

Vel sole puro; non tamen inritum
 Quodcumque retro est efficiet neque
 Diffinget infectumque reddet
 Quod fugiens semel hora vexit —

Лишь тот владеет волей свободною
 И безмятежен, кто говорит себе:
 Сей день я прожил! Завтра тучей
 Пусть занимает Юпитер небо

Иль ясным солнцем,— все же не властен он,
 Что раз свершилось, то повернуть назад,
 Что время быстрое умчало,
 То отменить и небывшим сделать.

(Перевод Н. Гинзбурга, с поправками)

Будь благодарен судьбе за посланные ею блага и не сокрушайся чрезмерно их утратой: *habere eripitur, habuisse nunquam*. Этот завет, почерпнутый Горацием — как позднее Сенекой (Epist. 98, 11) — в этических учениях греческих мудрецов, получил прекрасное художественное выражение и в оде, обращенной к Пирре.

Я. М. Боровский

*INTEMPTATA NITES: AN INTERPRETATION
 OF HORACE, ODES, I 5*

Ya. M. Borovsky

The author rejects the traditional moralistic interpretation of Horace's famous ode to Pyrrha, an interpretation which goes back to ancient school commentaries and which is not confirmed by a single parallel in the use of the word *intemptata*. In the author's opinion in this ode Horace pities, not him or those who have yet to suffer the bitter disappointment of Pyrrha's inconstancy, but rather those for whom Pyrrha shines in vain, who are indifferent to her lustre. The author offers a new interpretation of the poem's internal structure, relating it to the general tenor of Horatian wisdom about life: be thankful for every good that comes your way, and don't make a fuss when it's over.

О ВОЗМОЖНОЙ КУМРАНСКОЙ РЕМИНИСЦЕНЦИИ
 У ПСЕВДО-КИПРИАНА

Известный филолог-классик Р. Рейценштейн опубликовал в 1914 г. сводный критический текст анонимного латинского произведения, которое он назвал: «Раннехристианское сочинение о трояком плоде христианской жизни»¹. Сводный текст, состоящий из 403 печатных строк, составлен Рейценштейном из двух неполностью сохранившихся рукописей, оказавшихся в двух кодексах: Вюрцбургском — среди произведений Киприана, и Мюнхенском — среди произведений Исидора и Киприана. Оба кодекса Рейценштейн датирует IX веком. По местонахождению рукописей среди произведений Киприана, а также ввиду установленной между ними близости по ряду вопросов, это

¹ R. Reitzenstein, Eine frühchristliche Schrift von den dreierlei Früchten des christlichen Lebens, ZNTW, Jg. XV, 1914, Hft 1, стр. 60—90. Приношу свою сердечную признательность У. Мазингу (Тарту) за любезное указание на эту публикацию и Я. М. Боровскому за оказанную им помощь в понимании этого сложного текста.

сочинение получило название Псевдо-Киприанова. О трудности понимания дошедшего текста свидетельствует уже вступительная фраза издателя: «Я публикую здесь текст, точный смысл которого мне понятен лишь отчасти». Места, в которых нарушены грамматические связи и относительно понимания которых у издателя не было уверенности, напечатаны курсивом. И таких мест немало. Свою ближайшую цель издатель видел в том, чтобы установить содержание публикуемого произведения лишь в его основных чертах², надеясь на то, что это сочинение быстро привлечет к себе пристальное внимание специалистов по раннехристианской литературе. Как будет показано ниже, этой надежде не суждено было осуществиться.

Псевдо-Киприаново сочинение составлено в виде послания к «любознейшим братьям» (*fratres dilectissimi*). Автор на все лады пытается убедить своих адресатов в том, что наивысшими благами христианской жизни являются мученичество и плотский аскетизм. Вот один из бесчисленных образцов подобного рода увещаний: «Сколь великую, сколь доблестную, сколь знаменитую битву выдержит тот, кто победит плоть и изменит телу ради духа. Это тот, кому возрадуются ангелы небесные и все праведные, кто примером пролитой крови и помыслом об умалении жизни побеждал греховность плоти, не перестает прославлять мученичество. Это та овца, которую диавол удерживал в пустыне, тело одержимое кровью. Каждый, кто желает от него избавиться, ищет мученичества. Ибо только тот может удостоиться мученического венца, кто прольет свою кровь и освятит тело доблестью страдаши» (стк. 152—159).

За безбоязненное принятие мученичества, что уже *eo ipso* приравнивает свершившего такой подвиг к самому Христу и дает ему право на высшее воздаяние, за отказ от плотских наслаждений и умерщвление других плотских стремлений — самим Христом в притче о сеятеле (Мтф. 13, 3—8) предусмотрена шкала воздаяний: стократного (*centesima*), шестидесятикратного (*sexagesima*) и тридцатикратного (*tricesima*). Это место из Мтф. 13, 3—8 так пересказано в строках 81—90: «Ибо сам святой Христос установил награды побеждающим и рассказал притчу, в которой придал зерну <различную>³ степень плодovitости. Вышел, сказал он, сеятель сеять. Одно <зерно>⁴ упало на дорогу, другое между терний, другое на скалу, другое же на добрую землю. И то, что упало на дорогу, давая всходы, было растоптано проходящими, <прежде> чем⁵ принести плод. И другое, то что лежало между терний, задохнулось от неправедных помыслов. А то, что пало на скалу, на (краткое) время зеленело всходом, но увидав луч солнца, засохло, ибо не имело спасительной влаги⁶. А то, что пало на добрую землю, принесло плод стократный, шестидесятикратный и тридцатикратный, чем доставило радость хозяину». В соответствии с этой тройкой шкалой воздаяний и Послание разделено на три части, соответственно: *De centesima*, *De sexagesima* и *De tricesima*.

Весьма трудно и в настоящее время, пожалуй, даже невозможно установить, кому адресовано это послание. И издатель текста даже не ставил этого вопроса. Возможно, то были неопиты, которым трудно было согласиться с аскетическими требованиями и увещаниями автора послания⁷. Косвенный намек на это можно усмотреть в таком, например, утверждении автора: «Если ты уже стал христианином, почему ты возвращаешься к мирским соблазнам и вожделению?» (стк. 376—377: *si Christianus iam factus*

² Reitzenstein, ук. соч., стр. 62: «Mein Zweck ist für jetzt nur, den Inhalt in den Hauptumrissen festzustellen».

