МЕЖЗАВЕТНАЯ ЛИТЕРАТУРА

АЛЛЕГОРИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ В КУМРАНСКИХ ПЕШАРИМ

Илья Сергеевич Вевюрко

кандидат философских наук
старший преподаватель МГУ им. М. В. Ломоносова
119234, Москва, Ленинские горы, МГУ,
учебно-научный корпус «Шуваловский», философский факультет
vevurka@mail.ru

Для цитирования: *Вевюрко И. С.* Аллегорическая интерпретация Священного Писания в кумранских пешарим // Библия и христианская древность. 2019. Т. 1. № 1. С. 163–184. doi: 10.31802/2658-4476-2019-1-1-163-184

Аннотация

УДК 22.06 (22.07)

Данная статья посвящена проблеме аллегорезы как способа интерпретации Священного Писания кумранитами. Несмотря на то, что аллегорический метод интерпретации считается визитной карточкой александрийской школы с её ярко выраженным эллинистическим субстратом, мы можем заметить, что кумранская литература, возникшая главным образом в контексте эсхатологического прочтения пророческих книг, активно использует его в своих пешарим. Первоначально аллегорический метод толкования становится актуальным при условии, что все другие виды интерпретации не дают ожидаемого автором результата. Аллегорезу отличает жёсткая внутренняя логика, применяемая автором для извлечения более глубоких аспектов рассматриваемого текста. Аллегореза пешарим, опираясь на библейские аллюзии, а также цепочки смежных смыслов, ставит целью раскрытие символического содержания пророческих книг, актуализируя их в современной толкователю ситуации. При этом кумранские экзегеты используют герменевтические ходы, встречающиеся в Священном Писании (особенно в Новом Завете), что делает их тексты ценными для понимания внутренней библейской герменевтики в её первоначальном контексте.

Ключевые слова: Библия, Кумран, Ветхий Завет, аллегория, аллегореза, интерпретация, экзегеза, пешер.

Введение

Аллегореза как способ интерпретации Библии традиционно считается достоянием александрийской философской экзегетики[1]. Хотя ещё до начала исследования кумранских рукописей было признано, что и раввинский мидраш не лишён аллегорических ходов и построений мысли[2], их употребление по сей день связывается, как правило, с греко-римским влиянием[3]. Между тем обнаружение подобных ходов в текстах пешарим[4] из Кумрана ставит под вопрос эвристический потенциал гипотезы о подобном влиянии.

Несомненно, кумранская община возникла и формировалась в эпоху эллинизма, и её складывание на почве антиэллинистической реакции[5] не исключает взаимодействия со средой, эту реакцию вызвавшей[6]. Но аллегории, встречающиеся в произведенных ею текстах, совсем не похожи на стоические и платонические толкования античных поэтов ни семантически, ни структурно. Недавняя статья Хартога, по-видимому этот тезис опровергающая, на деле служит скорее к его подтверждению[7].

1 *Корсунский И. Н.* Иудейское толкование Ветхого Завета. М., 1882. С. 179 и далее. Ср.: *Дронов М., прот.* Аллегорическое толкование // ПЭ. М., 2001. Т. 2. С. 28.

2 Основной работой на эту тему остается *Heinemann I.* Altjüdische Allegoristik. Breslau, 1936.

3 См.: *Ковельман А. Б., Гершович У.* Бегство от логоса: к пониманию раввинистической герменевтики // Новое литературное обозрение. 2010. № 102. С. 31–54.

4 Пешарим — мн. ч. от пéшер (פֵּשֶׁר / pēšer «значение, объяснение»; встречается в Еккл. 8, 1 и в арамейской части книги Даниила — 4, 3; 5, 15.26). Термин часто встречается в кумранских комментариях на пророков и принят учёными для обозначения кумранской манеры толкования пророков, характерной чертой которой является их актуализация, т. е. мысль о том, что «сам пророк не знал о значении своих предсказаний; только в настоящее время они могут быть истолкованы и поняты в их собственном смысле» (*Reventlow H. G.* Epochen der Bibelauslegung. Bd. I. Vom Alten Testament bis Origenes. München, 1990. S. 35).

5 *Вандеркам Дж.* Введение в ранний иудаизм. М., 2011. С. 203.

6 О том, что такое взаимодействие имело место, говорит наличие отрывков Септуагинты среди рукописей Мёртвого моря. Исследователи также обращают внимание на римскую архитектонику воинского строя II в. до н.э. в «Свитке войны» (*Gmirkin R.* The War Scroll and Roman Weaponry Reconsidered // Dead Sea Discoveries. 1996. Vol. 3. P. 89–129).

7 Хартог находит следующие общие черты у кумранских пешарим и ипомнемат (от ὑπόμνημα — во мн. ч. «воспоминания, записки» = лат. commentarii, annales) с Илиадой периода Птолемеев: 1) выбор папируса как материала для письма; 2) комментирование только избранных строк произведения с пропуском остальных; 3) герменевтическое употребление цитат из других классических источников; 4) наличие пометок на полях; впрочем, в отличие от ипомнемат, в пешарим эти пометки не имеют критической функции, представляя собой читательские notae bene. Он также отмечает, что пешарим

Гераклит Грамматик (ок. 100 г. по Р. Х.), автор «Гомеровских вопросов», представляющих собой, наряду с «Пещерой нимф» Порфирия, образец аллегорического комментария Гомера, гласно ставил целью защиту поэта от упреков в «баснословии»[8]. Подобная цель была и у Филона[9], но аудиторию кумранских текстов, без иносказательных интерпретаций принимавшую на веру «Книгу Еноха» и «Свиток войны», трудно заподозрить в излишне критическом отношении к букве Священного Писания.

Убедительнее выглядит сопоставление пешарим с менее разработанным, но более древним памятником эллинской аллегорезы — комментарием на орфическую поэму, известный как «Папирус из Дервени» (IV в. до Р. Х.)[10]. В попытках авторов пешарим объяснить пророческие образы, а орфических экзегетов — истолковать космогонические нарративы как аллегории специалисты усматривают признак отчуждения читателя от уже ставшего к его времени древним, но сохранившего полноту своей авторитетности текста, которому он посредством раскрытия «тайного» смысла хочет придать актуальность исходя из потребностей своей эпохи[11]. Для данной гипотезы не имеет значения то,

не демонстрируют вовлечённости их авторов «в греческий образовательный куррикулум», и ни разу не упоминает аллегорию (*Hartog P. B.* The Qumran Pesharim and Alexandrian Scholarship: 4Q163 / Pesher Isaiah C and Hypomnemata on the Iliad // Journal of Ancient Judaism. 2018. Vol. 8. P. 344–364). Вообще, надо заметить, что сравнения кумранских толкований Библии с греческими комментариями древних поэтов, как правило, проводятся методами формального анализа, но даже в таком виде они фактически содержат лишь умозаключения по аналогии (ср.: *Bockmuehl M.* The Dead Sea Scrolls and the Origins of Biblical Commentary // Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity / ed. R. A. Clements, D. R. Schwartz. Leiden, 2009. P. 3–29).

