

Протоиерей Борис Тимофеев

ОСОБЕННОСТИ РЕЦЕПЦИИ МЕССИАНСКОГО ПРОВОЗВЕСТИЯ В ПСАЛТИРИ В ТОЛКОВАНИИ ДИОДОРА ТАРСИЙСКОГО, ФЕОДОРА МОПСУЕСТИЙСКОГО И БЛЖ. ФЕОДОРИТА КИРСКОГО

Цель данной статьи заключается в том, чтобы реконструировать семантико-интерпретационную модель Диодора Тарсийского, Феодора Мопсуестийского, блж. Феодорита Кирского на примере их толкований 21-го и 71-го псалмов, а также в ходе сравнительно-сопоставительного анализа дать оценку этим моделям в контексте церковной традиции. Автор приходит к заключению, что взгляды Диодора и Феодора являются неприемлемыми с точки зрения Нового Завета и церковной традиции и несостоятельными с точки зрения критики текста и контекстуального анализа. Блж. Феодорит, защищая традиционную точку зрения, основывает свою позицию на последовательном контекстуальном анализе, свидетельстве параллельных мест и критике текста, что придает его выводам объективность.

Ключевые слова: антиохийская школа, мессианское пророчество, типологическое пророчество, Псалтирь, Диодор Тарсийский, Феодор Мопсуестийский, блж. Феодорит Кирский, аллегоризация, теория аккомодации.

С начала евангельской проповеди в традиции Церкви большая часть Псалтири рассматривается в качестве древнейшего пророческого провозвестия о Спасителе. В тексте Нового Завета, особенно в посланиях апостола Павла, часто встречаются, а в древних христианских письменности преобладают ссылки на псалмы как на аутентичное свидетельство о мессианском времени. Однако уже в IV в. в среде антиохийской богословской школы появляется новый взгляд на содержание Псалтири. Влиятельный участник II Вселенского Собора Диодор Тарсийский и его ученик Феодор Мопсуестийский посчитали необходимым пересмотреть взгляд сложившейся к тому времени традиции на мессианское содержание псалмов. Прямое сообщение о Христе они допускают только во 2-м, 8-м, 44-м и 109-м псалмах. В этом случае их толкование по своему содержанию практически не отличается от комментариев других экзегетов. Они единодушно видят в них откровение о Христе. В остальных случаях Диодор и Феодор или допускают типологическое толкование, или вовсе отвергают аутентичность мессианского откровения.

Такие взгляды Диодора и Феодора вызвали реакцию другого представителя антиохийской школы — блж. Феодорита Кирского. В своем толковании блж. Феодорит старается обоснованно показать правоту традиционного церковного понимания и подвергает критике интерпретацию своих предшественников. Он рассматривает псалмы, как и другие ветхозаветные пророчества, через призму Нового Завета и предания Церкви, в то время как Диодор и Феодор критически рассматривают свидетельство Нового Завета и предание Церкви через призму результатов личных впечатлений от чтения. Основание такой разницы в подходе к интерпретации библейского текста кроется скорее в понимании природы библейского провозвестия, чем в методах интерпретации (они пользуются одними и теми же методами). Особенно остро этот вопрос Диодор, Феодор и блж. Феодорит обсуждают на страницах комментариев

Протоиерей Борис Юрьевич Тимофеев — преподаватель кафедры библеистики Московской духовной академии (bortim@mail.ru).

на 21-й и 71-й псалмы. Поэтому в рамках статьи представляется целесообразным рассмотреть именно эти толкования.

Такое исследование, как кажется, может быть полезным и сегодня, поскольку дискуссия, которая возникла на рубеже IV–V столетий между Диодором и Феодором, с одной стороны, и блж. Феодоритом — с другой, не утихает и сегодня.

1. 71-й псалом — пророчество о Мессии или о Соломоне

Диодор Тарсийский в соответствии с надписанием относит 71-й псалом к Соломону¹. Пророк Давид как бы в молитве просит Бога о своем сыне: *Боже, даруй суд Твой царю и правду Твою сыну царя, чтобы судить народ Твой по правде и бедных Твоих по закону. Да восприимут горы мир народу и холмы — правду. Пред Ним припадут Эфиопляне и враги Его будут лизать прах. Он будет судить бедных из народа и спасет сынов убогих и смирит клеветника* (Пс 71:1–2, 7). В этих стихах псалма пророк предвозвещает победы над врагами, торжество мира и правосудия, которые, как известно, утвердились в Израиле во времена Соломона. Общего содержания этих стихов, по мнению Диодора, вполне достаточно для определения темы псалма [Mariès, 1933, 140]. Вместе с тем в псалме присутствуют такие слова и выражения, которые невозможно в собственном смысле отнести к правителю израильского народа: *Сойдет, как дождь на руно... И поклонятся Ему все цари земли, все народы послужат Ему. И будет обладать от моря до моря и от рек до пределов вселенной* (Пс 71:6–10); *Будет имя Его благословенно во веки, прежде солнца пребудет имя Его, и благословятся в нем все колена земные* (Пс 71:17); *И исполнится вся земля славы Его. Будь! Будь!* (Пс 71:19). Эти стихи Диодор также относит к Соломону. По его мнению, пророк Давид в свойственной ему манере торжественно говорит о своем сыне, пользуясь гиперболическим языком (Diodorus Tarsensis, 1919, 92:10–13; 96:17–21; Mariès, 1933, 140). В 6–10 и 17-м стихах псалмопевец преувеличенно говорит о границах Израильского царства и об уважении к мудрости Соломона соседних царей и народов. Следовательно, речь идет о том, что слава Соломона и влияние его мудрости распространятся далеко за пределы его государства. В 19-м стихе пророк говорит о распространении в его царствование славы Божией по всей Израильской земле [Mariès, 1933, 141–142]. Так Диодор устанавливает согласие между стихами, которые могут вполне соответствовать лицу земного правителя (1–4; 12–16), и стихами, буквальный смысл которых явно превосходит рамки исторической действительности (5–11; 17–19). Желая на буквальном уровне отнести псалом к Соломону, Диодор сталкивается с той же проблемой, которую пытались разрешить иудейские толкователи во 2-м, 8-м, 44-м и 109-м псалмах. Чтобы преодолеть противоречия между текстом и собственным взглядом на содержание пророчества, Диодор также применяет метод аллегоризации, объявляя «неудобные» фразы пророка гиперболами. Он уверен, что пророк явно указывает на своего сына в надписании и первых стихах псалма (Пс 71:1–4), а затем украшает свою речь метафорическими образами (Diodorus Tarsensis, 1919, 92:10–30; 96:5–14; Mariès, 1933, 114, 141–142). Так псалом теряет часть буквального смысла и точность формулировок. Точное соответствие слов исторической действительности в данном случае создается искусственным путем посредством аллегоризации объемных фрагментов текста.

