, 1969, c. 41—62.
- Cross, 1969b.—Cross F. M. The Early History of the Qumran Community.—NDIBA, 1969, c. 63—79.
- Cross, 1976 — см. Cross, 1955.
- Cross, 1976a.—Cross F. M. The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judaean Desert.—QBHT, 1976, c. 177—195 (= HTR. 57, 1964, c. 281—299).
- Cross, 1976b.—Cross F. M. The Evolution of a Theory of Local Texts.—QHBT, 1976, c. 306—320.
- Cross, 1976c — см. Cross, 1966.
- Daniel, 1966.—Daniel C. Une mention des esséniens dans un texte syriaque de l'Apocalypse.—«Le Museon». 79, 1966, c. 155—164.
- Daniel, 1968a.—Daniel C. La mention des esséniens dans le texte grec de l'Épître de S. Jude.—«Le Museon». 81, 1968, № 3—4, c. 503—521.
- Daniel, 1968b.—Daniel C. Esséniens et Eunuques (Matthieu 19. 10—12).—RQ. № 23, 1968, c. 353—390.
- Daniel, 1969a.—Daniel C. «Faux Prophètes»: surnom des Esséniens dans le Sermon sur la Montagne.—RQ. № 25, 1969, c. 45—79.
- Daniel, 1969b.—Daniel C. Les esséniens et l'arrière-fond historique de la Parole du Bon Samaritain.—NT. Vol. 11, 1969, № 1—2, c. 71—101.
- Daniel, 1970.—Daniel C. Nouveaux arguments en faveur de l'identification des Hérodiens et des Esséniens.—RQ. № 27, 1970, c. 397—402.
- Daniel, 1971.—Daniel C. Un essénien mentionné dans les Actes des Apôtres: Barjésu.—«Le Muséeon». 84, 1971, № 3—4, c. 455—476.
- Daniélou, 1958.—Daniélou J. The Dead Sea Scrolls and Primitive Christianity. Baltimore, 1958.
- Davies, 1956.—Davies A. P. The Meaning of the Dead Sea Scrolls. N. Y., 1956.
- Davies P., 1977.—Davies P. R. 1Q M, the War Scroll from Qumran. Its Structure and History. Rome, 1977.
- Davies P., 1978.—Davies P. R. Dualism and Eschatology in the Qumran War Scroll.—VT. 28, 1978, № 1, c. 28—36.
- Deichgräber, 1965.—Deichgräber R. Fragmente einer Jubiläen-Handschrift aus Höhle 3 vom Qumran.—RQ. № 19, 1965, c. 415—422.
- Delcor, 1954.—Delcor M. Contribution à l'étude de la législation des sectaires de Damas et de Qumrân.—RB. 61, 1954, № 4, c. 533—553.

- Delcor, 1958.— Delcor M. Cinq nouveaux psaumes esséniens? — RQ. № 1, 1958, c. 85—102.
- Delcor, 1962.— Delcor M. Les Hymnes de Qumran (Hodayot). Texte hébreu. Introduction. Traduction. Commentaire. P., 1962.
- Delcor, 1968.— Delcor M. Le Testament de Job, la prière de Nabonide et les traditions targumiques.— BQ, 1968, c. 57—74.
- Delcor, 1971.— Delcor M. Melchizedek from Genesis to the Qumran Texts and the Epistle to the Hebrews.— JSJ. 2, 1971, c. 115—135.
- Delcor et al., 1978.— Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu. Par M. Delcor (ed.) et al. Paris — Leuven, 1978.
- Delitsch, 1886<sup>7</sup>.— Delitsch Franz.— Hebrew New Testament. B., 1886<sup>7</sup>.
- Denis, 1970.— Denis A. M. Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'Ancient Testament. Leiden, 1970.
- Derenbourg, 1867.— Derenbourg J. Essai sur l'Histoire et la Géographie de la Palestine, d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques. T. 1. P., 1867.
- Desert Caves, 1961.— The Expedition to the Judean Desert (1960).— IEJ. 11, 1961, № 1, c. 1—72 (= The Judean Desert Caves. Archaeological Survey, 1960.— Yediot. 25, 1961, № 1—2, c. 5—86; иврит).
- Desert Caves, 1962.— The Expedition to the Judean Desert (1961).— IEJ. 12, 1962, № 3—4, c. 165—262 (= The Judean Desert Caves. Archaeological Survey, 1961.— Yediot. 26, 1962, № 3—4, c. 139—243; иврит).
- Dindorfius, 1845—1847.— Flavii Josephi Opera. Graeca et Latine. Recognovit G. Dindorfius. Vol. 1—2. Parisiis, 1845—1847.
- DJD I, 1955.— Qumran Cave 1. By D. Barthélemy and J. T. Milik. With contributions by R. de Vaux, G. M. Crowfoot, H. J. Plenderleach, G. L. Harding. Ox., 1955. То же: 1956.
- DJD II, 1961.— Les Grottes de Murabba'ât. Par P. Benoit, J. T. Milik et R. de Vaux avec des contributions de G. M. Crowfoot, E. Crowfoot, A. Grohmann. T. 1. Texte; t. 2. Planches. Ox., 1961.
- DJD III, 1962.— Les «Petites Grottes» de Qumrân. Exploration de la falaise. Les grottes 2Q, 3Q, 5Q, 6Q à 10Q. Le rouleau de cuivre. Par M. Baillet, J. T. Milik, R. de Vaux. Avec une contribution de H. W. Baker. T. 1. Textes; t. 2. Planches. Ox., 1962.
- DJD IV, 1965.— The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11 (11QPs<sup>a</sup>). By J. A. Sanders. Ox., 1965.
- DJD V, 1968.— Qumrân Cave 4. I (4Q 158 — 4Q 186). By J. M. Allegro. With the collaboration of A. A. Anderson. Ox., 1968.
- DJD VI, 1977.— Qumrân Grotte 4. II. R. de Vaux — 1: Archéologie (avec des contributions de J. W. B. Barns and J. Carswell); J. T. Milik — 2: Tefillin, Mezuzot et Targums (4Q 128 — 4Q 157). Ox., 1977.
- DJD VII, 1981.— La Grotte 4 de Qumrân. III (4Q 482—4Q 520). Par M. Baillet. Ox., 1981.
- Driver, 1960.— Driver G. R. A Confused Hebrew Root (DWM, DMH, DMM).— N. Tur-Sinai Volume (The Bulletin of the Israel Society for Biblical Research). Jerusalem, 1960, c. 1\*—11\*.
- Driver, 1965.— Driver G. R. The Judaean Scrolls. Ox., 1965.
- Duchesne-Guillemain, 1957.— Duchesne-Guillemain J. Le zervanisme et les manuscrits de la Mer Morte.— «Indo-Iranian Journal». 1, 1957, c. 96—99.
- Duhaime, 1977.— Duhaime J. L. La rédaction de 1Q M XIII et l'évolution du dualisme à Qumran.— RB. 84, 1977, № 2, c. 210—238.
- Duhaime, 1977a.— Duhaime J. L. L'instruction sur les deux esprits et les interpolations dualistes à Qumrân (1Q S III, 13 — IV, 26).— RB. 84, 1977, № 4, c. 566—594.
- Duhaime, 1977b.— Duhaime J. L. Remarques sur les dépôts d'ossements d'animaux à Qumran.— RQ. № 34, 1977, c. 245—251.
- Dunayevsky, 1957 — см. Masada, 1957.
- Dupont-Sommer, 1950.— Dupont-Sommer A. Le «Commentaire d'Habacuc»,

- découvert près de la Mer Morte. Traduction et notes.—RHR. T. 137, 1950, № 2, c. 129—171.
- Dupont-Sommer, 1950a.—Dupont-Sommer A. Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte. P., 1950.
- Dupont-Sommer, 1953.—Dupont-Sommer A. Nouveaux Aperçus sur les Manuscrits de la Mer Morte. P., 1953.
- Dupont-Sommer, 1955.—Dupont-Sommer A. Le chef des rois de Yâwân dans l'écrit de Damas.—«Semitica». 5, 1955, c. 41—57.
- Dupont-Sommer, 1957.—Dupont-Sommer A. Le Livre des Hymnés découvert près de la Mer Morte (1Q H). P., 1957 («Semitica». 7).
- Dupont-Sommer, 1964.—Dupont-Sommer A. Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte. Troisième édition. P., 1964 (изд. 1-е — 1959).
- Dupont-Sommer, 1964a.—Dupont-Sommer A. Le Psaume CLI dans 11Q Ps<sup>a</sup> et le problème de son origine essénienne.—«Semitica». 14, 1964, c. 25—62.
- Dupont-Sommer, 1965.—Dupont-Sommer A. Culpabilité et rites de purification dans la secte juive de Qoumran.—«Semitica». 15, 1965, c. 61—70.
- Dupont-Sommer, 1965a.—Dupont-Sommer A. Explication des textes hébreux et araméens découverts à Qumran: (i) The Wiles of the Wicked Woman.—ACF. 65, 1965, c. 353—355.
- Dupont-Sommer, 1966.—Dupont-Sommer A. Deux documents horoscopiques esséniens découverts à Qoumrân, près de la Mer Morte.—CRAI, 1966, c. 239—253.
- Dupont-Sommer, 1967.—Dupont-Sommer A. La secte des esséniens et les horoscopes de Qoumran.—«Archeologia». 1967, № 15, c. 24—31.
- Dupont-Sommer, 1973.—Dupont-Sommer A. Observations nouvelles sur l'expression «suspendi vivant sur le bois».—CRAI, 1973, c. 709—720.
- Eck, 1969.—Eck W. Die Eroberung von Masada und eine neue Inschrift des L. Flavius Silva Nonius Bassius.—ZNW. 60, 1969, c. 282—289.
- EDSS, 1961.—Essays on the Dead Sea Scrolls. In Memory of E. L. Sukenik. Ed. by C. Rabin and Y. Yadin. Assisted by J. Licht. Jerusalem, 1961 (иврит).
- Efros, 1957.—Efros J. The Philosophy of the Dead Sea Scrolls.—«Lešonenu». 21, 1957, c. 172—182 (иврит) (= Efros J. J.—Ancient Jewish Philosophy. Michigan, 1964, c. 37—48).
- Eissfeldt, 1964.—Eissfeldt O. Einleitung in das Alte Testament unter Einschluss der Apocryphen und Pseudepigraphen sowie die apocryphen und pseudepigraphenartigen Qumran-Schriften. Entstehungsgeschichte des Alten Testaments. 3. neubearbeitete Aufl. Tübingen, 1964.
- Elliger, 1953.—Elliger K. Studien zum Habakkuk-Kommentar vom Toten Meer. Tübingen, 1953.
- Esteban, 1968.—Esteban F. D. References to Ben Asher and Ben Naftali in the MASSORA MAGNA Written in the Margins of MS Leningrad B 19 A.—«Textus». Vol. 6, 1968, c. 62—74.
- Farmer, 1955.—Farmer W. R. The Economic Basis of the Qumran Community.—ThZ. 11, 1955, № 4, c. 295—308.
- Fee, 1973.—Fee G. D. Some Dissenting Notes on 7Q5 = Mark 6: 52—53.—JBL. 92, 1973, № 1, c. 109—112.
- Fensham, 1962.—Fensham F. G. Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature.—JNES. 21, 1962, № 2, c. 129—139.
- Finkel, 1963.—Finkel A. The Pesher of Dreams and Scriptures.—RQ. № 15, 1963, c. 357—370.
- Finkelstein, 1943.—Finkelstein L. The Date of the Book of Jubilees. Appendix to: Pre-Maccabean Documents in the Passover Haggadah.—HTR. 36, 1943, № 1, c. 19—24.
- Fitzmyer, 1957.—Fitzmyer J. A. The Qumran Scrolls, the Ebionites and Their Literature.—SNT, 1957, c. 208—231, 291—298.
- Fitzmyer, 1965.—Fitzmyer J. A. The Aramaic «Elect of God» Text from Qumran Cave IV.—CBQ. 27, 1965, c. 348—372.



- Fitzmyer, 1969.—Fitzmyer J. A. Bibliographical Aid to the Study of the Qumran Cave IV Texts 158—186.—CBQ. 31, 1969, c. 59—71.
- Fitzmyer, 1971.—Fitzmyer J. A. The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I. 2nd, rev. ed. Rome, 1971 (Biblica et Orientalia, 18A).
- Fitzmyer, 1978.—Fitzmyer J. A. [Рец. на:] L. Ginzberg. An Unknown Jewish Sect. N. Y., 1976.—JBL. 97, 1978, № 1, c. 154—155.
- Flavius.—Flavii Josephi Opera. Vol. 1—6. Recognovit B. Niese. Berolini, 1888—1895/1955 (переводы см.: Dindorfius, 1845—1847; Clementz, 1899; Kreissig, 1974; Whiston, 1840).
- Flusser, 1954.—Flusser D. The Religious Ideas of the Judaean Desert Sect.—«Zion». 19, 1954, № 3, c. 89—103 (иврит).
- Flusser, 1957.—Flusser D. The Dead Sea Scrolls and Christianity.—StDSS, 1957, c. 85—103.
- Flusser, 1958.—Flusser D. The Dualism of «Flesh and Spirit» in the Dead Sea Scrolls and in the New Testament.—«Tarbiz». 27, 1957/1958, № 2—3, c. 158—165.
- Flusser, 1959.—Flusser D. Two Notes on the Midrash on 2 Sam. VIII.—IEJ. 9, 1959, № 2, c. 99—109.
- Flusser, 1960a.—Flusser D. The Jewish Origin of Christianity.—Y. F. Baer Jubilee Volume on the Occasion of His Seventieth Birthday. Jerusalem, 1960, c. 75—98 (иврит).
- Flusser, 1960b.—Flusser D. Blessed Are the Poor in Spirit.—IEJ. 10, 1960, № 1, c. 1—13.
- Flusser, 1961.—Flusser D. The Baptism of John and the Dead Sea Sect.—EDSS, 1961, c. 209—238 (иврит).
- Flusser, 1961a.—Flusser D. The Half-Sheqel in the Gospel and in the Judaean Desert Sect.—«Tarbiz». 31, 1961, № 2, c. 150—156 (иврит).
- Flusser, 1965.—Flusser D. The Dead Sea Sect and Pre-Pauline Christianity.—ScrHier. 4, 1965, c. 215—266 (1-е изд.—1958).
- Flusser, 1966.—Flusser D. Qumran and «Apotropaic» Prayers.—IEJ. 16, 1966, № 3, c. 194—205.
- Flusser, 1970.—Flusser D. Pharisees, Sadducees and Essenes in Peshet Nahum.—G. Alon Memorial Volume. Tel-Aviv, 1970, c. 133—168 (иврит).
- Fohrer, 1963.—Fohrer G. 4Q Or Nab, 11Q Tg Job und die Hioblegende.—ZAW. 75, 1963, № 1, c. 93—97.
- Fohrer, 1972.—Fohrer G. History of Israelite Religion. Translated by D. E. Green. N. Y., 1972.
- Frankfort et al., 1965.—Frankfort H. and H. A., Wilson J. A., Jacobsen Th., Irwin W. A. The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East. Chicago—London, 1965.
- Franxman, 1977.—Franxman T. W. [Рец. на:] J. T. Milik. The Books of Enoch. Ox., 1976.—«Biblica». Vol. 58, 1977, № 3, c. 432—436.
- Freedman, 1957.—Freedman D. N. The Prayer of Nabonidus.—BASOR. № 145, 1957, c. 31—32.
- Freedman, 1969.—Freedman D. N. The Old Testament at Qumran.—NDIBA, 1969, c. 117—126.
- Frye, 1959.—Frye R. N. Zurvanism Again.—HTR. 52, 1959, № 2, c. 63—73.
- Frye, 1962.—Frye R. N. Reitzenstein and Qumran Revisited by an Iranian.—HTR. 55, 1962, № 4, c. 261—268.
- Funk, 1958.—Funk R. W. The Campaign at Beth-Zur.—BASOR. № 150, 1958.
- Gabriel, 1979.—Gabriel H. L'interprétation de l'Écriture dans la littérature de Qumran.—ANRW, 1979, c. 779—848.
- Gadd, 1958.—Gadd C. J. The Harran Inscriptions of Nabonidus.—«Anatolian Studies». 8, 1958, c. 35—92.
- Gaster, 1957.—Gaster T. H. The Dead Sea Scriptures. In English Translations with Introduction and Notes. N. Y., 1957 (1-е изд.—1956).
- Gaster, 1964.—Gaster T. H. The Dead Sea Scriptures. In English Translation with Introduction and Notes, Revised and Enlarged Edition. N. Y., 1964,

- Gazov-Ginzberg, 1965.—Gazov-Ginzberg A. M. The Structure of the Army of the Sons of Light.—RQ. № 18, 1965, c. 163—176.
- Gazov-Ginzberg, 1967.—Gazov-Ginzberg A. M. Double Meaning in a Qumran Work («The Wiles of the Wicked Woman»).—RQ. № 22, 1967, c. 279—285.
- Gesenius, 1905.—Gesenius W. Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament in Verbindung mit H. Zimmern bearbeitet von F. Buhl. Aufl. 14. Lpz., 1905.
- Gevaryahu, 1957.—Gevaryahu H. M. I. The Qumran Fragment of the Prayer of Nabonidus.—StDSS. 1957. c. 12—23 (иврит).
- Golb, 1960.—Golb N. Who were the Magāriā?—JAOS. 80, 1960, № 4, c. 347—359.
- Golb, 1961.—Golb N. The Qumran Covenanters and the Later Jewish Sects.—JR. 41, 1961, № 1, c. 38—50.
- Golb, 1980.—Golb N. The Problem of Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls.—«Proceedings of the American Philosophical Society». Vol. 124, 1980, № 1, c. 1—24.
- Goldschmidt, 1892.—Goldschmidt L. Das Buch Henoch aus der Aethiopischer in die ursprünglich hebräische Abfassungssprache zurückübersetzt. B., 1892.
- Goshen-Gottstein, 1958.—Goshen-Gottstein M. H. «Sefer HAGU» — The End of a Puzzle.—VT. 8, 1958, c. 286—288.
- Goshen-Gottstein, 1965.—Goshen-Gottstein M. H. The Book of Isaiah: Sample Edition with Introduction. Jerusalem, 1965.
- Goshen-Gottstein, 1965a.—Goshen-Gottstein M. A New Edition of the Bible.—«Ariel». 1965, № 12, c. 57—66.
- Goshen-Gottstein, 1966.—Goshen-Gottstein M. H. The Psalm Scroll (11Q Ps<sup>a</sup>): A Problem of Canon and Text.—«Textus». 5, 1966, c. 22—33.
- Goshen-Gottstein, 1975.—Goshen-Gottstein M. H. (ed.). The Hebrew University Bible; The Book of Isaiah. Part one. Part two. Jerusalem, 1975.
- Goshen-Gottstein, 1976.—Goshen-Gottstein M. H. Hebrew Biblical Manuscripts. Their History and Their Place in the HUBP Edition.—QHBT, 1976, c. 42—89 (= «Biblica». 48, 1967, c. 243—290).
- Gottstein, 1954.—Gottstein M. H. Anti-Essene Traits in Dead Sea Scrolls.—VT. 4, 1954, № 2, c. 141—147.
- Goudoever, 1961.—Goudoever J. van. Biblical Calendars. Leiden, 1961.
- Graf, 1977.—Graf D. The Pagan Witness to the Essenes.—BA. 40, 1977, № 3, c. 125—129.
- Greenfield, 1969.—Greenfield J. C. The Small Caves of Qumran.—JAOS. Vol. 89, 1969, № 1, c. 128—141.
- Greenfield — Shaked, 1972.—Greenfield J. C. and Shaked S. Three Iranian Words in the Targum of Job from Qumran.—ZDMG. 122, 1972, c. 37—45.
- Greenfield, 1973 — см. Odeberg — Greenfield, 1973.
- Grelot, 1976.—Grelot P. [Рец. на:] J. T. Milik. The Books of Enoch. Oxford, 1976.—RB. 83, 1976, № 4, c. 605—618.
- Grelot, 1978.—Grelot P. La prière de Nabonide (4Q Or Nab.).—RQ. № 36, 1978, c. 483—496.
- Grintz, 1973.—Grintz Y. M. Die Männer des Yahad-Essener.—Zur Josephus Forschung. Hrsg. A. Schalit. Darmstadt, 1973, c. 294—336 (впервые напечатано в 1953 г. на языке иврит: «Sinai». 32, c. 11—43).
- Grundmann, 1959.—Grundmann W. Die NHΠΙΟΙ in der urchristlichen Paränese.—NTS. 5, 1959, c. 188—205.
- Guarducci, 1951.—Guarducci M. L'iscrizione arcaica dei Labiadi.—RFIC. 29, 1951, c. 258—265.
- Guilbert, 1958.—Guilbert P. Deux écritures dans les colonnes VII et VIII de la Règle de la Communauté.—RQ. № 2, 1958, c. 199—212.
- Guilbert, 1961 — см. Carmignac, 1961.

