

## К ВОПРОСУ ОБ ОБЩИНЕ ТЕРАПЕВТОВ

*М. М. Елизарова*

Недавние находки рукописей в пещерах на северо-западном побережье Мертвого моря и раскопки поселений общины, создавшей эти рукописи и обитавшей в этом районе во 2 в. до н. э. — 1 в. н. э., снова привлекли внимание к давно уже стоящей в науке проблеме ессеев. Ессейство представляло оппозиционное общественно-религиозное движение. Краткие сведения о ессеях сообщают нам античные писатели Плиний Старший, Филон Александрийский и Иосиф Флавий, которые описали одну из ессейских общин, удалившуюся в пустыню, где она и организовалась как самостоятельная секта со своим уставом и своей особой организацией. Наибольший интерес представляют собой социальные принципы этой общины, которая противопоставила себя окружающему миру. Это прежде всего отрицание рабского труда и осуждение его, обязательный труд и общность имущества для членов общины. Эти черты подчеркиваются всеми авторами, сообщающими о ессеях, хотя в их свидетельствах при описании жизни общины имеются расхождения. Подобные социальные принципы в окружении рабовладельческого общества при господстве рабовладельческой идеологии представляют особый интерес. Вновь найденные документы кумранской общины<sup>1</sup>, касающиеся внутренней жизни их создателей, и результаты раскопок кумранского поселения выявили поразительные черты сходства с ессеями в описании античных авторов. Это позволило подавляющему большинству исследователей, занимающихся изучением кумранских рукопи-

---

<sup>1</sup> Община, оставившая следы своего пребывания в районе Мертвого моря, получила в науке условное наименование кумранской по месту находок. (Хирбет Кумран).

сей, либо прямо отождествить кумранскую общину с ессеями античных авторов, либо считать ее ответвлением общего ессейского движения. Особую позицию в этом вопросе занял французский ученый А. Дель-Медико<sup>2</sup>, который считает, что ессеи в действительности никогда не было, Кумран заселялся временами лишь как стратегический пункт, а кумранская библиотека является генизой<sup>3</sup>. Эта гипотеза не опирается на факты и никем из ученых не поддерживается. Вопрос о ессеях связан с проблемой социальных движений и идеологических течений на Востоке в поздне-эллинистический период, когда формировались предпосылки для появления христианских общин<sup>4</sup>. Ессеи, бывшие одной из оппозиционных иудейских сект, часто рассматриваются как предшественники раннего христианства. Новые, найденные в Кумране, документы, в сопоставлении с известными свидетельствами о ессеях могут пролить дополнительный свет на это важное общественное движение.

О ессеях Филон говорит в сочинении «*Quod omnis probus liber sit* (О том, что каждый добродетельный свободен)», где рассказ о ессеях приводится как пример добродетельной жизни, и в произведении *Aprologia*, которое до нас полностью не дошло, но известно из отрывка цитируемого Евсевием Кесарийским (3 в. н. э.)<sup>5</sup>. Сведения, сообщаемые Филоном о ессеях в этих двух отрывках в значительной степени сходны. Филон рисует картину мирной жизни членов этой секты, довольно многочисленных и живущих по всей Палестине. Это мирная община, объединенная общим имуществом, занимающаяся повседневным трудом и отрицающая рабство. Изображая практическую жизнь ессеев, Филон почти не уделяет внимания их идеологии, обрядам и внутренней организации. Это ограничивает наше представление об этой общине и ее мировоззрении.

К числу нерешенных пока вопросов относится возможность отождествления с ессеями своеобразной секты, описанной жившим в Александрии иудейским философом Филоном (конец I в. до н. э. — первая половина I в. н. э.) в трактате *De Vita Contemplativa* (О созерцательной жизни)<sup>6</sup>, под названием те-

<sup>2</sup> H. Del. Medico. L'énigme des manuscrits de la Mer Morte, Paris, 1957.

<sup>3</sup> Гениза—хранилище старых, вышедших из употребления рукописей.

<sup>4</sup> См. Ф. Энгельс, Бруно Бауэр и первоначальное христианство, К. Маркс и Ф. Энгельс. Собр. соч., 2, изд., т. 19, стр. 306—314; К истории первоначального христианства, там же, т. 22, стр. 465—492.

<sup>5</sup> Eusebius, Praeparatio evangelica, VIII, 11.

