

Священник Борис Тимофеев

## ДИОДОР ТАРСИЙСКИЙ. ПРЕДИСЛОВИЕ К ТОЛКОВАНИЮ НА 118-Й ПСАЛОМ

Данная работа представляет собой попытку перевода «Предисловия к толкованию на 118 псалом» Диодора Тарсийского. В этом произведении он рассуждает об особенностях языка Священного Писания и о методах экзегетики. Рассматривается его отношение к различным методам толкования, в частности, духовному толкованию, аллегорическому и историческому. Перевод предваряется предисловием, в котором описывается история данного текста и анализируются взгляды Диодора Тарсийского на природу библейского языка.

**Ключевые слова:** Диодор Тарсийский, Антиохийская школа, экзегетика, герменевтика, типология, духовное толкование (θεωρία), аллегория, история, двойное пророчество.

Диодор Тарсийский (305 (310)–393 (394)) происходил от благородных родителей греков из Антиохии Сирийской. Он получил хорошее светское образование сначала на родине в Антиохии, а затем в столице наук — Афинах. В своем письме к Фотину Юлиан поносит Диодора за отступление от отеческих богов, уклонение в христианство и за критику языческой религии и философии<sup>1</sup>. Это сообщение дает основание считать, что Диодор стал христианином уже в зрелом возрасте, после завершения своего обучения в Афинах. Первым его христианским учителем и наставником стал известный богослов Силуан Тарсийский<sup>2</sup>. Он стал руководителем Диодора в изучении Священного Писания. Позже он продолжил изучение Писания под руководством Евсевия Эмесского<sup>3</sup>. Также

---

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

<sup>1</sup> Фрагмент из этого послания приводит Факунд Германский: *Facundus Germanensis. Pro Defensione trium capitulorum* 4. 2 // *Patrologia Latina* (PL) / J.-P. Migne, ed. Paris, 1848. Vol. 67. Col. 621AC.

<sup>2</sup> *Basilii Magnus. Epistola* CCXLIV, 3 // *Patrologia Graeca* (PG) / J.-P. Migne, ed. Paris, 1886. Vol. 32. Col. 916BC.

<sup>3</sup> *Hieronimus Stridonensis. De viris illustribus*, CXIX // PL / J.-P. Migne, ed. Paris, 1845. Vol. 23. Col. 709. Достоверность этого свидетельства доказывает Н. Фетисов: *Фетисов Н., свящ. Диодор Тарсийский*. Киев, 1915. С. 59–65.

наставниками Диодора можно считать святителей Мелетия и Флавиана Антиохийских<sup>4</sup>.

Диодор был известным монахом подвижником, основателем и предстоятелем некоторых монастырей в окрестностях Антиохии. Его монашеским подвигам сопутствовала бурная миссионерско-просветительская деятельность, борьба с ересями Ария, Аполлинария и др. Он приобретает множество учеников и духовный авторитет в Антиохии и за ее пределами<sup>5</sup>. Около 378 года свт. Мелетий Антиохийский поставляет Диодора епископом Тарса<sup>6</sup>. В архиерейском сане Диодор принимает самое активное участие, как авторитетный борец против еретиков на II Вселенском Соборе в 381 году<sup>7</sup>. В завершение Собора Диодор был признан столпом и мерилom православия на Востоке, что, несомненно, в то время способствовало распространению его сочинений и взглядов<sup>8</sup>.

Диодор Тарсийский был весьма плодовитым писателем. Он написал множество богословских полемических трактатов и экзегетических произведений. Однако судьба их оказалась печальной. Практически все они были уничтожены во время борьбы с несторианской ересью и после осуждения трех глав на V Вселенском Соборе в 553 году. До нашего времени от его произведений сохранились только фрагменты, за исключением Комментария на псалмы (CPG 3818). Долгое время об этом комментарии было ничего неизвестно. Только в 1903 году профессор Парижского Католического университета Р.П.Ж. Лебретон обнаружил анонимный комментарий на псалмы 1–68 в рукописи Paris, gr. 168<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> *Theodoretus Cyrensis*. *Historia Ecclesiastica* II, 24; IV, 25 // PG. Paris, 1864. Vol. 82. Col. 1189AB.