Отвергая мессианский смысл 71-го псалма на буквальном уровне, Диодор, тем не менее, допускает его через типологию. Указанием на это в псалме являются те же самые гиперболические выражения, которыми, как он думал, был описан исторический Соломон. В этом же ключе Диодор предлагает рассматривать процитированное

¹ Здесь стоит отметить, что Диодор Тарсийский большую часть надписаний считает поздними, ошибочными вставками в Псалтирь. В данном случае переводчик на греческий копирует еврейскую фразу מלך־שָׁלוֹם — εις Σολομών. При таком переводе искажается смысл еврейского текста, который правильнее было бы перевести: ψαλμὸς τοῦ Σολομώντος («псалом Соломона»), поскольку в данном случае предлог ך указывает не на предмет, а на принадлежность. Таким образом, в 71-м псалме надписание обозначает не тему, а автора.

в псалме обетование праотцам, которое получило христологическое объяснение в послании ап. Павла к Галатам: *благословятся в нем все колена земные* (Быт 12:3; 18:18; Гал 3:16). Диодор предлагает по-новому взглянуть на пророческий текст. Он обращает внимание читателей на важную, как ему казалось, особенность языка пророческого провозвестия, которая раскрывает перед читателем две перспективы: события ветхозаветной истории и факты мессианского времени.

Пророки, предвещающая события, свои речи, приспособляли и к временам, в которые они их произносили, и к последующим временам. При этом оказывается, что о настоящих обстоятельствах времени говорится гиперболически, а по отношению к исполнению пророчеств — вполне подходящим и соответствующим образом. <...> Тем не менее, это не аллегория, но действительные события, которые могут подходить ко многому по благодати Того, Кто совершил их. (Diodorus Tarsensis, 1919, 96:17–21; 98:19–20).

Таким образом, пророки по Божественному вдохновению описывают лица или события еврейской истории, пользуясь гиперболическим языком, чтобы будущим поколениям была очевидна типологическая связь событий Ветхого и Нового Заветов [Diodorus Tarsensis, 1919, 96:21–98:10. Cf: Schweizer, 1941, 59–60]. При этом у читателя может сложиться впечатление, что Диодор Тарсийский видит в пророческом тексте две темы и два исполнения в истории. Но толкователь устраняет повод к такому мнению и каждый раз уточняет, что предметом речи в 71-м псалме является фигура Соломона [Mariès, 1933, 134–135, 140–141].

Эта концепция позволяет ему, с одной стороны, устранить кажущиеся противоречия в тексте псалма, когда одна часть стихов, как кажется, более соответствует лицам и событиям ветхозаветной истории, а другая более подходит Христу и Его времени. С другой стороны, благодаря этому ему удается сохранить мессианский смысл в некоторых псалмах и, как ему казалось, более глубоко проникнуть в смысл пророческого текста [Theodorus Mopsuestenus, 1977, 169:20–170:11; cf.: Schäublin, 1974, 156]. Тем не менее, такой подход приводит к заметному сокращению объема мессианского провозвестия в Ветхом Завете. В частности, в толковании на псалмы Диодор говорит о Христе редко и весьма кратко, поскольку, с его точки зрения, главная тема Псалтири — перипетии истории израильского народа. Из всей Псалтири прямо ко Христу он относит 4 псалма, а в 14 случаях видит намек на Христа². При этом в толковании самих псалмов, как, например, в толковании 29-го и 118-го псалмов, он не всегда считает нужным говорить об их связи с мессианским временем (Diodorus Tarsensis, 1919, 98:35–37).

Феодор Мопсуестийский в толковании 71-го псалма отвергает все варианты мессианской интерпретации. С его точки зрения, христологическое понимание псалма грубо искажает смысл пророческого текста, который откровенно повествует об эпохе царя Соломона. В этом Мопсуестийский епископ видит апологетическую задачу, поскольку натянутое мессианское толкование компрометирует Церковь в глазах иудеев и язычников (Concilium universal Constantipolitanum 4. 6, 1971, 53).

Феодор, следуя Диодору, считает, что одна часть псалма говорит о Соломоне и его царстве буквально (Пс 71:1–4; 9–10); а другая — образно, в преувеличенной форме (Пс 71:5–8; 17–19). В Пс 71:1–4: *Боже суд Твой дай царю и правду Твою <...> судить людей Твоих. <...> Да примут горы мир людям и холмы правду. Судит нищих и спасет убогих, —* говорится о царе, который под Божественным руководством установит в стране мир, правду и благополучие. В 5–7-м стихах пророк образно говорит о мире и правде: *И пребудет с солнцем и прежде луны в роды родов. Сойдет как дождь на руно и как капля, падающая на землю.* Псалмопевец говорит, что мир и правда, как солнце и луна на земле (в роды родов), будут постоянным достоянием народа в царствование

² Как уже говорилось выше, напрямую ко Христу Диодор относит 2-й, 8-й, 44-й и 109-й псалмы. Намек на мессианское время он видит в псалмах 15, 21, 23, 29, 39, 68, 71, 79, 81, 84, 88, 117, 118 и 131.

Соломона. Выражение «прежде луны в роды родов» описывает естественный порядок вещей, когда солнце предворяет с началом дня появление луны на небосводе. Таким образом, пророк имеет в виду постоянство.