8 См. подборку цитат из Гераклита: *Корсунский И. Н.* Иудейское толкование Ветхого Завета. М., 1882. С. 184.

9 *Philo Alexandrinus.* De confusione linguarum 2–15. Рус. пер.: *Филон Александрийский.* Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 308–310.

10 Русский перевод и комментарий Е. В. Афонасина: ΣΧΟΛΗ. Вып. 2. Новосибирск, 2008. Т. 2. С. 309–335. Оригинал с английским переводом и комментарием издан: The Derveny Papirus / Ed. Th. Kouremenes. Firenze, 2006.

11 *Lange A., Pleše Z.* The Qumran Pesharim and the Derveni Papyrus: Transpositional Hermeneutics in Ancient Jewish and Ancient Greek Commentaries // The Dead Sea Scrolls in Context: Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures / ed. A. Lange. Leiden, 2011. Vol. 2. P. 895–922. Кистер также находит аллегорию в кумранских пешарим и высказывает в связи с этим мысль о «палестинских предшественниках» Филона Александрийского, но не подвергает анализу логику этих ранних аллегористов (*Kister M.* A Common Heritage: Biblical Interpretation at Qumran and Its Implications // Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls / ed. M. E. Stone, E. G. Chazon. Leiden, 1998. P. 109–111).

что «современными» для орфиков и кумранитов были разные вещи: философские интуиции для одних и сбывающаяся эсхатология для других. Важно, что в обоих случаях комментаторы не довольствовались простым смыслом. Этим, однако, сравнение и ограничивается. Его сторонники не дают убедительного сопоставления логики аллегорезы, которая достаточно эксплицирована в орфическом тексте[12] и остаётся скрытой в пешарим. Они не склонны говорить и о влияниях, но рассматривают греческую и еврейскую традиции аллегорезы как самобытные.

Не все, впрочем, согласятся с тем, что в кумранских пешарим вообще есть аллегореза. Так, Бернштейн в статье 2004 г., специально посвящённой месту текстов Кумрана в истории библейской интерпретации, ни словом не обмолвился об этом приёме интерпретации[13]. Ещё ранее Ревентлов, обращая внимание на содержащуюся в «Дамасском документе» экзегезу «Песни о колодце», отверг возможность считать её аллегорической.

На этом примере мы должны сделать первую остановку.

> *Тогда воспел Израиль песнь сию: Наполняйся, колодезь, пойте ему; колодезь, который выкопали князья, вырыли вожди народа с законодателем жезлами своими* (Числ. 21, 17–18).

Согласно пешеру[14], колодец есть Тора, князья — «обращающиеся Израиля, которые оставили землю Иуды и жили в земле Дамаска», законодатель — интерпретатор Торы, вожди народа — приходящие выкапывать колодец посредством «повелений», данных законодателем. Таким образом, здесь кумранская община интерпретирует стихи Писания как относящиеся непосредственно к ней.

Ревентлов по поводу данного толкования пишет: «Его нельзя назвать в собственном смысле аллегорией, потому что аллегория ставит в параллель друг другу две полностью различные плоскости, тогда как

12 Так, например, в XII столбце автор папируса обосновывает, что Олимп у Орфея означает время, а не небо, ссылаясь на употребление поэтом прилагательного μακρός («длинный») применительно к Олимпу, тогда как о небе следовало бы сказать εὐρύς («широкий»). Это по-своему рациональная аргументация, хотя она и уязвима для критики. Но если бы автор ограничился указанием на то, что «Олимп есть время», его решение могли бы счесть, пожалуй, совершенно произвольным.

13 *Bernstein M. J.* The Contribution of the Qumran Discoveries to the History of Early Biblical Interpretation // The Idea of Biblical Interpretation / ed. H. Najman, J. H. Newman. Leiden, 2004. P. 215–238.

14 CD VI, 3–11. Здесь и далее кумранские рукописи цит. по: The Dead Sea Scrolls Study Edition / ed. F. García Martínez, E. J. C. Tigchelaar. Leiden, 1999.

для кумранских экзегетов пространство между словами в тексте и их толкованиями заполнено некими неясными для нашей логики связями»[15]. Едва ли, однако, будет справедливым согласиться со знатным историком экзегезы в этом вопросе. Во-первых, ссылка на неясность представляет собой шаткую почву для умозаключений. Во-вторых, вызывает сомнение само понятие аллегории, принятое Ревентловом за нормативное. Так как этот вопрос важен для всего последующего анализа, рассмотрим его отдельно и в первую очередь.

1. Понятие об аллегории

Отечественный феноменолог Г. Г. Шпет определяет аллегорезу почти этимологически, как способ толкования текста, «при котором комментатор наделяет его слова, понятия и образы произвольными смыслами, придавая тексту характер иносказания»[16]. Словарь Й. Ирмшера и Р. Йоне позволяет скорректировать определение со стороны «произвольности»: скрытый смысл в произведении может быть не только мнимым, но и действительным[17]. Г. фон Рад, специалист по древнееврейской «литературе Премудрости», считал, что в ней «нет строгой границы между просто метафорическим и аллегорическим»[18]. Следовательно, поиск связи между словом и его иносказательным толкованием, вопреки Ревентлову, теоретически законен; и поскольку сам толкователь, как правило, не считает свои действия произволом, постольку при неявном характере этой связи нужно хотя бы гипотетически предполагать, что она наличествует в его сознании.

Некоторые толкования Филона, считающегося классиком аллегорического метода[19], подтверждают наш вывод. Возьмём, для примера, его понимание херувимов и *пламенного оружия обращающегося* (Быт. 3, 24) как небесных сфер[20]. Если оно кажется произвольной

15 *Reventlow H. G.* Epochen der Bibelauslegung. S. 36.

16 *Шпет Г. Г.* Мысль и слово. Избранные труды. М., 2005. С. 460.

17 Словарь античности / сост. Й. Ирмшер, Р. Йоне. М., 1992. С. 25.

18 *Rad G., von.* Wisdom in Israel. Harrisburg, 1993. P. 46.

19 Предшественником Филона на этой стезе обычно называют Аристовула (*Саврей В. Я.* Генезис Александрийской школы // Философские науки. 2005. № 7. С. 88), однако приписывание ему инициативы в этой области мы считаем спорным. См. об этом во вводной статье: *Аристовул Александрийский.* Философские фрагменты // Религиоведческий альманах. 2016. № 2. С. 42–60.

20 *Philo Alexandrinus.* De cherubim 21–26. Рус. пер.: *Филон Александрийский.* Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 117–119.

персонификацией космических начал[21] на узком количественном основании[22], то только на первый взгляд. Представляя себе круг чтения Филона, мы не можем исключить из него, конечно, книгу пророка Иезекииля, в которой дается известный образ херувимов как животных, управляющих странными колесами из двух вложенных друг в друга сфер, притом что эти сферы и они сами *полны были глаз* (Иез. 10, 9–12). Античная линия ассоциации звёздного неба с многоглазым стражем Аргусом достаточно хорошо исследована[23]. Если же прибавить к этому *как бы вид светильников обращающихся в среде животных* (Иез. 1, 13), то скрытое присутствие видения Иезекииля в данном отрывке комментария на книгу Бытия становится несомненным. Сокрытость его может быть связана как вообще с тем, что Филон редко ссылается на пророков, так и с мишнаитским запретом на обсуждение смысла видения Божественной колесницы[24]. Итак, к пониманию филоновой аллегорезы можно привлечь обильную образность небесных колесниц, начиная от библейских источников и кончая Платоном.