³ <cum diversam> — добавление Рейценштейна.

⁴ unum <granum> — добавление Я. М. Боровского.

⁵ <prius> quam — добавление Рейценштейна.

⁶ В тексте: *quia non habuit lentorem salutis* (ср. Мт. 13, 6: *καὶ διὰ τὸ μὴ ἔχειν ῥίζαν*; Vulg. *quia non habebant radicem*) — «ибо не имели спасительной гибкости, resp. цепкости (?)», что не дает удовлетворительного смысла. У. Мазинг (в письме ко мне от 17 июня 1975 г.) предложил вместо *lentorem salutis* читать *humorem salutis*, исходя из того, что полууническое написание *humorem* легко могло быть прочитано *lentorem*. В таком случае «спасительная влага» дает вполне хороший, соответствующий контексту смысл. С признательностью принимаю чтение, предложенное У. Мазингом.

⁷ Следует иметь в виду, что внутри раннего христианства были группы, настаивавшие на мученичестве, но были и такие, которые отвергали и порицали это (ср. например, *Clemens Alexandrinus*, *Stromata*. IV, 7, 9, 10).

(es), cum saeculi delicias atque concupiscentiam repetis?). Небезынтересно, что непосредственно за цитированным местом следует напоминание о превращении гонителя христиан фарисея Савла в апостола Павла и пересказывается знаменитое место из Послания к Галатам 1, 13—16, в котором повествуется об этом превращении: «Помни слово и проповедание Павла, который ранее был преследователем добрых, а впоследствии показывает духовное учение (*doctrinam spiritalem demonstrat*), говоря: „И я сверх меры преследовал и сражал церковь божью. Но когда стало угодно тому, кто вложил в меня духовный дар, я не замедлил отказаться от потворствования плоти и крови“» (стк. 377—381)⁸. В принципе не исключена возможность, что неопиты эти были обращениями из иудеев; возможно, как это предполагает У. Мазинг, что они были одной из иудейско-христианских групп, во множестве еще существовавших во втором веке, генетически связанными с ессеико-кумранским движением и с иоаннитами. Установить это с достоверностью пока не представляется возможным.

Наиболее важен и в то же время крайне сложен вопрос о датировке памятника. На основании ряда соображений Рейценштейн (стр. 66—73) осторожно склоняется к выводу о том, что рассматриваемое сочинение относится ко II в. н. э.⁹ Так в пользу отнесения сочинения к «весьма раннему времени» (стр. 67) говорит прежде всего то обстоятельство, что совместные трапезы еще происходят ежедневно (стк. 299). Рейценштейн обращает также внимание на своеобразную христологию (стк. 216—219), согласно которой Христос сотворен Саваофом из огня в числе семи ангелов в седьмой день творения¹⁰. Показательно также, что апокрифические «Деяния Павла» воспринимаются еще как каноническое сочинение и цитируются наряду с Пятикнижием и Посланием Петра (стр. 68—69). В стк. 328 слл. Рейценштейн уверенно усматривает ссылку на апокрифическое Евангелие (стр. 69—70). Что касается сложной проблемы отдельных совпадений между Киприаном и нашим Псевдо-Киприановым сочинением, то, по мнению обнаружившего и отметившего эти совпадения Рейценштейна (стр. 71—73), хотя и допустимо предположение, что более поздний переработчик первоначального текста Послания мог воспользоваться сочинениями Киприана, но правдоподобнее, что именно Киприан (200—258 гг. н. э.) пользовался этим сочинением¹¹. Кроме того, совпадения касаются таких общих мест в вопросах аскетизма и мученичества, что они могли уже приобрести характер определенных *topoi*. Не останавливаясь здесь на ряде других интересных деталей в рассуждениях Рейценштейна, следует отметить, что предложенная им датировка, по его собственным словам, может служить лишь первой рабочей гипотезой, требующей всесторонней проверки.

Как было отмечено, издатель неоднократно высказывает надежду, что публикуемый им текст быстро станет предметом всесторонних исследований¹². Однако, насколько я мог установить, в общеизвестном библиографическом «Ежегоднике» Марузо зарегистрирована лишь одна специальная работа (1932 г.), посвященная публикации Рейценштейна¹³. О существовании других работ, в той или иной мере затрагивающих текст, изданный Рейценштейном, мне ничего не известно. Во всяком случае, в известной мне кумрановедческой литературе Псевдо-Киприаново послание не привлекалось.

⁸ Ср. Гал. 1, 13—16.

⁹ R e i z e n s t e i n, ук. соч., стр. 71: «... die neue Schrift, wie es mir jetzt scheint, zwingend in das zweite Jahrhundert weist...».

¹⁰ Любопытно, что в этом месте сочинения оказалась вкрапленной полемика маргинальная глосса: «сын божий признается здесь за творение в противоречии с католической верой» — *creaturam filium dei dicit contra catholicam fidem* (стк. 217—218).

¹¹ R e i t z e n s t e i n, ук. соч., стр. 73: «Mir scheint hier die Annahme, dass Cyprian die neugefundene Schrift kennt und ab und an benutzt, nach der ganzen Sachlage glaublicher».

¹² Ср. стр. 60: «Ich wünsche dringend, dass sie (sc. die Schrift) rasch allgemein bekannt wird, die Folgerungen aus ihr von verschiedenen Forschern gezogen worden...».

¹³ J. M a r o u z e a u, L'Année philologique, VII, 1932, стр. 43. Речь идет о статье: H. K o c h, Die ps.-cyprianische Schrift *De centesima, sexagesima, tricesima* in ihrer Abhängigkeit von Cyprian, ZNTW, 1932, 248—272. Эта работа пока остается мне недоступной.

И если знаменитый классик, крупный знаток эллинистических религий и издатель многих раннехристианских сочинений неоднократно говорит о своем «geringen Kenntnis der patristischen Literatur», то я со всей категоричностью должен заявить, что я вовсе не подготовлен для исследования рассматриваемого текста. И решился я о нем заговорить лишь с единственной целью — снова напомнить специалистам по раннехристианской литературе о его существовании. На этот раз — в связи с одним фигурирующим в тексте титулом, который в 1914 г. не мог еще привлечь к себе специального внимания издателя.