- Guillaumont, 1971.—Guillaumont A. A propos du célibat des esséniens.—«Hommages à André Dupont Sommer». P., 1971, c. 395—404.
- Gulkowitsch, 1934.—Gulkowitsch L. Entwicklung des Begriffes Hasid im AT. Tartu, 1934.
- Gulmann, 1957.—Gulmann O. The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity.—SNT, 1957, c. 18—32 (= JBL. 74, 1955, c. 213—226).
- Gutman, 1957 — см. Masada, 1957.
- Haas — Nathan, 1968.—Haas N.—Nathan H. Anthropological Survey on the Human Skeletal Remains from Qumran.—RQ. № 23, 1968, c. 345—352 (табл. I—VIII см. при статье: Steckoll, 1968, c. 337—344).
- Habermann, 1952.—Habermann A. M. 'Edah we 'Eduth. Three Scrolls from the Judaean Desert. The Legacy of a Community. Edited with a Vocalization, Introduction, Notes and Indices. Jerusalem, 1952 (иврит).
- Habermann, 1959.—Habermann A. M. Megilloth Midbar Yehuda. The Scrolls from the Judean Desert. Edited with Vocalization, Introduction, Notes et Concordance. Tel-Aviv, 1959 (иврит).
- Haelst, 1976.—Haelst Joseph van. Catalogue des Papyrus Littéraires juifs et chrétiens. P., 1976.
- Hahn, 1963.—Hahn I. Josephus und die Eschatologie von Qumran.—QP, 1963, c. 167—191.
- Hammond, 1959.—Hammond P. C. The Nabataean Bitumen Industry at the Dead Sea.—BA. 22, 1959, № 2, c. 40—48.
- Harding, 1955.—Harding G. L. Where Christ Himself May Have Studied: An Essene Monastery at Khirbet Qumran.—ILN. № 227, 1955, c. 370—381.
- Harkavy — Strack, 1875.—Harkavy A. und Strack H. L. Catalog der Hebräischen Bibelhandschriften der Kaiserlichen Orientalischen Bibliothek in St. Petersburg. T. 1—2. St. Petersburg — Leipzig, 1875.
- Harrison 1969.—Harrison R. K. The Rites and Customs of the Qumran Sect.—TSACH, 1969, c. 26—36.
- Hempel, 1962.—Hempel J. Die Texte von Qumran in der heutigen Forschung. Göttingen, 1962 (Sonderdruck aus «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen». I. Philologisch-hist. Klasse. Jg. 1961, № 10), c. 281—374.
- Hengel, 1961.—Hengel M. Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 N. Chr. Leiden / Köln, 1961.
- Hengel, 1969.—Hengel M. Judentum und Hellenismus. Tübingen, 1969.
- Higgins, 1967.—Higgins A. J. B. The Priestly Messiah.—NTS. 13, 1967, № 3, c. 211—239.
- Hoening, 1965.—Hoening S. B. Another Satirical Qumran Fragment.—JQR. 55, 1965, № 3, c. 256—259.
- Holm-Nielsen, 1961.—Holm-Nielsen S. Hodayot. Psalms from Qumran. Aarhus, 1961.
- Hospers, 1973.—A Basic Bibliography for the Study of the Semitic Languages. Ed. by J. H. Hospers. Vol. 1—2. Leiden, 1973—1974 (Qumran Bibliography: vol. 1, 1973, c. 214—265; compiled by B. Jongeling).
- Hübner, 1971.—Hübner H. Zölibat in Qumran? —NTS. 17, 1971, № 2, c. 153—167.
- Hunzinger, 1957.—Hunzinger C. H. Fragmente einer älteren Fassung des Buches Milhama aus Höhle 4 von Qumran.—ZAW. 69, 1957, № 1, c. 131—151.
- Hunzinger, 1960.—Hunzinger C. H. Aus der Arbeit an den unveröffentlichten Texten von Qumran.—ThLZ. 85, 1960, стр. 151—152.
- Hunzinger, 1963.—Hunzinger C. H. Beobachtungen zur Entwicklung der Disziplinarordnung der Gemeinde von Qumran.—QP, 1963, c. 231—247.
- Huppenbauer, 1961.—Huppenbauer H. W. Gerichtshaus und Gerichtstag im Habakuk-Kommentar von Qumran.—ThZ. 17, 1961, № 4, c. 281—282.
- Irwin, 1965.—Irwin W. A. The Hebrews.—Frankfort et al., 1965, c. 223—360.
- Iwry, 1969.—Iwry S. Was There a Migration to Damascus? The Problem of šby ys'r'l.—EI. 9 (W. F. Albright volume), 1969, c. 80—88.

- Jaubert, 1953.—Jaubert A. Le calendrier des Juibilés et de la secte de Qumrân. Ses origines bibliques.—VT. 3, 1953, № 2, c. 250—264.
- Jaubert, 1957.—Jaubert A. Le calendrier de Juibilés et les jours liturgiques de la semaine.—VT. 7, 1957, № 1, c. 35—61.
- Jaubert, 1957a.—Jaubert A. La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne. P., 1957.
- Jaubert, 1958.—Jaubert A. «Le pays de Damas».—RB. 65, 1958, № 2, c. 214—248.
- Jaubert, 1960.—Jaubert A. Jésus et le calendrier de Qumrân.—NTS. 7, 1960, № 1, c. 1—30.
- Jaubert, 1963.—Jaubert A. La notion d'Alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne. P., 1963.
- Jaubert, 1968.—Jaubert A. Le mercredi de Nouvel An chez les Yezidîs.—«Biblica». 49, 1968, № 2, c. 244—249.
- Jellinek, 1853—1857.—Jellinek A. Bet ha-Midrascch. Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der ältern jüdischen Literatur. T. 1—4. Lpz., 1853—1857.
- Jeremias, 1963.—Jeremias G. Der Lehrer der Gerechtigkeit. Göttingen, 1963.
- Jonge, 1959.—Jonge M. de. The Testaments of the Twelve Patriarchs and the New Testament.—«Studia Evangelica». 1959, c. 546—556.
- Jonge, 1960.—Jonge M. de. Christian Influence in the Testaments of the Twelve Patriarchs.—NT. 4, 1960, c. 162—235.
- Jonge, 1962.—Jonge M. W. C. de. Once More: Christian Influence in the Testaments of Twelve Patriarchs.—NT. 5, 1962, c. 311—319.
- Jonge — Woude, 1966.—Jonge M. de and Woude A. S. van der. 11Q Melchizedek and the New Testament.—NTS. № 12, 1966, c. 301—326.
- Jonge, 1975.—Jonge M. de. The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Study of Their Text, Composition and Origin. 2nd ed. N. Y., 1975 (Van Gorcum's Theologische Bibliothek. Nr. XXV).
- Jongeling, 1970.—Jongeling B. Publication provisoire d'un fragment de la Grotte 11 de Qumrân (11Q JérNouv ar).—JSJ. 1, 1970, № 1, c. 58—64.
- Jongeling, 1970a.—Jongeling B. Note additionnelle.—JSJ. 1, 1970, № 2, c. 185—186.
- Jongeling, 1971 — см. Ploeg — Woude, 1971.
- Jongeling, 1971a.—Jongeling B. A Classified Bibliography on the Finds in the Desert of Judah. 1958—1969. Leiden, 1971 (Studies on the Texts of the Desert of Judah. Vol. 7).
- Jongeling, 1974.—Jongeling B. Een Aramees Boek Job uit de Bibliotheek van Qumrân. Amsterdam, 1974.
- Jongeling et al., 1976.—Aramaic Texts from Qumran. With Translations and Annotations by: B. Jongeling, C. J. Labuschagne, A. S. van der Woude. Vol. 1. Leiden, 1976 (Semitic Study Series, № 4).
- Josephus Flavius — см. Flavius.
- Josephus Hebraicus, 1710.—Josephus Hebraicus. Ed. Jo. F. Breithaupti. Gothae — Lipsiae, MDCCX.
- Kahana I—II, 1959.—Kahana A. Hasefarim ha-hiconim. Vol. 1—2. Tel-Aviv, 1959 (הפריט).
- Kahle, 1962.—Kahle P. E. Die Kairoer Geniza. Untersuchungen zur Geschichte des hebräischen Bibeltexes und seiner Übersetzungen. B., 1962.
- Kapelrud, 1968.—Kapelrud A. S. Der Bund in den Qumran-Schriften.—BQ, 1968, c. 137—149.
- Kapera, 1970.—Kapera Z. J. Rękopisy z Masady.—«Studia z Archeologii Azji Przedniej i starożytnego Wschodu». Kraków, 1970 (Prace Komisji Archeologicznej, Oddziału PAN w Krakowie. № 9), c. 189—208.
- Katsh, 1970.—Katsh A. J. Ginze Mishna. Mossad Harav Kook. Jerusalem, 1970.
- Kenyon, 1957.—Kenyon K. M. Digging up Jericho. The Results of the Jericho Excavations 1952—1956. N. Y., 1957.

- Kimron, 1978.— Kimron E. The Language of the Temple Scroll.— «Lešonenu». Vol. 42, 1978, № 2, с. 83—98.
- Klausner, 1956.— Klausner J. The Historical Significance of the «Hidden Scrolls».— A. Biram Volume. Jerusalem, 1956, с. 162—166 (иврит).
- Klausner, 1958.— Klausner J. The History of the Second Commonwealth. 1—5. Jerusalem, 1958 (иврит).
- Klein, 1974.— Klein R. W. Textual Criticism of the Old Testament. The Septuagint after Qumran. Philadelphia, 1974.
- Koffmahn, 1963.— Koffmahn E. Die «Restitutionsklausel» in den aramäischen Vertragsurkunden von Murabba'ât.— RQ. № 15, 1963, с. 421—427.
- Koffmahn, 1963—1964.— Koffmahn E. Zur Datierung der aramäisch-hebräischen Vertragsurkunden von Murabba'ât.— WZKM. Bd 59—60, 1963—1964, с. 119—136.
- Koffmahn, 1968.— Koffmahn E. Die Doppelurkunden aus der Wüste Juda. Leiden, 1968 (STDJ. 5).
- Köhler — Baumgartner I—II, 1967—1974.— Köhler L. und Baumgartner W. Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament. Lief. 1—2. Aufl. 3. Leiden, 1967—1974 (Lief. 1 — 1967; Lief. 2 — 1974).
- Kölichen, 1962.— Kölichen J. C. von. Der «Lehrer der Gerechtigkeit» und Hos. 10, 12 in einer Rabbinischen Handschrift des Mittelalters.— ZAW. 74, 1962, H. 3, с. 324—327.
- Kosmala, 1959.— Kosmala H. Hebräer — Essener — Christen. Studien zur Vorgeschichte der frühchristlichen Verkündigung. Leiden, 1959.
- Kosmala, 1973.— Kosmala H. Maskil.— JNES. 5, 1973, с. 235—241.
- Kreissig, 1974.— Flavius Josephus. Geschichte des jüdischen Krieges. Übersetzung von H. Clementz. Durchsicht der Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen von Heinz Kreissig. Lpz., 1974.
- Kuhn, 1954.— Kuhn K. G. Les Rouleaux de cuivre de Qumran.— RB. 61, 1954, № 2, с. 193—205.
- Kuhn, 1957.— Kuhn K. G. The Two Messiahs of Aaron and Israel.— SNT, 1957, с. 54—64, 256—259 (= Die beiden Messias Aarons und Israels. NTS. 1, 1954/1955, с. 168—179).
- Kuhn, 1957a.— Kuhn K. G. The Lord's Supper and the Communal Meal at Qumran.— SNT, 1957, с. 65—93, 259—265.
- Kuhn, 1957b.— Kuhn K. G. Phylakterien aus Höhle 4 von Qumran. Heidelberg, 1957 (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Klasse. № 1).
- Kuhn, 1957c.— Kuhn K. G. New Light on Temptation, Sin, and Flesh in the New Testament.— SNT, 1957, с. 94—113, 265—270.
- Kuhn, 1960.— Kuhn K. G. (hrsg.). Konkordanz zu den Qumrantexten. Göttingen, 1960 (добавления см.: Kuhn, 1963).
- Kuhn, 1961.— Kuhn K. G. Zum essenischen Kalendar.— ZNW. 52, 1961, № 1, с. 65—73.
- Kuhn, 1963.— Kuhn K. G. (unter Mitarbeit von U. Müller, W. Schmücker und H. Stegemann). Nachträge zur Konkordanz zu den Qumrantexten.— RQ. № 14, 1963, с. 163—234 (начало см.: Kuhn, 1960).
- Kuhn H. W., 1966.— Kuhn H. W. Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran mit einem Anhang über Eschatologie und Gegenwart in der Verkündigung Jesu. Göttingen, 1966 (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments. Hrsg. von Karl Georg Kuhn. Bd 4).
- Kutsch, 1961.— Kutsch E. Der Kalender des Jubiläenbuches und das Alte und das Neue Testament.— VT. 11, 1961, № 1, с. 39—47.
- Kutscher, 1958/1965.— Kutscher E. Y. The Language of the Genesis Apocryphon: A Preliminary Study.— ScrHier. 4, 1958, с. 1—35. То же: 1965.
- Kutscher, 1959.— Kutscher E. Y. The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll. Jerusalem, 1959 (иврит).
- Kutscher, 1974.— Kutscher E. Y. The Language and Linguistic Background of

- the Isaiah Scroll (1Q Is<sup>a</sup>). With an Obituary by H. B. Rosen. Leiden, 1974 (STDJ. 6).
- Labuschagne, 1976 — см. Jongeling et al., 1976.
- Lagarde, 1889.— Lagarde P. de. Uebersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina. Göttingen, 1889.
- Lagrange, 1931.— Lagrange J. M. Le Judaïsme avant Jésus-Christ. P., 1931.
- Lamadrid, 1956.— Lamadrid A. G. Los Descubrimientos de Qumrán. Madrid, 1956.
- Lambert L., 1951.— Lambert L. G. Le Manuel de Discipline de la Grotte de Qumrán. Traduction intégrale du «Manuel de Discipline».— NRTh. 73, 1951, c. 938—975 (= Vincent, 1955, c. 118—154).
- Lambert W., 1978.— Lambert W. G. The Background of Jewish Apocalyptic (The Ethel M. Wood Lecture). L., 1978.
- Laperrousaz, 1961.— Laperrousaz E. M. Remarques sur l'origine des rouleaux de cuivre découverts dans la grotte 3, de Qumrán.— RHR. T. 159, 1961, № 2, c. 157—172.
- Laperrousaz, 1962.— Laperrousaz E. M. «Infra hos Engadda». Notes à propos d'un article récent.— RB. 69, 1962, № 3, c. 369—380.
- Laperrousaz, 1974.— Laperrousaz E. M. La mère du Messie et la mère de l'aspic dans les «Hymnes» de Qumrán. Quelques remarques sur la structure de «1Q H» III, 1—18.— «Mélanges d'histoire des religions» offerts à Henri-Charles Puech. P., 1974, c. 173—185.
- Laperrousaz, 1976.— Laperrousaz E. M. Qoumrán. L'établissement essénien des bords de la Mer Morte. Histoire et archéologie du site. P., 1976.
- Laperrousaz — Odent, 1977.— Laperrousaz E. M.— Odent G. La datation d'objets provenant de Qoumran, en particulier par la méthode utilisant les propriétés du Carbone 14.— «Semitica». 27, 1977, c. 83—98 [Laperrousaz, c. 83—89; Odent, c. 89—98].
- Laperrousaz, 1978.— Laperrousaz E. M. A propos des dépôts d'ossements d'animaux trouvés à Qumrán.— RQ. № 36, 1978, c. 569—574.
- Lapp, 1963.— Lapp P. W. The Samaria Papyri.— «Archaeology». Vol. 16, 1963, № 3, c. 204—206.
- Larson, 1978.— Larson M. A. The Dead Sea Scrolls and Christian Origins.— «The American Rationalist». 1978, № 6, c. 4—10.
- LaSor, 1958.— LaSor W. S. Bibliography of the Dead Sea Scrolls. 1948—1957 (Fuller Theological Seminary Bibliographical Series. № 2). Pasadena. California, 1958.
- LaSor, 1959.— LaSor W. S. Amazing Dead Sea Scrolls and the Christian Faith. Rev. ed. Chicago, 1959.
- LaSor, 1972.— LaSor W. S. The Dead Sea Scrolls and the New Testament. Michigan, 1972.
- Laurin, 1963.— Laurin R. B. The Problem of Two Messiahs in the Qumran Scrolls.— RQ. № 13, 1963, c. 39—52.
- Leaney, 1966.— Leaney A. R. C. The Rule of Qumran and Its Meaning. Introduction, Translation and Commentary. L., 1966.
- Légasse, 1960.— Légasse S. La Révélation aux NHIIIQI.— RB. 67, 1960, № 3, c. 321—348.
- Lehmann, 1958.— Lehmann M. R. 1Q Genesis Apocryphon in the Light of the Targumim and Midrashim.— RQ. № 2, 1958, c. 249—263.
- Lehmann, 1961.— Lehmann M. R. Ben Sira and the Qumran Literature.— RQ. № 9, 1961, c. 103—116.
- Lehmann, 1962.— Lehmann M. R. Midrashic Parallels to Selected Qumran Texts.— RQ. № 12, 1962, c. 545—551.
- Lehmann, 1963.— Lehmann M. R. Studies in the Murabba'at and Nahal Hever Documents.— RQ. № 13, 1963, c. 53—81.
- Lehmann, 1964.— Lehmann M. A Re-Interpretation of 4Q Dibrê Ham-Me'oroth.— RQ. № 17, 1964, c. 106—110.

- Lehmann, 1961a.—Lehmann M. R. Identification of the Copper Scroll Based on Its Technical Terms.—RQ. № 17, 1964, с. 97—105.
- Lehmann, 1978.—Lehmann M. R. The Temple Scroll as a Source of Sectarian Halakha.—RQ. № 36, 1978, с. 579—588.
- Levine, 1978.—Levine B. A. The Temple Scroll: Aspects of Historical Provenance and Literary Character.—BASOR. № 232, 1978, с. 5—23.
- Levy I—IV, 1876—1889.—Levy J. Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. Bd 1—4. Lpz., 1876—1889.
- Licht, 1957.—Licht J. The Thanksgiving Scroll. A Scroll from the Wilderness of Judaea. Text, Introduction, Commentary and Glossary. Jerusalem, 1957 (иврит).
- Licht, 1958.—Licht J. The Book of Jubilees.—EB. 3, 1958, с. 582—590 (иврит).
- Licht, 1961.—Licht J. Additional Leaves of the Peshet Nahum.—«Molad». 19, 1961, № 158—159, с. 454—456 (иврит).
- Licht, 1965.—Licht J. The Rule Scroll. A Scroll from the Wilderness of Judaea. 1Q S. 1Q Sa. 1Q Sb. Text, Introduction and Commentary. Jerusalem, 1965 (иврит).
- Licht, 1965a.—Licht J. An Analysis of the Treatise on the Two Spirits in DSD.—ScrHier. Vol. 4. Aspects of the Dead Sea Scrolls, ed. by Ch. Rabin and Y. Yadin. 2nd ed. Jerusalem, 1965, с. 88—100 (1-е изд.—1958).
- Liddell—Scott, 1953—1968.—Liddell H. G. and Scott R. A Greek-English Lexicon. A New Edition Revised and Augmented Throughout by H. S. Jones and al. Ox., 1953; Suppl. Ox., 1968.
- Lieberman, 1951.—Lieberman S. Light on the Cave Scrolls from Rabbinic Sources.—PAAJewRes. 20, 1951, с. 395—404.
- Lieberman, 1952.—Lieberman S. The Discipline in the So-Called Dead Sea Manual of Discipline.—JBL. 71, 1952, p. 4, с. 199—206 (= S. Lieberman. Texts and Studies. N.-Y., 1974, с. 200—207).
- Lieberman, 1962.—Lieberman S. Hellenism in Jewish Palestine. Studies in the literary Transmission, Beliefs and Manners of Palestine in the I Century B.C.E.—IV Century C.E. N. Y., 1962.
- Lifschitz, 1961.—Lifschitz B. The Greek Documents from Nahal Seelim and Nahal Mishmar.—IEJ. 11, 1961, № 1, с. 53—62.
- Lifschitz, 1962.—Lifschitz B. The Greek Documents from the Cave of Horror.—IEJ. 12, 1962, № 3—4, с. 201—207 (= Yediot. 26, 1962, № 3—4, с. 183—190; иврит).
- Lifschitz, 1962a.—Lifschitz B. Papyrus grecs du Désert de Juda.—«Aegyptus». 42, 1962, № 3—4, с. 240—256+2 табл.
- Lignée, 1963—см. Carmignac, 1963 (L'Apocryphe de la Genèse, par H. Lignée, с. 205—240).
- Lindeskog, 1962.—Lindeskog Gösta. Die Essenerfrage in Geschichte und Gegenwart.—ASTI. 1, 1962, с. 96—108.
- Lipiński, 1970.—Lipiński E. b'ḥryt hymym dans les textes préexiliques.—VT. 20, 1970, № 4, с. 445—450.
- Liver, 1967.—Liver J. The «Sons of Zadok the Priests» in the Dead Sea Sect.—RQ. № 21, 1967, с. 3—30.
- Liver, 1967a.—Liver J. The «Sons of Zadok the Priest» in the Dead Sea Sect.—EI. 8, 1967, с. 71—81 (иврит).
- Lohse, 1964.—Lohse E. Die Texte aus Qumran, Hebräisch und deutsch. München, 1964.
- Lowy, 1969.—Lowy S. Some Aspects of Normative and Sectarian Interpretation of the Scriptures.—ALeeds UOrS. 6, 1969, с. 84—163.
- Lurje, 1963.—Lurje B. C. Megillat ha-nehošet mimmidbar Yehudah. Jerusalem, 1963 (иврит).
- Lurje, 1974.—Lurje B. C. myn'y 'd hwrđws. mḥqym btwldwt byt šny. yrwšlym, tšl'd — 1974 (иврит).
- Maier I—II, 1960.—Maier J. Die Texte vom Toten Meer. Bd I. Übersetzung; Bd II. Anmerkungen. München — Basel, 1960.