<sup>5</sup> См. о деятельности Диодора, как подвижника и христианского учителя: *Socrates Scholasticus*. *Historia Ecclesiastica* VI, 3 // PG. Paris, 1864. Vol. 67. Col. 668A; 67, 668A; *Iohannes Chrysostomus*. *Laus Diodori*, 4 // PG. Paris, 1859. Vol. 52. Col. 764; *Theodoretus Cyrensis*. *Historia Ecclesiastica* II, 24; IV, 25 // PG. Paris, 1864. Vol. 82. Col. 1069D; 1189AB. ; *Basilius Magnus*. *Epistola* CCXLIV, 3 // PG. Paris, 1886. Vol. 32. Col. 916BC. Его учениками были многие знаменитые богословы и экзегеты: святитель Иоанн Златоуст, святой Полихроний Апамейский, Феодор Мопсуетийский

<sup>6</sup> *Theodoretus Cyrensis*. *Historia Ecclesiastica* V, 4 // PG. Paris, 1864. Vol. 82. Col. 1204A.

<sup>7</sup> *Hermia Sozomenus*. *Historia Ecclesiastica* VII, 8 // PG. Paris, 1864. Vol. 67. Col. 1433AC. См. об этом подробно: *Фетисов Н., свящ.* Диодор Тарский... С. 192–203.

<sup>8</sup> *Socrates Scholasticus*. *Historia Ecclesiastica* V, 8 // PG. Paris, 1864. Vol. 67. Col. 581.

<sup>9</sup> Информация об этом взята из *Mariès L.* *Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes*. Paris, 1933. P. 7–22, 24–57. Так же см.: *Olivier J.-M.* *Diodori Tarsensis Commentarii in Psalmos I–L. Introduction // Corpus Christianorum. Series Graeca (CCSEG) / J.-M. Oliver, ed. Brepols-Turnhout, 1980. T. 6. P. XI–LXXVII.*

Позже он установил, что это фрагмент комментария на псалмы 1–150 содержащегося в рукописи Paris. Coislin. Gr. 275, подписанной именем Анастасия, митрополита Никейского. Однако в виду явного антиохийского характера экзегезы авторство было поставлено под сомнение. Подобная рукопись была обнаружена в библиотеке афонской Лавры: Athos Laura Θ. Еще одна рукопись была найдена в библиотеке Вены, Vindob. 8. В результате анализа текста рукописей и фрагментов Диодора из Катен в 1910 году Л. Мариес доказал принадлежность комментария Диодору Тарсийскому. Независимо от него известный исследователь Роберт Девреессе, проанализировав найденные им рукописи (три в Риме и одну в Мессине, Mess. 38), также пришел к выводу, что этот комментарий принадлежит перу Диодора. В 1919 году последовало издание предисловия к Комментарию на псалмы и предисловия к толкованию на 118-й псалом (Louis Mariès. *Extraits du Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes // Recherches de Science Religieuses IX* (1919). P. 78–95). С этого издания и был осуществлен данный перевод. В 1972 году после тщательного исследования рукописного фонда Жан-Мари Оливер издал половину этого комментария с 1-го по 50-й псалом (Diodore de Tarse, *Commentaire sur les Psaumes I–L* (ed. Jean-Marie Olivier). Paris, 1972). Оставшаяся часть комментария пока ожидает своего издателя.

В комментарии Диодора особый интерес представляют предисловие к толкованию на 118-й псалом. В нем экзегет пытается систематически говорить об особенностях языка Библии и способах толкования.

В первую очередь Диодор показывает недопустимость аллегории. Термин аллегория он понимает двояко, как способ выражения и как метод толкования. В первом смысле он дает этому термину довольно широкое определение:

«Эллины называют аллегорией такое явление, когда подразумевается одно, а говорится другое»<sup>10</sup>.