Прежде чем перейти к рассмотрению этого термина, мне хотелось бы вкратце остановиться на одном вопросе, тоже не затронутом Рейценштейном: можно ли допустить знакомство автора послания с древнееврейской литературой в оригинале? Прямых данных для утвердительного ответа, насколько я могу судить, нет. Однако одно косвенное обстоятельство обращает на себя внимание. Не останавливаясь на характере цитирования, вернее перифраза библейских (ветхозаветных и новозаветных) и апокрифических текстов (это требует специального рассмотрения), отмечу, что все эти, [условно скажем, цитирования] предваряются самыми разнообразными вводными формулами, как, например; cum scriptum sit (108), sicut scriptum est (341), ita ut scriptum est (96), sic ait (179, 277), sicut scriptum divina dixit (301) etc. Встречается и dicens — характерное в ВЗ деепричастие: «говоря» («И сказал Господь... говоря: wydbw/wy'mr yhw... l'mg»); LXX: καὶ ἐλάλησεν κύριος ... λέγων. Показательно, однако, что этим специфически семитическим оборотом предваряются 5 цитат из ветхозаветных книг (127, 224, 239, 274, 383), 2 цитаты из апокрифических сочинений (177, 191) и 17 цитат из новозаветных книг (20, 37, 49, 59, 83, 116, 133, 168, 191, 234, 274, 280, 338, 350, 367, 379, 384). Поскольку в НЗ такой формулы нет, то, чтобы сказать: «sicut dominus in euangelio suo posuit dicens» (67—68), надо обладать известной привычкой к этому обороту. Если эта привычка навеяна только начитанностью в греческом и латинском переводах ВЗ, то все же возникает вопрос, почему этот оборот так часто применяется именно к новозаветным текстам?

Обратимся теперь к рассмотрению интересующего нас термина. В Псевдо-Киприановом сочинении особое внимание привлекает примененный к Иисусу Христу титул unitatis magister — «учитель единства» resp. общности, общины (стк. 22). Такого титула в Новом Завете нет. В тех немногих случаях, когда в Новом Завете Христос называется «наставником» или «учителем»¹⁴, он обозначен как ὁ καθηγητής resp. ὁ διδάσκαλος resp. ραββί = Vulg. magister resp. rabbi, но такое словосочетание как «учитель единства» в Новом Завете отсутствует. По данным картотеки «Thesaurus Linguae Latinae»¹⁵, интересующее нас выражение из Псевдо-Киприанова Послания является hapax legomenon в латинской словесности. Между тем термин magister unitatis представляется prima facie калькой с кумранского обозначения moḡē haуaḡad, т.е. «учитель единства» resp. «учитель общины». Такого мнения придерживается и У. Мазинг, обративший мое внимание на Псевдо-Киприаново сочинение.

Слово aḡad может быть наречием (una «вместе») и именем существительным (unitas «единство», откуда — «община»; ср. Gesenius: Vereinigung; Gemeinschaft). В кумранской литературе слово aḡad — наиболее часто встречающееся самоназвание Кумранской общины. По данным кумранских конкорданций¹⁶ и не учтенных ими текстов DJD V,¹⁷ слово aḡad встречается 99 раз в качестве имени существительного и 30 раз как наречие. Основной документ кумранской общины — «Устав» — называется Serekh haуaḡad, т.е. «устав общины». В НЗ термина, обозначающего «единство» в смысле «об-

¹⁴ Мтф. 23,8 (διδάσκαλος); 10 (καθηγητής); Иоанн 3,2 (ραββί); 13, 13—14 (διδάσκαλος).

¹⁵ Приношу глубокую благодарность Генеральному редактору «Thesaurus Linguae Latinae» доктору П. Флюри (P. Flury) за любезно присланную мне обстоятельную справку, включающую также тексты, в которых слово unitas можно понимать в значении «община».

¹⁶ K. G. K u h n, Konkordanz zu den Qumrantexten, Göttingen, 1960; он же, Nachträge zur «Konkordanz zu den Qumrantexten», RQ, 1963, № 14, стр. 163—234.

¹⁷ Discoveries in the Judaean Desert of Jordan. V. Qumran Cave 4.I. (4Q 158—186) by J. M. Allegro, with the collaboration of A. A. Anderson, Oxf., 1968.

щины», насколько я могу судить, — нет. Дважды встречающееся в Послании к Ефесеянам (4, 3 и 13) слово ἡ ἐνότης *resp.* unitas (τῆν ἐνότητα τοῦ πνεύματος; τῆν ἐνότητα τῆς πίστεως) имеет скорее оттенок «единодушия».

Учитель Кумранской общины в уже опубликованных текстах 15 раз назван *mōgē resp.* *yōgē haššedeq* («учитель праведности» *resp.* «праведный учитель») ¹⁸, 5 раз сохранилось только обозначение *mōgē* («учитель») ¹⁹ и 2 раза *mwrh resp.* *uwrh huḥud* (букв. «Единственный учитель») ²⁰. На последнем обозначении необходимо остановиться особо.

Как это ни странно, при столь многочисленном употреблении самоназвания *uḥad*, в уже известных рукописях ни разу не встречается титул *mōgē ha-uḥad* — «учитель общины», в таком именно написании. Отсутствие в кумранском «Уставе», в котором самоназвание *uḥad* засвидетельствовано более 60 раз, какого бы то ни было упоминания и обозначения идеолога и учителя общины некоторыми исследователями объясняется тем, что автором «Устава» был сам учитель (J. Carmignac). Однако а priori вполне логично допущение, что такой правомерный титул, как учитель общины, т. е. *mwrh huḥud* мог и даже должен был существовать. Между тем, в «Дамасском документе» (из Каирской генизы) засвидетельствованы два обозначения учителя: *mwrh šdq/uwrh hšdq* — «Учитель праведности» (CD I, 11; VI, 11; XX, 32) и *mwrh/uwrh huḥud* — букв. «Единственный учитель» (CD XX, 11, 14).