<sup>6</sup> В дальнейшем дvc. Сохранились три версии трактата: греческая, латинская и армянская. Армянская и латинская изданы: F. C. Conybeare,

рапевты<sup>7</sup>. Это сочинение Филона упоминается у более поздних авторов, отцов церкви, под различными названиями. Так, Евсевий Кесарийский в своей «Церковной истории» называет сочинение Филона *peri bio theoretiku* (О созерцательной жизни). Он считал, что речь шла в этом произведении о христианских монахах<sup>8</sup>. Упоминание об этом трактате имеется у Епифания под названием *peri Iessaion* (О ессеях)<sup>9</sup>, Латинская версия называет трактат *De statu Essaeorum*<sup>10</sup>. Сравнивая названия, под которыми трактат Филона был известен отцам церкви, можно заключить, что существовала традиция, отождествлявшая терапевтов с ессеями и считавшая их представителями одного и того же религиозного течения. Интересно отметить, что и Филон как-то связывал терапевтов с ессеями, о чем свидетельствует начало трактата *dvc*: «Я уже рассказал о ессеях, которые страстно стремились и усердно предавались трудовой жизни; они отличились во всех областях этой жизни или по крайней мере — чтобы быть более точным — в большинстве из них. Следуя своему изложению, я расскажу сейчас о тех, кто посвятил себя созерцательной жизни»<sup>11</sup>.

В *dvc* Филон говорит об иудейской секте терапевтов, которая существовала в Египте в I в. н. э. Главным же образом он описывает жизнь центрального поселения терапевтов, расположенного около Мареотидского озера недалеко от Александрии<sup>12</sup>. Характер описания жизни терапевтов в значительной степени отличается от изображения жизни ессеев в *Quod omnis probus liber sit* и в *Apologia*. Если, как уже говорилось, в изображении ессеев Филон главное внимание обращает на их практическую деятельность, то при описании терапевтов он делает упор на их духовную жизнь, оставляя без внимания материальные условия. Такое одностороннее изображение общины вызывает затруднения при ее изучении и дает почву для различных предположений.

Как только *dvc* появилась в поле зрения исследователей,

---

*Philo about the contemplative life*, Oxford, 1895; греческий текст используется нами по заданию: L. Cohn et S. Reiter, *Philonis Alexandrinis opera quae supersunt*, vol. VI, Berolini, 1915.

<sup>7</sup> *therapeutai*, по-гречески означает «служители» бога, или «целители». Существует много предположений относительно истолкования этого названия, но пока ни одно из этих толкований не признано окончательным. См. G. Vermes, *Essenes and Therapeutai* „Revue de Qumran“, t. 3, № 12, 1962, p. 495—505.

<sup>8</sup> Eusebius, *Hist. eccl.*, II, 18, 1—2.

<sup>9</sup> Epiphanius, *Adv. haeres.*, I, 29, 5.

<sup>10</sup> L. Cohn et S. Reiter, *op. cit.*, vol. VI, *Prolegomena* I, p. XVIII.

<sup>11</sup> *dvc*, § 1.

<sup>12</sup> *dvc*, § 22.

возникли следующие сомнения: является ли *двс* подлинным произведением Филона, и существовала ли в действительности секта терапевтов. Истории научной дискуссии о эссеях и терапевтах была недавно посвящена обстоятельная монография Вагнера<sup>13</sup>. В 19 веке преобладало мнение, что *двс* не является подлинным филоновским произведением. Одни рассматривали этот трактат как произведение гностика 3 или 4 вв. н. э. (Гретц), другие — как роман 3 в. о созерцательной жизни (Кенен), третьи полагали, что составителем был египетский иудей (Йост, Деренбург) или иудейский философ времени Филона (Ренан). Николас видел в *двс* «подделку», фантастическую картину, изображение аскетического идеала, составленное мистиком, жившим в Египте во второй половине 3 в. н. э.<sup>14</sup> Большое влияние на дальнейший ход исследования оказала диссертация Люциуса, который рассматривал *двс* как апологию христианского аскетизма, возникшую в конце 3—начале 4 в. н. э.<sup>15</sup> К этому мнению присоединились Шюрер и Гарнак, которые тоже считали терапевтов христианскими монахами<sup>16</sup>. С другой стороны раздавались голоса, отстаивавшие мнение, что Филон является автором *двс*. Большая заслуга в этом принадлежит Массебию, который филологически доказал подлинность *двс* как филоновского произведения. Он установил это на основе самого тщательного лексического и стилистического анализа языка *двс* и других сочинений Филона<sup>17</sup>. Его поддерживал Конибир, издатель, переводчик и комментатор *двс*. Он издал все версии *двс* с подробнейшими комментариями и решительно высказался в пользу принадлежности *двс* Филону<sup>18</sup>. Большое значение для доказательства подлинного авторства Филона имела работа Вендланда, который также на основе филологического исследования работ Филона пришел к выводу, что этот трактат принадлежит Филону, но полагал, что Филон допустил большие преувеличения