Итак, «пребудет с [солнцем]» он говорит о мире и правосудии. Так же, говоря «прежде», он не имеет в виду старшинство по времени, но одновременное существование одного и другого. Итак, говорит: будут пребывать и сохранятся мир и правосудие так же, как светят солнце и луна... А «в роды родов» он сказал по своему обычаю вместо: «долго». (Theodorus Mopsuestenus, 1939, 172:15–24; cf.: Mariès, 1939, 114).

Ко Христу 5-й стих невозможно отнести, поскольку в таком случае невозможно согласовать выражения: «*пребудет с солнцем*» и «*прежде луны в роды родов*». Очевидно, что Христос как Бог пребывает прежде луны, прежде солнца и прежде всякого рода. Однако если понимать 5-й стих буквально, то получится, что его бытие по времени совпадает с бытием солнца, которое вместе с лунной и другими светилами возникло в одно время (Theodorus Mopsuestenus, 1939, 171:19 – 172:1–24). Так Феодор критикует мессианское толкование других авторов.

В 6-м стихе, по мнению Феодора, пророк снова обращает свою речь к Соломону: *сойдет, как дождь на руно и как капля, падающая на землю*. Как земля и шерсть легко впитывают капли дождя, так же легко с радостью примут евреи Соломона, который будет заботиться об их благосостоянии (Theodorus Mopsuestenus, 1939, 172:26–28). Далее Давид гиперболическим языком описывает славу и влияние мудрости Соломона в мире: *Воссияет в дни его правда. И обладает от моря до моря и от рек до концов вселенной. <...> И поклонятся ему все цари земные, все народы поработают ему...* (Ps 71:7–16). При этом Феодор упускает из вида, что глаголы «судит», «спасает», «пребудет с солнцем», «сойдет как дождь», «обладает от моря до моря», согласно логике и контексту речи псалмопевца, очевидно, относятся к одному лицу. Тем не менее, толкователь разрывает последовательность речи пророка и объявляет выражения псалма гиперболами, чтобы представить убедительным свое толкование и подвергнуть критике традиционное мессианское понимание.

17-й стих: *Будет имя его благословенно во веки, прежде солнца пребудет имя его, и благословятся в нем все племена земные*, в толковании Феодора относится к правосудию и славе Соломона. Выражение «*прежде солнца пребудет имя его*» является продолжением 5-го стиха. Псалмопевец использует глагол будущего времени «пребудет» и тем самым показывает, что речь идет не о времени, а о славе. В данном случае слава имени и дел Соломона сравнивается со славой небесного светила. Традиционное мессианское провозвестие: *и благословятся в нем все племена земные* (Быт 12:3; 18:18; Гал 3:16), без особых объяснений Феодор понимает в духе иудаизма в узком смысле: «Колена земные — весь Израиль» (Theodorus Mopsuestenus, 1939, 476:5–20). Это не значит, что он не знает о христологическом толковании ап. Павла и церковной традиции. Феодор в других комментариях поддерживает христологическое толкование Быт 12:3; 18:18; Гал 3:16 (Theodorus Mopsuestenus, 1880, 45:15– 46:13; Theodorus Mopsuestenus, 1977, 169:19–170:2; 368:8–12).

Конец 17-го стиха: *все народы ублажат его*, по мнению Феодора, не имеет нужды в толковании, поскольку события времен Соломона являются для них лучшим объяснением, хотя буквальный смысл фразы явно превосходит рамки истории царствования Соломона (Theodorus Mopsuestenus, 1939, 476:15–20).

Толкование Феодора основано на первых четырех стихах и форме будущего времени глаголов *σπλαρασειν*, *ἔστω* и *διασειν* в 5-м и 17-м стихах. 10 из 19 стихов он понимает в переносном смысле, чтобы отнести их к лицу сына Давида. Феодор разрывает логическую последовательность речи автора и вырывает из контекста 5-й и 6-й стихи. В этом отношении комментарий Диодора выглядит более последовательным. Также Феодор предпочитает не замечать явного намека автора на обетование семени праотцам (Быт 12:3; 18:18; Гал 3:16), чтобы избежать повода

для обсуждения мессианского смысла. Ввиду всего сказанного выше толкование Феодора неправильно называть буквальным, поскольку он привносит в текст смысл путем аллегоризации.

Блж. Феодорит Кирский настаивает на буквальном толковании псалма, поскольку именно буквальное толкование соответствует очевидной логике пророческого текста. Он убежден, что автор подбирает соответствующие слова и выражения не ради украшения своей речи, но для того, чтобы полнее выразить мысль.

Поскольку Христос одновременно является и Богом, и человеком, то Писание говорит о Нем и как о Боге, и как о человеке. Господь по своей человеческой природе одновременно является царем и сыном царя (Мф 9:27; 15:22; 27:11; Мк 12:35; Лк 19:38; Ин 1:49). Так же, как человек, Он получал от Бога необходимые духовные дары (Theodoretus Cyrensis: *Commentarius in psalmos*. PG 80. Col. 1429C; cf.: Athanasius Alexandrinus. PG 27. Col. 324B). Поэтому слова пророка: *Боже, даруй суд Твоей царю и правду Твою сыну царя, судить народ Твой по правде и бедных Твоих по закону* (Пс 71:1–2), вполне соответствуют Лицу Владыки Христа. В 3–4-м стихах псалмопевец образно говорит о том, что Господь избавит нищие и убогое человечество от рабства греху и дьявола, который в псалме именуется клеветником: *Он будет судить бедных из народа и спасет сынов убогих и смирит клеветника* (Пс 71:3–4) (Theodoretus Cyrensis: *Commentarius in psalmos*. PG 80. Col. 1432AB).

В контексте христологического толкования смысл 5-го стиха становится более понятным. Блж. Феодорит по смыслу разделяет его на две части. *Пребудет с солнцем*, — то есть Христос, как человек, станет царем навсегда; *И прежде луны рода родов*, — то есть пребывает прежде луны как Бог и Создатель всего (Theodoretus Cyrensis: *Commentarius in psalmos*. PG 80. Col. 1432C; Athanasius Alexandrinus. PG 27. Col. 324D). В 17-м стихе пророк снова возвращается к этой мысли и добавляет: *прежде солнца пребывает* (διαμένει) *имя Его*. Таким образом, по мысли блж. Феодорита, в 5-м и 17-м стихах пророк указывает на предвечное бытие Бога Слова. В этом случае нет необходимости вырывать из контекста 5-й и 17-й стихи, как это делает Феодор, поскольку поэтические образы, которые использует псалмопевец, обретают свое место в логической цепочке мысли псалмопевца.