- Mansoor, 1961.— Mansoor M. The Thanksgiving Hymns. Leiden, 1961.
- Mansoor, 1964.— Mansoor M. The Dead Sea Scrolls. Leiden, 1964.
- Marcus, 1957.— Marcus R. On the Text of the Qumran Manual of Discipline. I—IX.— JNES. 16, 1957. № 1, c. 24—38.
- Martin, 1958.— Martin M. The Scribal Character of the Dead Sea Scrolls. Vol. 1—2. Louvain, 1958 (Bibliothèque du Muséon. Vol. 44—45).
- Martini, 1972.— Martini C. M. Note sui papiri della grotta 7 di Qumrân.— «Biblica». Vol. 53. 1972, № 1, c. 101—104.
- Martini, 1972a.— Martini C. M. Notes on the Papyri of Qumrân Cave 7.— JBL. 91, 1972, suppl. № 2, c. 15—20.
- Marx, 1967.— Marx A. Y a-t-il une prédestination à Qumrân? — RQ. № 22, 1967, c. 163—181.
- Marx, 1970.— Marx A. Les racines du célibat essénien.— RQ. № 27, 1970, c. 323—342.
- Masada, 1957.— The Archaeological Survey of Masada, 1955—1956 by M. Avi Yonah, N. Avigad, Y. Aharoni, I. Dunayevsky, S. Gutman.— BIES. 21, 1957, № 1—2, c. 9—71 (иврит).
- Mazar et al., 1966.— Mazar B., Dothan T., Dunayevsky I. En Gedi. The First and Second Seasons of Excavations 1961—1962. Jerusalem, 1966 («Aiqot». English Series. Vol. 5).
- Medico, 1957.— Medico H. E. Del. L'énigme des manuscrits de la Mer Morte. Etude sur la date, la provenance et le contenu des manuscrits découverts dans la Grotte 1 de Qumrân. P., 1957.
- Medico, 1958.— Medico H. E. Del. Le mythe des esséniens des origines à la fin du Moyen Âge. P., 1958.
- Men, 1977.— Men A. Die Gemeinschaft von Qumrân und das Christentum.— «Stimme der Orthodoxie». 1977, № 8/9, c. 59—71.
- Menasce, 1956.— Menasce J. P. de. Iranian naxçir.— VT. 6, 1956, № 2, c. 213—214.
- Menasce, 1958.— Menasce J. P. de. Un mot iranien dans les Hymnes.— RQ. № 1, 1958, c. 133—134.
- Merill, 1975.— Merill E. H. Qumran and Predestination. A Theological Study of the Thanksgiving Hymns. Leiden, 1975.
- Messel, 1915.— Messel N. Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie. Gießen, 1915.
- Metzger, 1959.— Metzger B. M. The Furniture in the Scriptorium at Qumran.— RQ. № 4, 1959, c. 509—515.
- Meyer Ed., 1919.— Meyer Ed. Die Gemeinde des Neuen Bundes im Lande Damascus. B., 1919.
- Meyer Ed., 1923—1925.— Meyer Ed. Ursprung und Anflänge des Christentums. Bd 1—3. Stuttgart und Berlin, 1923—1925 [Bd 1—1924; Bd 2—1925; Bd 3—1923].
- Meyer R., 1962.— Meyer R. Das Gebet des Nabonid. Eine in den Qumran-Handschriften wiederentdeckte Weisheitserzählung. B., 1962.
- Michaud, 1955.— Michaud H. Un Myth Zervanite dans un des Manuscrits de Qumran.— VT. 5, 1955, № 2, c. 137—147.
- Milgrom, 1978.— Milgrom J. The Temple Scroll.— BA. Vol. 41, 1978, № 3, c. 105—120.
- Milgrom, 1978a.— Milgrom J. «Sabbath» and «Temple City» in the Temple Scroll.— BASOR. № 232, 1978, c. 25—27.
- Milgrom, 1978b.— Milgrom J. Studies in the Temple Scroll.— JBL. Vol. 97, 1978, № 4, c. 501—523.
- Milgrom, 1980.— Milgrom J. Further Studies in the Temple Scroll.— JQR. 71, 1980, № 1, c. 1—17, № 2, c. 89—106.
- Milik, 1953.— Milik J. T. Une inscription et une lettre en Araméen Christopalestinien.— RB. 60, 1953, № 4, c. 526—539.



- Milik, 1955.—Milik J. T. Le Testament de Lévi en araméen. Fragment de la Grotte 4 de Qumrân.—RB. 62, 1955, № 3, c. 398—406.
- Milik, 1955a — см. DJD I, 1955.
- Milik — Cross, 1956.—Milik J. T. and Cross F. M. Chronique archéologique. El-Bugei'ah.—RB. 63, 1956, № 1, c. 74—75.
- Milik, 1956.—Milik J. T. «Prière de Nabonide» et autres écrits d'un cycle de Daniel. Fragments araméens de Qumrân 4.—RB. 63, 1956, № 3, c. 407—415.
- Milik, 1956a.—Milik J. T. Post-Scriptum [к статье: Carmignac, 1956].—RB. 63, 1956, № 4, c. 532.
- Milik, 1956b — см. Cross — Milik, 1956.
- Milik, 1957a.—Milik J. T. Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda. P., 1957.
- Milik, 1957b.—Milik J. T. Le travail d'édition des manuscrits du Désert de Juda.—Volume du Congrès. Strasbourg. 1956. Leiden, 1957 (SVT. Vol. 4), c. 16—26.
- Milik, 1958.—Milik J. T. Hénoch au pays des aromates (ch. XXVII à XXXII). Fragments araméens de la Grotte 4 de Qumran.—RB. 65, 1958, № 1, c. 70—77.
- Milik, 1959.—Milik J. T. Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea (Studies in Biblical Theology). Transl. by J. Strugnell. L., 1959.
- Milik, 1959a.—Milik J. T. Le rouleau cuivre de Qumran (3Q 15). Traduction et commentaire topographique.—RB. 66, 1959, № 3, c. 321—357.
- Milik, 1960.—Milik J. T. [Рец. на:] P. Wernberg-Møller. The Manual of Discipline. Leiden, 1957.—RB. 67, 1960, № 3, c. 410—416.
- Milik, 1961 — см. DJD II, 1961.
- Milik, 1962 — см. DJD III, 1962.
- Milik, 1966.—Milik J. T. Fragment d'une source du Psautier et Fragments des Jubilés, du Document de Damas, d'un phylactère dans la grotte 4 de Qumran.—RB. 73, 1966, № 1, c. 94—106.
- Milik, 1971.—Milik J. T. Fragments grecs du livre d'Hénoch. P. Oxy XVII. 2069.—«Chronique d'Egypte». 46, 1971, c. 321—343.
- Milik, 1971a.—Milik J. T. Turfan et Qumran. Livre des Géants juif et manichéen.—Tradition und Glaube. Festgabe für K. G. Kuhn zum 65 Geburtstag. Göttingen, 1971, c. 117—127.
- Milik, 1971b.—Milik J. T. Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân.—HTR. 64, 1971, № 2—3, c. 333—378.
- Milik, 1972.—Milik J. T. Milkî-Sedeq et Milkî-Reša dans les anciens écrits juifs et chrétiens (I).—JJS. 23, 1972, № 2, c. 95—144.
- Milik, 1972a.—Milik J. 4Q visions de 'Amram et une citation d'Origène.—RB. 79, 1972, № 1, c. 77—97 и табл. I.
- Milik, 1976.—The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4. Ed. by J. T. Milik with the collaboration of M. Black. Ox., 1976.
- Milik, 1977.—Milik J. T. Numérotation des feuilles des rouleaux dans le scriptorium de Qumran.—«Semitica». 27, 1977, c. 75—81.
- Milik, 1977a — см. DJD VI, 1977.
- Miquel — Daumas, 1963.—Philon d'Alexandrie. De vita contemplativa. Introduction et notes de F. Daumas. Traduction de P. Miquel (Les oeuvres de Philon d'Alexandrie. № 29). P., 1963 (Texte et traduction: c. 77—147).
- Molin, 1954.—Molin G. Die Söhne des Lichtes. Wien — München, 1954.
- Morawe, 1963.—Morawe G. Vergleich des Aufbaus der Danklieder und hymnischen Bekenntnislieder (1QH) von Qumran mit dem Aufbau der Psalmen in Alten Testament und im Spätjudentum.—RQ. № 15, 1963, c. 323—356.
- Morgenstern, 1955.—Morgenstern J. The Calendar of the Book of Jubilees. Its Origin and Its Character.—VT. 5, 1955, № 1, c. 34—76.
- Mowinkel, 1957.—Mowinkel S. The Copper Scroll — An Apocryphon? — JBL 76, 1957, № 4, c. 261—265.
- Mowry, 1966.—Mowry L. The Dead Sea Scrolls and the Early Church. L., 1966.

- Muilenbourg, 1954.— Muilenbourg J. A. A Qoheleth Scroll from Qumran.— BASOR. № 135, 1954, c. 20—28.
- Muraoka, 1973.— Muraoka T. «Essene» in the Septuaginta.— RQ. № 30, 1973, c. 267—268.
- Murphy-O'Connor, 1970.— Murphy-O'Connor J. An Essene Missionary Document? CD II, 14—VI, 1.— RB. 77, 1970, № 2, c. 201—229.
- Murphy-O'Connor, 1971.— Murphy-O'Connor J. The Translation of Damascus Document VI, 11—14.— RQ. № 28, 1971, c. 553—556.
- Murphy-O'Connor, 1971a.— Murphy-O'Connor J. A Literary Analysis of Damascus Document VI, 2—VIII, 3.— RB. 78, 1971, № 2, c. 210—232.
- Murphy-O'Connor, 1972.— Murphy-O'Connor J. Remarque sur l'exposé du professeur Y. Yadin.— RB. 79, 1972, № 1, c. 99—100.
- Murphy-O'Connor, 1972a.— Murphy-O'Connor J. The Critique of the Princes of Juda (CD VIII, 3—19).— RB. 79, 1972, № 2, c. 200—216.
- Murphy-O'Connor, 1972b.— Murphy-O'Connor J. A Literary Analysis of Damascus Document XIX, 33—XX, 34.— RB. 79, 1972, № 4, c. 544—564.
- Murphy-O'Connor, 1974.— Murphy-O'Connor J. The Essenes and Their History.— RB. 81, 1974, № 2, c. 215—244.
- Murphy-O'Connor, 1976.— Murphy-O'Connor J. Demetrius I and the Teacher of Righteousness (I Macc. 10: 25—45).— RB. 83, 1976, № 3, c. 400—420.
- Murphy-O'Connor, 1977.— Murphy-O'Connor J. The Essenes in Palestine.— BA. 40, 1977, № 3, c. 100—124.
- NDIBA, 1969.— «New Directions in Biblical Archaeology». Ed. by D. N. Freedman and J. C. Greenfield. N. Y., 1969. То же: 1971.
- NEB, 1970.— The New English Bible. With the Apocrypha. Ox., 1970.
- Nemoy, 1955.— Nemoy L. Karaite Anthology. Excerpts from the Early Literature. Translated from Arabic, Aramaic, and Hebrew Sources with Notes. New Haven, 1955.
- Neusner, 1968.— Neusner J. Jews and Judaism Under Iranian Rule: Bibliographical Reflections.— HR. 8, 1968, № 2, c. 159—177.
- Neusner, 1973.— Neusner J. «By the Testimony of Two Witnesses» in the Damascus Document IX, 17—22 and in Pharisaic-Rabbinic Law.— RQ. № 30, 1973, c. 197—217.
- Niese, 1888—1895/1955 — см. Flavius.
- North, 1954.— North R. Sociology of the Biblical Jubilee. Rome, 1954.
- North, 1955.— North R. The Qumran «Sadducees».— CBQ. 17, 1955, c. 164—188.
- North, 1955a.— North R. The Damascus of Qumran Geography.— PEQ. 87, 1955, c. 34—48.
- Noth, 1938/1953.— Noth M. Das Buch Josua. Tübingen, 1938 und 1953.
- Noth, 1955.— Noth M. Der alttestamentliche Name der Siedlung auf Chirbet kumrān.— ZDPV. 71, 1955, c. 111—123.
- Odeberg, 1928.— Odeberg H. 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch. Cambridge, 1928.
- Odeberg — Greenfield, 1973.— Odeberg H. 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch. Prolegomenon by Greenfield J. C. N. Y., 1973.
- Odent, 1977 — см. Laperrousaz — Odent, 1977.
- Perlmutter, 1964.— Perlmutter M. Did the Essenes Fight in Masada? — «Basha'ar». 7, 1964, № 6, c. 55—62 (иврит).
- Perrot, 1963.— Perrot Ch. Un fragment christo-palestinien découvert à Khirbet Mird.— RB. 70, 1963, № 4, c. 506—555.
- Petit, 1974.— Philo. Quod omnis probus liber sit. Introduction, texte, traduction et notes. Par M. Petit (Les oeuvres de Philon d'Alexandrie. № 28). P., 1974.
- Philo. Apologia.— Philo. Pro Judaeis Defensio = Eusebius. Praeparatio evangelica, VIII, 11 (= Adam, 1972, c. 5—7).
- Philo. DVC.— Philo. De vita contemplativa (= Adam, 1972, c. 7—22). См.: Miquel — Daumas, 1963.
- Philo. QOPL — см. QOPL.

- Philonenko, 1959.—Philonenko M. L'origine essénienne des cinq psaumes syriaques de David.—«Semitica». 9, 1959, c. 35—48.
- Philonenko, 1960.—Philonenko M. Les interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les manuscrits de Qoumran. P., 1960.
- Philonenko, 1967.—Philonenko M. Une expression qoumranienne dans le Coran.—Atti Del Terzo Congresso Di Studii Arabi e Islamici. Ravello, 1—6 Settembre 1966. Napoli, 1967, c. 553—556.
- Philonenko, 1978.—Philonenko M. Magister Justitiae. Note sur la christologie de Lactance.—Paganisme, Judaïsme, Christianisme. Influence et affrontements dans le monde antique. Mélanges offerts à Marcel Simon. P., 1978, c. 227—231.
- Ploeg, 1957.—Ploeg J. van der. The Meals of the Essenes.—JSS. 2, 1957, № 2, c. 163—175.
- Ploeg, 1958.—Ploeg J. van der. The Excavations at Qumran. A Survey of the Judaean Brotherhood and Its Ideas. L., 1958.
- Ploeg, 1959.—Ploeg J. van der. Le rouleau de la Guerre. Traduit et annoté avec une introduction. Leiden, 1959.
- Ploeg, 1963.—Ploeg J. van der. Zur literarischen Komposition der Kriegsrolle.—QP, 1963, c. 293—298.
- Ploeg — Woude, 1971.—Le Targum de Job de la Grotte XI de Qumrân. Edité et traduit par J. P. M. van der Ploeg et A. S. van der Woude avec la collaboration de B. Jongeling. Leiden, 1971 (Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen).
- Poliak, 1958.—Poliak A. N. The Dead Sea Scrolls: A New Approach.—JQR. 49, 1958, № 2, c. 89—107.
- Polotsky, 1962.—Polotsky H. J. The Greek Papyri from the Cave of the Letters.—IEJ. 12, 1962, № 3—4, c. 258—262 (= Yediot. 26, 1962, № 3—4, c. 237—241; иврит).
- Polotsky, 1967.—Polotsky H. J. Three Greek Documents from the Family Archive of Babatha.—EI. 8, 1967, c. 46—51 (иврит).
- Pouilly, 1975.—Pouilly J. L'évolution de la législation pénale dans la Communauté de Qumran.—RB. 82, 1975, № 4, c. 522—551.
- Priest, 1962.—Priest J. F. Mebaqer, Paqid and the Messiah.—JBL. 81, 1962, № 1, c. 55—61.
- Pryke E., 1968a.—Pryke E. J. Some Aspects of Eschatology in the Dead Sea Scrolls.—«Studia Evangelica». 5, B., 1968, c. 296—302.
- Pryke E., 1968b.—Pryke E. J. The Identity of the Qumran Sect: A Reconsideration.—NT. 10, 1968, c. 43—61.
- Pryke J., 1964.—Pryke J. John the Baptist and the Qumran Community.—RQ. № 16, 1964, c. 483—496.
- Pryke J., 1965.—Pryke J. «Spirit» and «Flesh» in the Qumran Documents and Some New Testament Texts.—RQ. № 19, 1965, c. 345—360 (c. 358—360 — библиография вопроса).
- Pryke J., 1966.—Pryke J. The Sacraments of Holy Baptism and Holy Communion in the Light of the Ritual Washings and Sacred Meals at Qumran.—RQ. № 20, 1966, c. 543—552.
- Pryke J., 1969.—Pryke J. Eschatology in the Dead Sea Scrolls.—TSACH, 1969, c. 45—57.
- Pummer, 1977.—Pummer R. The Present State of Samaritan Studies.—JSS. 22, 1977, № 1, c. 27—47 (c. 35—41: Samaritanism and Qumran).
- QHBT, 1976.—Qumran and the History of the Biblical Text. Ed. by F. M. Cross and Sh. Talmon. Harvard University Press, 1976 (1-е изд.—1975).
- Qimron, 1978.—Qimron E. New Readings in the Temple Scroll.—IEJ. 28, 1978, № 3, c. 161—172.
- QOPL.—Philo. Quod omnis probus liber sit (= Adam, 1972, c. 1—5. См.: Petit, 1974).