Остается вопрос: что общего между небесными сферами и вратами рая? Но вопрос этот не должен вызвать затруднений. По Филону, из созерцания неба рождается философия[25], а двоякая, чувственно-разумная природа этого созерцания соответствует обоюдности врат. Рай закрыт для Адама из-за ослепления чувственностью, но и откровение над крышкой ковчега даётся из среды херувимов (Исх. 25, 22). Совершившее

21 «Мифические и библейские персонажи и образы рассматривались как персонификация нравственных или космических начал» (*Дронов М., прот.* Аллегорическое толкование // ПЭ. М., 2001. Т. 2. С. 28). Сама по себе эта характеристика не вызывает у нас возражений. Но определение аллегории как «изображения отвлечённого понятия через конкретно представляемый образ» (*Дронов М., прот.* Аллегория // ПЭ. М., 2001. Т. 2. С. 29) выглядит несколько зауженным: всегда ли это понятие является отвлечённым для самого интерпретатора, и не является ли, например, для Филона небесный свод менее абстрактным, чем херувим, а для кумранитов Тора менее абстрактной, чем колодец в пустыне?

22 Две сферы — «неподвижных звезд» и планет — или два полушария звёздного неба отождествляются с двумя херувимами, а огненная природа светил или солнце — с *пламенным оружием обращающимся*. В. К. Шохин, открывший в своей недавней публикации интересную дискуссию по философско-теологическим основаниям аллегорезы, приводит несколько примеров, когда, по его мнению, количество предметов и произвольно поставленных им в соответствие отвлёченных понятий является единственным основанием для их отождествления (*Шохин В. К.* Философская теология: канон и вариативность. СПб., 2018. С. 443).

23 *Фоменко И. К.* Константинополь. Символизм топографии. М., 2016. С. 44.

24 Hagiga 11b // Der babylonische Talmud. Berlin, 1899. Bd. 3. S. 815.

25 *Philo Alexandrinus*. De opificio mundi 53–54. Рус. пер.: *Филон Александрийский*. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 61–62.

такой круг по библейским аллюзиям толкование остаётся, конечно, философски обусловленным, но оно ни в коей мере не является произвольным и случайным.

То же, за вычетом философского элемента, можно сказать об аллегорезе Агари у апостола Павла (Гал. 4, 25). Агарь, по его определению, «есть гора Синай и соответствует нынешнему Иерусалиму» не только в силу сходства звучания слов הָגָר / hāḡār («Агарь») и הָהָר / hā-hār («эта[26] гора») — случайного признака, для апостола, несомненно, промыслительного. В ядре толкования скрыта формула: закон, за вычетом обетований, есть рабство. «Нынешний Иерусалим» лишился обетований, так как не принял их верою: следовательно, его населяют лишь плотские потомки Авраама, «хвалящиеся» законом и старшинством, то есть Агарью, а не Саррой.

История Сарры и Агари как история двух женщин могла бы служить предметом только праздного любопытства. Для первых читателей книги Бытия она была уже, по меньшей мере, предысторией взаимоотношений народов, а также выражением идеи избранничества. Если принять это во внимание, то у апостола Павла её герменевтика терпит лишь незначительные трансформации. Древнерусский книжник митрополит Климент Смолятич глубоко понимал природу аллегорической экзегезы, когда в послании к Фоме периодически спрашивал о частностях ветхо- и новозаветной истории: «Что мне в них, если не уразумею о них духовно?»[27] Аллегореза работает с буквальным смыслом Писания, превращая его в иносказание там, где сам по себе он перестает быть ценным. Она также устраняет из Писания простую поэтическую образность (метафорику), повинуясь, видимо, интуитивному недопущению мысли о том, что пророк изрекал нечто лишь ради украшения речи. Если сюжет сам по себе назидателен или метафора служит эмблемой мистического опыта[28], основания для аллегории утрачиваются, и она фигурирует лишь как аспект неисчерпаемости смысла.

26 Т. е. слова «гора» с определённым артиклем, обозначающим конкретный предмет/вещь/явление; «эта» — в данном случае условный перевод.

27 Послание, написано Климентом, митрополитом русским, Фоме пресвитеру, истолковано Афанасием мнихом // Златоструй. Древняя Русь X–XIII вв. М., 1990. С. 180–190.

28 Здесь уже имеет место символ, от которого аллегория «отличается тем, что в ней изображающей реальности соответствует одна изображаемая, что делает однозначным понимание аллегории. Смысл символа в отличие от этого невозможно дешифровать простым усилием рассудка, поскольку смысл неотделим от структуры образа, что неограниченно расширяет его многозначность» (*Дронов М., прот.* Аллегория // ПЭ. М., 2001. Т. 2. С. 29). Добавим к этому только, что аллегорическое прочтение нередко участвует в полисемантизме символа.

Итак, неудовлетворительность других уровней интерпретации служит внешней причиной аллегорезы, а её внутренняя логика подчинена воззрениям толкователя на цель и смысл священной истории. Нужно установить, какими были эти воззрения у создателей пешарим, чтобы расшифровать логику конкретного комментария.

2. Основы герменевтики пешарим

Пешер определяется как «выдержка из Библии с последующей формулой, вводящей её интерпретацию в виде указания на исполнение пророчеств или богословского комментария»[29]. Количество таких выдержек в кумранской литературе невелико, но заметно: их насчитывают всего 265[30], датируя создание включающих их текстов II–I вв. до Р. Х.[31]. Принято различать пешарим в узком смысле — последовательные комментарии на одну книгу, и «тематические пешарим» — любые группы библейских цитат с толкованиями, вводимыми словом «пешер»[32].

Исторически пешарим восходят, видимо, к Учителю Праведности — наставнику кумранской общины, которая, по достаточно точному определению И. Д. Амусина, «была сообществом апокалиптического визионерства»[33]. Пешер на книгу Аввакума упоминает Учителя как того, кому «Бог поведал все тайны (רזי / rāzē^{y}) слов Своих рабов, пророков»[34], поэтому представляется обоснованным мнение, что для кумранитов пешарим были частью «авторитетной» литературы[35], а процесс их производства был аналогичен получению откровения[36],

29 *Vermes G.* Biblical Prooftexts in Qumran Literature // Journal of Semitic Studies. 1989. Vol. 34. P. 493.

30 הבר א. תבניות הפשר שבמגילות מדבר יהודה // לשוננו. 2016–2017. כרך שבעים ותשעה. ד. 475. (*Хабер Э.* Формы пешера в рукописях Иудейской пустыни // Лешонену. 2016–2017. Т. 79. № 4. С. 475).