Здесь важно отметить, что в данном случае Пс 71:17 блж. Феодорит, Диодор и Феодор читают по-разному. Дело в том, что в греческом тексте унциального письма невозможно отличить формы настоящего времени глагола διαμένω от форм будущего времени. Диодор и Феодор форму ΔΙΑΜΕΝΕΙ считают формой будущего времени διαμενεῖ, поскольку в псалме преимущественно употребляются глаголы в будущем времени (Theodorus Mopsuestenus, 1939, 471:18 — 472:1–24; 476:4–13)³. На этом основании они утверждают, что в 17-м стихе не может идти речи о Спасителе и Его Божественном происхождении. Блж. Феодорит, напротив, видит здесь форму настоящего времени διαμένει, что позволяет ему с большей силой говорить о Спасителе. Очевидно, в данном случае каждый выбирал тот вариант, который более соответствовал его личным представлениям⁴.

Рассматривая Пс 71:8–11, 17–19, блж. Феодорит замечает, что как первые стихи не мешают отнести псалом к Христу, так эти слова не позволяют отнести псалом к Соломону.

³ На это место Псалтири в древней традиции есть два взгляда. Будущее время мы находим в рукописях *Bo^p*, *La^c*, *Sy*, у Тертулиана; настоящее в *Bo*, *Sa*, *La^r*, в тексте Псалтири блж. Августина и блж. Иеронима (*Ga*): (Septuaginta, 1931, X). Последний вариант чтения также поддерживают свт. Афанасий Великий (Athanasius Alexandrinus. PG 27. Col. 325B) и Евсевий Кесарийский (Eusebius Caesariensis: *Commentaria in Psalmos*. PG 23. Col. 817B). Именно этот вариант вошел в церковный текст греческой Псалтири.

⁴ С подобным случаем можно столкнуться при сравнении текста Псалтири в толкованиях Феодора Мопсуестийского и Феодорита Кирского на 39-й псалом. Феодор Мопсуестийский читает: *всесождения и жертвы Ты не восхотел, уши же очистил мне* (Пс 39:7). Блж. Феодорит читает: *всесождения и жертвы Ты не восхотел, тело же устроил Мне*.

Ибо, во-первых, Соломон не обладал пределами земли, не собирал дани с западных и восточных народов, притом, как человек, принял конец жизни, и даже не славный. (Theodoretus Cyrensis: *Commentarius in psalmos*. PG 80. Col. 1429A)⁵.

Очевидное исполнение пророчества блж. Феодорит видит в распространении в мире евангельской проповеди, когда практически в каждом народе есть принявшие Христа. Однако всецело пророческое слово исполнится после всеобщего воскресения во Второе Пришествие.

Некоторые цари поклонятся Ему добровольно в настоящей жизни, а все — по воскресении: *тогда поклонится Ему всякое колено небесных, земных и преисподних* (Флп 2:10). (Theodoretus Cyrensis: *Commentarius in psalmos*. PG 80. Col. 1436ABC).

Такое совпадение слов с фактами исторической действительности является, по мнению блж. Феодорита, явным доказательством мессианского содержания пророчества. При этом отпадает необходимость приспособлять «букву» псалма ко времени и лицу Соломона, объявляя большую часть выражений пророка метафорами.

Еще одним важным доказательством мессианского содержания 71-го псалма является прямое цитирование обетований праотцам Аврааму, Исааку и Иакову в Пс 71:17: *и благословятся в Нем все колена земные* (Быт 12:3; 18:18; 26:4; 28:14). Псалмопевец приводит это место, чтобы показать, что Тот, о Котором говорят обетования в книге Бытия, и Царь, о Котором идет речь в 71-м псалме, — одно Лицо (Theodoretus Cyrensis: *Commentarius in psalmos*. PG 80. Col. 1440). Кроме того, содержание этих слов в своих Посланиях объяснил ап. Павел: *Аврааму даны были обетования и семени его. Не сказано: «и потомкам», как бы о многих, но как об одном: «и семени твоему», которое есть Христос* (Гал 3:16; ср.: Евр 2:16). Таким образом, мессианское содержание псалма становится очевидным в контексте Ветхого и Нового Заветов.

Диодор и Феодор выбирают в качестве исполнения пророчества эпоху царя Соломона на основании первых четырех стихов и форм будущего времени глаголов в 5-м и 17-м стихах. Чтобы сохранить единство темы в соответствии с надписанием, им приходится объяснять большую часть текста в переносном смысле. Таким образом, они разрушают точность выражений и последовательность мысли. Это сближает их толкования с комментариями иудейских экзегетов⁶.

Блж. Феодорит настаивает на буквальном толковании пророчества 71-го псалма. В целом его подход основан на понимании личности Мессии как духовного Царя, Который обладает не земным, ограниченным и конечным царством, но Царством Божественным, Небесным, вечным (Ин 18:36–37). Поэтому слова, которыми пророк описывает личность Царя в 71-м псалме, он понимает соответствующим образом, что не нарушает целостности и своеобразия речи пророка и находится в общем русле Священного Писания.

2. 21-й псалом — молитва Давида среди бедствий или пророчество о крестных страданиях Христа

Противоречие между Диодором, Феодором и блж. Феодоритом особенно ярко проявляется в комментариях на 21-й псалом. Диодор Тарсийский и Феодор

⁵ Этот аргумент был ранее использован Оригеном. Ориген отмечает, что на основании одного только надписания нельзя судить о содержании псалма, поскольку ни Соломон, ни его сын Ровоам, ни какие-либо другие потомки не обладали такой властью (Origenes: *Selecta in Psalmos*. PG 12. Col. 1069D–1072A; cf.: Eusebius Caesariensis: *Demonstratio Euangelica*. PG 22. Col. 804AB; Athanasius Alexandrinus. PG 27. Col. 325D).