В кумрановедческой литературе наметились три подхода к интерпретации термина *mwrh huḥud*. Исходя из дошедшего написания, некоторые исследователи придерживаются буквального перевода: «Единственный учитель» ²¹. Другие, часто даже без всяких специальных оговорок, усматривают в дошедшем написании *huḥud* (*mwrh huḥud* и *nšy huḥud*) орфографический вариант написания: *huḥd* и переводят эти термины как «Учитель общины» и «люди общины (*yaḥad*)» ²². Третьи, исходя из той же презумпции орфографического варианта, сохраняют оба перевода: «Единственный учитель (или: учитель общины)», иногда сопровождая второй перевод вопросительным знаком ²³.

¹⁸ 1Qp Hab. I, 13; II, 2; V, 10; VII, 4; VIII, 3; IX, 9; XI, 5; 1Q 14 frg 8—10,6; 4Q 171 III, 15; IV, 8; 4Q173 fr. I, 4; fr. 2,2; CD I, 11; VI, 11, XX, 32.

¹⁹ 4Q163 fr. 21,6; 4Q171 III, 19; IV, 27; 4Q172 fr. 7,1. В CD XX, 28 имеется слово *mwrh* без всякого дальнейшего обозначения.

²⁰ CD XX, 1; XX, 14. О чередовании *mwrh* — *uwrh* свидетельствует такой факт. В самом конце листа 19-го Дамасского документа писец написал *uwr* и, не закончив слова, зачеркнул его и написал *uwrh*, но и это слово зачеркнул (CD XIX, 21) и в самом начале следующего, 20-го листа, выписал полный титул: *mwrh huḥud* (CD XX, 1). Несколькими строками ниже в том же месте писец выписал уже титул *uwrh huḥud* (CD XX, 14).

²¹ *The Unique Teacher*: R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, vol. II, Oxf., 1973 (1913), стр. 822 (9 : 53); M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls*, N. Y., 1955, стр. 194; он же, *More Light on the Dead Sea Scrolls*, N. Y., 1958, стр. 208; *Der alleiniger Lehrer*: H. Bardtke, *Die Handschriften am Toten Meer. Die Sekte von Qumran*, B., 1958, стр. 275; *Einzigler Lehrer*: J. Hempel, *Die Texte von Qumran in der heutigen Forschung*, Göttingen, 1962, стр. 340; *Maitre unique resp. les hommes de l'Unique*: A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, P., 1964, стр. 154—156 и прим. 3; ср. K. G. Kühn, *Konkordanz zu den Qumrantexten*, Göttingen, 1960, s. v. *yhd/uhud*, стр. 87—88 и прим. 1 и 5.

²² *Maestro de la comunidad*: A. G. Lamadrid, *Los descubrimientos de Qumran*, Madrid, 1956, стр. 327, 328; *Teacher of the Community resp. men of the Community*: T. H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures in English Translation*, N. Y., 1956, стр. 72—74; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, Penguin Books, 1962, стр. 107; *Docteur de la Communauté*: Ed. Cothenet, *Le Document de Damas*, в кн. J. Carmignac, E. Cothenet et H. Lignée. *Les Textes de Qumran*, P., 1963, стр. 178, 179 прим. 1, 180 и 182; *les hommes de la Communauté (?)*. *Der Lehrer der Gemeinschaft*: Ed. Lohse, *Die Texte aus Qumran. Hebräisch und deutsch*, München, 1964, стр. 105; 107; *die Männer der Gemeinschaft*; A. M. Habermann, 'Edah we'Eduth, Jerusalem, 1952, стр. 106—108: во всех трех случаях придерживается чтения *mwrh huḥd* и *nšy huḥd*. В переиздании 1959 (A. M. Habermann, Megilloth Midbar Yehuda, Tel-Aviv, 1959, стр. 82—83) придерживается рукописного чтения *huḥud*, однако из примечаний на стр. 192—193 видно, что он по-прежнему отождествляет оба эти чтения.

²³ *The Unique Teacher, or the Teacher of the Community*: Ch. Rabin, *The Zadokite Documents*, Oxf., 1958, стр. 36 сл., 40, 42 сл.; G. R. Driver, *The Judaean Scrolls. A Problem and a Solution*, Oxf., 1965, стр. 53; W. S. LaSor, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, Michigan, 1972, стр. 108; *Nauczyciel Jedyny lub: Nauczyciel zjednoszenia*:

Вряд ли появление этого варианта следует вместе с Раули отнести за счет ошибки писца (a scribal error)²⁴. Более вероятно, что мы имеем здесь дело с орфографическим вариантом²⁵, о чем столь категорически говорит Иеремияс: «*h̄yhd ist mit Sicherheit eine Variante zu yhd*»²⁶. Точно также и П. Вернберг-Мэллер уже в начале 50-х годов считал *yhd* и *yhd* эквивалентами слова «община»²⁷. Драйвер, отождествляя *yhd* и *yhd*, отмечает, что *yhd* может иметь здесь двойной смысл («double entente»)²⁸. Наконец, можно напомнить, что Карл Кун в своей Конкорданции (1960) и в «Добавлениях» к ней (1963) помещает слова *yhd/yhd* как варианты одного и того же имени существительного²⁹. И хотя надо признать, что механизм появления такого орфографического варианта еще не объяснен, в подкрепление такой возможности можно указать на некоторые факты. Так, в 1QS VI, 3 встречается написание 'st h̄yhd, что не имеет никакого смысла и по общему мнению понимается как 'st h̄yhd, т. е. «совет общины (йахад)». В этой метатезе легко можно было бы усмотреть вместе с Куном³⁰ элементарную опisku писца. Однако обращает на себя внимание и такой любопытный случай. В Масоретском тексте Ps 33,15 читается: *h̄ayyōšer yaḥad libbām*, что в Синодальном переводе передано: «Он создал сердца всех их» и более удачно, как мне представляется, Каутшем: «*Er bilde te ihnen insgesamt* (курсив мой.— И. А.) *das Herz*», а также в последнем английском переводе Библии: «*It is he who fashions the hearts of all men alike*»³¹. На основании греческого перевода этого стиха (LXX 32 : 15): *ὁ πλάσας κατὰ μόνας τὰς καρδίας αὐτῶν* (ср. Vulg.: *qui finxit singillatim corda eorum*) Гезеннус восстанавливает по *κατὰ μόνας* первоначальное написание здесь еврейского слова — *yāhīd* вместо масоретского *yaḥad*³².