31 *Jassen A. P.* Survival at the End of Days: Aspects of Soteriology in the Dead Sea Scrolls Pesharim // This World and the World to Come: Soteriology in Early Judaism / ed. D. M. Gurtner. London, 2011. P. 196.

32 *Horgan M. P.* Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books. New York, 1977. P. 3–4.

33 *Амусин И. Д.* Кумранская община. М., 1983. С. 160.

34 1QpHab VII, 4–5.

35 *Lim T. H.* Authoritative Scriptures and the Dead Sea Scrolls // The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls / ed. J. J. Collins, T. H. Lim. Oxford, 2010. P. 319.

36 *Goldman L.* The Admonitions in the Damascus Document as a Series of Thematic Pesharim // Dead Sea Discoveries. 2018. Vol. 25. P. 409.

типологически напоминая толкование снов[37]: изречения пророков понимались преимущественно как описания видений, требовавших расшифровки при наступлении соответствующих им событий. Но о том, как протекал этот процесс, мы почти ничего не знаем. В книге Даниила, по мнению многих вдохновившей кумранскую аллегорезу[38], условием для правильного толкования снов являлась молитва (Дан. 2, 18–19), сами же сны расшифровывались как чистые аллегории. Но между предметами толкований Даниила и Учителя Праведности усматривается существенная разница, как между снами языческих царей и видениями еврейских пророков. Если первые давались вне контекста традиции, а потому их элементы обладали чисто номинальным, произвольно назначенным смыслом[39], то вторые уже были вплетены в историю Израиля, так что требовалась её предварительная деконструкция для того, чтобы вменить их отдельным элементам случайные значения. Действительно ли кумранская община предприняла подобную деконструкцию или её толкования Священного Писания всё-таки сами вплетены в традицию?

При реконструкции герменевтики пешарим исследователи обычно исходят из того, что этот тип комментария должен был продемонстрировать, как содержание комментируемого стиха исполняется в событиях настоящего или будущего времени[40]. Соответственно, те, кто находит в них аллегорезу, как правило, характеризуют её в связи с данной целью: «Когда отношение между текстом и новой (исторической или эсхатологической — *И. В.*) ситуацией не может быть установлено иным образом, оно устанавливается посредством аллегоризации»[41]. Сама техника последней представляется различным образом. Иногда её

37 *Machiela D. A.* The Qumran Pesharim as Biblical Commentaries Historical Context and Lines of Development // Dead Sea Discoveries. 2012. Vol. 19. P. 363–398; *Jassen A. P.* The Pesharim and the Rise of Commentary in Early Jewish Scriptural Interpretation // Dead Sea Discoveries. 2012. Vol. 19. P. 313–362.

38 См., например: *Collins J. J.* Prophecy and Fulfillment in the Dead Sea Scrolls // The Journal of the Evangelical Theological Society. 1987. № 3. P. 273.

39 Смысл также мог быть двойным: например, увиденный во сне камень для Навуходоносора — непонятный образ, но для толкующего этот сон Даниила камень имеет большую предысторию в Ветхом Завете.

40 הבר א. תבניות הפשר שבמגילות מדבר יהודה // לשוננו. 2016–2017. כרך שבעים ותשעה. ד. 475. (*Хабер Э.* Формы пешера в рукописях Иудейской пустыни // Лешонену. 2016–2017. Т. 79. № 4. С. 475).

41 *Bruce F. F.* Biblical Exegesis in the Qumran Texts. London, 1960. P. 18. Ср.: *Berrin Sh.* Qumran Pesharim // Biblical Interpretation at Qumran / ed. M. Henze. Grand Rapids, 2005. P. 128–129.

сводят полностью к приему аккомодации[42]. Однако это не помогает объяснить связь пешарим с интерпретацией Писания в других текстах эпохи Второго Храма[43]. Доказано, что они представляют собой не «изолированные» комментарии, как долгое время считалось: «Литературная сложность и изощрённость пешера может быть оценена по его способности связывать многочисленные смысловые узлы в целую и согласованную литературную единицу при помощи библейских аллюзий»[44]. Подобная «изощрённость» может сколько угодно подвергаться критике за свою искусственность (как нередко, и не всегда безосновательно, подвергается аллегореза), но её нельзя свести к простой аккомодации, когда «толкователь лишь проводит параллель между событиями древности и настоящим моментом»[45].

Д. Димант формулирует следующие принципы взаимодействия кумранских пешарим с библейским текстом: а) отождествление действующих лиц повествования и текущей истории; б) различение цитаты и толкования, для которого используется более поздний вид иврита; в) интерпретация буквального смысла в духе снотолкования, включая игру с этимологией, атомизацию, символизм; г) различение исторической ситуации пророка и толкователя. Димант не согласна с мнением, что, с точки зрения кумранитов, пророки не знали смысла собственных предсказаний. Они лишь не раскрывали его, повинуясь логике «времён Божиих» (קצי אל / qēṣēʸ ʔēl), которые планомерно и предопределённо раскрываются в истории. Поскольку Священное Писание написано на все времена, оно должно содержать их в себе[46].

Эти соображения помогут нам приступить к раскрытию внутренней логики пешарим специально для случаев употребления в них аллегорезы.

42 См.: *Юревич Д., свящ.* Пророчества о Христе в рукописях Мёртвого моря. СПб., 2004. С. 56–58.

43 См.: *Kister M.* Biblical Phrases and Hidden Biblical Interpretations and Pesharim // The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research / ed. D. Dimant, U. Rappaport. Leiden, 1992. P. 27–39.

44 *Goldman L.* The Admonitions in the Damascus Document as a Series of Thematic Pesharim // Dead Sea Discoveries. 2018. Vol. 25. P. 410.

45 *Юревич Д., свящ.* Пророчества о Христе в рукописях Мёртвого моря. СПб., 2004. С. 58.

46 *Dimant D.* History, Ideology and Bible Interpretation in the Dead Sea Scrolls. Tübingen, 2014. P. 304–305.

3. Кумранская аллегореза

Примем за отправную точку одну отсылку к Писанию, которая не является в полном смысле аллегорией, но аналогична ей. В «Дамасском документе», наряду с другими галахическими решениями, толкующими Закон Моисея вполне буквально, содержится и следующее: человек, выдающий дочь замуж, должен сообщить жениху обо всех её недостатках, чтобы не навлечь на себя проклятия согласно изречению: *Проклят, кто слепого сбивает с пути* (Втор. 27, 18). За этим правилом следует другое, подобное: запрет выдавать дочь за человека, не равного ей[47], с отсылкой к заповеди, воспрещающей впрягать в плуг двух разнородных животных и сшивать одежду из двух разных видов ткани[48].

Этот фрагмент привлекателен тем, что в нём ясно видна логика расширения заповеди до неоговорённых в ней предметов путём абстрагирования. В первом случае слепота толкуется как всякая неспособность видеть, а сбивание с пути — как всякое преднамеренное введение в заблуждение. Во втором способ абстрагирования проговорён автором: «Ибо это есть “два рода”[49] (כלאים / kilʔ**a**yim)», то есть пара, в которой нет равенства, представляет собой «два рода» так же, как вол и осёл. Здесь абстрагировано неравенство.