⁶ Блж. Феодорит так пишет об этом в предисловии к толкованию на псалмы: «Они прилагали пророчества к каким-либо прежним событиям, почему толкование их выгодно более для иудеев, нежели для питомцев веры» (Theodoretus Cyrensis: *Commentarius in psalmos*. PG 80. Col. 860C).

Мопсуестийский считают, что в данном случае Давид приносит покаянную молитву Богу за свои грехи: *Далеко от спасения слова грехопадений моих* (Пс 21:2).

Итак, с самого начала, когда согласно самой букве говорится от лица Владыки: *Боже, Боже мой, призри на меня, почему Ты оставил меня?* — некоторые думают, что последующее относится к Нему, однако никоим образом нельзя согласиться, что от лица Владыки сказано последующее. Ибо прибавляет: *Далеко от спасения слова грехопадений моих*. Давид желает сказать: Господи, примиришь со мной и не оставь меня больше, но призри на меня, даже если грехопадения мои поставляют меня далеко от спасения Твоего. (Diodorus Tarsensis: *Commentarius in Psalmos* 21, 9–21, 1980, 126–127. Cf.: Theodorus Mopsuestenus, 1939, 120:12–121:14).

В 3–4-м стихах Давид развивает эту мысль. Он говорит, что Бог не слышит его молитвы, поскольку с Божественной святостью несовместимы человеческие пороки и грехи (Diodorus Tarsensis: *Commentarius in Psalmos* 21, 35–54, 1980, 127–128). Однако по примеру отцов он продолжает просить помощи в твердой уверенности, что Господь подаст ему скорое избавление, которое послужит к прославлению имени Божьего в избранном народе (Пс 21:5–32) (Diodorus Tarsensis: *Commentarius in Psalmos* 21, 58–276. 1980, 128–137; cf.: Theodorus Mopsuestenus, 1939, 121:14 — 122:12).

Вместе с тем Диодор и Феодор обращают внимание на то, что некоторые стихи псалма были процитированы в Евангелиях как указание на древнее пророческое свидетельство о страданиях Христа. Сам Господь произносит на кресте слова 2-го стиха: *Боже, Боже мой, вонми мне! Для чего Ты оставил меня?* (Мф 27:46; Мк 15:34). Точным описанием деталей крестных мук Спасителя являются 17-й, 9-й и 19-й стихи: *Пронзили руки Мои и ноги Мои* (Ин 20:20, 25); *Все, видящие Меня, насмехались надо Мною, кивали головою, говорили устами: Он уповал на Господа, пусть Он избавит Его, пусть спасет Его, если угоден Ему* (Мф 27:41–43); *разделили ризы Мои между собой и о одежде Моей бросали жребий* (Мф 27:35; Мк 15:24; Лк 23:35; Ин 19:23–24). При этом евангелист Иоанн Богослов отмечает, что обстоятельства смерти Христа сложились именно таким образом, чтобы исполнилось пророческое слово 21-го псалма (Ин 19:24).

Тем не менее, свидетельство евангелистов и явное совпадение стихов псалма с фактами крестной смерти Христа Спасителя, с точки зрения Диодора и Феодора, не являются доказательством, поскольку контекст не соответствует лицу безгрешного Бога (Diodorus Tarsensis: *Commentarius in Psalmos* 21, 15–21, 1980, 127; Theodorus Mopsuestenus, 1939, 120:16–121:6). Тем не менее, Диодор Тарсийский допускает в псалме наличие типологических параллелей между страданиями Давида и Господа. Указанием на присутствие типологии служит гиперболический язык пророка, который, образно изображая глубину своих страданий, намекает на Христа (Diodorus Tarsensis: *Commentarius in Psalmos* 21, 151–165. 1980, 132). Поэтому слова евангелиста Иоанна: *ἔσται ἡ ἄ γραφή πληρωθῆ*, — указывают не на исполнение пророчества, а на связь событий, о которых говорит Давид, с событиями Нового Завета.

Феодор Мопсуестийский вовсе не допускает прямых связей между 21-м псалмом и страданиями Господа. Для него все совпадения между текстом и фактами носят случайный характер (Concilium universal Constantipolitanum 4. 29, 1971, 54:10–11). Таким образом, с точки зрения Феодора Мопсуестийского, евангелист процитировал слова 21-го псалма ввиду их сходства с событиями, а не потому, что пророк говорил о Христе, и не потому, что в псалме были обозначены типологические параллели. То же самое он думает о возгласе, который произнес Господь на кресте: *Боже мой, вонми мне! Для чего Ты оставил меня?* Христос показывает действительность Своих мук и Свою покорность воле Отца, а не то, «что о Нем было сказано в пророчестве, или этот псалом относится к Нему». Те же самые слова мог сказать и любой другой праведник, претерпевая страдания (Theodorus Mopsuestenus, 1939, 121:11–13).

В ссылках Христа новозаветных авторов на Ветхий Завет в таких случаях Феодор видит риторический инструмент, которым они пользовались, чтобы произвести

впечатление на слушателей или читателей. В целом суть этой проблемы Феодор выразил следующими словами:

Апостол поступает так же, как и мы имеем обыкновение поступать не только, когда пишем что-нибудь, но и когда беседуем в церквях и желаем доказать свои слова свидетельствами из Писания, которые бывают связаны с нашим словом большим подобием. Мы делаем это, чтобы предоставить пример, который может быть яснее, чем то, что мы говорим. (Theodorus Mopsuestenus, 1939, 85:29–86:6).

Поэтому не всем свидетельствам новозаветных авторов относительно содержания Ветхого Завета следует верить. Однако многие христиане не знают этого, и «верят всему, что вставлено в Новый Завет, и поэтому предлагают в своих толкованиях не истину, а басни» (Theodorus Mopsuestenus, 1939, 86:17–21). Чтобы определить подлинное содержание того или иного места из Ветхого Завета, процитированного в Новом, необходимо провести последовательный анализ контекста. Контекстуальный анализ 21-го псалма, уверен Феодор, ясно показывает, что пророк говорит о себе самом, а не о Христе.