---

<sup>13</sup> S. Wagner, *Die Essener in der Wissenschaftlichen Diskussion*, Berlin, 1960.

<sup>14</sup> Там же, стр. 196.

<sup>15</sup> P. E. Lucius, *Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese*, Stpassburg, 1879.

<sup>16</sup> E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, 1907, Bd. III, S. 535—538. A. Harnack, *Therapeutae*, *The New Schaff-Herzog. Encyclopedia of Religious Knowledge*, (by S. M. Jackson). Vol. XI, Michigan, 1953, pp. 410—412.

<sup>17</sup> L. Massebieau, *Le traité de la vie contemplative et la question des Thérapeutes*, *Revue de l'histoire des religions*, XVI, 1887, pp. 170—198, 284—319.

<sup>18</sup> F. Conybeare, *Philo about the contemplative life*, Oxford, 1895.

в рассказе о терапевтах. Вендланд полагал, что это своеобразное братство составляло часть общего ессеийского движения<sup>19</sup>. Моффат рассматривал терапевтов как «египетское явление», «религиозное братство», которое возникло в эллинистическом иудействе под самыми различными влияниями<sup>20</sup>. Близко к точке зрения Вендланда примыкал и Мейер<sup>21</sup>. Таким образом, сейчас можно считать установленным, что *dvc* является подлинным произведением Филона. Остается однако вопрос о месте этого сочинения в трудах Филона и о достоверности сообщаемых им сведений.

Начало трактата *dvc* наводит на мысль, что он рассматривался самим Филоном не как самостоятельное произведение, а как продолжение какой-то другой его работы, где уже описывалась практическая жизнь ессеев. В собрании сочинений Филона *dvc* помещена после *Quod omnis probus liber sit*. Существует предположение, что *dvc* является продолжением этого произведения. Но уже тот факт, что в *Quod omnis...* сведения о ессеях вставлены в середину трактата, заставляет отнестись к этому мнению осторожно. Более вероятным представляется мнение, что *dvc*—это продолжение *Apologia*. В пользу этого говорит ярко выраженный апологетический характер обоих произведений<sup>22</sup>. Возможно, однако, что приводимый Евсевием отрывок о повседневной жизни ессеев из недошедшего до нас трактата Филона является в действительности частью утерянной работы Филона, известной под названием *De vita practica sive de Essenis* (О практической жизни или о ессеях)<sup>23</sup>. В таком случае, *De vita contemplativa* явилась бы продолжением этого сочинения. Если предположить, что в этом произведении, как это вытекает из его заглавия, шла речь о практической жизни ессеев, то отсюда будет понятен и особый характер сведений *dvc*, касающийся только созерцательной, духовной жизни терапевтов.

Как уже было отмечено, с открытием кумранских рукописей изучению вопроса о терапевтах и ессеях был дан новый толчок. Поскольку большинство исследователей присоединяет-

<sup>19</sup> P. Wendland, *Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben*, *Jahrbuch. für Class. Philol.*, 1896, S. 693 f.

<sup>20</sup> S. Wagner, *ук. соч.*, стр. 198.

<sup>21</sup> Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Berlin, 1925, Bd. II, S. 368—371.

<sup>22</sup> P. Geoltrain, *Le traité de la Vie Contemplative de Philon d'Alexandrie*, *Semitica*, 1960, X, p. 14.

<sup>23</sup> B. Motzo, *Un'opera perduta di Filone*, *Atti della R. Acc. delle Scienze di Torino*, XLVI, 1910—1911, pp. 860—880.

ся к мнению, что обитателями Кумрана были ессены, представлявшие одно из течений ессейского движения, то вопрос о связи терапевтов с кумранской общиной и их место в ессейском движении встал по-новому.