- QP, 1963.— «Qumran-Probleme». Vorträge des Leipziger Symposions über Qumran-Probleme. 1961. Hrsg. von H. Bardtke. B., 1963.
- Rabin, 1957.— Rabin Ch. Qumran Studies. Ox., 1957 (Scripta Judaica. 2).
- Rabin, 1957a.— Rabin C. Yahad, Haburah, and Essenes.— StDSS, 1957, c. 104—122.
- Rabin, 1954/1958.— The Zadokite Documents. 1. The Admonition. 2. The Laws. Ed. with a Transl. and Notes by Ch. Rabin. 2nd rev. ed., Ox., 1958 (1-е изд.— Ox., 1954).
- Rabin, 1961.— Rabin C. The Literary Structure of the War Scroll.— EDSS, 1961, c. 31—47 (иврит).
- Rabin, 1968.— Rabin C. The Translation Process and the Character of the Septuagint.— «Textus». 6, 1968, c. 1—26.
- Rabinowitz, 1954.— Rabinowitz I. A Reconsideration of «Damascus» and «390 Years» in the «Damascus» («Zadokite») Fragments.— JBL. '73, 1954, № 1, c. 11—35.
- Rabinowitz, 1958.— Rabinowitz I. The Guides of Righteousness.— VT. 8, 1958, № 4, c. 391—404.
- Rabinowitz, 1961.— Rabinowitz I. The Qumran Authors' SPR HHGW/Y.— JNES. 20, 1961, c. 109—114.
- Rabinowitz, 1973.— Rabinowitz I. «Peshar/Pittaron». Its Biblical Meaning and Its Significance in the Qumran Literature.— RQ. № 30, 1973, c. 219—232.
- Rabinowitz, 1978.— Rabinowitz I. The Meaning of the Key («Demetrius») Passage of the Qumran Nahum-Peshar.— JAOS. Vol. 98, 1978, № 4, c. 394—399.
- RAC.— Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt... hrsg. von Th. Klauser. Stuttgart.
- Reicke, 1957.— Reicke Bo. The Constitution of the Primitive Church in the Light of Jewish Documents.— SNT, 1957, c. 143—156, 275—276.
- Rengstorf, 1960.— Rengstorf K. H. Hirbet Qumrân und die Bibliothek vom Toten Meer. Stuttgart, 1960 (Studia Delitzschiana. 5).
- Rice, 1957.— Rice D. S. From Sin to Saladin: Excavations in Harran's Great Mosque with New Light on the Babylonian King Nabonidus and His 104-Year-Old-Mother.— ILN. Vol. 231, 1957, № 6172, Sept 21, c. 466—469.
- Roberts, 1959.— Roberts B. J. The Second Isaiah Scroll from Qumrân (1QIs<sup>b</sup>).— BJRL. Vol. 42, 1959, № 1, c. 132—144.
- Roberts, 1972.— Roberts C. H. On Some Presumed Papyrus Fragments of the New Testament from Qumran.— «The Journal of Theological Studies». 23, 1972, c. 445—447.
- Rofe, 1965.— Rofe A. Further Manuscript Fragments of the Jubilees in the Third Cave of Qumran.— «Tarbiz». 34, 1965, № 4, c. 333—336 (иврит).
- Rost, 1971.— Rost L. Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen, einschliesslich der grossen Qumran-Handschriften. Heidelberg, 1971.
- Roth, 1957.— Roth C. A Solution to the Mystery of the Scrolls. Adding a Chapter to 1st-Century Jewish History.— «Commentary». 24, 1957, № 4, c. 317—324.
- Roth, 1958.— Roth C. The Historical Background of the Dead Sea Scrolls. Tel-Aviv, 1958 (иврит).
- Roth, 1959a.— Roth C. The Zealots and Qumran: the Basic Issue.— RQ. № 5, 1959, c. 81—84.
- Roth, 1959b.— Roth C. Why the Qumran Sect Cannot Have Been Essenes.— RQ. № 3, 1959, c. 417—422.
- Roth, 1960.— Roth C. The Subject Matter of Qumran Exegesis.— VT. 10, 1960, № 1, c. 51—65.
- Roth, 1964.— Roth C. Qumran and Masadah: A Final Clarification Regarding the Dead Sea Sect.— RQ. № 17, 1964, c. 81—87.

- Roth, 1965.—Roth C. The Dead Sea Scrolls. A New Historical Approach. N. Y., 1965.
- Rowley, 1952.—Rowley H. H. The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls. Ox., 1952.
- Rowley, 1956.—Rowley H. H. 4Q pNahum and the Teacher of Righteousness.—JBL. Vol. 75, 1956, № 3, c. 188—193.
- Rowley, 1957a.—Rowley H. H. Jewish Apocalyptic and the Dead Sea Scrolls. L., 1957.
- Rowley, 1957b.—Rowley H. H. The Dead Sea Scrolls and the New Testament. L., 1957.
- Rowley, 1963.—Rowley H. H. Notes on the Aramaic of the Genesis Apocryphon.—Hebrew and Semitic Studies Presented to G. R. Driver. Ed. by D. Winton Thomas and W. D. McHardy. Ox., 1963, c. 116—129.
- Rowley, 1966.—Rowley H. H. The History of the Qumran Sect.—BJRL. 49, 1966, № 1, c. 203—232.
- Rowston, 1975.—Rowston D. J. The Most Neglected Book in the New Testament.—NTS. 21, 1975, № 4, c. 554—563.
- Sadek, 1965.—Sadek V. Der Mythos vom Messias, dem Sohne Josephs (Zur Problematik der Entstehung des christlichen Mythos).—ArOr. 33, 1965, № 1, c. 27—43.
- Safrai-Stern, 1974—1976.—The Jewish People in the First Century. Ed. by S. Safrai and M. Stern in co-operation with D. Flusser and W. C. van Unnik. Assen. Vol. 1, 1974, vol. 2, 1976.
- Sanders, 1965 — см. DJD IV, 1965.
- Sanders, 1967.—Sanders J. A. Palestinian Manuscripts. 1947—1967.—JBL. 86, 1967, № 4, c. 431—440.
- Sanders, 1967a.—Sanders J. A. The Dead Sea Psalms Scroll. N. Y., 1967.
- Sanders, 1969.—Sanders J. A. Cave 11 Surprises and the Question of Canon.—NDIBA, 1969, c. 101—116.
- Sanders, 1973.—Sanders J. A. The Old Testament in 11Q Melchizedek.—JNES. Vol. 5, 1973, c. 373—382.
- Sanders, 1973a.—Sanders J. A. The Dead Sea Scrolls — A Quarter Century of Study.—BA. 36, 1973, № 4, c. 110—148.
- Sanders, 1973b.—Sanders J. A. Palestinian Manuscripts. 1947—1972.—JJS. 24, 1973, № 1, c. 74—83.
- Sanders, 1976.—Sanders J. A. Palestinian Manuscripts. 1947—1972.—QHBT, 1976, c. 401—413.
- Schechter, 1910.—Schechter S. Fragments of a Zadokite Work. Cambridge, 1910 (Documents of Jewish Sectaries. Vol. 1).
- Scheiber, 1963.—Scheiber A. «Ihr sollt kein Bein dran zerbrechen».—VT. 13, 1963, № 1, c. 95—97.
- Schiffman, 1979.—Schiffman L. H. Communal Meals at Qumran.—RQ. № 37, 1979, c. 45—56.
- Schubert, 1957.—Schubert K. The Sermon on the Mount and the Qumran Texts.—SNT, 1957, c. 118—128, 270—273.
- Schubert, 1957a.—Schubert K. Testamentum Juda 24 im Lichte der Texte von Chirbet Qumran.—WZKM. Bd 56—57, 1957, H. 4, c. 227—336.
- Schubert, 1958.—Schubert K. Die Gemeinde vom Toten Meer. Ihre Entstehung und ihre Lehren. München — Basel, 1958.
- Schubert, 1959.—Schubert K. The Dead Sea Community. Its Origin and Teaching. L., 1959.
- Schubert, 1960.—Schubert K. Das Problem der Auferstehungshoffnung in den Qumrantexten und in der früh-rabbinischen Literatur.—WZKM. Bd 56, 1960, c. 154—167.
- Schubert, 1963/1964.—Schubert K. Der Lehrer der Gerechtigkeit.—WZKM. Bd 59/60, 1963/1964, c. 137—146.
- Schürer I—III, 1898—1901.—Schürer E. Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Lpz., 1898—1901 (Bd I<sup>3-4</sup>—1901; Bd II—III<sup>3</sup>—1898).

- Schürer I—II, 1973—1979.—Schürer E. The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C.—A. D. 135). A New English Version Revised and Edited by G. Vermès, F. Millar and M. Black. Edinburgh, vol. I, 1973, vol. II, 1979.
- Scobie, 1969.—Scobie Ch. H. H. John the Baptist.—TSACH, 1969, c. 58—69.
- Schwartz, 1979.—Schwartz D. R. The Three Temples of 4Q Floril.—RQ. № 37, 1979, c. 83—91.
- Schwyzler, 1923.—Schwyzler Ed. Dialectorum Graecarum exempla epigraphica potiora. Lipsiae, 1923.
- Segal, 1951.—Segal M. H. On the History of the Sect Yahad.—«Tarbiz». 22, 1951, c. 136—152 (иврит).
- Segal, 1964.—Segal M. H. Ben Sira in Qumran.—«Tarbiz». 33, 1964, № 3, c. 243—246 (иврит).
- Segert, 1955.—Segert S. Zur Habakuk-Rolle aus dem Funde vom Toten Meer (VI).—ArOr. 23, 1955, № 4, c. 575—619.
- Sellers, 1951.—Sellers O. Radiocarbon Dating of Cloth from Ain Feshkha Cave.—BASOR. № 123, 1951, c. 24—26.
- Shaked, 1972.—Shaked Sh. Qumran and Iran. Further Considerations.—IOS. 2, 1972, c. 433—446.
- Shaked, 1972a — см. Greenfield — Shaked, 1972.
- Silberman, 1960.—Silberman L. H. A Note on the Copper Scroll.—VT. 10, 1960, № 1, c. 77—79.
- Simon, 1964.—Simon M. Die jüdischen Sekten zur Zeit Christi. Einsiedeln — Zürich — Köln, 1964 (= M. Simon. Les sectes juives au temps de Jésus. P., 1960).
- Sjöberg, 1946.—Sjöberg E. Der Menschensohn in äthiopischen Henochbuch. Lund, 1946.
- Skehan, 1955.—Skehan P. W. Exodus in the Samaritan Recension from Qumran.—JBL. 74, 1955, № 2, c. 182—187.
- Skehan, 1957.—Skehan P. W. Qumran Manuscripts and Textual Criticism.—Volume du Congrès. Strasbourg, 1956. Leiden, 1957 (SVT. Vol. 4), c. 148—160.
- Skehan, 1965.—Skehan P. W. The Biblical Scrolls from Qumran and the Text of the Old Testament.—BA. 28, 1965, c. 87—100 (= QHBT, 1976, c. 264—277).
- Skehan, 1969.—Skehan P. W. The Scrolls and the Old Testament Text.—NDIBA, 1969, c. 89—100.
- Skehan, 1976 — см. Skehan, 1965.
- Skehan, 1978.—Skehan P. W. Qumran and Old Testament Criticism.—Delcor et al., 1978, c. 163—182.
- Smith M., 1958.—Smith M. The Description of the Essenes in Josephus and the Philosophumena.—HUCA. 29, 1958, c. 273—313.
- Smith M., 1959.—Smith M. «God's Begetting the Messiah» in 1QSa.—NTS. 5, 1958/1959, c. 218—224.
- Smith M., 1961.—Smith M. The Dead Sea Sect in Relation to Ancient Judaism.—NTS. 7, 1960/1961, № 3, c. 347—360.
- Smith R., 1901.—Smith R. P. Thesaurus Syriacum. Oxonii, 1901.
- Smith S., 1924.—Smith S. Babylonian Historical Texts Relating to the Capture and Downfall of Babylon. L., 1924.
- Smyth K., 1956.—Smyth K. The Dead Sea Scrolls and the Messiah.—«Studies». Vol. 45, Dublin, 1956, c. 1—14.
- SNT, 1957.—The Scrolls and the New Testament. Ed. by K. Stendahl. N. Y., 1957.
- Soden, 1935.—Soden W. von. Eine Babylonische Volksüberlieferung von Nabonid in den Danielerzählungen.—ZAW. 12(53), 1935, № 2—3, c. 81—89.
- Starcky, 1963.—Starcky J. Les quatre étapes du messianisme à Qumrân.—RB. 70, 1963, № 4, c. 481—505.
- Starcky, 1964.—Starcky J. Un texte messianique araméen de la Grotte 4 de Qumrân.—Mémoires du Cinquantenaire de l'École des langues orientales anciennes de l'Institut Catholique de Paris. P., 1964, c. 51—56.

- Starcky, 1978.—Starcky J. Les Maîtres de justice et la chronologie de Qumran.—Delcor et al., 1978, c. 249—256.
- Starkowa, 1965.—Starkowa K. B. Fragment of a Leather Scroll of the Pentateuch from the Collection of N. P. Lichačev.—*Studia semitica Ioanni Bakoš dicata*. Bratislava, 1965, c. 235—243.
- Starkova, 1974.—Starkova C. B. Les plus anciens manuscrits de la Bible dans la collection de l'Institut des études orientales de l'Académie des sciences de l'U.R.S.S.—*La paléographie hébraïque médiévale*. P., 1974 (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique. № 547), c. 37—42.
- Stauffer, 1951.—Stauffer E. Zur Frühdatierung des Habakukmidrash.—*ThLZ*. 76, 1951, стр. 667—674.
- StDSS, 1957.—*Studies in the Dead Sea Scrolls*. Lectures delivered at the Third Annual Conference (1957) in Memory of E. L. Sukenik. Jerusalem, 1957 (иврит).
- Steckoll, 1967.—Steckoll S. H. The Qumran Sect in Relation to the Temple of Leontopolis.—*RQ*. № 21, 1967, c. 55—69.
- Steckoll, 1968.—Steckoll S. H. Preliminary Excavation Report in the Qumran Cemetery.—*RQ*. № 23, 1968, c. 323—344 (c. 337—344 = табл. I—VIII).
- Steckoll, 1969.—Steckoll S. H. Marginal Notes on the Qumran Excavations.—*RQ*. № 25, 1969, c. 33—44.
- Stegemann, 1967.—Stegemann H. Weitere Stücke von 4Q Psalm 37, von 4Q Patriarchal Blessings und Hinweis auf eine unedierte Handschrift aus Höhle 4Q mit Exzerpten aus dem Deuteronomium.—*RQ*. № 22, 1967, c. 193—227.
- Stegemann, 1971.—Stegemann H. Die Entstehung der Qumrangemeinde. Bonn, 1971.
- Stendahl, 1957.—Stendahl K. The Scrolls and the New Testament: An Introduction and a Perspective.—*SNT*, 1957, c. 1—17.
- Stern I, 1976.—Stern M. Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Edited with Introductions, Translations and Commentary. Vol. 1. From Herodotus to Plutarch. Jerusalem, 1976.
- Stichel, 1979.—Stichel R. Die Namen Noes, seines Bruders und seiner Frau. Ein Beitrag zum Nachleben Jüdischer Überlieferungen in der ausserkanonischen und gnostischen Literatur und in Denkmälern der Kunst. Göttingen, 1979.
- Stone, 1977.—Stone M. E. New Evidence for the Armenian Version of the Testaments of the Twelve Patriarchs.—*RB*. 84, 1977, № 1, c. 94—107.
- Strack — Billerbeck I—III, 1922—1926.—Strack H. L.—Billerbeck P. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash. Bd I—III. München, 1922—1926.
- Strobel, 1960.—Strobel A. Der Termin des Todes Jesu. Überschau und Lösungsvorschlag unter Einschluss des Qumrankalenders.—*ZNW*. 51, 1960, № 1, c. 69—101.
- Strobel, 1961.—Strobel A. Zur Funktionsfähigkeit des essenischen Kalenders.—*RQ*. № 11, 1961, c. 395—412.
- Strobel, 1962.—Strobel A. Der 22 Tag des XI Monats im essenischen Jahr.—*RQ*. № 12, 1962, c. 539—545.
- Strugnell, 1958.—Strugnell J. Flavius Josephus and the Essenes: *Antiquities XVIII*, 18—22.—*JBL*. 77, 1958, № 2, c. 106—115.
- Strugnell, 1960.—Strugnell J. The Angelic Liturgy at Qumrân — 4Q Serek Širot 'Olat Haššabat.—*SVT*. Vol. 7 (Congress Volume. 1959), 1960, c. 318—345.
- Strugnell, 1969.—Strugnell J. Notes and Queries on «The Ben Sira Scroll from Masada».—*EI*. Vol. 9, 1969, c. 109—119.
- Strugnell, 1970.—Strugnell J. Notes en marge du Volume V des «Discoveries in the Judaean Desert of Jordan».—*RQ*. № 26, 1970, c. 163—276.
- Sukenik, 1954—1955.—Sukenik E. L. The Dead Sea Scrolls of the Hebrew Uni-

- versity. Jerusalem, 1955 (издание 1954 г. на иврите: 'Oscar hammegilot haggenuzot šebidey hauniversita ha'ivrit).
- Sutcliffe, 1959.—Sutcliffe E. F. The First Fifteen Members of the Qumran Community: A Note on 1Q S VIII, 1 ff.—JSS. 1959, № 2, c. 134—138.
- Sutcliffe, 1960a.—Sutcliffe E. F. The Monks of Qumran as Depicted in the Dead Sea Scrolls. L., 1960.
- Sutcliffe, 1960b.—Sutcliffe E. F. The Rule of the Congregation (1Q Sa) II, 11—12: Text and Meaning.—RQ. № 8, 1960, c. 541—547.
- Szyszman, 1952.—Szyszman S. A propos du Karaïsme et des textes de la Mer Morte.—VT. 2, 1952, № 3, c. 343—348.
- Szyszman, 1954.—Szyszman S. La Communauté de la Nouvelle Alliance et le Karaïsme.—Institut International de Sociologie. XVI<sup>e</sup> Congrès. Fasc. 3. Beaune, 1954, c. 189—202.
- Szyszman, 1958.—Szyszman S. A propos du récent livre de M. H. E. 'del Medico.—RQ. № 1, 1958, c. 135—138.
- Szyszman, 1965.—Szyszman S. [Рец. на:] N. Wieder. The Judean Scrolls and Karaism. L., 1962.—RHR. 168, № 451, fasc. 1, c. 62—74.
- Szyszman, 1968.—Szyszman S. Das Karäertum in seinen Beziehungen zum Esänertum in der Sicht einiger Autoren des 17. und 18. Jahrhunderts.—BQ, 1968, c. 226—231.
- Talmon, 1951.—Talmon S. Yom Hakkippurim in the Habakkuk Scroll.—«Biblica». 32, 1951, № 4, c. 549—563.
- Talmon, 1958/1965.—Talmon Sh. The Calendar Reconciling of the Sect from the Judaean Desert.—ScrHier. 4, 1958/1965, c. 162—199 (= EDSS, 1961, c. 77—105).
- Talmon, 1959.—Talmon S. The Order of Prayers of the Sect from the Judaean Desert.—«Tarbiz». 29, 1959, c. 1—20 (иврит).
- Talmon, 1960.—Talmon S. The «Manual of Benedictions» of the Sect of the Judaean Desert.—RQ. № 8, 1960, c. 475—500.
- Talmon, 1961 — см. Talmon, 1958/1965.
- Talmon, 1962 — см. Talmon, 1976.
- Talmon, 1963.—Talmon Sh. A Further Link Between the Judean Covenanters and the Essenes.—HTR. 56, 1963, № 4, c. 313—320.
- Talmon, 1964.—Talmon Sh. Aspects of the Textual Transmission of the Bible in the Light of Qumran Manuscripts.—«Textus». 4, 1964, c. 95—132 (= QHBT, 1976, c. 226—263).
- Talmon, 1966.—Talmon Sh. Hebrew Apocryphal Psalms from Qumran.—«Tarbiz». 35, 1966, № 3, c. 214—234 (иврит).
- Talmon, 1970 — см. Talmon, 1976a.
- Talmon, 1976.—Talmon Sh. DSIa as a Witness to Ancient Exegesis of the Book of Isaiah.—QHBT, 1976, c. 116—126 (= ASTI. 1, 1962, c. 62—72).
- Talmon, 1976a.—Talmon Sh. The Old Testament Text.—QHBT, 1976, c. 1—41 (= The Cambridge History of the Bible. Vol. 1. Cambridge, 1970, c. 159—199).
- Talmon, 1976b — см. Talmon, 1964.
- Talmon, 1976c.—Talmon Sh. The Textual Study of the Bible — A New Outlook.—QHBT, 1976, c. 321—400.
- Teicher, 1951.—Teicher I. L. The Dead Sea Scrolls — Documents of the Jewish Christian Sect of Ebionites.—JJS. 2, 1951, № 1, c. 67—99.
- Teicher, 1957.—Teicher I. L. The Essenes.—«Studia Patristica». 1. B. 1957. c. 540—545.
- Thiering, 1974a.—Thiering B. Suffering and Ascetism at Qumran as Illustrated in the Hodayot.—RQ. № 31, 1974, c. 393—405.
- Thiering, 1974b.—Thiering B. The Biblical Source of Qumran Ascetism.—JBL. 93, 1974, № 3, c. 429—444.
- Thiering, 1978.—Thiering B. E. Once More the Wicked Priest.—JBL. 97, 1978, № 2, c. 191—205.