Поскольку Давид в 21-м псалме так явно говорит о своих грехах, то нет оснований говорить о присутствии типологических параллелей. Типологическое толкование предполагает сходство по существенным качествам между прообразом и первообразом [cf.: Devreesse, 1948, 91]⁷. А в данном случае существенным качеством действующего лица является греховность, что полагает непреодолимое препятствие для установления связей между Христом и Давидом (Theodorus Mopsuestenus, 1939, 120:14–18; Theodorus Mopsuestenus, 1977, 207:15–208:14).

В этом случае, как и в толкованиях на 71-й псалом, легко обнаружить конфликт между взглядами Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского. Диодор, видя исполнение пророчества в рамках Ветхого Завета, легко допускает присутствие типологических связей, поскольку евангелисты и церковная традиция предлагают мессианское толкование. Феодор Мопсуестийский подвергает критическому рассмотрению свидетельство Нового Завета и приходит к выводу, что оно противоречит контексту псалма. В заключение он приходит к выводу, что новозаветное свидетельство в данном случае является риторическим приспособлением, а традиционное мессианское толкование — вредной фантазией (Theodorus Mopsuestenus, 1939, 86:17–21; 248:17 – 249:25).

Блж. Феодорит Кирский в своих взглядах стоит на принципиально других позициях. Для него авторитет Нового Завета является непоколебимым фундаментом христианской экзегезы [Guinot, 1995, 146–147]. Если место из Ветхого Завета истолковано в Новом, то никакие сомнения относительно его содержания быть не может (Theodoretus Cyrensis: *Commentarius in Isaiam* 3, 673–682. SC 276. 312; Theodoretus Cyrensis: *Commentarius in psalmos*. PG 80. Col. 873CD; 1009B). Поэтому в толковании на 21-й псалом он недоумевает: «Как же можно отвергать свидетельство самой Истины?» (Theodoretus Cyrensis: *Commentarius in psalmos*. PG 80. Col. 1009B) Если слова псалма произносит Господь на кресте, если его цитируют евангелисты как пророчество о крестных страданиях Христа, следовательно, пророк в 21-м псалме говорит о Спасителе. Это фундамент герменевтической системы блж. Феодорита. Чтобы показать твердость этого основания, он предлагает исследовать содержание 2-го стиха.

Блж. Феодорит отмечает, что Диодор и Феодор игнорируют текстологическую проблему. Следуя Евсевию Кесарийскому, он указывает на различие между текстом LXX: μακρὰν ἀπὸ τῆς σωτηρίας μου οἱ λόγοι τῶν παραπτώματων μου: *далеко от спасения моего слова грехопадений моих*; и еврейским оригиналом: דַּבְּרֵי מִישׁוּעָי רְחֹק מִשְׁפָּטַי: *далеко ты от спасения моего и от слов рыдания моего*. Это различие также поддерживают

⁷ Контекст для Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского имеет определяющее значение для выявления смысла произведения. Они требуют абсолютного согласия между словом пророка и реальностью, о которой он говорит. Такой подход был усвоен ими в грамматических и риторических школах. См., напр.: [Schäublin, 1974, 38–39, 148–149, 159].

переводы Акилы: βρυχήματός μου *рыдания моего*; Симмаха: ὀδυρῶν μου *сетований моих*; Феодотина: βοήσεώς μου *вопля моего* (Theodoretus Cyrensis: *Commentarius in psalmos*. PG 80. Col. 1009C; cf.: Eusebius Caesariensis: *Commentaria in Psalms*. PG 23. Col. 204; Eusebius Caesariensis: *Demonstratio Euangelica*. PG 22. Col. 768D–769A; cf.: Origenis, 1875, 117). Следовательно, можно сделать вывод, что в текст LXX вкралась ошибка⁸. Таким образом, эта проблема легко устраняется.

Однако, поскольку для Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского перевод LXX обладал особым авторитетом и был общепризнанным текстом в Церкви, блж. Феодорит толкует текст без изменений. В выражении *слова грехопадений моих* он видит указание на то, что Христос взял на Себя грехи всего человечества и пострадал за них. В доказательство он приводит не менее жесткие и странные слова ап. Павла: *Не знаящего греха Он сделал за нас грехом, дабы мы стали праведностью через Него* (2 Кор 5:21), и: *Христос искупил нас от проклятия (ἐκ τῆς κατάρας) закона, сделавшись за нас проклятием (κατάρα)* (Гал 3:13). Слова пророка Давида и ап. Павла проясняют слова Иоанна Крестителя: *Вот Агнец Божий, который берет на Себя грехи мира* (Ин 1:29), и пророка Исаии: *Наказание мира нашего на Нем* (Ис 53:5). Следовательно, смысл этих мест заключается в том, что Христос в Своих страданиях замещает лицо всего человечества, принимая на Себя грехи, положенное за них проклятие и наказание (Theodoretus Cyrensis: *Commentarius in psalmos*. PG 80. Col. 1012)⁹. Так что выражение *слова грехопадений моих* указывает не на лицо Христа, а на состояние человечества.

В данном случае для блж. Феодорита определяющее значение имеет голос Священного Писания и церковной традиции. Этот голос, с его точки зрения, не подлежит сомнению. Поэтому задача экзегета заключается в том, чтобы показать полноту и глубину библейского текста, что он и старается сделать посредством инструментов историко-филологического анализа.

Выводы

В мессианских пророчествах Диодор Тарсийский и Феодор Мопсуестийский предъявляют высокие требования к выражениям пророка. Слова и последовательность образов в пророческом тексте должны точно соответствовать событиям новозаветного времени. Только тогда можно признать прямую связь между словами и фактами, между пророческим текстом и свидетельством Нового Завета. Любое нарушение логики и гармонии в тексте пророчества является препятствием для христологической интерпретации. По этой причине Диодор и Феодор видят прямое пророчество о Христе только в четырех псалмах: 2, 8, 44 и 109. В остальных случаях им приходится либо говорить о типологии, либо полностью отвергать мессианский смысл. Однако, отвергая мессианский смысл во имя целостности библейского текста, они нарушают эту целостность. Диодор и Феодор заменяют непосредственное буквальное значение выражений пророка более узким переносным смыслом.