В Дамасском документе мы встречаемся с еще одним интересным написанием — 'nšy h̄yhd — букв.: «люди Единственного» (CD XX, 32), что также по общему мнению следует понимать как орфографический вариант 'nšy h̄yhd, т. е. «люди общины (йахад)», тем более, что этот термин многократно засвидетельствован в кумранских рукописях³³. Существенно в этой связи отметить, что текст CD XX, 31—32, где встречается выражение 'nšy h̄yhd, почти дословно совпадает с текстом 1QS IX, 10, в котором интересующее нас выражение читается как и во всех других местах (см. прим. 33) — 'nšy

W. T u l o s h, *Rekopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Warszawa, 1963, стр. 157; ср. 159 прим. 32: *h̄yhd nalezy porzawic na h̄yhd* (*h̄yhd* следует исправить на *h̄yhd*); ср. также И. Д. А м у с и н, «Учитель праведности» Кумранской общины, «Ежегодник Музея истории религии и атеизма», М.—Л., 1964, VII, стр. 264; он же, *Тексты Кумрана*, М., 1971, стр. 123; К. Б. С т а р к о в а, *Литературные памятники Кумранской общины*, ПС, вып. 24 (87), Л., 1973, стр. 44—45.

²⁴ Н. Н. R o w l e y, *The Teacher of Righteousness and the Dead Sea Scrolls*, «Bulletin of the John Rylands Library», vol. 40, 1957, № 1, стр. 119 и прим. 5.

²⁵ С м. А м у с и н, «Учитель праведности» Кумранской общины, стр. 264: «Надо полагать, что написание *yhd* — „единственный“ в обоих этих случаях является орфографическим вариантом слова *yhd* „община“...».

²⁶ G. J e r e m i a s, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, Göttingen, 1963, стр. 117, прим. 6. Ср. там же, стр. 283, прим. 5.

²⁷ P. W e r n b e r g - M ö l l e r, *šdq, šdyq and šdwq in the Zadokite Fragments (CDC), the Manual of Discipline (DSD) and the Habakkuk-Commentary (DSH)*, «*Vetus Testamentum*», III, 1953, стр. 312, прим. 1: «... *yhd* being equivalent to *yhd* the general word for „community“ in DSD».

²⁸ D r i v e r, *The Judaean Scrolls*, стр. 258.

²⁹ К. Г. К у н, *Konkordanz zu den Qumrantexten*, Göttingen, 1960, стр. 87 и 89; он же, *Nachträge zur «Konkordanz zu den Qumrantexten»*, RQ, 1963, № 14, стр. 198.

³⁰ К у н, *Konkordanz zu den Qumrantexten*, стр. 88, прим. 1: «*h̄yhd* ist offensichtlich Schreibfehler für *h̄yhd*». Ср. E. L o h s e, *Die Texte aus Qumran*, München, 1964, стр. 20, прим. a: «*Lies h̄ayyāḥad*».

³¹ E. K a u t z s c h, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, Lpz, 1896, стр. 709; *The New English Bible*, Oxf., 1970, стр. 635.

³² W. G e s e n i u s, *Handwörterbuch über das Alte Testament*, 14 Aufl., Lpz, 1905 s. v. *yhd*. Ср. *Biblia Hebraica*, Stuttgart, 1966, стр. 1001. Ср. W. B a u m g a r t n e r, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Lief. II, Leiden, 1974, стр. 387—389, s. v. *yhd* — *yhd*. Ср. там же: *pittūhēy h̄yhd* = *h̄ayyāḥid* (G. W i d e n g r e n, *Sakrales Königtum in AT und im Judentum*, Stuttgart, 1955, стр. 108, прим. 10).

³³ 1QS V, 1,2—3; 15—16; VI, 24; VII, 20; VIII, 11; 16; IX, 5—6,7; 10; 19; 1QS1, 1,1; 4QPВ, 5.

hūhd. Это позволяет отождествить выражение ḥnšy hūhd («люди единственного») с выражением ḥnšy hūhd («люди единства resp. общины»). В таком случае вполне допустимо и предположение, что выражение mwrh hūhd («учитель единственный») тождественно постулируемому выражению mwrh hūhd («учитель единства resp. общины»).

Небезынтересно, наконец, отметить и такой случай. В одном из фрагментов кумранских гимнов сохранилось написание: lhūyd 'm bny šmum (1QH fr. 2, 10), что не имеет никакого смысла, если не усматривать в дошедшем написании lhūyd метатезу *хет* и *йода* и читать: lhyhd (=lh(t)yhd), т. е. «объединиться [с] сынами неба» (ср. 1QH XI, 11: lhyhd[ʿm] bny ḥmk — «объединиться [с] сынами Твоей правды») ³⁴.

Несмотря на неясность механизма и лингвистической основы отмеченных выше орфографических вариантов, представляется вполне вероятным постулирование кумранского термина «Учитель общины sc. *šaxad*» (mwrh hūhd). В таком случае возникает вопрос, случайное ли это совпадение, что уникальное выражение *magister unitatis* выступает как бы в латинском обличье кумранского термина mwrh hūhd, или тут позволительно думать об отголосках кумранской терминологии и менталитета в Псевдо-Киприановом сочинении. Разумеется, до установления происхождения этого сочинения, его истории и *Sitz im Leben* категорический ответ вряд ли возможен. Если бы удалось установить хоть какое-либо знакомство автора «*De centesima*» с кумранской литературой, не говоря уже о какой-либо прямой его зависимости от нее, то термин *magister unitatis* мог бы служить не только подтверждением существования его кумранской модели (mwrh hūhd), но и свидетельством продолжавшейся внекумранской жизни этого титула, да еще в применении к Иисусу Христу.

Обратимся теперь к контексту, в котором встречается термин *magister unitatis*. Как было уже отмечено, основным пафосом Псевдо-Киприанова сочинения является стремление убедить «любезных братьев», которым адресовано это послание, в том, что наивысшим благом христианской жизни является плотский аскетизм. Вот как это мотивируется в начале сохранившейся части главы о стократном воздаянии (*de centesima*): «И мы не пожелаем пострадать за того, кто страданием искушил нас? Кто наставил нас божественными словами, говоря: „Кто не оставит отца и мать и все, чем владеет, и не последует за мной, не достоин меня“ (qui instruxit per diuinam lectionem dicens: „Si quis non dimiserit patrem aut matrem aut omnia quae possidet, et secutus me fuerit non est me dignus»). Прежде всего (или: важнее всего, что) учитель единства, преподаватель и наставник божественного общения, называет нас достойными себя (*ante omnia unitatis magister, diuinae conuersationis agnitor atque doctor dignos sibi nos vocat*). Ибо кто мирскому более предан, чем Христу, кто захвачен соблазнами и общением мира сего и опутан губительной напастью дьявола, тот не может достигнуть царства бесконечной вечности» (стк. 19—25).!