В необъятной литературе о Кумране специально вопросу о терапевтах в связи с кумранскими рукописями посвящены лишь немногие работы: в статьях Вермеша и Шенфельда рассматривается вопрос о самом термине «терапевты»<sup>24</sup>; «созерцание» терапевтов и кумранитов явилось предметом исследования Жольтрена<sup>25</sup>. Филоненко пытается усматривать в «Завещании Иова» — произведение, относящееся к кругу терапевтической литературы<sup>26</sup>. Отдельные попутные замечания о терапевтах разбросаны в многочисленных общих трудах, посвященных Кумрану<sup>27</sup>.

Несмотря на специфический характер трактата *dvs*, на то, что автор, по-видимому, опустил изображение реальной практической жизни терапевтов, тем не менее отдельные намеки позволяют сопоставить и сблизить их с ессеями античных авторов и с создателями кумранских рукописей. Задача настоящей статьи заключается в том, чтобы привести отдельные примеры, позволяющие, как нам кажется, поставить вопрос о связях между общиной терапевтов и общеессейским движением.

Для выяснения взаимосвязи между терапевтами и ессеями важно рассмотреть черты сходства, выявляющиеся при сопоставлении источников. Особенно обращает на себя внимание вопрос об отношении терапевтов к рабству. Филон объясняет отсутствие рабов у них следующим образом: «Они (терапевты) не обслуживаются рабами (*andrapódon*), так как полагают, что владеть слугами (*therarónton*) противоречит природе; она в действительности создала всех свободными.

---

<sup>24</sup> G. Vermes, *Essenes — Therapeutai — Qumran*, Durham University Journal, vol 52, 1960, pp. 97—115. H. G. Schonfeld, *Zum Begriff „Therapeutai“ bei Philo von Alexandrien*, Revue de Qumran, t. 3. 1961, № 10, pp. 219—240; G. Vermes, *Essenes and Therapeutai*, Revue de Qumran, t. 3. № 12, 1962, pp. 495—505.

<sup>25</sup> P. Geoltrain, *La contemplation à Qumran et chez les Thérapeutes*, Semitica, IX, 1959, pp. 49—57.

<sup>26</sup> M. Philonenko, *Le Testament de Job et les Thérapeutes*, Semitica, VIII, 1958, pp. 41—53.

<sup>27</sup> См. например, A. Dupont—Sommer, *Nouveaux Aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris, 1953; M. Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls*, New York, 1958; W. Lasor, *Amazing Dead Sea Scrolls and the Christian Faith*, Chicago, 1959; M. Simon, *Les sectes juives au temps de Jésus*, Paris, 1960; J. Milik, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris, 1957 и др.

Но справедливость и алчность некоторых людей, страстно стремящихся установить неравенство, источник всех зол, дали наиболее сильным власть над более слабыми...»<sup>28</sup>. Точно такое же отношение к рабовладению и эксплуатации рабов констатирует Филон и у палестинских ессеев: «У них ни одного раба, но все свободные взаимно оказывают услуги друг другу. Они осуждают господ не только как несправедливых людей, нарушающих равенство, но как нечестивцев, преступающих закон природы, которая равным образом как мать породив и выкормив всех, сделала их законными братьями не по названию, а по существу. Коварная и все возрастающая алчность их расшатала родство и вызвала вместо близости отчужденность и вместо дружбы вражду»<sup>29</sup>. Если сопоставить эти отрывки, то выявляется полное смысловое совпадение. В первом случае несправедливость и алчность одних людей приводит к неравенству; во втором — несправедливость нарушает равенство, а алчность расшатывает родство людей. У терапевтов владеть рабами противоречит природе, ибо она создала всех свободными, ессеи же рассматривают господ, владеющих рабами как нечестивцев, нарушающих закон природы, которая сделала всех людей братьями. Подобное отрицание рабства ессеями отмечается и в сообщении Флавия<sup>30</sup>. Таким образом, и терапевты и ессеи осуждали институт рабства как противоречащий законам природы. Это сходство вряд ли было случайным и, по-видимому, выражает какую-то общую антирабовладельческую тенденцию, характерную для определенного социального движения, которое включало в себя как палестинских ессеев, так и египетских терапевтов.