- Thiering, 1980.—Thiering B. E. Inner and Outer Cleansing at Qumran as a Background to New Testament Baptism.—NTS. 26, 1980, № 2, c. 266—277.
- Toombs, 1956.—Toombs L. E. The Early History of the Qumran Sect.—JSS. 1, 1956, № 3, c. 367—381.
- Tov, 1972 — см. Tov, 1976.
- Tov, 1976.—Tov E. Lucian and Proto-Lucian. Toward a New Solution of the Problem.—QHBT 1976, c. 293—305 (= RB. 79, 1972, № 1, c. 101—113).
- Travail, 1956.—Le Travail d'édition des fragments Manuscrits de Qumrân (communications de: M. Baillet, J. Milik, F. Cross, P. Skehan, J. Allegro, J. Strugnell, S. Starcky, C. H. Hunzinger).—RB. 63, 1956, № 1, c. 49—67 (= Benoit, 1956, c. 75—96).
- Trever, 1961.—Trever J. C. When was Qumran Cave I Discovered.—RQ. № 9, 1961, c. 135—141.
- Trever, 1965.—Trever J. C. The Untold Story of Qumran. N. Y., 1965.
- Trever, 1965a.—Trever J. Completion of the Publication of Some Fragments from Qumran Cave I.—RQ. № 19, 1965, c. 323—344 (c. 337—334 — табл. I—VII).
- Trever, 1970.—Trever J. C. 1Q Dan<sup>a</sup>, the Latest of the Qumran Manuscripts.—RQ. № 26, 1970, c. 277—286.
- Trever, 1972.—Scrolls from Qumran. Cave I. The Great Isaiah Scroll. The Order of the Community. The Peshet to Habakkuk. From photographs by J. C. Trever. Edited under the direction of the Dead Sea Scroll Committee American Schools of Oriental Research: F. M. Cross, D. N. Freedman, J. A. Sanders. Jerusalem, 1972.
- TSACH, 1969.—The Scrolls and Christianity. Historical and Theological Significance. Ed. and with an Introduction and Concluding Chapter by M. Black. L., 1969 (Theological Collections. 11).
- Turdeanu, 1970.—Turdeanu E. Les Testaments de Douze Patriarches en slave.—JSJ. Vol. 1, 1970, № 2, c. 148—184.
- Tyloch, 1963.—Tyloch W. Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym. Warszawa, 1963.
- Tyloch, 1963a.—Tyloch W. Quelques remarques sur le caractère social du mouvement de Qumran.—QP, 1963, c. 341—351.
- Tyloch, 1968.—Tyloch W. L'importance historique de(s) pešarim de Qumran.—RO. 32, 1968, № 1, c. 21—29.
- Tyloch, 1968a.—Tyloch W. Aspekty społeczne gminy Qumran. Warszawa, 1968.
- Tyloch, 1971.—Tyloch W. Aramejski apokryf Księgi Rodzaju.—«Euhemer». № 3(81). Warszawa, 1971, c. 13—22.
- Ullendorf, 1961.—Ullendorf E. The Greek Letters of the Copper Scroll.—VT. 11, 1961, № 2, c. 227—228.
- Urbán, 1973.—Urbán A. C. Observaciones sobre ciertos papiros de la Cueva 7 de Qumran.—RQ. № 30, 1973, c. 233—251.
- Vaillant, 1952.—Vaillant A. Le Livre des secrets d'Hénoch. Texte slave et traduction française. P., 1952.
- VanderKam, 1978.—VanderKam J. C. The Textual Affinities of the Biblical Citations in the Genesis Apocryphon.—JBL. 97, 1978, № 1, c. 45—55.
- Vattioni, 1968.—Vattioni F. Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriana. Napoli, 1968.
- Vaux, 1954.—Vaux R. de. Fouilles de Khirbet Qumran. Rapport préliminaire sur la deuxième campagne.—RB. 61, 1954, № 2, c. 206—236.
- Vaux, 1955 — см. DJD I, 1955.
- Vaux, 1956.—Vaux R. de. Fouilles de Khirbet Qumran. Rapport préliminaire sur les 3<sup>e</sup>, 4<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> Campagnes.—RB. 63, 1956, № 4, c. 533—577.
- Vaux, 1956a.—Vaux R. de. Communiqué relatif aux rouleaux de cuivre découverts en 1952 en 3Q.—CRAI. 1956, c. 224—225.
- Vaux, 1959a.—Vaux R. de. Les manuscrits de Qumran et l'Archéologie.—RB. 66, 1959, № 1, c. 87—110.

- Vaux, 1959b.— Vaux R. de. Une hachette essénienne? — VT. Vol. 9, 1959, № 4, c. 399—407.
- Vaux, 1959c.— Vaux R. de. Fouilles de Feshkha. Rapport préliminaire.— RB. 66, 1959, № 2, c. 225—255.
- Vaux, 1961.— Vaux R. de. L'archéologie et les manuscrits de la Mer Morte. L., 1961 (The Schweich Lectures of the British Academy. 1959).
- Vaux I—II, 1961a — 1967.— Vaux R. de. Les institutions de l'Ancien Testament. I—II. P., 1961 (I) — 1967 (II).
- Vaux, 1961b — см. DJD II, 1961.
- Vaux, 1962 — см. DJD III, 1962.
- Vaux, 1966.— Vaux R. de. Esséniens ou Zélotes? A propos d'un livre récent.— RB. 73, 1966, № 2, c. 212—235.
- Vaux, 1977 — см. DJD VI, 1977.
- Vellas, 1969.— Vellas B. Zur Etymologie des Namens Essaioi.— ZAW. 81, 1969, c. 99—100.
- Vermès, 1954<sup>2</sup>.— Vermès G. Les Manuscrits du Désert de Juda. 2 éd. P., 1954.
- Vermès, 1960.— Vermès G. The Etymology of «Essenes».— RQ. № 7, 1960, c. 427—443.
- Vermès, 1962.— Vermès G. The Dead Sea Scrolls in English. Harmondsworth, 1962 (Penguin Books).
- Vermès, 1973.— Vermès G. Jesus the Jew. A Historian Reading of the Gospels. L., 1973.
- Vermès, 1974.— Vermès G. Sectarian Matrimonial Halakha in the Damascus Rule.— JJS. 25, 1974, № 1, c. 197—202.
- Vermès, 1975 = 1979.— Vermès G. The Dead Sea Scrolls in English. Second edition. Penguin Books. Harmondsworth, 1975 и 1979.
- Vermès, 1976.— Vermès G. Dead Sea Scrolls.— IDBS, 1976, c. 210—219.
- Vermès, 1977.— Vermès G. The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective. L., 1977.
- Vermès, 1979 — см. Vermès, 1975 = 1979.
- Vermès, 1981.— Vermès G. The Essenes and History.— JJS. 32, 1981, № 1, c. 18—31.
- Vincent, 1955.— Vincent A. Les Manuscrits hébreux du Désert de Juda. P., 1955.
- Wacholder, 1966.— Wacholder B. Z. A Qumran Attack on the Oral Exegesis? The Phrase 'šr btlmwd šqrm in 4QPeshar Nahum.— RQ. № 20, 1966, c. 575—578.
- Wagner, 1960.— Wagner S. Die Essener in der wissenschaftlichen Discussion vom Ausgang des 18 bis zum Beginn des 20 Jahrhunderts. Eine wissenschaftliche Studie. B., 1960 (BZAW. 79).
- Wallace, 1957.— Wallace D. H. The Essenes and Temple Sacrifice.— ThZ. 13, 1957, c. 335—338.
- Weil, 1963.— Weil G. E. La nouvelle édition de la Massorah (BHK IV) et l'histoire de la Massorah.— SVT. Congress Volume (Bonn, 1962). Leiden, 1963.
- Weil — Guény, 1976.— Weil G. E.— Guény A. M. Le manuscrit du Pentateuque de Tbilissi.— «Philologia Orientalis». 4. Tbilissi, 1976, c. 178—209.
- Weinert, 1974.— Weinert F. D. 4Q 159: Legislation for an Essene Community outside of Qumran? — JSS. 5, 1974, № 2, c. 179—207.
- Weinert, 1977.— Weinert F. D. A Note on 4Q 159 and a New Theory of Essene Origins.— RQ. № 34, 1977, c. 223—230.
- Weis, 1950.— Weis P. R. The Date of the Habakkuk Scroll.— JQR. 41, 1950, № 2, c. 125—154.
- Weiss, 1963.— Weiss R. A Comparison between the Massoretic and the Qumran Texts of Nahum III, 1—11.— RQ. № 15, 1963, c. 433—439.
- Wernberg-Møller, 1953.— Wernberg-Møller P. Notes on the Manual of Discipline (DSD) I, 18, II, 9, III, 1—4, 9, VII, 10—12, and XI, 21—22.— VT. 3, 1953, № 2, c. 195—202.
- Wernberg-Møller, 1953a.— Wernberg-Møller P. šdq, šdyq and šdwq in

- the Zadokite Fragments (CDC), Manual of Discipline (DSD) and Habakkuk-Commentary (DSH).—VT. 3, 1953, № 2, c. 310—315.
- Wernberg-Møller, 1956.—Wernberg-Møller P. Some Passages in the «Zadokite Fragments» and their Parallels in the Manual of Discipline.—JSS. 1, 1956, № 2, c. 110—128.
- Wernberg-Møller, 1957.—Wernberg-Møller P. The Manual of Discipline. Translated and Annotated with an Introduction. Leiden, 1957.
- Wernberg-Møller, 1961.—Wernberg-Møller P. A Reconsideration of the Two Spirits in the Rule of the Community (1Q Serek III, 13—IV, 26).—RQ. № 11, 1961, c. 413—441.
- Wernberg-Møller, 1964.—Wernberg-Møller P. Contribution of the Hodayot to Biblical Textual Criticism.—«Textus». 4, 1964, c. 133—175.
- Whiston, 1840.—The Life and Works of Flavius Josephus. Translated by William Whiston. Edinburgh, 1840 (= N. Y., s. a.).
- Wieder, 1956/1957.—Wieder N. The Qumran Sectaries and the Karaites.—JQR. 47, 1956, c. 97—113, 1957, c. 269—292.
- Wieder, 1962.—Wieder N. The Judean Scrolls and Karaism. L., 1962.
- Wilcox, 1969.—Wilcox M. Dualism, Gnosticism, and Other Elements in the Pre-Pauline Tradition.—TSACH, 1969, c. 83—96.
- Wilson, 1955.—Wilson E. The Scrolls from the Dead Sea. N. Y., 1955.
- Wilson, 1969.—Wilson E. The Dead Sea Scrolls. 1947—1969. L. 1969.
- Winter, 1956.—Winter P. Sadoqite Fragments IV, 20, 21 and the Exegesis of Genesis 1<sub>27</sub> in Late Judaism.—ZAW. 68, 1956, c. 71—84.
- Wolff, 1976.—Wolff Ch. Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum. B., 1976.
- Woude, 1957.—Woude A. S. van der. Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân. Assen, 1957 (Studia Semitica Neerlandica. 3).
- Woude, 1965.—Woude A. S. van der. Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI.—OTSt. 14, 1965, c. 354—373.
- Woude, 1966 — см. Jonge — Woude, 1966.
- Woude, 1971 — см. Ploeg — Woude, 1971.
- Woude, 1971a.—Woude A. S. van der. Fragments des Buches Jubiläen aus Qumran Höhle XI (11Q Jub).—Tradition und Glaube. Festgabe für K. G. Kuhn. Göttingen, 1971, c. 140—146.
- Woude, 1976 — см. Jongeling et al., 1976.
- Woude, 1978.—Woude A. S. van der. Bemerkungen zum Gebet des Nabonides (4Q Or Nab).—Delcor et al., 1978, c. 121—129.
- Yadin, 1955/1957a.—Yadin Y. The Scroll of the War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness. Jerusalem, 1957 (изд. 1-е — 1955) (иврит).
- Yadin, 1956 — см. Avigad — Yadin, 1956.
- Yadin, 1957.—Yadin Y. Recent Developments in Dead Sea Scrolls Research.—StDSS, 1957, c. 40—54.
- Yadin, 1958 — см. Yadin, 1965b.
- Yadin, 1961a.—Yadin Y. New Discoveries in the Judean Desert.—BA. 24, 1961, № 2, c. 34—50.
- Yadin, 1961b.—Yadin Y. Expedition D.—The Cave of the Letters.—IEJ. 11, 1961, № 1, c. 36—50.
- Yadin, 1961c.—Yadin Y. More on the Letters of Bar Kochba.—BA. 24, 1961, № 3, c. 86—95.
- Yadin, 1962.—Yadin Y. Expedition D—The Cave of the Letters.—IEJ. 12, 1962, № 3—4, c. 227—257.
- Yadin, 1963.—Yadin Y. The Finds from the Bar-Kokhba Period in the «Cave of the Letters». Jerusalem, 1963 (Judean Desert Studies. 1) (иврит).
- Yadin, 1965a.—Yadin Y. The Ben Sira Scroll from Masada. With Introduction, Emendation and Commentary. Jerusalem, 1965.
- Yadin, 1965b.—Yadin Y. The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews.—ScrHier. 4. Aspects of the Dead Sea Scrolls, ed. by Ch. Rabin and Y. Yadin, 1965, c. 36—55 (1-е изд.—1958).

- Yadin, 1965c.—Yadin Y. The Excavations of Masada 1963/64. Preliminary Report. Jerusalem, 1965 (= IEJ. 15, 1965, № 1—2, с. 1—120).
- Yadin, 1966a.—Yadin Y. Masada. Haifa, 1966 (иврит).
- Yadin, 1966a.—Yadin Y. Another Fragment (E) of the Psalms from Qumran Cave 11 (11Q Ps<sup>a</sup>).—«Textus». 5, 1966, с. 1—10.
- Yadin, 1967.—Yadin Y. The Temple Scroll.—BA. 30, 1967, № 4, с. 135—139.
- Yadin, 1968.—Yadin Y. Un nouveau manuscrit de la Mer Morte: «Le Rouleau du Temple».—CRAI. 1968, с. 607—619 (с. 617—619 — заключительное слово А. Дюпон-Соммера).
- Yadin, 1969.—Yadin Y. Tefillin from Qumran (XQ-Phil 1—4). Jerusalem, 1969.
- Yadin, 1969a.—Yadin Y. The Temple Scroll.—NDIBA, 1969, с. 139—148.
- Yadin, 1971.—Yadin Y. Bar-Kokhba. The Rediscovery of the Legendary Hero of the Second Jewish Revolt against Rome. Tel-Aviv, 1971.
- Yadin, 1971a.—Yadin Y. Peshet Nahum (4QpNahum) Reconsidered.—IEJ. 21, 1971, № 1, с. 1—12 (+ Pl. 1).
- Yadin, 1972.—Yadin Y. L'attitude essénienne envers la polygamie et le divorce.—RB. 79, 1972, № 1, с. 98—99.
- Yadin, 1972a.—Yadin Y. The Gate of the Essenes and the Temple Scroll.—«Qadmoniot». 5, 1972, № 3—4 (19—20), с. 129—130 (иврит).
- Yadin I—III. 1977.—Yadin Y. Megillat ha-Miqdaš, The Temple Scroll. Vol. 1—3. Jerusalem, 1977 (vol. 1. Introduction; vol. 2. Text and Commentary; vol. 3. Plates and Text; vol. 3a. Supplementary Plates) (иврит).
- Yaron, 1961.—Yaron R. The Murabba'at Documents.—JJS. 11, 1960/1961, № 3—4, с. 157—171.
- Yastrow, 1926.—Yastrow M. A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babilii and Jerushalmi and the Midrashic Literature. N. Y., 1926 (= изд. 1950).
- Yeivin, 1968.—Yeivin J. The Aleppo Codex of the Bible. A Study of its vocalization and accentuation. Jerusalem, 1968 (иврит; с предисловием М. Goshen-Gottstein на англ. яз.—с. V—VII и резюме на англ. яз.—с. XII—XXVIII).
- Yizhar, 1967.—Yizhar M. Bibliography of Hebrew Publications on the Dead Sea Scrolls. 1948—1964 (Harvard Theological Studies. 23). Cambridge, 1967.
- Zadoq, 1976.—Zadoq R. On Five Iranian Names in the Old Testament.—VT. 26, 1976 № 2, с. 246—247.
- Zeitlin, 1952.—Zeitlin S. The Zadokite Fragments. Facsimile of the Manuscripts in the Cairo Geniza Collection in the Possession of the University Library. Cambridge, England. With An Introduction. Philadelphia, 1952.
- Zeitlin, 1953.—Zeitlin S. Midrash: A Historical Study.—JQR. 44, 1953, № 1, с. 21—36.
- Zeitlin, 1959.—Zeitlin S. The Account of the Essenes in Josephus and the Philosophumena.—JQR. 49, 1959, № 4, с. 292—300.
- Zeitlin, 1962.—Zeitlin S. The Hidden Years of Jesus of Nazareth.—JQR. 52, 1962, № 3, с. 279—281.
- Zeitlin, 1968—1969.—Zeitlin S. The Rise and Fall of the Judaean State. 1—2. Philadelphia, 1968—1969.
- Zeitlin, 1975.—Zeitlin S. Dreams and Their Interpretation from the Biblical Period to the Tannaitic Time: A Historical Study.—JQR. 66, 1975, № 1, с. 1—18.
- Zeuner, 1960.—Zeuner F. E. Notes on Qumran.—PEQ. 92, 1960, с. 27—36.
- Ziegler, 1959 — см. Ziegler, 1976.
- Ziegler, 1976.—Ziegler J. Die Vorlage der Isaias-Septuaginta (LXX) und die erste Isaias-Rolle von Qumran (1QIs<sup>a</sup>).—QHBT, 1976, с. 90—115 (= JBL. 78, 1959, № 1, с. 34—59).
- Zohori, 1961.—Zohori M. Prayer and Hymn.—«Molad». 19, 1961, № 158—159, с. 459—465 (иврит).

# УКАЗАТЕЛЬ ИСТОЧНИКОВ

## Ветхий Завет \*

<i>Бытие</i>			
1 : 14—19	131	19 : 8	240 <sup>26</sup>
1 : 27	149, 150	19 : 16	244 <sup>98</sup>
5 : 24	46	19 : 17—18	245 <sup>109</sup>
8 : 22	154	23 : 15	246 <sup>121</sup>
9 : 22—23	245 <sup>110</sup>	23 : 25	133
10 : 4—5	235 <sup>84</sup>	25	246 <sup>117</sup>
14	78		
17	107	<i>Числа</i>	
25 : 23	242 <sup>65</sup>	5 : 7	240 <sup>19</sup>
37 : 20	76	6 : 2—21	151
40 : 8	237 <sup>114</sup>	9 : 12	250 <sup>164</sup>
40 : 12	237 <sup>114</sup>	11 : 1	240 <sup>12</sup>
40 : 17	237 <sup>114</sup>	11 : 9	240 <sup>12</sup>
40 : 18	237 <sup>114</sup>	11 : 30—32	240 <sup>12</sup>
40 : 22	237 <sup>114</sup>	15 : 30	244 <sup>101</sup>
41 : 12—23	237 <sup>114</sup>	18 : 27	73
46 : 11	121	18 : 30	73
*47 : 7—11	12	21 : 18	171
		27 : 27	242 <sup>57</sup>
<i>Исход</i>		30 : 3	244 <sup>91</sup>
1 : 5	39	30 : 4—6	84
13 : 1—16	230 <sup>30</sup>	30 : 5	244 <sup>91</sup>
13 : 46	250 <sup>164</sup>	30 : 7	244 <sup>91</sup>
14 : 8	244 <sup>101</sup>	30 : 9	244 <sup>91</sup>
14 : 15	248 <sup>135</sup>	30 : 11	244 <sup>91</sup>
15 : 17	138	30 : 14	244 <sup>91</sup>
18 : 21	120	30 : 15	244 <sup>91</sup>
18 : 25	120		
29 : 7	253 <sup>197</sup>	<i>Второзаконие</i>	
29 : 29	253 <sup>197</sup>	1 : 15	120
30 : 30	253 <sup>197</sup>	2 : 14	257 <sup>236</sup>
		5—6	34
<i>Левит</i>		6 : 4—9	230 <sup>30</sup>
*4 : 3—9	12	6 : 9	230 <sup>30</sup>
4 : 3	253 <sup>197</sup>	7 : 9	262 <sup>20</sup>
4 : 5	253 <sup>197</sup>	11 : 13—21	230 <sup>30</sup>
4 : 16	253 <sup>197</sup>	11 : 20	230 <sup>30</sup>
5 : 24(=LXX6:5)	240 <sup>10</sup>	11 : 26—32	125
6 : 15	253 <sup>197</sup>	12 : 13—14	135
13	113	15 : 2	240 <sup>21</sup>
13—14	255 <sup>210</sup>	15 : 14	73
13 : 2	255 <sup>210</sup>	16 : 3	73
		16 : 18	243 <sup>83</sup>

\* Звездочкой обозначены встречающиеся в кумранских текстах цитаты из ВЗ.