Правомочна ли подобная интерпретация с герменевтической точки зрения? Галахист, наверное, удивился бы такому вопросу, ибо ему нужно было применять Закон, данный Богом через Моисея, ко всем конфликтным или конфликтогенным ситуациям, и он просто не имел другого выхода, кроме как расширять конкретные указания Закона путем абстрагирования их логических схем. Точно так же апостол Павел применяет заповедь: *не заграждай рта волу, когда он молотит* (Втор. 25, 4) — в значении общего правила: *трудящийся достоин награды своей* (1 Тим. 5, 18), и его замечание: *О волах ли печётся Бог?* (1 Кор. 9, 9) — выражает не отрицание буквального смысла, но расширение оного до логической схемы.

Теперь зададимся вопросом: что если кумранский экзегет пророческих текстов тоже рассматривал их как данные на всю историческую перспективу? Тогда его толкования не были просто иллюстрациями ad hoc к обстоятельствам жизни общины, но представляли собой

47 לא הוכן לה / lōʾ hûḵan lāh (4Q270 f. 5.16) — букв. «не готов для неё», что может означать разницу в имущественном положении, возрасте или росте.

48 4Q270 f. 5.16–17.

49 Возможен и следующий вариант перевода ключевого слова: «неверное/неуместное смешение».

результат исследования, подчинённого определённым принципам. То убеждение, что подобное исследование не могло увенчаться успехом без вдохновения свыше, обеспечивало получившимся «открытиям» кредит доверия.

Стоит ещё раз обратить внимание на приведённое выше определение Вермеша, одного из ведущих кумрановедов, который видел в пещере комментарий пророческий или богословский. Мы совершаем фундаментальную ошибку, если ограничиваем этот жанр одними указаниями на сбывающиеся пророчества, хотя в целом для него характерна устремленность к исторической (эсхатологической) конкретике. Нужно понять соотношение между этой устремленностью и периодически возникающим богословским содержанием, не упуская из вида то обстоятельство, что Бог для кумранитов, как и для первых христиан, открывался преимущественно через историю.

Для этой цели хорошо подходит пешер на пророка Наума, в начале которого приведена следующая экзегеза:

> *В вихре и в буре шествие Господа* (דַּרְכּוֹ / darkô — *«путь Его»), облако — пыль от ног Его* (Наум. 1, 3).
>
> «Вихрь и бури — своды неба Его, а земля Его, что Он сотворил, [есть облако]»[50].

Исходя из того, что экзегет подчёркивает, Чьи эти небо и земля, речь может идти об эсхатологическом пересоздании мира; но и в таком случае пешер не теряет богословского содержания. Последнее связано с определённым пониманием природы и Бога. Аристовул Александрийский, вероятно, назвал бы этот пешер согласным природе (πρὸς τὸ φυσικῶς). Буквально такие стихи, как Наум. 1, 3, никем не понимались, кроме, разве что, простецов, но они часто использовались для описания Божьих чудес (ср. Пс. 67/68, 8–9). Бог «шествовал» не материальными ногами, а среди народа, творя знамения. Архетипическим образом подобных знамений были столпы облачный и огненный; нет никаких оснований думать, что экзегет считал их мифом. Что препятствовало ему оставить этот стих без толкования, мы в точности знать не можем. Возможно, чудеса Исхода виделись членам общины принципиально неповторимыми, а последнее избавление приурочивалось к тому времени, когда Господь ещё *раз потрясёт небо и землю*

50 4Q169 ff. 1–2.2. В рукописи предложение оборвано; его окончание в квадратных скобках гипотетично.

(см. Агг. 2, 6). Толкователь должен был знать, что небо имеет воздушную природу (ср. Ис. 51, 6), земля для Господа есть *подножие ног* (Ис. 66, 1)[51], народы на ней подобны пыли (ср. Ис. 17, 13). Господь *ходит* по небу, как *на крыльях ветра* (Пс. 17/18, 11), так и в стройном течении светил. Последнее уже за пределами библейского текста, но не библейской картины мира. Если принять, что под «небом» экзегет понимает не только тучи, но и светила[52], то здесь подразумевается время. Учение кумранитов о конечных судьбах мира включало в себя понятие о делении времен, каждое из которых наступает в свой срок[53]. Время и есть путь (דֶּרֶךְ / d**e**rek̲) Господа, на котором переменчивая земля — облако пыли под Его ногами. Таким образом, аллегория не отрывается от своей основы, но строго следует её словесной структуре.

Переходя от этого пешера к следующим, мы видим, что они включаются в первый как в рамку. Господство греков, римлян, «нечестивых священников» представляет собой частный случай временного несовершенства творения.

> *Запретит Он морю, и оно высыхает, и все реки иссякают* (Наум. 1, 4).
>
> «Море — это все киттии». «[Реки… — киттии] со [всеми вла]дыками их, которых Он извергнет из владычества их»[54].

«Киттиями», согласно научному консенсусу, в кумранских рукописях называются римляне. Поскольку море периодически выступает как образ мира (Пс. 64/65, 8[55]; Ис. 17, 12), под «всеми киттиями» должна подразумеваться Римская империя в её статусе ойкумены. В свою очередь, «реки» являются источниками моря[56], а в более узком

51 Замечательная параллель к художественной стороне этого пешера — определение земли Сигватом Скальдом как «поддонья кубка бурь» (Сага об Олаве Святом 176 // Круг земной. М., 1980. С. 330).

52 В таком случае «вихрь и буря» — эмблема, указывающая на небо во всех его проявлениях согласно тропу синекдохи, часто возникающему в герменевтическом мышлении.

53 *Dimant D.* History, Ideology and Bible Interpretation in the Dead Sea Scrolls. Tübingen, 2014. S. 305.

54 4Q169 ff. 1–2.3,5a.

55 Наш пешер особенно близок по смыслу к масоретской версии этого стиха: מַשְׁבִּיחַ שְׁאוֹן יַמִּים שְׁאוֹן גַּלֵּיהֶם וְהֲמוֹן לְאֻמִּים / mašbîᵃḥ šʔôn yammîm šʔôn gallēʸhem wa-hămôn lʔummîm, которая удачно передана в новом русском переводе Российского библейского общества: «Шум морей Ты укротил — рокот волн и ропот племён».

56 Ср. параллель между воздействием сильного ветра на речную воду и Божественным вторжением в историю в Авв. 3, 8.

библейском словоупотреблении — ещё и его подводными течениями[57]. То и другое соответствует понятию о владычестве[58]. Таким образом, пешер интерпретирует наблюдение природных процессов (обращения моря в сушу и т. п.) как пророчество об исторических событиях, что в глазах общины должно было быть легитимировано пророческим статусом книги Наума. Путь к этой интерпретации указал сам пророк, описывая гибель Ниневии как потоп[59]. Но Ассирия давно пала, и актуально слова пророка должны были теперь относиться к другой державе.