Представляет интерес § 65 трактата *dvc*, ибо он может явиться ключом к выявлению календаря, употребляемого терапевтами, и сопоставлению его с календарем кумранским. Подробнее это будет рассмотрено в другом месте. Здесь же отметим только некоторые наблюдения. В этом отрывке Филон объясняет следующим образом почитание терапевтами числа 50: «Они собираются прежде всего через семь недель, потому что почитают не только простое число семь, но и его квадрат, ибо считают его священным и вечно девственным; это число (квадрат семи) является кануном самого большого праздника, который падает на число пятьдесят, самое священное и наибо-

---

<sup>28</sup> *dvc*, § 70.

<sup>29</sup> Philo, *Quod omnis probus liber sit*, § 79.

<sup>30</sup> Flav. Jos., *Antiquitates*, XVIII, § 21.

нее присущее природе число, составленное из квадрата прямоугольного треугольника, который является началом всего сущего»<sup>31</sup>. Как показали исследования некоторых кумранских документов, в кумранской общине употреблялся в отличие от официального лунно-солнечного календаря особый солнечный календарь. Общее число дней в году было 364, год состоял из 12 месяцев и делился на четыре сезона по три месяца в каждом и с равным количеством дней в каждом сезоне (91 день). В каждом месяце было по 30 дней и лишь перед началом каждого сезона добавлялся внекалендарный день (всего их 4 дня). Всего в году получалось 52 недели по 13 недель в сезоне. Таким образом, календарь кумранитов имел ту особенность, что одни и те же числа в каждом сезоне приходились на одни и те же дни месяца и, таким образом, праздники сектантов падали на одни и те же дни. Впервые тщательное изучение кумранского календаря произвела французская исследовательница Жюбер<sup>32</sup>. Оказалось, что кумранский календарь очень близок к календарю апокрифической книги Юбилеев и книги Еноха. Фрагменты этих книг, найденные в Кумране, подтвердили эту связь. Жюбер возводит этот календарь, по крайней мере, к эпохе изгнания. Этот религиозный календарь Израиля был, видимо, заимствован из египетского календаря, который состоял из 12 месяцев по 30 дней и пяти добавочных дней. Он употреблялся, вероятно, в иерусалимском храме вплоть до эллинистической эпохи, когда вместо него был введен бытовавший в гражданской жизни лунно-солнечный календарь вавилонского происхождения<sup>33</sup>. Согласно Моргенштерну этот старый традиционный календарь был пятидесятичным, т. е. состоял из периодов по 50 дней с необходимыми добавочными днями, которые должны были привести этот год в соответствие с солнечным. Каждая пятидесятка заканчивалась праздничным днем, а после четвертой и седьмой пятидесяток было вставлено по одной праздничной неделе. У сектантов этот календарь претерпел некоторые изменения. Чтобы сохранить семидневный цикл по всему году, пятидесятые дни были объединены в добавочную неделю, а каждая пятидесятка превратилась в 49 дней (семь недель), таким образом, год получился

<sup>31</sup> dvc, § 65.

<sup>32</sup> Mlle A. Jaubert, *Le Calendrier des Jubilés et de la secte de Qumran: ses origines biblique, Vetus Testamentum*, 1953, III p. 250—264.

<sup>33</sup> J. Milik, *Ук. соч.*, стр. 74.