18 : 15—22	253 <sup>199</sup>	5 : 2	240 <sup>16</sup>
21 : 5	112	6 : 6—7	143
23 : 13—14	24	9 : 1 (=LXX 9 : 2)	235 <sup>79</sup>
23 : 25—26	73	9 : 5	162, 235 <sup>79</sup>
24 : 1	150	11 : 2—5	64
24 : 10	240 <sup>21</sup>	11 : 4	161
27 : 11—26	125	11 : 6	164
29 : 28	152	20 : 1 (ср. 1Q Is <sup>a</sup>	233 <sup>65</sup>
32 : 33	72	XVI, 4)	
33—34	12	20 : 1 (=II Ц.	233 <sup>65</sup>
33 : 8—11	79	18 : 17)	
<i>Иисус Навин</i>		24—27	161
1 : 8	62	24 : 17	152
15 : 61—62	28	28 : 16	218—219
15 : 62	19, 94	*28 : 16	219
<i>Судии</i>		32 : 4	242 <sup>53</sup>
7 : 7	245 <sup>104</sup>	35 : 4	242 <sup>53</sup>
<i>I Самуил</i>		37 : 38 (ср. 1Q	233 <sup>65</sup>
15 : 1	253 <sup>197</sup>	Is <sup>a</sup> XXI, 19)	
15 : 17	253 <sup>197</sup>	37 : 38 (=II Ц.	233 <sup>65</sup>
15 : 22	138, 248 <sup>135</sup>	19 : 37)	
*23 : 9—17	39	40 : 3	118
24 : 7	253 <sup>197</sup>	*40 : 3	118, 212, 218
24 : 11	253 <sup>197</sup>	42 : 1	166
25 : 26	245 <sup>104</sup>	44 : 6 <sup>77</sup>	252 <sup>180</sup>
<i>II Самуил</i>		45 : 1	253 <sup>197</sup>
2 : 4	253 <sup>197</sup>	45 : 5—7	252 <sup>180</sup>
5 : 3	253 <sup>197</sup>	45 : 7 <sup>78</sup>	154
23 : 1	253 <sup>197</sup>	*54 : 16	171
<i>I Цари</i>		60 : 1	265 <sup>35</sup>
1 : 34	253 <sup>197</sup>	61 : 1	166, 253 <sup>197</sup>
19 : 3	245 <sup>108</sup>	63 : 2	240 <sup>16</sup>
19 : 15	253 <sup>197</sup>	<i>Иеремия</i>	
19 : 16	253 <sup>197</sup>	2 : 10	235 <sup>84</sup>
22 : 23	155	*10 (=LXX)	39
<i>II Цари</i>		31 : 30 (=LXX	107
2 : 3	148	31 : 31)	
2 : 5	148	35	151
4 : 1—7	148	48 : 10 (=LXX	240 <sup>9</sup>
4 : 38—41	148	31 : 10)	
4 : 42—44	148	<i>Иезекиил</i>	
6 : 1—7	148	4 : 4—8	180
7 : 7	245 <sup>108</sup>	4 : 5	179
10 : 15—16	151	4 : 6	180
10 : 23	151	13 : 10	149
18 : 17 (=Ис.	233 <sup>65</sup>	22 : 9	244 <sup>98</sup>
20 : 1)		27 : 6	235 <sup>84</sup>
<i>Исайя</i>		28 : 3	248 <sup>135</sup>
1 : 11	248 <sup>137</sup>	35—38	12, 143
1 : 11—18	137—138	36 : 25—26	143, 211
2 : 4	161	40—48	115
		40 : 46	115
		43 : 19	115
		44 : 15	115
		48 : 11	115

*44 : 15	116	110 : 4	78
<i>Осия</i>		116 : 6	109
6 : 6	138	*127 : 3 (?)	170
10 : 12	254 <sup>210</sup> , 255 <sup>210</sup>	143 : 10	214
14 : 2	248 <sup>136</sup>	* 150	12, 13
<i>Иоил</i>		*151 (=11Q Ps <sup>a</sup> )	230 <sup>27</sup> , 231 <sup>28</sup>
2 : 23	254 <sup>210</sup>	<i>Притчи</i>	
<i>Амос</i>		1 : 4	109
5 : 21—24	138	1 : 22	110
<i>Михей</i>		1 : 32	109
4 : 3	161	2 : 13	155
6 : 7—8	138	2 : 21	242 <sup>49</sup>
<i>Наум</i>		7 : 7	109, 242 <sup>50</sup>
3 : 1	77	8 : 5	109
3 : 4	81	9 : 4	109
<i>Хаваккук</i>		9 : 6	110
1 : 13	168	9 : 16	109
*2 : 1	251 <sup>177</sup>	14 : 14	109, 110
*2 : 1—2	168	14 : 18	109
2 : 4	169	*15 : 8	136
*2 : 7—8	181	19 : 25	109, 110
*2 : 8	169	21 : 11	109
2 : 11	258 <sup>240</sup>	22 : 3	109, 110
*2 : 15	130	27 : 12	109
2 : 16	171	<i>Иов</i>	
2 : 17	76, 110, 134	26 : 11	238 <sup>130</sup>
*2 : 17	171	<i>Эсфирь</i>	
<i>Аггей</i>		—	35
1 : 1	163	<i>Даниила</i>	
1 : 12	163	—	36, 37
2 : 2	163	2—4	57, 58
<i>Захария</i>		2—5	58
14 : 8	218	2 : 30	114
<i>Малахия</i>		3 : 31—4 : 34	58
1 : 10	247 <sup>127</sup>	4 : 6	76
3 : 16	63	5 : 4	233 <sup>62</sup>
3 : 23	253 <sup>197</sup>	5 : 23	233 <sup>62</sup>
<i>Псалмы</i>		11 : 30 (ср. LXX, Vulg.)	235 <sup>64</sup>
37 : 14—15	169	<i>Эзра</i>	
*37 : 23—24	169	3 : 5	243 <sup>85</sup> °
40 : 9	214	6 : 21	241 <sup>84</sup>
41 : 10	66	10 : 3	249 <sup>142</sup>
*45 : 2	169	<i>Неемия</i>	
*81 : 3—85 : 10	12	10	152
*83 : 7	226 <sup>8</sup>	10 : 30	244 <sup>91</sup>
83 : 7	226 <sup>8</sup>	11 : 2	243 <sup>85</sup>
105 : 8	262 <sup>20</sup>	<i>I Хроники</i>	
105 : 15	253 <sup>197</sup>	10 : 3	255 <sup>210</sup>

16 : 15	262 <sup>20</sup>
16 : 22	253 <sup>197</sup>
24 : 7—18	132
29 : 5	243 <sup>86</sup>
<i>II Хроники</i>	
17 : 16	243 <sup>86</sup>

26 : 10	19
30 : 24	247 <sup>130</sup>
35 : 7—9	247 <sup>139</sup>
<i>«Папирус Нэша» (P. Nash)</i>	
—	34, 37, 226 <sup>3</sup>

## Апокрифы ветхозаветные

*Сирах (Бен Сира)*

а) Каирская гениза	
15 : 11—17	252 <sup>188</sup>
33 : 14	155
б) Масада	
39 : 27—32	13
40 : 10—44 : 17	13
в) Кумран	
см. 2Q 18	45

*I Маккавеи*

1 : 1	235 <sup>84</sup>
2 : 42	188, 243 <sup>70</sup>
2 : 67	109
3 : 6	241 <sup>45</sup>
8 : 5	235 <sup>84</sup>
9 : 23—12 : 53	260 <sup>265</sup>
9 : 73	182
13 : 1—16 : 24	260 <sup>265</sup>
14 : 4—15	182
14 : 14	182
14 : 41	253 <sup>199</sup>

*Товит*

—	45
XIV, 2—6	231 <sup>37</sup>

*1 Енох*

—	46—49, 54
72—82	130
72 : 32	131
89 : 32	236 <sup>101</sup>
89 : 74	236 <sup>101</sup>
91 : 15	236 <sup>101</sup>
93 : 8	236 <sup>101</sup>
94 : 7—11	47
97 : 8—10	47
98 : 4	252 <sup>188</sup>
98 : 7	252 <sup>188</sup>
99 : 13	47

*2 Енох (краткая версия, славянская)*

гл. 23	79
--------	----

*3 Енох*

—	46
<i>Юбилеи</i>	
—	49—51, 54, 232 <sup>44</sup> , 232 <sup>40</sup>
<i>Пролог</i>	
—	236 <sup>101</sup>
1 : 14	236 <sup>101</sup>
4 : 6—18	130
4 : 17—18	49
6	47
6 : 30—38	130
6 : 32	131
6 : 34	236 <sup>101</sup>
7 : 20	245 <sup>110</sup>
11 : 5	236 <sup>101</sup>
17 : 16	236 <sup>101</sup>
18 : 19	236 <sup>101</sup>
21 : 10	246 <sup>122</sup>
23 : 18—22	50—51
31 : 12—20	253 <sup>198</sup>
49 : 13	250 <sup>164</sup>

*Завещания 12 патриархов*

—	51—54
T. Roub	51
T. Sim 5 : 4	51
7 : 2	163
T. Levi	—
—	52, 54
3 : 6	52
7 : 2	52
8 : 14	232 <sup>55</sup>
9 : 7—8	52
9 : 11	52
9 : 13—14	52
18	174
18 : 2	174
18 : 14	174
19 : 1	155
T. Jud 17 : 1	232 <sup>52</sup>
18 : 1	232 <sup>52</sup>
19 : 1—2	232 <sup>52</sup>
19 : 4	155



	20 : 1	51, 155, 216
	21 : 2	163
	21 : 6—8	232 <sup>52</sup>
T. Iss	2 : 3	232 <sup>58</sup>
	4 : 2	232 <sup>52</sup>
	5 : 1	115, 232 <sup>52</sup>
	5 : 3	52
	6 : 1	242 <sup>60</sup>
	6 : 2	52
T. Dan	2 : 4	251 <sup>178</sup>
	5 : 5	51
	5 : 7	51—52
T. Napht	—	51, 52, 54
	1 : 6—12	53

	4 : 1	51
T. Aser	1 : 35	216, 232 <sup>51</sup>
	2 : 8	52
	2 : 8—9	232 <sup>52</sup>
T. Joseph	1 : 5—6	216
	20 : 1	155
T. Ben	11 : 2	232 <sup>55</sup>
Кумранские фрагменты		
Завещаний		
1Q TLevi	ar	53
4Q TLevi	ar <sup>a</sup>	53
4Q TLevi	ar <sup>b,c</sup>	53
4Q TNapht		53

## Новый Завет

## Матфей

3 : 1	212
3 : 3	212, 218
4 : 1	212
5 : 3	217
5 : 14—15	221
5 : 17—18	215
5 : 21—22	128
5 : 22	115
5 : 39	214
5 : 44	221
5 : 46—48	221
6 : 10	214
6 : 24	210
10 : 26—27	220
10 : 40—42	115
10 : 42	115
11 : 25	115
11 : 29	217
12 : 11	222
12 : 33	141
13 : 52	268 <sup>20</sup>
17 : 24—27	74
19 : 3—12	150
19 : 21	210, 221
19 : 28	121
20 : 16	222
23 : 2—3	215
23 : 3	109
25 : 35—36	216
25 : 41	253 <sup>195</sup> , 265 <sup>59</sup>
26 : 17	134

## Марк

1 : 3	218
2 : 27	267
4 : 21—22	220—221
6 : 40	120

10 : 21	210
11 : 15—17	141
14 : 12	134
<i>Лука</i>	
1 : 80	212
2 : 46—49	141
3 : 2—4	212
3 : 4	218
7 : 16	167
10 : 21	115
14 : 5	222
14 : 12—13	222
14 : 21	222
16 : 8	108, 217
16 : 9	218
22 : 7	134
22 : 19—20	212
22 : 22	214
22 : 53	217

## Иоанн

1 : 3	158
1 : 23	218
2 : 13—17	141
3 : 21	217
4 : 10—15	218
7 : 19	109
7 : 37—39	218
9 : 17	167
11 : 47—48	266 <sup>61</sup>
11 : 54	212
12 : 36	108, 217
13 : 1	134
19 : 34	218

## Деяния апостолов

2 : 27	261 <sup>14</sup>
2 : 29—32	167

2 : 44—45	209
3 : 18	213
3 : 22—26	167
4 : 32	209—210
4 : 34—35	210
5 : 1—5	98
5 : 1—10	210
5 : 12	141
7 : 14	39
22 : 3	230 <sup>29</sup>

*Послание Иакова*

1 : 19—20	128
2 : 1—5	211
2 : 6	210—211
2 : 14	214
2 : 26	214
4 : 11	109
5 : 1	211

*1-е послание Петра*

2 : 2	235 <sup>79</sup>
2 : 5	141, 248 <sup>138</sup>
2 : 5—6	219

*1-е послание Иоанна*

2 : 8	213
2 : 9—11	221
3 : 8	213
3 : 9	214
3 : 10	214
4 : 4	214
4 : 6	213, 217

*Послание апостола Иуды*

1 : 14—15	48
-----------	----

*Послание к римлянам*

2 : 13	109
2 : 15	139
2 : 20	115
3 : 28	215
4 : 13	215
8 : 33	214
9 : 32	214—215
12 : 9	217

*1-е послание к коринфянам*

1 : 27	115
3 : 1	115
4 : 21	217
11 : 20—22	148

11 : 20—24	212—213
11 : 23—25	212
11 : 33—34	148, 213

*2-е послание к коринфянам*

5 : 17	211
6 : 14—15	213

*Послание к галатам*

5 : 1	215
6 : 1	217

*Послание к ефессянам*

1 : 9	213
1 : 11	213
4 : 26	128
4 : 31	128
5 : 8	108, 217

*Послание к колоссянам*

3 : 8	128
3 : 12	214

*1-е послание к фессалоникийцам*

5 : 5	108, 217
-------	----------

*2-е послание к фессалоникийцам*

1 : 10	235 <sup>79</sup>
--------	-------------------

*Послание к Титу*

1 : 1	214
-------	-----

*Послание к евреям*

5 : 1—6	167
7 : 27—28	141
8 : 7—13	107
8 : 13	107
9 : 9	142
10 : 4	142
13 : 15	248 <sup>136</sup>
13 : 16	141

*Откровение Иоанна*

7 : 16—17	218
12 : 2	65
19 : 20	161, 265 <sup>59</sup>
21 : 6	218
22 : 17	218

## Апокрифы новозаветные

<i>Послание Варнавы</i>		I, 1 и сл.	213, 267 <sup>12</sup>
—	213	<i>Евангелие от Фомы</i>	
XVIII—XX	267 <sup>12</sup>	§ 38	221
<i>Дидахе</i>			
—	60, 211, 216		

## Тексты кумранских цещер

<i>1-я пещера</i>		16	240 <sup>10</sup> , 243 <sup>72</sup>
1Q 14(=1Q pMi)	237 <sup>109</sup>	16—18	112
fr. 7,3	110, 242 <sup>48</sup>	19	99, 242 <sup>48</sup>
fr. 8—10, 5	242 <sup>48</sup>	19—22	111, 112
fr. 8—10,	169, 172	24	116, 243 <sup>83</sup>
6—9		29	243 <sup>83</sup>
fr. 10, 5—9	110	II, 1	243 <sup>74</sup>
fr. 10, 6	110, 254 <sup>210</sup>	2	160
fr. 10, 6—9	169	3	116, 243 <sup>72</sup>
fr. 10, 7	243 <sup>70</sup> , 243 <sup>88</sup>	3—9	221
fr. 10, 8—9	110	11—12	63, 164
1Q 17—18 (=1Q		11—17	212
Jub <sup>a,b</sup> )		14	164
27 : 19—21	50	17—18	96
35 : 8—10	50	17—21	164
36 : 12 (?)	50	17—22	145, 147
1Q 19 (Henoch	46	19	164
hebr)		20	96, 164
1Q 19 bis	46	21	106
1Q 21 (=1Q	53, 174	22	243 <sup>74</sup> , 264 <sup>88</sup>
TLevi ar)		24—75	116
1Q 22 (=1Q DM)	56	1Q 28b (=1Q Sb)	
1Q 23 (=фр.	33	—	63—64, 228 <sup>6</sup>
«Книги гигантов»?)		I, 1—III, 21	63
1Q 27 (=1Q		III, 22	116
Myst)		22—V, 19	63—64
—	79—80	26	174
I, 5—8	80	V, 20	121, 234 <sup>69</sup>
6—7	263 <sup>85</sup>	20—29	64
8—11	80, 160	21	241 <sup>89</sup>
9—11	51	24—26	64
1Q 28 (=1Q Sa)		1Q 30, 1, 2	165
—	62—63, 64,	1Q 31 fr. 1,1	241 <sup>85</sup> , 243 <sup>85</sup>
	228 <sup>61</sup> , 232 <sup>71</sup>	1Q 32 (=1Q JN ar)	80, 238 <sup>124</sup>
I, 1—2	116	1Q 34 bis	80
2	116, 243 <sup>72</sup>	fr. 3, I, 5	80
4—12	149	fr. 3, II, 6	174, 241 <sup>82</sup> ,
6—7	62, 114		241 <sup>89</sup>
6—8	123	1Q 36 fr. 8,1	242 <sup>48</sup>
9—10	101, 123, 250 <sup>168</sup>	1Q 71—72 (=1Q	230 <sup>25</sup>
9—12	108	Dan <sup>a,b</sup> )	
12—13	123	1Q Is <sup>a</sup> (полный	
13—17	123	свиток)	
14	243 <sup>75</sup>	—	7, 41, 44, 83,
15	243 <sup>74</sup> , 243 <sup>75</sup> ,		228 <sup>1</sup> , 228 <sup>6</sup> ,
	243 <sup>82</sup>		234 <sup>67</sup>

XVI, 4(=MT 20 : 1)	233 <sup>65</sup>	21	108, 142
XXI, 19 (=MT 37 : 38)	233 <sup>65</sup>	23	108, 217
XLII—XLIII	226 <sup>4</sup>	26	114
1Q Is <sup>b</sup> (неполный свиток)	6, 41, 228 <sup>1</sup>	V—IX	59
1Q Gen Apoc ar	7, 33, 55—56, 228 <sup>1</sup> , 228 <sup>6</sup>	V, 1—IX, 11	59
II	55	1	118, 241 <sup>35</sup> , 243 <sup>70</sup> , 243 <sup>85</sup>
XIX—XXII	55	1—2	97, 106
1Q S (Устав), —	7, 59—61, 228 <sup>1</sup> , 228 <sup>6</sup> , 234 <sup>67</sup>	1—3	60, 116, 119, 255 <sup>210</sup> ,
I—II	119	1—20	60
I, 5	217	2	61, 116
7	243 <sup>70</sup>	2—3	241 <sup>35</sup>
7—III, 12	59	6	108, 118, 124, 243 <sup>70</sup> , 243 <sup>85</sup>
8	108, 159	7—11	125
9	108, 217	8	63, 153, 243 <sup>70</sup> , 243 <sup>85</sup>
9—11	154	9	116, 153
10	118	10	241 <sup>32</sup> , 243 <sup>70</sup> , 243 <sup>85</sup>
11	243 <sup>70</sup>	11	114, 160, 267 <sup>112</sup>
11—12	97, 197—198	13	146, 250 <sup>62</sup>
11—II, 25	125	13—14	142, 267 <sup>10</sup>
14—15	246 <sup>116</sup>	14	240
17	242 <sup>58</sup>	15—16	241 <sup>35</sup> , 255 <sup>210</sup>
II, 2	267 <sup>12</sup>	16—17	100
8	161, 265 <sup>59</sup>	20	108
11—17	63	20—22	117
19—21	118	20—25	125
20	118	21	215, 242 <sup>58</sup> , 243 <sup>70</sup>
21—22	118, 120	21—22	243 <sup>85</sup> , 244 <sup>87</sup>
24	108	22	243 <sup>70</sup>
26	108	23	119, 215, 222, 242 <sup>58</sup> , 245 <sup>107</sup>
III—IV	59	24	215, 242 <sup>58</sup>
III, 1—9	267 <sup>10</sup>	26	245 <sup>109</sup>
3	267 <sup>12</sup>	VI, 1	242 <sup>66</sup> , 243 <sup>77</sup>
4—5	232 <sup>70</sup>	1—3	144
4—8	142	2	98, 119, 222
6	267 <sup>12</sup>	2—3	94, 98
10	267 <sup>12</sup>	3	243 <sup>74</sup> , 243 <sup>79</sup> , 249 <sup>165</sup>
13	114, 122, 234 <sup>69</sup>	3—4	119, 120, 243 <sup>71</sup> , 264 <sup>38</sup>
13—IV, 21	267 <sup>12</sup>	3—5	145
13—IV, 26	59, 154, 213	4	119
15	71	4—5	98, 249—250 <sup>157</sup> , 265 <sup>56</sup>
15—18	158	4—6	96, 119
16—25	154	5	255 <sup>210</sup>
17—18	51	6	106, 243 <sup>74</sup> , 249 <sup>153</sup>
18—19	232 <sup>51</sup>	6—7	75, 120, 241 <sup>34</sup> , 264 <sup>38</sup>
20	267 <sup>12</sup>	7	98, 100, 114, 120, 243 <sup>77</sup>
21	267 <sup>12</sup>	7—9	242 <sup>66</sup>
23—28	45	8	117, 119, 120
IV, 3	217	8—9	118, 119
5—6	108		
11	267 <sup>12</sup>		
15—23a	129		
19	267 <sup>12</sup>		