В связи с этим они «обнаруживают» важную особенность пророческой речи. Псалмопевец, описывая события еврейской истории, нередко при помощи гиперболы указывает на типологию. Соответственно, новозаветные авторы, цитируя пророческий текст, также имеют в виду типологию. При этом позиция Феодора в этом отношении отличается более строгим подходом. Он не допускает даже типологии, когда видит противоречия между текстом и мессианским временем. В этом случае, полагает экзегет, Христос и апостолы вырывают из контекста Писания удобные цитаты, чтобы придать своей речи убедительность. Между этими вариантами толкования нет

⁸ Такое заключение делает Евсевий Кесарийский на толкования которого часто опирается блж. Феодорит: (*Eusebius Caesariensis: Demonstratio Euangelica*. PG 22. Col. 768D – 769A).

⁹ Подобным образом Феодор объясняет Гал 3: 13: (Theodorus Mopsuestenus, 1880, 43:1–14). В данном случае блж. Феодорит в своей аргументации так же следует за Евсевием Кесарийским. Cf.: (*Eusebius Caesariensis: Commentaria in Psalms*. PG 23. Col. 204CD).

существенной разницы. И в том и в другом случае подрывается авторитет Нового Завета и Церкви в области понимания содержания ветхозаветного откровения. Именно это побудило блж. Феодорита подвергнуть критике толкования своих предшественников, а отцов V Вселенского Собора — осудить эти представления (Concilium universal Constantipolitanum, 1971, 53–54).

Блж. Феодорит показывает, что толкование Феодора и Диодора — слишком узкое для буквального смысла псалма, и по своей сути является аллегоризацией текста. Он показывает, что в 71-м псалме нет никаких препятствий для прямого мессианского толкования, а трудности в тексте 21-го псалма преодолеваются при более детальном исследовании текстологии и параллельных мест. Поэтому в основе конфликта между блж. Феодоритом, Диодором и Феодором лежит принятие или непринятие авторитета Нового Завета и предания Церкви. Принимая этот авторитет, блж. Феодорит находит средства подтвердить его голос. Отвергая этот авторитет, Диодор и Феодор создают новую интерпретационную модель в соответствии со своими представлениями. Поэтому корень разногласия между ними лежит в плоскости веры или недоверия авторитету Нового Завета и предания Церкви. Именно эта черта отличает общий объем экзегетических произведений церковных толкователей начиная с глубокой древности. Ярким примером этого являются толкования блж. Феодорита, когда вера определяет стратегию применения рациональных инструментов.

Источники и литература

Источники

1. Septuaginta — Septuaginta // Societatis Scientiarum Gottingensis / ed. by A. Rahlfs Göttingen. 1931. T. X. 365 s.
2. Athanasius Alexandrinus: *Expositiones in Psalmos* — S. Athanasius Alexandrinus. Expositiones in Psalmos // Patrologiae cursus completus (Series Graeca — PG) / ed. par J.-P. Migne. Paris, 1857. Vol. 27. Col. 59–546.
3. Concilium universal Constantipolitanum — Concilium universal Constantipolitanum sub Iustiniano habitum // Actio Concilium Oecumenicorum (ACO) IV; Vol. I: 4. 26–30 / ed. by Johannes Straub. Berolini, 1971. 286 p.
4. Diodorus Tarsensis — *Diodorus Tarsensis*. Commentarius in Psalmos // Corpus Christianorum (Series Graeca — CCSG) / ed. par Jean-Marie Olivier. Turnhout, 1980. Vol. 6. 326 p.
5. Diodorus Tarsensis (1919) — Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII // *Recherches de Science Religieuses (RSR)* / ed. par Louis Mariès. Paris, 1919. Vol. IX. P. 90–100.
6. Eusebius Caesariensis: *Demonstratio Euangelica* — Eusebius Caesariensis. Demonstratio Euangelica // Patrologiae cursus completus (Series Graeca — PG) / ed. par J.-P. Migne. Paris, 1857. Vol. 22. Col. 13–790.
7. Eusebius Caesariensis: *Commentaria in Psalmos* — Eusebius Caesariensis. Commentaria in Psalmos // Patrologiae cursus completus (Series Graeca — PG) / ed. par J.-P. Migne. Vol. 23. Paris, 1857. Col. 65–1394.
8. Origenis: *Selecta in Psalmos* — Origenis. Selecta in Psalmos // Patrologiae cursus completus (Series Graeca — PG) / ed. par J.-P. Migne. Paris, 1862. Vol. 12. Col. 1053–1084.
9. Origenis (1875) — *Origenis*. Hexaplorum quae supersunt; sive veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta / ed. Fridericus Field. Oxonii, 1875. T. II. 1036 p.
10. Theodoretus Cyrensis: *Commentarius in psalmos* — Theodoretus Cyrensis. Commentarius in psalmos // Patrologiae cursus completus (Series Graeca — PG) / ed. par J.-P. Migne. Paris, 1864. Vol. 80. Col. 857–1995.
11. Theodoretus Cyrensis: *Commentarius in Isaiam* — Theodoretus Cyrensis. Commentair sur Isaie // Sources Chrétiennes (SC) / ed. par J.-N. Guinot. Paris, 1980. Vol. 276. T. I. 331 p.

12. Theodorus Mopsuestenus (1939) — *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos* // Studi e Testi / R. Devreese ed. Città del Vaticano, 1939. Vol. 93. 561 p.
13. Theodorus Mopsuestenus (1977) — *Commentarius in XII prophetas minores* // Göttinger Orientforschungen; V. Reihe: Biblica et Patristica / H. N. Sprenger, ed. Wiesbaden, 1977. Bd. 1. 461 s.
14. Theodorus Mopsuestenus (1880) — *In epistolas beati Pauli Commentarii* / ed. by H. B. Swete. Cambridge, 1880. Vol. I. 312 p.