точно из 52 недель<sup>34</sup>. Так, с одной стороны, с солнечным годом связывается пятидесятка. С другой стороны, с солнечным годом связывают принцип пифагорейского прямоугольного треугольника. В другом произведении Филон разъясняет это следующим образом: «Поразительна и желательна природа пятидесятки, особенно потому, что она имеет своим происхождением то, что постигается из самого основного и самого древнего в сущностях, как говорят математики, мы подразумеваем прямоугольный треугольник. В действительности, если рассматривать его длину, стороны его, будучи 3, 4, 5 дают в сумме 12, которое является моделью круга зодиака и удвоенным весьма плодотворной шестерки, принципа творения. С другой стороны, если рассматривать его квадрат, его стороны дают рождение числу  $50 = 3 \times 3 + 4 \times 4 + 5 \times 5$ . Отсюда необходимо следует, что пятидесятка есть настолько выше двенадцати, насколько квадрат выше длины»<sup>35</sup>. Таким образом, отсюда видно, что число 12, полученное из суммы сторон прямоугольного треугольника, обозначает число знаков зодиака, через которые последовательно проходит солнце, совершая свое годовое движение, и в то же время это число соответствует количеству месяцев в году. Другие соответствия выражаются следующим образом: одна из сторон треугольника 4 указывает на число сезонов в году, другая сторона 3 — количество месяцев в каждом сезоне, сумма их 7 соответствует числу дней в неделе. Число 50, полученное из суммы квадратов сторон этого треугольника, лежит в основе календаря Книги Юбилеев. Пятидесятый год праздновали как юбилейный, который одновременно обозначал конец 49 годового цикла и начало следующего юбилея, т. е., согласно Книге Юбилеев, время отсчитывалось по юбилеям. Таким образом, Юбилей, будучи единицей отсчета времен, был в то же время числом 50, которое Филон определяет как «наиболее свойственное природе число»<sup>36</sup>. Принимая все это во внимание и сопоставляя с тем значением числа 50, выведенного из прямоугольного треугольника, которое ему придавали терапевты, представляется возможным рассматривать этот отрывок из *DVC* как намек на употребление терапевтами солнечного календаря, близкого к календарю Книги Юбилеев, а, следовательно, и кумранско-

<sup>34</sup> J. Morgenstern, *The Calendar of the Book of Jubilees, Its Origin and Its Character*, *Vetus Testamentum*, V, 1955, p. 34—76.

<sup>35</sup> Philo, *De Spec. leg.*, II, § 177.

<sup>36</sup> Cp. M. Testuz, *Les idées religieuses du Livre des Jubilés*, Paris, 1960, p. 136.

му. Если это так, то это явилось бы лучшим доказательством связи терапевтов с Кумраном.

Важным моментом для сопоставления является дуалистическая концепция. Она, как известно, лежит в основе идеологических воззрений кумранской общины. Противопоставление «Сынов Света» (בְּנֵי אֹר), как называли себя члены кумранской общины, «Сынам Тьмы» (בְּנֵי חֹשֶׁק), к которым они относили весь остальной мир, пронизывает всю кумранскую литературу и особенно четко проявляется в «Уставе» и в свитке «Войны Сынов Света с Сынами Тьмы». Дуалистическая концепция нашла яркое выражение также в ранне-христианских произведениях, например, в Евангелии от Иоанна и в близком ему круге литературы, и особенно в иудео-христианских сочинениях «Дидахе» и «Послании Варнавы». В dvc нет прямых свидетельств о дуализме терапевтов, но отдельные намеки, как кажется, позволяют предположить, что эта концепция не была чужда и терапевтам. Так, Филон противопоставляет терапевтов тем, кто поклоняется статуям и идолам, сделанным из того же материала, что и некоторые сосуды для мытья ног и еще менее достойные вещи, употребление которых больше подходит для нужд тьмы, нежели света<sup>37</sup>. Возможно, что употребленное Филоном противопоставление «свет—тьма» отражает дуалистическую концепцию терапевтов.

И у ессеев, и у членов кумранской общины большое место занимали молитвы, обращенные к солнцу. Филон сообщает, что у терапевтов было в обычае молиться дважды в день, перед восходом и перед заходом солнца, утром — с просьбой к солнцу дать им истинно прекрасный день, а вечером — облегчить души для постижения истины<sup>38</sup>. После совместной трапезы накануне пятидесятого дня они встречают солнце, повернувшись лицом к востоку и, увидев восходящее солнце, простирают руки к небу и просят счастливого дня и разумения<sup>39</sup>. О молитве, тоже обращенной к солнцу, у ессеев, сообщает Флавий<sup>40</sup>. Специфика именно в том и состоит, что и те и

---

<sup>37</sup> dvc, § 7. Это замечание Филона напоминает рассказ Геродота о фараоне Амасисе, который, насмехаясь, сообщил египтянам, что они поклоняются статуе золотой богини, которую он сделал из лохани для мытья ног. (Her., II, 172).

<sup>38</sup> dvc, § 27.

<sup>39</sup> dvc, § 89.

<sup>40</sup> Flav. Jos., B. I., II, 8, 5.

другие обращаются непосредственно к восходящему солнцу. Это подтверждается, возможно, той антиессейской полемикой, следы которой усматривают в осуждении Толмудом молитв, обращенных к солнцу<sup>41</sup>.