Применение типологической интерпретации, которое мы здесь предполагаем (чтобы избежать абсурдного предположения, будто автор пешера вообще не понимал Ниневию как столицу Ассирии), в полной мере раскрывает себя при толковании фигуры льва (ср. Наум. 2, 11–13). Лев — это не только царь Деметрий, «который хотел войти в Иерусалим по совету льстивых проповедников, но не вошел, так как Бог не дал Иерусалим в руки царей Явана от Антиоха до появления владыки киттиев», но и первосвященник из противной кумранитам партии[60], и все священники, грабящие народ[61]. Таким образом, лев есть собирательное понятие. В связи с этим раскрывается значение Ниневии как типоса «тех, кто вводит в заблуждение Ефрема»[62]. Учитывая, что ассирийцы увели в плен северные колена, под Ефремом должны пониматься простецы Израиля («народ земли»), хрестоматийные представители которых жили на землях, в древности принадлежавших северным коленам и называвшихся Израилем в противоположность Иудее. Фигуры аллегорического толкования сами становятся типосами: Деметрий, который не смог войти в город, предызображает изгнание из него нечестивых священников-львов и самих римлян.

57 *Кассуто У.* Эпическая поэзия в Древнем Израиле // Библейские исследования: сборник статей. Вып. 1. 1997. С. 130.

58 Соответственно, здесь приходит на ум и следующая параллель: «Ты владычествуешь (מוֹשֵׁל / môšēl) над яростью моря: когда воздымаются волны его, Ты укрощаешь их» (Пс. 88/89, 10).

59 Наум. 1, 8; 1, 12; 2, 8. Последние два чтения в означенном смысле лучше поддерживаются LXX, чем MT. В особенности характерно 1, 12, где возможна конъектура, согласно LXX: מוֹשֵׁל מַיִם וְכֵן רַבִּים / mōšēl m**a**yim w-ḵēn rabbîm (*обладаю водами, поистине, многими* (Biblia Hebraica Stuttgartensia / hrsg. K. Elliger und W. Rudolph. Stuttgart, [5]1997. S. 1045)), подтверждающаяся употреблением в пешере слов с корнем מָשַׁל / māšal.

60 Имеются в виду Деметрий I Сотер, Антиох IV Епифан, Помпей и, вероятно, Александр Яннай.

61 4Q169 ff. 3–4.I.2–12.

62 Ibid. II.8.

В эпизоде со львом можно видеть, как работает автор пешера с элементами текста на лексическом уровне. Фраза אֲשֶׁר הָלַךְ אַרְיֵה לָבוֹא שָׁם / ʔăšer hālaḵ ʔaryēʰ lā-ḇôʾ šām («где ходил лев, чтобы войти туда» (Наум. 2, 12))[63] толкуется в связи с глаголом בָּא / bāʾ как повествующая о попытках вторжения в Иерусалим.

> *Разве ты лучше Аммона, находящегося между реками, окружённого?* (Наум. 3, 8).
>
> «Аммон — Манассия, а реки — великие у Манассии, славные из народа Манассии»[64].

Согласно Вандеркаму, Манассией кумраниты называли саддукеев[65]. Если эта гипотеза верна, то пешер обладает довольно сложной структурой. Манассия был первенцем Иосифа, но Иаков при благословении отдал предпочтение младшему Ефрему, сделавшемуся позднее главным племенем в Северном царстве (Быт. 48, 13–20). «Простецы Ефрема», упоминаемые и в этом пешере, представляют собой народ, введённый в заблуждение своими вождями. Господство «Манассии» над ним есть нечто противное благословению, хотя и обеспеченное старшинством. Подлинное же первородство, в согласии с Быт. 49, 8–10, достанется «простецам Иуды», то есть ессеям.

«Манассия» собрал вокруг себя «реки» (в значении, уже приданном им в другом контексте), которые, как будто, соблюдают его безопасность. Само слово Аммон, судя по применению местоимения множественного числа, трактуется, возможно (из-за созвучия), как הָמוֹן / hāmôn («толпа, сонм»), чем подчёркивается неправомочность господства саддукеев[66].

Не исключено также иное понимание этой аллегорезы: поскольку имя Манассии носил самый грешный из иудейских царей, под ним может подразумеваться и конкретный правитель. Поскольку он представляет враждебную кумранитам партию, одно значение «Манассии» как бы вкладывается в другое.

63 Конъектура еврейского текста подтверждается LXX: οὗ ἐπορεύθη λέων τοῦ εἰσελθεῖν ἐκεῖ (Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes. Duo volumina in uno / hrsg. A. Rahlfs. Stuttgart, ²1979. S. 531).

64 4Q169 ff. 3–4.III.9.

65 *Вандеркам Дж.* Свитки Мёртвого моря. Долгий путь к разгадке. М., 2012. С. 227.

66 Истинными садокитами — потомками первосвященника Садока, имевшими права первосвященства, — главы кумранской общины, по всей видимости, считали самих себя. Ср.: *Sanders E. P.* Judaism: Practice and Belief 63 BCE — 66 CE. London, 1992. P. 13.

Аналогичные принципы интерпретации применяются в пещерах на книгу Исаии.

> *Я… сделаю основание твоё из сапфиров* (Ис. 54, 11).
>
> «Собор избранных — как сапфир среди камней»[67].

Основания этой аллегорезы следует искать, видимо, в книге Исход, где собор старейшин во главе с Моисеем видел Бога на постаменте цвета сапфира (ср. Исх. 24, 10). Таким образом, толкователь исповедует веру в богоносность «избранных»[68].

> *И сделаю все твои зубцы* (שִׁמְשֹׁתַיִךְ / šimšōt**a**yiḵ *«твое солнце»*[69]) *из рубинов* (Ис. 54, 12).
>
> «[Это] двенадцать [первосвященников], просвещающих в суде уримом и туммимом… Ни один из них не пропадёт, как у солнца (שֶׁמֶשׁ / š**e**meš) во всём свечении его»[70].

Как в пещере «льва» толкователь играет с глаголом בָּא / bāʾ, так здесь — с корнем שמש / šmš, выстраивая цепочку: зубцы — лучи — свет — истина. Вместо фантастической архитектурной эстетики получается аллегория нравственной силы и мистической одарённости, более соответствующая, в глазах интерпретатора, замыслу Священного Писания.

> *И ворота твои — из искристых камней*[71] (Ис. 54, 12).
>
> «[Это] главы колен Израилевых в конце дней»[72].

Ворота представляют собой местопребывание судей (Втор. 16, 18; 2 Цар. 15, 2), а «искристые камни» контаминируют с «огнистыми камнями», что указывает, по-видимому, на приобретение ангельского статуса (Иез. 28, 14). Таким образом, и здесь речь идёт не о материальной красоте эсхатологического Иерусалима (хотя она едва ли подлежит сомнению), а об антропологии, скрытой за телесными символами.

67 4Q164 f. 1.3.

68 Ср. образ дома из живых камней в 1 Пет. 2, 5.

69 В LXX перевели данное слово как τὰς ἐπάλξεις σου — «твои зубцы»; в Вульгате интерпретация аналогична: propugnacula tua — «твой оплот».