Слова «кто не оставит отца и мать и все, чем владеет, etc.», приписываемые в приведенной цитате авторству *unitatis magister*, являются кратким пересказом не только Луки 14,26 и Мтф. 10,37 (как это справедливо отмечено Рейценштейном), но, несомненно, и Мтф. 19,29 = Марк 10, 29—30 ³⁵. В этом нетрудно убедиться при сопоставлении всех этих мест.

Синоптические Евангелия

«И всякий, кто оставит дѣды, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат (πολλὰ πλάσιον ἀμψεται resp. centuplum accipiet) и наследует жизнь вечную» (Мтф. 19, 29; ср. Марк 10, 29—30).

Псевдо-Киприан

«Кто не оставит отца и мать и все, чем владеет, и не последует за мной, не достоин меня» (стк. 20—21).

³⁴ Лихт в своем издании текста Гимнов принимает чтение lhyhd вместо рукописного lhūyd. См. J. L i c h t, *The Thanksgiving Scroll*, Jerusalem, 1957, стр. 222. Кун усматривает в написании lhūyd ошибку писца вместо lhwhd, что также означает «объединиться». См. K u n, *Konkordanz...*, стр. 87, прим. 5.

³⁵ Как было выше отмечено, в подавляющем большинстве случаев Псевдо-Киприан не приводит точных цитат из ветхозаветных и новозаветных произведений, а лишь более или менее близко их пересказывает.

«И враги человеку — домашние его. Кто любит отца и мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня» (Мтф. 10, 36—37).

«Если кто приходит ко Мне и не возненавидит (ὁ μισεῖ) отца своего, и матери, и жены, и детей, и братьев, и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» (Лука 14, 26) ³⁶.

«Евангелие от Фомы»

«Иисус сказал: Тот, кто не возненавидел своего отца и свою мать, не может быть Моим учеником, и тот, кто не возненавидел своих братьев и своих сестер и не понес свой крест, как Я, не станет достойным меня» (§ 60) ³⁷.

Мотив отречения от родных и близких, влекущего за собой целибат и замену родственных связей связями духовными, создание так называемой familia dei, выражен и в других местах синоптических Евангелий ³⁸. В новозаветной науке ³⁹ и в критических изданиях Нового Завета ⁴⁰ замечено, что источником таких удивительных мест как Мтф. 10,37 = Лука 14,26 является текст Второзакония 33,9, в котором утверждается необходимость отречения от родных и разрыва родственных связей. Этот текст, оказавший столь большое влияние на авторов синоптических Евангелий и формирование новозаветной идеи отречения от родных, практически игнорировался иудейской традицией ⁴¹. Нормативному иудаизму — верховозветному и раввинистическому в целом была чужда идея безбрачия и отречения от родных. Иначе дело обстоит в иудейской сектантской среде.

Как известно, согласно сообщениям античных авторов, ессеи и терапевты отвергали брак. Говоря о ессеях, Филон писал: «Отлично видя, что брак — единственное, что может в большей мере разрушить их общность, они (sc. ессеи) отказались от него и вместе с тем прекрасно соблюдают воздержание. Никто из ессеев не берет себе жены, так как женщины самолюбивы и не в меру ревнивы и искусно влияют на образ мыслей мужчины, склоняя его к себе, завлекая разными чарами» ⁴². Плиний Старший в своем описании ессеев также отметил безбрачие членов есеевской общины: «они (sc. ессеи) не имеют ни одной женщины, они отвергают плотскую любовь (sine ulla femina, omni venere abdicata)» ⁴³.

Более определенно мотив отречения от родных, разрыв родственных связей и замена их духовными представлен у терапевтов. По словам Филона, «отказавшись от имущества, ничем больше не прельщаясь, оставив братьев, детей, жен, родителей, многочисленных родственников, друзей, родину, где родились и выросли, они (sc. терапевты)

³⁶ По мнению Олбрайта и Манна, греческое слово «ненавидеть» здесь, у Луки, следует понимать как «противиться»: «In the Lukan version, it would be best to render the Greek: „Anyone who follows me, who cannot oppose father and mother...“». См. W. F. Albright and C. S. Mann, *Matthew. Introduction, Translation, and Notes (The Anchor Bible)*, N. Y., 1973, стр. 132.

³⁷ М. К. Трофимова, Из рукописей Наг-Хаммади, «Античность и современность», М., 1972, стр. 375. Ср., однако, § 105, там же, стр. 379.

³⁸ Мтф. 12, 48—50; Лука 8, 19—21; Марк 3, 34—35; Лука 2, 42—49.

³⁹ Ср., например, O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, Tübingen, 1960, стр. 91; H. Braun, *Qumran und das Neue Testament*, I, Tübingen, 1966, стр. 65; M. Henkel, *Nachfolge und Charisma*, B., 1968, стр. 15.

⁴⁰ Ср. *The Greek New Testament* ed. by K. Aland, M. Black, B. M. Wikgren, Stuttgart, 1966, ad loc.

⁴¹ Ср. C. G. Montifiore, *The Synoptic Gospels*, II, L., 1927, стр. 133.

⁴² Philo, *Apologia*, § 14 = Eusebius, *Praeparatio evangelica*, VIII, 11 (ср. Амусин, *Тексты Кумрана*, I, стр. 346).

⁴³ Plin., *N. h. V.*, 17, 73 (ср. *Тексты Кумрана*, стр. 339).

бегут без оглядки, так как привычка (к прежней жизни) влечет и соблазняет сильнее всего...»⁴⁴.