Как для ессеев, так и для терапевтов, характерно ношение белых одежд в торжественных случаях, когда они собирались на совместные трапезы и собрания<sup>42</sup>.

Характер этих священных собраний и трапез аналогичен у терапевтов, ессеев, кумранитов. Терапевты на общих собраниях располагались по порядку, причем порядок определялся датой вступления в секту, т. е. наиболее уважаемыми и старшими считались не старики, а те, кто раньше вступил в секту и, следовательно, был наиболее искушен в философии и в постижении божественной мудрости<sup>43</sup>. Точно так же определенное место за столом и в собрании занимал каждый член кумранской общины<sup>44</sup>. То же самое говорит Филон и о ессеях<sup>45</sup>.

Главное внимание и терапевтов, и ессеев, и кумранитов было обращено на моральную сторону, совершенствование добродетелей, среди которых наиболее видное место принадлежит воздержанию и скромности. С этими добродетелями они связывали все другие душевные качества: «Они (терапевты) воспитывают скромность, зная, что тщеславие выходит из лжи, и что истина — мать скромности. Существует как бы два источника: из лжи проистекают злодеяния всех видов, из истины — изобилие благодеяний человеческих и божественных»<sup>46</sup>. Подобное внимание уделяли совершенствованию своих добродетелей и ессеи, причем на первое место ставились также воздержание, скромность, любовь к богу, к своим единомышленникам и к истине<sup>47</sup>. Терапевты очень скромны в пище и одежде

---

<sup>41</sup> J. Amussin, *Spuren antikumranischer Polemik in der talmudischen Tradition, Qumran—Probleme*, Berlin, 1963, S. 22—23. См. его же. К определению идеологической принадлежности кумранской общины, *Вестник Древней Истории*, № 1, 1961, стр. 21—22.

<sup>42</sup> dvc, § 66; Flav. Jos., B. I., II, 8; 3.

<sup>43</sup> dvc, §§ 66, 67.

<sup>44</sup> IQS, VI, 8—9.

<sup>45</sup> Philo, *Quod omnis ...*, § 81.

<sup>46</sup> dvc, § 38.

<sup>47</sup> Flav. Jos., B. I., II, 8, § 2; Philo, *Quod omnis ...*, § 82—84.

и удовлетворяются малым. Так, зимой они носят крепкие плащи (chlapani), а летом — легкие накидки, которыми обычно пользовались рабы (exomides)<sup>48</sup>. Та же самая одежда в употреблении и у ессеев: зимой — chlapani, летом — exomides<sup>49</sup>.

Таким образом, при сопоставлении источников о ессеях и терапевтах выявляется ряд сходных черт. Однако, нельзя пройти мимо существенных различий, которые бросаются в глаза при изучении этих свидетельств.

Так, терапевты в отличие от ессеев античных авторов и кумранитов, организовавших в пустыне тесные сплоченные общины, связанные общим имуществом, строжайшей дисциплиной, обязательным трудом и системой обрядов, представляют собой менее сплоченную организацию. Они живут отдельно друг от друга в хижинах, разбросанных в окрестностях Мареотидского озера, и собираются вместе только на общие собрания и трапезы в седьмой день и на празднование пятидесятого дня<sup>50</sup>. Раскопки кумранского поселения показали, что жизнь его обитателей была ближе к образу жизни ессеев, описанных античными авторами<sup>51</sup>.

Иначе также решался терапевтами вопрос об имущественных отношениях. В отличие от ессеев и кумранитов, которые все свое имущество делали общим достоянием, а потом пользовались им сообща<sup>52</sup>, терапевты раздавали свое имущество родственникам и друзьям<sup>53</sup>, чтобы затем спокойно предаваться созерцанию и постижению божественной мудрости. Неясным остается вопрос об источниках существования терапевтов. Трудно поверить замечанию Филона, что они постились по три дня, а некоторые, наиболее ревностные, и по шесть дней в неделю<sup>54</sup>. Тем не менее они откуда-то должны были доставать хлеб и соль, которые они потребляли в трапезах<sup>55</sup>. Жюльtren высказывает предположение, что, раздав свое имущество, они тем самым как бы обязывали своих близких поддерживать их ничтожные потребности<sup>56</sup>. Может быть, здесь следует предположить нечто другое. Община терапевтов, рас-

<sup>48</sup> dvc, § 38.