70 4Q164 f. 1.4–6.

71 Даём перевод согласно MT, где написано אַבְנֵי אֶקְדָּח / ʔaḇnēʸ ʔeqdāḥ.

72 4Q164 f. 1.7.

Ещё один, тоже чисто аллегорический, эпизод интерпретации книги Исаии содержится в другой рукописи:

> *Как прекрасны на горах ноги благовестника, возвещающего мир, благовествующего радость, проповедующего спасение, говорящего Сиону: "воцарился Бог твой!"* (Ис. 52, 7).
>
> «Горы суть пророки… А благовестник — Помазанник Духа, как говорит Даниил…»[73].

На первый взгляд, отождествление гор и пророков кажется полностью произвольным. В действительности же оно представляет собой вполне точное согласование со второй частью пешера, видимо, принципиальной для толкователя. Если благовестник, объявляющий о воцарении Бога, должен быть Мессией, помазанным Духом (ср. Ис. 61), то вряд ли он будет приходить из-за гор или подниматься в горы, чтобы его услышали. Основания его проповеди составляют все предшествующие пророки, от имени которых он, таким образом, благовествует. Здесь можно предположить и альтернативу: речь идёт о пророках-глашатаях, без которых царь не мог считаться законным (ср. Неем. 6, 7).

4. Логика аллегорической интерпретации

Итак, в пешарим можно различить технику аллегорезы (опора на библейские аллюзии, образные аналогии, значения слов и корней) и её цель, заключающуюся в профетико-эсхатологическом, с уклоном преимущественно в антропологию, суммировании содержания библейского текста. В построении аллегорезы усматривается следующая логика: во-первых, отказ от буквального смысла в связи с неприемлемостью его узко-поэтической роли; во-вторых, замена его на смысл символический, полученный путем актуализации сети аллюзий; в-третьих, возвращение обогащённого таким образом смысла и его развёртывание в контексте толкуемого стиха; в-четвёртых, «разгадка» собственно аллегории. Проверим эту схему на отрывочном пешере из «Катен»:

> *Вострубите рогом в Гиве* (Ос. 5, 8).
>
> «Рог есть книга… книга Второзакония, которой [возгнушались все] люди совета его»[74].

73 11Q13 II.17–18.
74 4Q177 f. 1–4.13–14.

«Катены» — кумранский текст, с трудом поддающийся реконструкции. Во всяком случае, ясно, что речь в нём идёт о сопротивлении «сынам Велиала», под которыми в документах Кумрана подразумеваются все люди, следующие лжи. В данном отрывке, видимо, говорится о совете (т. е. собрании) Велиала. Трубление рогом в Гиве могло бы быть истолковано как конкретное апокалиптическое событие. Но комментатор поступает иначе, лишая этот образ буквального смысла[75]. Рог в Библии встречается в разных контекстах: он звучит в день очищения, при прославлении Бога, поставлении царя (помазуемого также из рога), тревоге и военных сборах. В 5-й главе книге Осии цель трубления — обличение грехов Израиля. Второзаконие и было главным обличительным документом в составе Торы (Втор. 27–30; Нав. 8, 32–34), к тому же дающим законы царства (Втор. 17, 14–20) и войны (Втор. 20). Гива — с одной стороны, слово, которое можно понять просто как «холм»[76], с другой стороны, город, прославившийся беззаконным происшествием (Суд. 19–21). Рог обличающих есть Второзаконие, ибо они обличают «сынов Велиала» не чем иным, как словами Закона, который теми пренебрегается.

Заключение

Аллегорических пешарим совсем немного, но им присуща стройная логическая структура. Может быть, они в состоянии помочь нам лучше понимать столь же редко и столь же уверенно вводимые аллегорические интерпретации Ветхого Завета в произведениях святых апостолов, а также вообще новозаветный способ цитации Священного Писания. Сходство пешарим с экзегетическими ходами святого апостола Павла уже устанавливается[77]. Формируется взгляд на раввинский мидраш как реакцию одновременно на кумранский и раннехристианский[78],

75 В связи с этим вполне возможно понимать откровение, на которое притязали наставники кумранской общины, как отрицательное: имея зрелую эсхатологию, они могли не усматривать места для исполнения каких-либо пророчеств с буквальной точки зрения, что, в свою очередь, подталкивало их к аллегорезе.

76 A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic / ed. F. Brown, S. R. Driver and Ch. A. Briggs. Oxford, 1906. P. 149.

77 *Lim T. H.* Midrash Pesher in the Pauline Letters // The Scrolls and the Scriptures. Qumran Fifty Years After / Ed. S. E. Porter, C. A. Evans. Sheffield, 1997. P. 280–292.

78 *Mandel P.* Midrashic Exegesis and Its Precedents in the Dead Sea Scrolls // Dead Sea Discoveries. Leiden, 2001. Vol. 8. P. 165.

что открывает перспективы для их сравнения между собой[79]. Осталось полнее включить в этот контекст анализ аллегорической экзегезы, придавая ей самостоятельное значение и вне рамок влияния эллинистической культуры.

Источники

Аристовул Александрийский. Философские фрагменты // Религиоведческий альманах. 2016. № 2. С. 42–73.

Папирус Дервени // ΣΧΟΛΗ. Новосибирск, 2008. Т. 2. Вып. 2. С. 309–335.

Послание, написано Климентом, митрополитом русским, Фоме пресвитеру, истолковано Афанасием мнихом // Златоструй. Древняя Русь X–XIII вв. М.: Молодая гвардия, 1990. С. 180–190.

Сага об Олаве Святом // Круг земной. М.: Наука, 1980. С. 167–378.

Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М.: ГЛК, 2000.

Biblia Hebraica Stuttgartensia / hrsg. K. Elliger und W. Rudolph. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

Der babylonische Talmud. Bd. 3. Berlin: Calvary, 1899.

Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes. Duo volumina in uno / hrsg. A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

The Dead Sea Scrolls Study Edition / ed. F. García Martínez, E. J. C. Tigchelaar. Leiden: Brill, 1999.

The Derveny Papirus / ed. Th. Kouremenes. Firenze: Leo S. Olschki, 2006.

Литература

Амусин И. Д. Кумранская община. М.: Наука, 1983.

Вандеркам Дж. Введение в ранний иудаизм. М.: ББИ, 2011.

Вандеркам Дж. Свитки Мертвого моря. Долгий путь к разгадке. М.: Астрель, 2012.

Дронов М., прот. Аллегорическое толкование // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2001. Т. 2. С. 28–29.

Дронов М., прот. Аллегория // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2001. Т. 2. С. 29.

Кассуто У. Эпическая поэзия в Древнем Израиле // Библейские исследования: сборник статей. Вып. 1. М.: Сэфер, 1997. С. 113–150.

79 Ср.: *Ruzer S.* Exegetical Patterns Common to the Dead Sea Scrolls and the New Testament, and Their Implications // Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity. Leiden, 2009. P. 231–253.

Ковельман А. Б., Гершович У. Бегство от логоса: к пониманию раввинистической герменевтики // Новое литературное обозрение. 2010. № 102. С. 31–54.