9	119, 120, 243 <sup>77</sup>	16	146, 244 <sup>94</sup> , 244 <sup>95</sup>
10	119, 243 <sup>79</sup>	16—17	244 <sup>97</sup>
11	120	17	127
11—12	119, 122	18	128, 244 <sup>94</sup>
11—21	242 <sup>66</sup>	18—20	147
12—13	243 <sup>77</sup>	18—21	127
12—14	243 <sup>79</sup>	19	146, 244 <sup>94</sup>
13	243 <sup>70</sup> , 243 <sup>85</sup>	19—20	146, 147
13—14	124	19—25	242 <sup>66</sup>
12—23	146	20	98, 126, 241 <sup>35</sup>
14	122, 215, 242 <sup>58</sup>	21	119, 243 <sup>77</sup>
15—17	124	22—24	128
16	120, 124	22—25	127
16—17	117, 146, 147	23—25	240 <sup>23</sup>
17	97, 215	24	97, 241 <sup>35</sup> , 243 <sup>77</sup>
18	215, 242 <sup>58</sup>	24—25	244 <sup>97</sup>
18—20	198	25	146
18—21	124, 125	VIII, 1	119, 120
19	124	7—9	219
19—20	94, 98, 122	8	108
20	97, 117, 147	9	108
20—21	98, 146, 147, 242 <sup>78</sup>	11	241 <sup>35</sup>
21	241 <sup>35</sup>	12	247 <sup>133</sup>
21—22	97, 147	13	118, 241 <sup>32</sup>
21—23	125	13—14	105, 106, 212, 218
22	97, 119, 146	14	118
24	121, 234 <sup>69</sup> , 244 <sup>98</sup>	15	234 <sup>69</sup>
24—25	98, 128	16	241 <sup>35</sup>
24—VII, 25	59, 126	17	146, 250 <sup>161</sup>
25	126, 146, 242 <sup>66</sup>	19	242 <sup>66</sup> , 243 <sup>77</sup>
25—27	128	20	243 <sup>69</sup>
27	244 <sup>94</sup>	20—IX, 2	247 <sup>133</sup>
VII, 1	244 <sup>95</sup> , 244 <sup>98</sup>	21—23	127
1—2	127, 244 <sup>95</sup>	22	63, 244 <sup>97</sup>
2	244 <sup>94</sup>	23	97, 240 <sup>23</sup>
2—3	128, 242 <sup>66</sup>	23—IX, 2	126
2—5	244 <sup>96</sup>	24	146
3	146, 244 <sup>95</sup>	26	242 <sup>66</sup> , 243 <sup>77</sup>
3—5	244 <sup>94</sup>	IX, 1	244 <sup>101</sup>
4	244 <sup>94</sup>	1—2	242 <sup>66</sup> , 244 <sup>94</sup>
4—5	128	2	243 <sup>77</sup>
5—7	240 <sup>10</sup>	3—5	139, 141
5—8	99	3—6	137, 247 <sup>132</sup>
6	242 <sup>66</sup> , 244 <sup>94</sup>	5—6	241 <sup>35</sup>
8	128, 244 <sup>94</sup>	7	116—117, 119, 201, 241 <sup>35</sup>
9	128	8	97
9—10	129	9	241 <sup>32</sup>
10	120, 128	9—11	163, 165, 167
10—11	242 <sup>66</sup>	10	241 <sup>35</sup> , 256 <sup>210</sup> , 257 <sup>237</sup>
10—12	128	11	163
11	120, 244 <sup>94</sup>	12	122
12	128, 244 <sup>94</sup>	12—X, 8	58—59
12—14	244 <sup>94</sup>	14	108, 242 <sup>63</sup>
13	120, 129, 197, 242 <sup>66</sup>	15—16	242 <sup>58</sup>
13—14	245 <sup>110</sup>	17	106, 251 <sup>174</sup> , 266 <sup>65</sup>
14—15	129	17—18	158, 220
15	129, 244 <sup>94</sup>		
15—17	127		

19	241 <sup>85</sup>	7	218
19—20	105, 106, 212	16	218
20	118	IX, 15—16	242 <sup>59</sup>
21	122	X, 3—6	162
21—22	221	5	114
22	106	7	242 <sup>59</sup>
24	214	23—25	101
26—X, 4	265 <sup>55</sup>	29	108
X, 3—8	246 <sup>116</sup> , 248 <sup>136</sup>	XI, 4	108
7—8	96, 246 <sup>117</sup>	12	252 <sup>194</sup>
8	240 <sup>10</sup>	16	108
8—XI, 22	60	28—29	242 <sup>59</sup>
10	265 <sup>55</sup>	XII, 3—9	265 <sup>55</sup>
13—14	265 <sup>55</sup>	5—6	117
14	248 <sup>136</sup>	33	242 <sup>59</sup>
17—18	214	XIV, 17	244 <sup>51</sup>
19	100, 219	18—19	242 <sup>58</sup>
XI, 2	100	27	242 <sup>59</sup>
22	114, 162	XV, 11	242 <sup>68</sup>
1Q Н (Гимны)		fr. 15,4	110, 242 <sup>48</sup> , 242 <sup>54</sup>
—	6, 64—67, 228 <sup>1</sup> , 228 <sup>6</sup>	16,3	241 <sup>37</sup>
I, 7—8	158	1QM (свиток Войны)	
15—20	246 <sup>116</sup>	—	6, 64, 67—69, 228 <sup>1</sup> , 228 <sup>6</sup>
21	65	I, 1	108
33	110	1—3	105
II, 1—9	235 <sup>80</sup>	II, 1	255 <sup>210</sup>
8—10	110	1—6	135
9	110, 242 <sup>48</sup>	2—4	131—132
13	66, 108	5—6	139
15	236 <sup>98</sup>	7	160
22	118	12	105
32	236 <sup>98</sup> , 241 <sup>37</sup>	16	243 <sup>74</sup>
III, 1—18	235 <sup>80</sup>	III, 1—11	68
6—18	65, 151, 161	2	160
22	108	4	243 <sup>78</sup>
25	241 <sup>37</sup>	13—V, 2	68
28—36	161, 265 <sup>59</sup> —	IV, 1	243 <sup>75</sup>
IV, 5—V, 4	235 <sup>80</sup>	3	243 <sup>75</sup>
IV, 9	107	3—5	243 <sup>74</sup>
27—28	242 <sup>68</sup>	4	243 <sup>75</sup>
38	158	5	243 <sup>75</sup>
V, 5—19	235 <sup>80</sup>	10—11	160
13—14	66	V, 1	121
16	241 <sup>37</sup>	3—14	68
18	241 <sup>37</sup>	16—VII, 7	68
20—VII, 5	235 <sup>80</sup>	VII, 1—3	112
22	241 <sup>37</sup> , 241 <sup>43</sup>	3	250 <sup>165</sup>
23—25	66, 175	3—4	112
VI, 26	242 <sup>58</sup>	4—5	112
29	108, 252 <sup>194</sup>	9 — IX, 9	68
34	252 <sup>194</sup>	10—12	255 <sup>210</sup>
VII, 6—7	242 <sup>59</sup>	21	243 <sup>69</sup>
6—25	235 <sup>80</sup>	IX, 10—18	68
20	108, 159	X — XV	68
26	242 <sup>59</sup>	X, 2	255 <sup>210</sup>
34	118	3—6	162
VIII, 4—40	235 <sup>80</sup>		

XI, 9	241 <sup>37</sup>
13	111, 241 <sup>37</sup>
13—14	68
XII, 5	108
XIII, 1	118
9—12	252 <sup>187</sup>
9—13	154
10	108
12	108
13—14	111, 241 <sup>37</sup>
XIV	67
XIV, 7	217
13—14	265 <sup>55</sup>
17	243 <sup>74</sup>
XV, 4	255 <sup>210</sup>
9	118
XVI, 13	255 <sup>210</sup>
XVII, 8	108
XVIII, 5	255 <sup>210</sup>
XIX, 11	255 <sup>210</sup>
1Q pHab	7, 74, 228 <sup>1</sup> , 228 <sup>6</sup> , 234 <sup>67</sup> , 237 <sup>108</sup>
I, 11—12	168, 254 <sup>10</sup>
13	236 <sup>98</sup> , 256 <sup>211</sup>
II, 1—3	168, 175
2	254 <sup>210</sup>
2—3	75, 107, 172
3	174, 236 <sup>98</sup>
6—10	168, 175, 257 <sup>231</sup>
7—8	257 <sup>233</sup>
8	172, 174, 254 <sup>210</sup>
8—9	172
V, 4	175, 252 <sup>190</sup> , 257 <sup>223</sup>
8—12	168, 175
10	254 <sup>210</sup>
VI, 12—13	251 <sup>177</sup>
14—VII, 5	168, 172
VII, 1—2	172
1—5	75, 172
4	254 <sup>210</sup>
4—5	172, 175 ■
7—8	161
9—14	161
10	108
11	215, 241 <sup>44</sup> , 248 <sup>141</sup> , 257 <sup>227</sup>
VIII, 1	215, 240 <sup>24</sup> , 241 <sup>44</sup> , 248 <sup>141</sup> , 257 <sup>227</sup>
1—3	111, 169, 172, 174, 256 <sup>221</sup> , 265 <sup>59</sup>
2	161, 257 <sup>228</sup>
3	254 <sup>210</sup>
3—13	182
8—13	171, 182, 256 <sup>211</sup>
11	218
13—16	181
16— IX, 2	256 <sup>211</sup>

IX, 1—2	181
2—7	181
4—5	181
8—12	169
9	254 <sup>210</sup>
9—12	171, 256 <sup>211</sup>
11—12	175
12	175, 252 <sup>190</sup> , 257 <sup>223</sup>
16	258 <sup>240</sup>
16—X, 5	182, 256 <sup>211</sup> , 258 <sup>240</sup>
X, 2	257 <sup>226</sup>
3	161
3—5	161
5	161, 265 <sup>59</sup>
9	175, 236 <sup>98</sup>
10	118
13	108, 159, 214
XI	257 <sup>239</sup>
XI, 2—8	169, 175—176
4—8	130, 171, 182
4—15	256 <sup>211</sup>
5	254 <sup>210</sup>
12—15	171, 182
XII, 2—3	161, 265 <sup>59</sup>
2—5	115
2—6	110—111, 256 <sup>211</sup>
2—10	76, 171—172, 182
3	241 <sup>37</sup>
4	215, 242 <sup>48</sup> , 243 <sup>79</sup> , 257 <sup>227</sup>
4—5	241 <sup>44</sup>
5	248 <sup>141</sup>
6	241 <sup>37</sup>
7—9	134
8—9	182
8—10	256 <sup>211</sup>
10	241 <sup>37</sup>
14	161

## 2-я пещера

2Q 15 (=2Q Job)	43
2Q 18 (=2Q Sir)	45
2Q 19—20 (=2Q Jub <sup>a b</sup> )	50
2Q 24 (=2Q JN ar)	80, 238 <sup>124</sup>

## 3-я пещера

3Q 4 (=3Q pIs)	74
6	161
3Q 5 (=3Q Jub)	33
гл. 23	50
3Q 15 (=«Медный свиток»)	85—89, 238 <sup>142</sup>
I, 4	238 <sup>142</sup>

12	238 <sup>142</sup>
II, 2	238 <sup>142</sup>
4	238 <sup>142</sup>
9	238 <sup>142</sup>
№ 1	86
№ 24	86
№ 39 (=40)	88
№ 49	86
№ 61	86
<i>4-я пещера</i>	
—	30, 32, 36
4Q Ex <sup>a</sup>	39, 42
4Q Ex <sup>f</sup>	40
4Q paleo Ex <sup>m</sup>	38, 43
4Q Nu <sup>b</sup>	39
4Q Dt 32	39
4Q Sam <sup>a,b</sup>	39, 43
4Q Sam <sup>a</sup>	230 <sup>31</sup>
4Q Sam <sup>b</sup>	39, 40, 230 <sup>31</sup>
4Q Jer <sup>b</sup>	39, 43
4Q Jer <sup>a</sup>	40
4Q Ps <sup>f</sup>	41
4Q Qoh	40
4Q Job <sup>a,b</sup>	43
4Q paleo Job <sup>c</sup>	43
4Q Dan	40
4Q LXX Lev <sup>a,b</sup>	229 <sup>23</sup>
4Q LXX Num	229 <sup>23</sup>
4Q 149—155 Mez	230 <sup>30</sup>
4Q 156 (=4Q TgLev) 16:12—15; 18 : 21	229 <sup>24</sup>
4Q 157 (=4Q TgJob) 3 : 5—9; 4 : 16—5 : 4	230 <sup>24</sup>
4Q En ar <sup>a-g</sup>	3, 231 <sup>42</sup>
4Q En astr <sup>a-d</sup>	131
4Q En; Gi <sup>a</sup> nts	48
4Q Jub <sup>f</sup>	50
4Q TLevi ar <sup>a</sup>	53
4Q TLevi ar <sup>b,c</sup>	53
4Q TNapht (=1 : 6—12)	53
4Q Tob	45
4Q Tob ar <sup>a,b</sup>	45
4Q Tob ar <sup>c</sup>	45
4Q Amram <sup>a-d</sup>	54—55
4Q Or Nab	—
—	30, 33, 56—59, 156
I, 7—8	233 <sup>62</sup>

4Q 159 (=4Q Ordinances)	—	73—74, 104
—	—	—
II, 3	—	240 <sup>16</sup>
5	—	240 <sup>17</sup>
5—6	—	141
4Q 161A (=4Q pIs)	—	77
—	—	—
Фр. 5—6, стк. 3	—	121
4Q 162 B (=4Q pIs) II, 6, 10	—	118
4Q 163C (=4Q pIs)	—	32
—	—	—
fr. 21, 6	—	170, 254 <sup>210</sup>
4Q 164D fr. 1, 3	—	108, 159
4Q 166 (=4Q pHos)	—	77, 78
4Q 167 (=4Q pHos) fr. 2, 2	—	183
—	—	—
3	—	260 <sup>283</sup>
4Q 169 (=4Q pNah)	—	—
—	—	—
I, 2	—	237 <sup>117</sup>
5	—	73, 236 <sup>98</sup>
7	—	183
II, 1—2	—	236 <sup>98</sup>
2	—	77
7—8	—	236 <sup>98</sup>
—	—	81
III, 3	—	236 <sup>98</sup>
5	—	113, 242 <sup>48</sup>
6—7	—	236 <sup>98</sup>
7	—	242 <sup>48</sup>
7—8	—	113
IV, 1	—	182
5	—	182
4Q 171 (=4Q pPs 37)	—	—
—	—	105
I, 15	—	257 <sup>227</sup>
23	—	257 <sup>227</sup>
II, 5	—	159
10	—	107
15	—	241 <sup>44</sup> , 248 <sup>141</sup>
17—19	—	170, 176
18	—	182, 254 <sup>210</sup>
19	—	174, 254 <sup>210</sup>
23	—	248 <sup>141</sup>
III, 1	—	241 <sup>31</sup> , 243 <sup>69</sup> , 262 <sup>20</sup>
5	—	108, 111, 160
10	—	111
14—17	—	169
15	—	172, 174, 254 <sup>210</sup>
15—16	—	257 <sup>233</sup>
16	—	257 <sup>230</sup>
16—17	—	175



19	170, 254 <sup>210</sup>	4Q <sup>γ</sup> Sl 39—40	13
22	241 <sup>44</sup>	(=4Q Sir Sabb)	
IV, 8	182	4Q Dib Ham	80—81, 81
8—10	172, 256 <sup>211</sup>	4Q Pss Jos	56, 79
4Q 171 (=4Q pPs <sup>1</sup> 45), IV, 26—27 <sup>1</sup>	169	4Q 280—282	81
27	170, 254 <sup>210</sup>	4Q 286—287	81
4Q 172 fr. 7,1	170, 254 <sup>210</sup>	4Q Sa <sup>a</sup> -J	60
4Q 173 (=4Q pPs 127)		4Q Sd	
—	66	—(ср. 1Q S IX, 17)	220
fr. 1, 3	254 <sup>210</sup>	fr. 2 I (=1Q S V, 1—20)	60—61
3—5	170	I, 1—3	60—61, 116
4	257 <sup>234</sup>	I, 3	61
2, 1—2	170	неопубл. фр.	248 <sup>135</sup>
2	254 <sup>210</sup>	(=1Q S IX, 4)	
4Q 174 (=4Q Florilegium)		4Q Se	167, 242 <sup>63</sup> , 244 <sup>99</sup>
—	78, 237 <sup>120</sup>	4Q Ma	67
I, 2	138	4Q D <sup>a-g</sup> (Дамаский документ)	70
3—7	138	4Q D <sup>b</sup> (=CD XV, 15—17)	70, 113, 165, 222
6	139	Календарные тексты:	
6—7	138, 139	4Q 260 B (=4Q Sb) I, VI, 6—13	131
7	241 <sup>44</sup>	4Q 317 (=4Q Astr Crypt) fr. 1, II, 2—14	131
11	165, 179, 237 <sup>111</sup>		
17	116		
4Q PB (Благословение патриархов)			
—	78, 237 <sup>120</sup>		
I, 2	179		
3—4	165		
5	241 <sup>35</sup>		
5(?)	179		
4Q 175 (=4Q Testimonia)			
—	79		
21—30	79		
4Q 176 (=4Q Tanchumim)	78, 237 <sup>120</sup>		
4Q 177 (Catena A)	78, 237 <sup>120</sup>		
4Q 181 (=4Q Prières)	81		
4Q 184 (=4Q Sap)	81—82, 238 <sup>127</sup>		
4Q 185 (=4Q Sap?)	82		
4Q 186 (=4Q Crypt)			
—	82—83, 238 <sup>133</sup>		
II, 5—9	82		
III, 5—6	82		
fr. 2, I	82		
4Q Mess ar			
—	83, 219—220, 254 <sup>203</sup>		
4—11	83		
10	165		
4Q AhA	220		
		5-я пещера	
		5Q 11 (=5Q S?)	234 <sup>70</sup>
		5Q 12 (=5Q D)	70
		(=CD IX, 7—10)	
		5Q 13 (=5Q S?)	
		fr. 4, 1	234 <sup>70</sup>
		2—3 (=1Q S III, 4—5)	234 <sup>70</sup>
		5Q 15 (=5Q JN ar)	80, 238 <sup>124</sup>
		6-я пещера	
		6Q 15 (=6Q D)	
		(=CD IV, 19—21;	
		V, 13—14; V, 18—VI, 2; VI, 20—VII, 1)	
		—	70, 236 <sup>92</sup>
		I, 3	101
		7-я пещера	
		7Q 1 (=pap 7Q LXX Ex 28 : 4—7)	89, 229 <sup>33</sup>

7Q 2 (= pap 7Q Ер Jer gr II, 43—44)	45, 89
7Q NT (?)	89—90
7Q 4 (=I Тимоф. 3 : 16; 4 : 3?)	90
7Q 5 (=Марк 6 : 52—53?)	89
7Q 6,1 (= Марк 4 : 28?)	89
7Q 6,2 (= Деяния 27 : 38?)	90
7Q 7 (= Марк 12 : 7?)	90
7Q 8 (= Посл. Иак. 1 : 23—24?)	89
7Q 9 (= Римл. 5 : 11—12?)	90
7Q 10 (= II Петр. 1 : 15?)	90
7Q 15 (= Марк 6 : 48?)	90
<i>8-я пещера</i>	
8Q 3 Phyl	230 <sup>30</sup>
8Q 4 Mez	230 <sup>30</sup>
<i>11-я пещера</i>	
11Q	30
11Q paleo Lev	228 <sup>1</sup>
11Q Ez	228 <sup>1</sup>
11Q TgJob	3, 33, 43, 228 <sup>1</sup> , 228 <sup>4</sup> , 230 <sup>24</sup>
11Q Jub	50
11Q JN ar	80, 238 <sup>124</sup>
11Q Melch	78—79, 237—238 <sup>121</sup>
11Q Ps <sup>a</sup>	
—	13, 32, 41, 42, 228 <sup>1</sup> , 230 <sup>28</sup>
Ps 151 fr. E	13, 41 42
XVIII, 3	242 <sup>48</sup>
XXVII, 6—7	131
11Q Temple Scroll	
—	3, 33, 80, 83—85, 228 <sup>1</sup> , 238 <sup>124</sup>
XI—XVIII	139
XLVI, 13—16	265 <sup>58</sup>
L, 10—11 (ср. M. Hullin IV, 3)	84
LIII, 16—21 (ср. Num 30 : 4—6)	84
LVII, 17—19	150, 238 <sup>127</sup>
LVIII, 1—9	238 <sup>127</sup>