Согласно Флавию, среди ессеев было два направления. Сторонники одного из них «не берут себе жен, не приобретают рабов, так как считают, что женщины приводят к распрям, а рабы — к несправедливости»⁴⁵. В другом месте Флавий писал, что «хотя ессеи не отрицают брака и связанного с ним продолжения рода, они ограждают себя от распущенности женщин» и «Существует и другое направление среди ессеев, которые придерживаются того же образа жизни, нравов и порядков, но иначе смотрят на брак»⁴⁶.

Общины, представленные кумранскими рукописями, также различаются по отношению к браку и родственным связям. Община «Устава» (1QS), по-видимому, отвергает брак, в то время как община «Дамасского документа» (CD) и текста «Двух колонок» (1QSa) предполагает брак и семью как обязательный институт. Как мне представляется, в кумранских рукописях можно обнаружить известную переключку с девтеронормическим стихом 33,9. Автор одного из Гимнов (как полагают, это был сам кумранский «Учитель праведности»⁴⁷) говорит, что он от чрева матери посвящен богу (1QH IX, 29—30)⁴⁸ и далее мы читаем: «И до старости ты будешь заботиться обо мне, ибо отец мой не знал меня (ky' 'by P yd'ny) и мать моя на тебя меня оставила, ибо ты отец для всех [сынов] твоей правды» (1QH IX, 34—35). В кумранской литературе можно встретить высказывания против «владычества плоти» и плотских страстей.

В этой связи особый интерес представляет кумранское собрание цитат мессинско-асхатологического содержания, известное под названием 4Q Testimonia (=4Q 175)⁴⁹. Этот сборник цитат является, по-видимому, одним из тех «Свидетельств», которые, согласно христианской традиции, имели хождение в раннехристианских кругах и которыми пользовались евангелисты и авторы других новозаветных и апокрифических сочинений, чем и можно объяснить использование евангелистами одних и тех же цитат из ветхозаветных книг⁵⁰. В строках 15—17 этого документа содержится цитата из Dt 33,9 с примечательным разночтением⁵¹.

Явно испорченный масоретский текст Dt. 33,9 гласит: «Кто говорит отцу своему и матери своей: Я не видел его (l' g'uyuw)⁵² и братьев своих не признает и сына своего (или: сыновей своих; bhw) не знает, тот соблюдает слово твое и завет твой охраняет»⁵³. В кумранском сборнике цитат этот текст гласит: «(15) кто говорит своему отцу... (16)...⁵⁴ и своей матери: „Я не знаю тебя“ (lyd'tykh = P yd'tykh), братьев своих не признает и сына гесп. сыновей своих не знает, тот соблюдает слово твое и завет твой охраняет» (4Q Test. 15—17). Вместо масоретского чтения «Я не видел его» в кумранской цитате чита-

⁴⁴ P h i l o, De vita contemplativa, 28 (ср. А м у с и н, Тексты Кумрана, стр. 377). О терапевтах см. М. М. Е л и з а р о в а, Община терапевтов, М., 1972.

⁴⁵ F l a v i u s J o s e p h u s, Antiquitates Judaicae XVIII, 1, 5 § 21 (ср. А м у с и н, Тексты Кумрана, стр. 349).

⁴⁶ F l a v i u s J o s e p h u s, De Bello Judaico, II, 8, 2, § 121; § 160 (ср. А м у с и н, Тексты Кумрана, стр. 351 и 356, перевод М. Е. Елизаровой).

⁴⁷ См. G. J e g e m i a s, Der Lehrer der Gerechtigkeit, Göttingen, 1963, стр. 168—267 (особенно стр. 264).

⁴⁸ «...wmrhm [hqdstny wmbtn] 'my gmlt 'ly...» (1QH IX, 30), ср. цитир. выше Gal. 1: 15: ... ó áφορίσας με ἐκ κοιλίας μητέρος μου — «избравший меня от утробы матери моей».

⁴⁹ J. M. A l l e g r o, Further Messianic References in Qumran Literature, «Journal of Biblical Literature», LXXV, 1956, Pt. 3, стр. 182—187; DJD, V, 1968, стр. 57—60; А м у с и н, Тексты Кумрана, I, стр. 304—314.

⁵⁰ Как показал Аллегро, две из приводимых здесь цитат использовались первыми христианами применительно к Иисусу Христу.

⁵¹ См. J. A m u s i n, 4Q Testimonia, «Hommages a André Dupont-Sommer», P., 1971, стр. 357—361.

⁵² LXX: οὐχ ἑώρακά σε — «Я не видел тебя». В полном согласии с МТ находится сирийская версия: la hziteh — «Я не видел его», а с некоторыми незначительными отклонениями — все остальные версии (самаритянская, арабская, Таргум Иерушальми). Исключение составляет varia lectio в латинской версии Вульгаты, о чем будет сказано ниже.

⁵³ При всех эмендациях, предложенных в Biblia Hebraica (1906 и 1966), масоретское чтение, включающее глагол «видеть» в принципе не оспаривается.

⁵⁴ Конец стк. 15 и начало стк. 16 в рукописи соскоблены.

ется «Я не знаю тебя»⁵⁵. И именно это чтение, вопреки всем остальным библейским версиям, сохранилось только в Вульгате: *Qui dixit patri suo, et matri suae: Nescio vos*. Это энергичное *nescio vos* в гораздо большей мере соответствует настрою тех приведенных выше цитат из синоптических Евангелий, в том числе и цитированных Псевдо-Киприаном, в которых Иисус Христос требует от своих приверженцев решительного разрыва всех родственных и социальных связей.

Я далек от мысли, что приведенные выше материалы и рассуждения могут служить подтверждением прямой зависимости автора Псевдо-Киприанова сочинения от кумранских источников. Я полагаю лишь, что опосредованная новозаветными и апокрифическими сочинениями близость к ессеиско-кумранскому менталитету и социальной практике по основному и решающему для Псевдо-Киприанова Послания вопросу должна привлечь внимание к природе и происхождению до сих пор неизвестного термина *magister unitatis*. Хочется поэтому выразить надежду, что специалисты по истории христианства и раннехристианской литературе обратят свое внимание на забытую публикацию Рейценштейна⁵⁶.