<sup>49</sup> Euseb., Praep. evang. II, § 12.

<sup>50</sup> dvc, §§ 21—22.

<sup>51</sup> И. Д. Амусин, Рукописи Мертвого моря, М., 1961, стр. 60 и след., R. de Vaux, Les manuscrits de Qumran et l'archéologie, Revue Biblique, 1959, № 1, pp. 87—110.

<sup>52</sup> IQS. III, 2; Euseb., Praep. evang. II, § 4—5. Flav. Jos., B. I., II, 8; 3.

<sup>53</sup> dvc, § 13.

<sup>54</sup> dvc, § 35.

<sup>55</sup> dvc, § 73.

<sup>56</sup> P. Geoltrain, Le traité de la Vie Contemplative, ук. соч., стр. 19.

положившаяся в районе Мареотидского озера, представляла собой некий религиозный центр всех терапевтов, рассеянных, по словам Филона, в великом множестве по всей стране. Они-то и поддерживали эту наиболее аскетическую и ревностную группу, представлявшую своего рода монашество терапевтического толка. Возможно, что именно этим своим сторонникам и единомышленникам они отдавали свое имущество, получая взамен минимально необходимое для жизни.

Следует остановиться и на принадлежности женщин к общине. Если в Уставе кумранской общины ни слова не говорится о женщинах, то в других кумранских документах, в Дамасском документе<sup>57</sup> и в Уставе двух колонок<sup>58</sup> весьма определенно говорится о необходимости брака. Точно так же и в сочинении Флавия о ессеях упоминаются различные течения, одно из которых отвергало женщин и не допускало их в свою среду, а другое — признавало брак с целью продолжения рода<sup>59</sup>. Что касается терапевтов, то среди них были и женщины, терапевтиды, которые, по-видимому, обладали в общине теми же правами, что и мужчины, они должны были присутствовать на общих собраниях, трапезах и на священных празднованиях<sup>60</sup>. Только во время чтения и комментирования священных книг они должны были сидеть на другой половине помещения за перегородкой отдельно от мужчин<sup>61</sup>.

Нет в описании внутренней жизни терапевтов и намек на строжайшее деление членов общины и жреческую иерархию, какую мы видим в кумранской общине<sup>62</sup>. Нет у терапевтов и должностных лиц общины, каких мы видим у ессеев и которые должны были следить за выполнением общинниками их обязанностей и ведать распределением имущества и продуктов<sup>63</sup>. Только однажды в дус встречается *tinot ton ephemegeu-ton* (дневальный), по знаку которого общинники рассаживались за стол<sup>64</sup>.

<sup>57</sup> CD. IV, 20—21; VI, 6—7.

<sup>58</sup> I QSa, I, 4, 10.

<sup>59</sup> Flav. Jos., B. I, II, 8; 13.

<sup>60</sup> dvc, § 32, 68.

<sup>61</sup> dvc, § 33.

<sup>62</sup> I QS II, 19—23; I QSa I, 15—17, 22—23.

<sup>63</sup> Flav. Jos., B. I, II, 8: 3—6. В «Уставе» встречаются надзиратели

над трудом полноправных членов общины (*mebaqer 'al mele'ket harab-b'fm*) I QS, VI, 12, 14, 15 и другие должностные лица.

<sup>64</sup> dvc, § 66.

Рассмотренные выше сходные черты между терапевтами и ессеями вряд ли случайны. Они показывают, что правомерна постановка вопроса о возможных связях между терапевтами и кумранско-ессейским миром. Отрывки из греческого перевода Библии, найденные в четвертой кумранской пещере, имеют определенно александрийское происхождение<sup>65</sup>. Этот факт также свидетельствует в пользу связей терапевтов с Кумраном. Различия же, отмечаемые наряду со сходными чертами, говорят лишь о специфических особенностях разных ветвей ессейского движения. К тому же данные трактата *дус* о терапевтах не отражают всех сторон их жизни. Признавая, таким образом, описанных Филоном терапевтов одной из групп широко распространившегося в I в. н. э. ессейского движения, мы считаем необходимым в дальнейшем исследовании вопроса о возможных влияниях на терапевтов греческой философии и египетских культов. Это должно явиться предметом специального исследования.

---

---

<sup>65</sup> F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, New York, 1958, p. 142, n 43.