LXIV, 6—13 238<sup>127</sup>

## CD (Дамасский документ)

—	54, 69—73
I—VIII	71
I—XVI	71
I, 5—7	179
5—11	170, 175
7—8	71
8—10	175
10—12	257 <sup>231</sup>
11	236 <sup>98</sup> , 254 <sup>210</sup> , 267 <sup>12</sup>
12	118
15	175
18	236 <sup>98</sup>
II, 7	159
7—8	158
11	160
14—15	159
16	242 <sup>68</sup>
17—20	236 <sup>101</sup>
III, 7	105
14—15	160, 236 <sup>101</sup>
20—IV, 4	116
21	243 <sup>72</sup>
21—IV, 1	116
21—IV, 2	236 <sup>97</sup>
IV, 3	69, 116, 118
4	160
10—12	152
12—18	152
15—17	104
15—18	134
15—19	149
17—18	152
19—21	236 <sup>92</sup>
20—21	101, 149
V, 1—2	150
1—6	258 <sup>251</sup>
2	63
13—14	236 <sup>92</sup>
18	71
18—VI, 2 ]	236 <sup>92</sup>
VI, 3—5	236 <sup>97</sup>
3—11	171, 176
5	243 <sup>67</sup> , 259 <sup>258</sup>
7	179, 194, 237 <sup>111</sup>
9	179
10—11	258 <sup>245</sup>
11	254 <sup>210</sup>
11—14 ]	135, 136, 137
14—15	241 <sup>32</sup>
15	69, 218
15—17	104
17—19	130, 246 <sup>116</sup>
18—19	71

19	69, 107, 174, 236 <sup>98</sup> , 259 <sup>258</sup>
20	136, 247 <sup>128</sup>
20—21	103
20—VII, 1	236 <sup>92</sup>
21	74, 103, 241 <sup>37</sup>
VII, 6	101, 243 <sup>78</sup> , 262 <sup>20</sup>
6—9	149
15	259 <sup>258</sup>
18	237 <sup>111</sup>
19	69, 259 <sup>258</sup>
20	64, 121
VIII, 5	104
6	240 <sup>13</sup>
7	104
9—12 (= XIX, 22—25)	72
13	175, 236 <sup>98</sup>
16	243 <sup>69</sup>
21	107, 174, 236 <sup>98</sup> , 259 <sup>258</sup>
IX—XVI	72
IX, 1	264 <sup>40</sup>
7—10	70
9—10	245 <sup>104</sup>
10	243 <sup>83</sup>
10—16	102
11	240 <sup>13</sup>
13	255 <sup>210</sup>
13—14	136, 247 <sup>128</sup>
15	243 <sup>72</sup>
18	122
19	122
21	146
22	122
23	146
X—XI	222
X, 1	243 <sup>83</sup> , 264 <sup>40</sup>
4	121
4—6	121
4—8	123
6	62
8—10	123
10—13	267 <sup>10</sup>
11—12	142
18	102, 240 <sup>22</sup>
20—23	101
21	240 <sup>14</sup>
23	240 <sup>13</sup>
XI, 5	240 <sup>14</sup>
5—6	101
7	101
8	101
10	101
12	102
13—14	101, 222
17	101

17—18	136
17—22	247 <sup>128</sup>
18—21	136, 263 <sup>36</sup>
21—22	136
21—23	263 <sup>36</sup>
XII, 1—2	136, 247 <sup>128</sup> , 247 <sup>131</sup> , 250 <sup>165</sup> , 263 <sup>36</sup>
4	264 <sup>40</sup>
8	101
8—9	102, 136, 247 <sup>128</sup>
8—11	101
9	101
9—10	73, 101, 102
10—11	102
12	101
13—14	101
17—18	101
18	101
19	240 <sup>14</sup>
20	120
21	122
22	243 <sup>78</sup>
22—23	120
23	240 <sup>13</sup>
23—XIII, 1	165
XIII, 1	118, 249 <sup>155</sup>
1—2	243 <sup>74</sup> , 264 <sup>38</sup>
1—3	119
2	62, 120, 243 <sup>74</sup> , 249 <sup>153</sup>
2—7	243 <sup>72</sup>
3—4	113
4—5	240 <sup>13</sup>
4—6	113
4—7	112
5	255 <sup>210</sup>
5—6	123
6	122, 242 <sup>48</sup>
7	120, 122, 240 <sup>13</sup> , 242 <sup>67</sup>
7—8	123
11	122, 242 <sup>58</sup>
11—12	103
12	71
13	120, 240 <sup>13</sup>
15	101
16	120, 122, 240 <sup>13</sup>
20	120, 240 <sup>13</sup>
22	122
XIV, 3	120, 240 <sup>13</sup> , 243 <sup>78</sup>
3—6	118
3—8	243 <sup>72</sup>
6	255 <sup>210</sup>
6—7	123
7	242 <sup>67</sup>
8 (?)	62
8	123
8—9	122

9	240 <sup>13</sup>
9—10	123
11	122
12	117, 242 <sup>67</sup> , 243 <sup>78</sup>
12—13	94
12—16	103
13	122, 123, 243 <sup>83</sup>
14	241 <sup>35</sup>
19	165
20	94, 122
XV, 4	243 <sup>83</sup>
8	242 <sup>67</sup>
9	63
12	63
15	242 <sup>48</sup>
15—17	113, 222
16	243 <sup>83</sup>
XVI, 2	63
2—3	236 <sup>101</sup>
2—4	246 <sup>116</sup>
3—4	49, 130, 236 <sup>101</sup> , 246 <sup>117</sup>
5	63, 236 <sup>101</sup>
7	244 <sup>91</sup>
8	241 <sup>44</sup>
10—13	250 <sup>165</sup>
13	136
13—14	247 <sup>128</sup>
16	102
18	243 <sup>83</sup>
XVIII, 14	74
XIX—XX	71
XIX, 1—2	262 <sup>20</sup>

2	240 <sup>13</sup>
9	120
10—11	165
22—25	72
(=VIII, 9—12)	
32—34	107
33—35	175
33—XX, 1	170
34	174, 218, 236 <sup>98</sup> , 259 <sup>258</sup>
35	176
XX, 1	106, 165, 254 <sup>210</sup> , 255 <sup>210</sup>
1—8	102
2	243 <sup>69</sup>
3	244 <sup>97</sup>
5	243 <sup>69</sup>
6—8	102, 240 <sup>23</sup>
7	243 <sup>69</sup>
11—15	170, 175
12	69, 107, 174, 236 <sup>98</sup> , 259 <sup>258</sup>
13—14	176
14	106, 254 <sup>210</sup> , 255 <sup>210</sup>
22	262 <sup>20</sup>
26	240 <sup>13</sup>
27—33	170
28	254 <sup>210</sup>
31—32	256 <sup>210</sup> , 257 <sup>237</sup>
32	106, 254 <sup>210</sup> , 255 <sup>210</sup>

## Тексты других мест находок

## Масада

—	9—14, 17
Быт. 47 : 7—11	12
Лев. 4 : 3—9	12
Втор. 33—34	12
Иез. 35—38	12
Пс. 81 : 3—85 : 10	12
150	12
Sir. 39 : 27—32	13
40 : 10—	13
44 : 17	
Jub. fr.	50
fr. 4Q Sl (=4Q Sir Sabb)	13

## Вади-Мураббаат

—	14—15, 17, 32, 34
Mur 45, 6	261 <sup>14</sup>
Нахал-Мишмар	17
Нахал-Хэвер	15—17, 34
Нахал-Цезлим	17
Хирбет-Мирд	17
Вади-Далиех	8—9, 17, 34

## Philo

Quod omnis probus liber sit (QOPL)	
—	189
§ 75	140, 261 <sup>14</sup>
§ 76	52, 189

§ 77	189
§ 78	189, 190
§ 79	190
§ 80	190

§ 81	123, 267 <sup>17</sup>
§ 83	190
§ 84	190
§ 85—86	189—190
§ 85—87	198
§ 86	95, 145
§ 87	103
<i>Apologia pro Judaeis (= Euseb. Praep. Evang. VIII, 11)</i>	
—	189
VIII, 11, 1	194, 240 <sup>15</sup> , 262 <sup>29</sup>
11, 2	244 <sup>86</sup>
11, 3—14	190—191
11, 8	52, 93
11, 10	239 <sup>3</sup>

11, 11	145
11, 13	239 <sup>8</sup>
11, 14	149
<i>De vita contemplativa (DVC)</i>	
—	189
§ 27	263 <sup>35</sup> , 265 <sup>55</sup>
§ 65	246 <sup>120</sup>
§ 67	198
§ 78	75
§ 80—81	65 <sup>3</sup>
§ 89	263 <sup>35</sup> , 265 <sup>55</sup>
<i>De specialibus legibus</i>	
II, § 176	246 <sup>120</sup>
§ 176—177	246 <sup>120</sup>

## Flavius Iosephus

*Bellum Judaicum*

I, 3, 5, § 78—80	259 <sup>256</sup> , 262 <sup>33</sup>
4, 6, § 97	183
8, 1, § 70	259 <sup>259</sup>
19, 3, § 370	227 <sup>4</sup>
24, 2, § 477	251 <sup>173</sup>
II, 7, 3, § 111—113	262 <sup>33</sup>
8, 2—13, § 119—161	140, 191, 197, 264 <sup>50</sup>
8, 2, § 119	192, 194
§ 120	149, 192, 232 <sup>53</sup>
§ 121	149
8, 3, § 122	97, 192, 197—198, 267 <sup>8</sup> , 232 <sup>52</sup>
§ 123	52, 192, 198
8, 4, § 124	192, 198
§ 125	192
§ 127	192
§ 129	192, 240 <sup>15</sup>
8, 5, § 128	192, 263 <sup>35</sup> , 265 <sup>53</sup> , 265 <sup>55</sup>
§ 128—133	98
§ 129	144, 245 <sup>110</sup> , 263 <sup>36</sup> , 265 <sup>53</sup> , 267 <sup>10</sup>
§ 129—131	145, 198
§ 130	147, 193, 249 <sup>156</sup>
§ 131	119, 192, 263 <sup>36</sup> , 265 <sup>56</sup>
§ 132	192, 198, 234 <sup>68</sup> , 249 <sup>150</sup> , 249 <sup>154</sup>
8, 6, § 135	192
§ 136	94, 192, 194
§ 137	227 <sup>9</sup>
§ 137—142	193
8, 7, § 138	144, 193

§ 139	265 <sup>53</sup>
§ 139—142	193, 244 <sup>92</sup>
§ 141	106, 193, 201
§ 141—142	220, 251 <sup>174</sup>
§ 142	263 <sup>37</sup>
8, 8, § 143	145, 193
§ 143—144	194
§ 144	193
8, 9, § 145	121, 193, 264 <sup>44</sup>
§ 146	120, 193, 249 <sup>155</sup>
§ 147	193, 197, 245 <sup>111</sup>
§ 147—149	265 <sup>58</sup>
§ 148	245 <sup>110</sup>
§ 148—149	193, 227 <sup>9</sup>
8, 10, § 150	123, 193, 198, 265 <sup>52</sup> , 267 <sup>17</sup>
§ 152	194, 264 <sup>44</sup>
§ 152—153	14, 203, 265 <sup>32</sup>
§ 153	194
8, 11, § 154	265 <sup>53</sup>
§ 154—158	194
§ 155	264 <sup>45</sup> , 265 <sup>53</sup>
§ 158	195
8, 12, § 159	194
8, 13, § 160	28, 149, 200
§ 160—161	192
§ 161	144, 232 <sup>53</sup> , 245 <sup>110</sup>
20, 4, § 566—568	263 <sup>33</sup>
§ 567	14
III, 2, 1, § 9—12	263 <sup>33</sup>
§ 11	14
IV, 8, 1, § 449—450	227 <sup>13</sup>
8, 3	93
8, 4	94
8, 4, § 477	227 <sup>13</sup>
9, 1, § 486	227 <sup>13</sup>
V, 4, 2, § 142—145	263 <sup>33</sup>
VII, 8, 3, § 280—284	10

8, 6, § 334	10	
§ 336	10	
9, 1	12	
<i>Antiquitates Judaicae</i>		
I, 6, 1, § 128	235	<sup>84</sup>
V, 1, 17, § 61	229	<sup>15</sup>
XIII, гл. 1—6	260	<sup>265</sup>
1	183	
2, 3, § 46	185	
5, 5, § 399	260	<sup>267</sup>
5, 9, § 171	263	<sup>33</sup>
§ 171—172	263	<sup>33</sup>
§ 171—173	105, 158	
6, 6, § 210	182	
6, 7, § 213	182	
§ 214	182	
11, 2, § 311—313	259	<sup>256</sup> , <sup>262</sup> <sup>33</sup>
11, 15, § 301	259	<sup>259</sup>
13, 5, § 372	183	
—373		
§ 375—376	183	
14, 2, § 380	183	

§ 382	183
XV, 5, 2, § 121	227 <sup>4</sup>
10, 4, § 371—	262 <sup>33</sup>
379	
XVII, 1, 2, § 14	251 <sup>173</sup>
13, 3, § 346—	262 <sup>33</sup>
348	
XVIII, 1, 2, § 11	263 <sup>33</sup>
1, 5, § 18—19	194
§ 18—22	192, 196, 197
§ 19	140, 143, 145, 194
§ 20	262 <sup>29</sup>
§ 21	149
§ 22	145, 249 <sup>156</sup>
5, 2, § 117	144, 267 <sup>9</sup> , 267 <sup>10</sup>
XX, 10	185
10, 1, § 224	185
10, 3, § 237	185
<i>Vita</i>	
II, § 10—12	195
§ 11	195

## Таргумы

Onqelos к Чис. 235 <sup>84</sup>  
24 : 4

Ps. Jonatan к Быт. 76  
37 : 20

## Талмудическая литература

<i>Mišna</i>		
Sabbat, XXIII, 1	240	<sup>22</sup>
Pesaḥim, IV, 8	227	<sup>15</sup>
Megilla, IV, 3	120	
Hagiga, XI, 7	124	
Ḥullin, IV, 3	84	
(ср. 11Q Temple, L, 10—11)		
Nega'im, III, 1, 1	112—113	
Makhširin, VI, 4	250	<sup>163</sup>
Yadayim, IV, 8	264	<sup>43</sup>
<i>Tosefta</i>		
Yadayim 2, 20	143	
<i>Yerushalmi</i>		
Berakot, III, 6d	245	<sup>11</sup>
Sabbat, XVI, 15c	230	<sup>29</sup>
Ta'anith, IV, 68a	36	
Sanhedrin, X, 6, 29c	187, 251	<sup>176</sup>
<i>Bavli</i>		
Berakot, 29a	260	<sup>266</sup>
32b	138	
Sabbat, 115a	230	<sup>29</sup>

Pesaḥim, 55b—56	227	<sup>15</sup>
Yoma, 85b	267	<sup>18</sup>
Baba Qamma, 54a	228	<sup>19</sup>
Sanhedrin, 110b	109	
<i>Midrashim</i>		
Berešit Rabba, 36	35, 201	
87, 1	109	
Exodus Rabba 3, 1	109	
Ruth Rabba 3	138	
Mekhilta к Исх.	267	<sup>18</sup>
31 : 13		
I Aboth de R. Nathan 37	264	<sup>64</sup>
II Aboth de R. Nathan 46	228	<sup>14</sup>

## Исторические и каббалистические трактаты

Megillat Ta'anit	17	
Seder 'Olam Zuta	255	<sup>210</sup>
Mesechet Kelim shel Bet ha-Midrash	239	<sup>145</sup>

## Античные авторы

<i>Homerus</i>		<i>Plinius</i>	
Odyssea, IV, 563—568	264 <sup>45</sup>	Historia Naturalis V, 17, 73	27, 149, 188— 189, 239 <sup>2</sup> , 262 <sup>16</sup>
<i>Diodorus</i>		<i>Solinus</i>	
Bibliotheca Historica XXXIV, 1, 5	265 <sup>60</sup>	Collectanea rerum memorabilium, XXXV, 9	239 <sup>2</sup> , 262 <sup>17</sup> , 262 <sup>18</sup> , 262 <sup>19</sup>
XXXVI, 4, 4	265 <sup>60</sup>	<i>Synesius</i>	
5, 1	265 <sup>60</sup>	Dio, 3,	262 <sup>24</sup>

## Патристическая литература

<i>Hippolytus</i>		26,4	265 <sup>32</sup>
Refutatio omnium haeresium		27	265 <sup>53</sup>
IX, 18—28		27,3	161, 199
19	267 <sup>18</sup>	<i>Eusebius Caesariensis</i>	
21	265 <sup>53</sup>	Historia Ecclesiae	
23	265 <sup>53</sup>	I, 4, 1	268 <sup>20</sup>
23—24	244 <sup>92</sup>	IV, 22, 7	261 <sup>11</sup>
25, 1	264 <sup>40</sup>	VI, 25, 2	45
25, 2	193	Praeparatio evangelica VIII,	
26	265 <sup>32</sup> , 267 <sup>17</sup>	11 — см. Philo, Apologia	

## ОГЛАВЛЕНИЕ

---

От автора . . . . .	3
Глава I. История открытий . . . . .	5
Глава II. Кумранские поселения . . . . .	18
Глава III. Библиотека кумранской общины . . . . .	30
Глава IV. Кумранская община . . . . .	91
1. Хозяйственные занятия и социальные отношения . . . . .	91
2. Организация и внутренняя жизнь общины . . . . .	105
§ 1. Самоназвания . . . . .	106
§ 2. Состав общины, учреждения и должностные лица . . . . .	118
§ 3. Порядок приема новых членов . . . . .	124
§ 4. Дисциплинарный Устав . . . . .	125
§ 5. Календарь . . . . .	130
§ 6. Вопрос о жертвоприношениях и спиритуализация культа . . . . .	134
§ 7. Ритуальные омовения . . . . .	142
§ 8. Общинные трапезы . . . . .	144
§ 9. Семья и брак . . . . .	148
3. Идеологические воззрения . . . . .	151
4. Учитель праведности и вопросы истории кумранской общины . . . . .	168
Глава V. К отождествлению кумранской общины. Кумранская община и ессеи . . . . .	187
Глава VI. Кумранская община и раннее христианство . . . . .	202
Примечания . . . . .	226
Транскрипция знаков еврейского и арамейского алфавита . . . . .	268
Сиглы кумранских рукописей . . . . .	269
Сокращенные названия библейских книг . . . . .	270
Сокращения . . . . .	272
Кумранские библиографии . . . . .	275
Библиография . . . . .	276
Указатель источников . . . . .	309

**Иосиф Давидович Амусин**

**КУМРАНСКАЯ ОБЩИНА**

*Утверждено к печати Институтом востоковедения Академии наук СССР*

Редактор *Н. Г. Михайлова*. Младший редактор *Т. Н. Толстая*

Художник *Э. Л. Эрман*. Художественный редактор *Б. Л. Резник*

Технический редактор *М. В. Повоскина*. Корректор *Р. Ш. Чемерис*

ИБ № 14498

Сдано в набор 26.02.82. Подписано к печати 14.10.82. А-11373

Формат 60×90<sup>1/16</sup>. Бумага типографская № 1. Гарнитура обыкновенная новая

Печать высокая. Усл. п. л. 20,5. Усл. кр.-отг. 20,5. Уч. изд. л. 26,98

Тираж 8000 экз. Изд. № 4907. Зак. № 1469. Цена 1 р. 90.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»

Москва К-45, ул. Жданова, 12/1. 2-я типография изд-ва «Наука»

121099 Москва, Шубинский пер., 10



СПИСОК ОПЕЧАТОК

Страница	Строка	Напечатано	Следует читать
43	12 сн.	Gross	Cross
43	13 сн.	Gross	Cross
63	3 сн.	yr'y'l	yr'y 'l
74	14 сн.	4Q pHab	1Q pHab
76	19 св.	wnhmy	wahmy
102	11 св.	'hztw	'hhztw
122	9 сн.	lekol	lek'ol
136	21 св.	b'ht	b'hč
140	11 сн.	также в	также и
164	14 св.	'e (t)	'e [t]
198	8 сн.	§ 128) <sup>155</sup>	§ 128) <sup>156</sup>
210	15 сн.	веселие	веселье
232	9—10 сн.	fôtizôn	phôtizôn
233	20 сн.	wrrt	'wrrt
238	12 св.	1971	1977
261	12 св.	составленным	созданным
275	1 св.	классификация	классификацию
278	4 св.	1950	1958
284	20 св.	136	176
291	28 сн.	beutigen	heutigen
305	16 св.	334	344
317	10 св. лев. стб.	12—23	13—23
320	12 сн. пр. стб.	170	169—170
325	6 сн. лев. стб.	249 <sup>150</sup>	249 <sup>151</sup>
325	24 св. лев. стб.	19 1,	192,
326	8 св. лев. стб.	, 1	2, 1
327	10 св. пр. стб.	Dio, 3,	Dio, 3,2