Корсунский И. Н. Иудейское толкование Ветхого Завета. М.: тип. Лаврова, 1882.

Саврей В. Я. Генезис Александрийской школы // Философские науки. 2005. № 7. С. 83–99.

Словарь античности / сост. Й. Ирмшер, Р. Йоне. М.: Прогресс, 1992.

Фоменко И. К. Константинополь. Символизм топографии. М.: Изд-во Вадима Прудникова, 2016.

Шохин В. К. Философская теология: канон и вариативность. СПб.: Нестор-История, 2018.

Шпет Г. Г. Мысль и слово. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2005.

A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic / ed. F. Brown, S. R. Driver and Ch. A. Briggs. Oxford: Clarendon Press, 1906.

Bernstein M. J. The Contribution of the Qumran Discoveries to the History of Early Biblical Interpretation // The Idea of Biblical Interpretation / ed. H. Najman, J. H. Newman. Leiden: Brill, 2004. P. 215–238.

Berrin Sh. Qumran Pesharim // Biblical Interpretation at Qumran / ed. M. Henze. Grand Rapids: Eerdmans, 2005. P. 110–133.

Bockmuehl M. The Dead Sea Scrolls and the Origins of Biblical Commentary // Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity / ed. R. A. Clements, D. R. Schwartz. Leiden: Brill, 2009. P. 3–29.

Bruce F. F. Biblical Exegesis in the Qumran Texts. London: The Tyndale Press, 1960.

Collins J. J. Prophecy and Fulfillment in the Dead Sea Scrolls // Journal of the Evangelical Theological Society. 1987. № 3. P. 273–278.

Dimant D. History, Ideology and Bible Interpretation in the Dead Sea Scrolls. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

Gmirkin R. The War Scroll and Roman Weaponry Reconsidered // Dead Sea Discoveries. 1996. Vol. 3. P. 89–129.

Goldman L. The Admonitions in the Damascus Document as a Series of Thematic Pesharim // Dead Sea Discoveries. 2018. Vol. 25. P. 385–411.

Hartog P. B. The Qumran Pesharim and Alexandrian Scholarship: 4Q163/Pesher Isaiah C and Hypomnemata on the Iliad // Journal of Ancient Judaism. 2018. Vol. 8. P. 344–364.

Heinemann I. Altjüdische Allegoristik. Breslau: Marcus, 1936.

Horgan M. P. Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books. New York: Fordham University, 1977.

Jassen A. P. The Pesharim and the Rise of Commentary in Early Jewish Scriptural Interpretation // Dead Sea Discoveries. 2012. Vol. 19. P. 313–362.

Jassen A. P. Survival at the End of Days: Aspects of Soteriology in the Dead Sea Scrolls Pesharim // This World and the World to Come: Soteriology in Early Judaism / ed. D. M. Gurtner. London: T&T Clark, 2011. P. 193–210.

Kister M. Biblical Phrases and Hidden Biblical Interpretations and Pesharim // The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research / ed. D. Dimant, U. Rappaport. Leiden: Brill, 1992. P. 27–39.

Kister M. A Common Heritage: Biblical Interpretation at Qumran and Its Implications // Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls / ed. M. E. Stone, E. G. Chazon. Leiden: Brill, 1998. P. 101–111.

Lange A., Pleše Z. The Qumran Pesharim and the Derveni Papyrus: Transpositional Hermeneutics in Ancient Jewish and Ancient Greek Commentaries // The Dead Sea Scrolls in Context: Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures / ed. A. Lange a.o. Leiden: Brill, 2011. Vol. 2. P. 895–922.

Lim T. H. Authoritative Scriptures and the Dead Sea Scrolls // The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls / ed. J. J. Collins, T. H. Lim. Oxford: University Press, 2010. P. 305–322.

Lim T. H. Midrash Pesher in the Pauline Letters // The Scrolls and the Scriptures. Qumran Fifty Years After / ed. S. E Porter, C. A. Evans. Sheffield: Academic Press, 1997. P. 280–292.

Machiela D. A. The Qumran Pesharim as Biblical Commentaries Historical Context and Lines of Development // Dead Sea Discoveries. 2012. Vol. 19. P. 363–398.

Mandel P. Midrashic Exegesis and Its Precedents in the Dead Sea Scrolls // Dead Sea Discoveries. 2001. Vol. 8. P. 149–168.

Rad G., von. Wisdom in Israel. Harrisburg: Trinity Press International, 1993.

Reventlow H. G. Epochen der Bibelauslegung. Bd. I. Vom Alten Testament bis Origenes. München: C. H. Beck, 1990.

Ruzer S. Exegetical Patterns Common to the Dead Sea Scrolls and the New Testament, and Their Implications // Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity / ed. R. A. Clements, D. R. Schwartz. Leiden: Brill, 2009. P. 231–253.

Sanders E. P. Judaism: Practice and Belief 63 BCE — 66 CE. London: SCM, 1992.

Vermes G. Biblical Prooftexts in Qumran Literature // Journal of Semitic Studies. 1989. Vol. 34. P. 493–508.

הבר א. תבניות הפשר שבמגילות מדבר יהודה // לשוננו. 2016–2017. כרך שבעים ותשעה. ד. 462–477. (*Хабер Э.* Формы пешера в рукописях Иудейской пустыни // Лешонену. 2016–2017. Т. 79. № 4. С. 462–477).

Allegorical Interpretation of the Holy Scripture in Qumran Scrolls' Pesharim

Ilia S. Veviurko
PhD in Philosophy
Senior Teacher of Philosophy of Religion and Religion Studies Department of MSU
119234, Moscow, Leninskie Gory, Lomonosov MSU
Shuvalovsky Building, department of Philosophy
vevurka@mail.ru

For citation: Veviurko, Ilia S. "Allegorical Interpretation of the Holy Scripture in Qumran Scrolls' Pesharim". *Bible and Christian Antiquity*, vol. 1, no. 1, 2019, pp. 163–184. (In Russian) doi: 10.31802/2658-4476-2019-1-1-163-184

Abstract. The article deals with a problem of allegoresis as a means of interpretation of the Scriptura Sacra in Qumran. Though an allegorical method is considered to be the hallmark of the Alexandrian school with its pronounced Hellenistic substrate, we can see that Qumran literature, which arose mainly in the context of eschatological reading of prophetic books, actively uses it in the *pesharim*. Initially, the allegorical method of interpretation becomes relevant provided that all other types of interpretation do not work as be expected by the author. Allegoresis is marked by a strong inner logic, used by the author for extracting of the more deep aspects of the text. Based on biblical allusions, as well as the chain of interchangeable related meanings, the allegoresis of *pesharim* sets its goal in revealing of the symbolic content of prophetic books, actualizing them in the modern interpreter's situation. At the same time, Qumran exegetes use hermeneutical ways present in the Holy Scripture (especially in the New Testament), which makes their texts valuable for understanding the internal biblical hermeneutics in its original context.

Keywords: Bible, Qumran, Old Testament, allegory, allegoresis, interpretation, exegetics, pesher.