Литература

15. Devreese (1948) — *Robert Devreese. Essai sur Théodore de Mopsueste* // Studi et Testi. Vatican, 1948. Vol. 141. 439 p.
16. Guinot (1995) — *Jean-Noël Guinot. L'Exégèse de Théodoret de Cyr*. Paris, 1995. 879 p.
17. Mariès (1933) — *Luis Mariès. Études préliminaires a l'edition de Diodore de Tarse sur les Psaumes*. Paris, 1933. 169 p.
18. Schäublin (1974) — *Christoph Schäublin. Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese* // Theophania. Köln; Bonn, 1974. Bd. 23.
19. Schweizer — *Eduard Schweizer. Diodor von Tarsus als Exeget* // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der ältern Kirche. Berlin, 1941. Bd. 40. S. 33–75.

Archpriest Boris Timofeyev. Features of the Reception of the Messianic Proclamation in the Psalter in the Commentaries of Diodorus of Tarsus, Theodore of Mopsuestia, and Blessed Theodoret of Cyrus.

Abstract: The purpose of this article is to reconstruct the semantic-interpretation model of Diodorus of Tarsus, Theodore of Mopsuestia, and Blessed Theodoret of Cyrus on the basis of their interpretation of Psalms 21 and 71, as well as to assess, through comparative analysis, these models in the context of Church tradition. The author comes to the conclusion that the views of Diodorus and Theodore are unacceptable from the point of view of the New Testament and Church tradition and are untenable in terms of criticism of the text and contextual analysis. Blessed Theodoret, defending the traditional point of view, bases his position on a consistent contextual analysis, evidence of parallel places, and criticism of the text, which makes his conclusions objective.

Keywords: Antiochene school, messianic prophecy, typological prophecy, Psalter, Diodorus of Tarsus, Theodore of Mopsuestia, Theodoret of Cyrus, allegorization, accommodation theory.

Archpriest Boris Yuryevich Timofeyev — Lecturer at the Department of Biblical Studies at Moscow Theological Academy (bortim@mail.ru).

Sources and References

Sources

1. Septuaginta — *Septuaginta*. Societatis Scientiarum Gottingensis. Ed. by A. Rahlfs Göttingen. 1931, t. X, 365 s.
2. Athanasius Alexandrinus: *Expositiones in Psalmos* — S. Athanasius Alexandrinus. *Expositiones in Psalmos. Patrologiae cursus completus (Series Graeca — PG)*. Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1857, vol. 27, col. 59–546.
3. Concilium universal Constantinopolitanum — *Concilium universal Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum. Actio Concilium Oecumenicorum (ACO) IV*; vol. I: 4. 26–30. Ed. by Johannes Straub. Berolini, 1971, 286 p.

4. Diodorus Tarsensis: *Commentarius in Psalmos* — Diodorus Tarsensis. *Commentarius in Psalmos. Corpus Christianorum (Series Graeca — CCSG)*. Ed. par Jean-Marie Olivier. Turnhout, 1980, vol. 6, 326 p.
5. Diodorus Tarsensis (1919) — Prologus *Commentarii in Psalmum CXVIII. Recherches de Science Religieuses (RSR)*. Ed. par Louis Mariès. Paris, 1919, vol. IX, pp. 90–100.
6. Eusebius Caesariensis: *Demonstratio Euangelica* — Eusebius Caesariensis. *Demonstratio Euangelica. Patrologiae cursus completus (Series Graeca — PG)*. Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1857, vol. 22, col. 13–790.
7. Eusebius Caesariensis: *Commentaria in Psalmos* — Eusebius Caesariensis. *Commentaria in Psalmos. Patrologiae cursus completus (Series Graeca — PG)*. Ed. par J.-P. Migne, vol. 23, Paris, 1857. col. 65–1394.
8. Origenis: *Selecta in Psalmos* — Origenis. *Selecta in Psalmos Patrologiae cursus completus (Series Graeca — PG)*. Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1862, vol. 12, col. 1053–1084.
9. Origenis (1875) — Origenis. *Hexaplorum quae supersunt; sive veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta.* / ed. Fridericus Field. Oxonii, 1875, t. II, 1036 p.
10. Theodoretus Cyrensis: *Commentarius in psalmos* — Theodoretus Cyrensis. *Commentarius in psalmos. Patrologiae cursus completus (Series Graeca — PG)*. Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1864, vol. 80, col. 857–1995.
11. Theodoretus Cyrensis: *Commentarius in Isaiam* — Theodoretus Cyrensis. *Commentair sur Isaie. Sources Chrétiennes (SC)*. Ed. par J.-N. Guinot. Paris, 1980, vol. 276, t. I, 331 p.
12. Theodorus Mopsuestenus (1939) — *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos. Studi e Testi*. Ed. by R. Devreesse. Città del Vaticano, 1939, vol. 93, 561 p.
13. Theodorus Mopsuestenus (1977) — *Commentarius in XII prophetas minores. Göttinger Orientforschungen; V. Reihe: Biblica et Patristica*. Ed. by H. N. Sprenger. Wiesbaden, 1977, Bd. 1, 461 s.
14. Theodorus Mopsuestenus (1880) — *In epistolas beati Pauli Commentarii*. Ed. by H. B. Swete. Cambridge, 1880, vol. I, 312 p.

References

15. Devreesse (1948) — Robert Devreesse. *Essai sur Théodore de Mopsueste. Studi et Testi*, Vatican, 1948. Vol. 141. 439 p.
16. Guinot (1995) — Jean-Noël Guinot. *L'Exégèse de Théodoret de Cyr*. Paris, 1995. 879 p.
17. Mariès (1933) — Luis Mariès. *Études préliminaires a ledition de Diodore de Tarse sur les Psaumes*. Paris, 1933. 169 p.
18. Schäublin (1974) — Christoph Schäublin. *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese. Theophania*. Köln; Bonn, 1974. Bd. 23.
19. Schweizer (1941) — Eduard Schweizer. *Diodor von Tarsus als Exeget. Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der ältern Kirche*. Berlin, 1941. Bd. 40. S. 33–75.