И. Д. Амусин

POSSIBLE QUMRAN REMINISCENCES IN PSEUDO-CYPRIAN

J. D. Amussin

In 1914 R. Reitzenstein published a Latin manuscript known for convenience as the epistle of Ps. Cyprian (*ZNW XV*, 1914, pp. 60—90). Reitzenstein considers this text to be an early Christian composition and dates it conjecturally in the 2nd century A. D. The epistle, an encomium on asceticism and martyrdom, seems to be addressed to a community of Judaeo-Christian persuasion. Reitzenstein's publication of it has been neglected undeservedly, most likely because the text still presents difficulties in interpretation (even so experienced a scholar as Reitzenstein begins by saying: «Ich veröffentliche hier eine Schrift, die ich selbst ihrem Wortlaut nach nur zum Teil verstehe»).

Now, after the Qumran discoveries, special interest attaches to the title given to Jesus Christ in one passage of the epistle: *unitatis magister*, «The Teacher of the Unity (Community)» (Ps. Cyprian l. 22). No such title is found in the NT. According to this information kindly provided by Prof. P. Flury («Thesaurus Linguae Latinae», München), this expression is a *hapax legomenon* in the whole of Latin literature. But *magister unitatis* does seem to be a direct crib from the Qumran title *mōrē hayyāhad*, The teacher of the Unity (Community). In the Qumran texts the word *yahad* (-adv. *una* and noun *unitas*) is the most frequently occurring designation of the Qumran community. The Teacher of the community is usually called *mōrē* (or *yōrē*) *hassedeg* («The Teacher of Righteousness» or «The Righteous Teacher»). However, in two places (CD XX 1; 14) we find the designation *mwrh hy(y)d* (lit. «The Unique Teacher») which should be understood as an orthographic variant of *mwrh hyhd* — «The Teacher of the Community (yahad)», the most logical designation for the Qumran Teacher. In CD XX 32 the expression *nšy hy(y)d* (lit.: the men of the unique one) should also be understood as an orthographic variant of *nšy hyhd*: the men of the Community (*yahad*), especially since just this expression occurs very often in the Qumran texts. It can hardly be taken

⁵⁵ Ср. приведенную выше цитату из 1QH IX, 34—35: «отец мой не знал меня».

⁵⁶ Любезно присланная мне автором ксерокопия его ранее недоступной мне статьи: М. Филопенко, Un titre messianique de Bar Kokheba, «Theologische Zeitschrift», XVII, 1961, стр. 434—435 получена мною, когда статья уже ушла в типографию. Не имея возможности рассмотреть здесь возражение М. Филопенко против исправления *yūhd* в *yūhd* в связи с отождествлением им выражения *ho monogenēs* у Синкелла с *yūhd* и приданием этому выражению мессиянского значения, надеюсь остановиться на этом вопросе в другом месте и показать несостоятельность этого мнения.

as chance correspondence that the title [*magister unitatis* in Ps. Cyprian exactly reproduces the Qumran term *mwrh hyl'd*.

The context in which the title *magister unitatis* occurs (Ps. Cyprian ll. 19—25) is also interesting. The passage is a rephrasing of Luke 14:26, Matt. 10:37 and 19:29 = Mark 10:29—30 (see also the Gospel of Thomas § 60). The source of this command to forsake kith and kin is Deut. 33:9, which so strongly influenced the authors of the synoptic Gospels and was virtually ignored by Judaic tradition. If the idea of forsaking one's family and the rule of celibacy were alien to the dominant trend of Judaism the situation was quite different among the Judaean sects. It is well known that the therapeutai and some of the Essene groups rejected marriage (Philo, *Apol.* § 14; Pliny, *NH* V 17 § 73; Joseph., *Antt.* XVIII 1, 5 § 21; Philo, *De vit. contempl.* § 28). There were different attitudes to marriage and family ties also among the communities represented in the Qumran manuscripts, where echoes of Deut. 33:9 may be caught (see 1HQ II 29—30; IX 34—35).

In the same connexion the Qumran anthology of Messianic-eschatological quotations (4Q Testimonia) is particularly interesting. Lines 15—17 of this document contain a quotation from Deut. 33:9 with a noteworthy *varia lectio*. In place of MT «I have not seen him» the Qumran reading is «I do not know thee». Only in the Vulgate has a reading survived which agrees with the Qumran version: *Qui dixit patri suo, et matri suae: Nescio vos!* This spirited *nescio vos* is in tone much closer than the Massoretic reading to the passages cited above from the synoptic Gospels and their rephrasing by Ps. Cyprian, in which Jesus calls upon his followers to forsake absolutely all family ties.

Thus if the passage in Ps. Cyprian, taken as a whole (ll. 19—25), reveals a mentality akin to that of the Qumran community, the designation *magister unitatis* appearing in this passage not only confirms the hypothesis that the Qumran *mwrh hyl'd* was the model for this title but also attests the continued use of the title beyond the world of Qumran — of its use, moreover, in application to Jesus.

СТРАНИЧКА ИЗ ИСТОРИИ ВИЗАНТИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

(*Косьма Индикоплевст и его «Христианская топография»*)

Проблема становления культуры средневекового общества и роли в этом процессе античного наследия всегда привлекала внимание исследователей. В византийском обществе влияние античных традиций проявлялось во всех сферах духовной жизни.

Среди византийских исторических и литературных памятников VI в. совершенно обособленное место занимает широко известное в течение всего средневековья сочинение Косьмы Индикоплевста «Христианская топография» — *Χριστιανική τοπογραφία*.¹ Это своеобразное произведение по своему жанру и характеру с трудом поддается классификации и не укладывается в обычные рамки византийской литературы VI в. В нем как бы соединены воедино записки путешественника, естественнонаучный труд по географии, биологии, астрономии и философско-богословский трактат, затрагивающий религиозные споры той эпохи. При этом в «Христианской топографии» различные жанры и сюжеты порою сцеплены механически и как бы живут своей самостоятельной жизнью².

¹ The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes, ed. E. O. Winstedt, Cambr., 1909, Migne, Patr. Graeca, vol. 88, 1864, col. 40—476. Англ. пер.: J. Mc. Crindle, The Christian Topographie of Cosmas, L., 1897.

² Научная литература о сочинении Косьмы Индикоплевста довольно бедна: Gu. Могавшик, Byzantinoturcica, I. Bd., Budapest, 1958, стр. 390—391; Н. В. Пигулевская, Византия на путях в Индию, М.—Л., 1951, стр. 129—156. Лишь недавно появился труд В. Вольской, как бы заново открывшей этот памятник