Такое же определение этому термину дает автор Риторики для Геренния и другие древние риторы<sup>11</sup>. Диодор, показывает, что аллегория по своей природе говорит посредством образов, которые не имеет ничего

---

<sup>10</sup> *Diodorus Tarsensis. Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII // Recherches de Science Religieuses / L. Mariès, ed. Paris, 1919. Vol. IX. P. 90, 11–12.*

<sup>11</sup> *Rhetorica ad Herennium IV. XXXIV. 4546. / T. E. Page, C. H. Litt, eds. London, 1954. P. 342–343.* Такими же словами определяет термин «аллегория» современник Диодора Флавий Сосипатр Харисий: *Allegoria est oratio aliud dicens aliud significans... (Flavius Sosipatrus.*

общего с действительностью (πράγματα)<sup>12</sup>. Священное Писание, напротив, по своей природе исторично, то есть всегда говорит о действительных событиях (πράγματα) и их реальности (ἀλήθεια)<sup>13</sup>. Это существенная особенность природы Писания, искажение которой неминуемо приведет к подмене смысла.

Как метод аллегория в данном случае понимается им как философское толкование текста<sup>14</sup>. Этот метод часто применялся в толковании Гомера и других авторов, чтобы показать, что они говорят о вопросах этики и естественной философии<sup>15</sup>. Затем этот взгляд был перенесен на природу Священного Писания Филоном и Оригеном<sup>16</sup>. Диодор вступает с ними в полемику с намерением показать, что они приписывают Писанию чуждые ему свойства.

«Однако новаторы в области Священного Писания и мудрые в собственном тщеславии или по бессилию перед повествованием (ἱστορίαν), или по злому умыслу ввели аллeгорию не в смысле апостола, но ради своего тщеславия вынуждают читателей понимать одно вместо другого»<sup>17</sup>.

Он подчеркивает, что аллегория как метод, поскольку в Библии отсутствуют аллегорические пассажи — чуждое для нее явление, которое привнесено в христианство из языческой философии. Поэтому через аллeгорию в Священное Писание вместо собственного смысла привносится произвольное, инородное содержание.

---

*Harisius. Ars Grammatica IV. Grammatici Latini / H. Keilius, ed. Lipsia, 1858. Vol. I. Fasc. 1. P. 276).*

<sup>12</sup> См. далее: *Ibid.* P. 90, 12–25.

<sup>13</sup> *Schäublin C. Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese // Theophania. Köln-Bonn, 1974. Bd. 23. S. 32.*

<sup>14</sup> «Бык, на котором Европа переплыла море — корабль, у которого нос был украшен резной головой быка; связь Зевса и его сестры Геры — смешение огненного эфира с воздухом» (*Diodorus Tarsensis. Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII // Recherches de Science Religieuses / L. Mariès, ed. Paris, 1919. Vol. IX. P. 90, 11–23).*

<sup>15</sup> *Schäublin C. Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese. S. 59.* См. так же: *Anderson Jr. R. D. Glossary of Greek Rhetorical Terms // Contributions to Biblical Exegesis and Theology, Peeters, 2000. T. 24. P. 16.*

<sup>16</sup> По крайней мере в этом был уверен ученик Диодора Феодор Мопсуестийский: *Theodorus Mopsuestenus. Fragments syriaques du Commentaire des Psaumes // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO) / L. van Rompay, ed. Lovanii, 1982. Vol. 435. T. 189. P. 16–17.*

<sup>17</sup> *Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos. Praefatio, 139–148 // CCSEG / J.-M. Oliver, ed. Brepols-Turnhout, 1980. T. 6. P. 7.*

«Но прежде всего, следует заметить, чему я и в предисловии к Псалмам привел ясные доказательства, что хотя Божественное Писание знает имя «аллегория», однако не знает самого явления. А именно, хотя блаженный Павел воспользовался этим именем, сказав: «*В этом есть иносказание* (ἄτινά ἐστὶν ἀλληγορούμενα). *Это два завета*» (Гал 4:24) и т.д., однако он не использовал ни имя, ни само явление так, как делают это эллины»<sup>18</sup>.

Апостол Павел не только сохраняет историческую идентичность известных событий, но также отталкивается от нее в своих рассуждениях, показывая провиденциальное родство ветхозаветной и новозаветной истории<sup>19</sup>. Такое толкование апостола Диодор в отличие от аллегии называет духовным (θεωρία). Духовное толкование — это метод выявления провиденциальных параллелей между фактами истории ветхозаветной и новозаветной путем сопоставления событий.

«Оно никоим образом не разрушает предложенную историю, но, не разрушая историю, духовно толкует (ἐπιθεωρεῖ) разные схожие между собой события»<sup>20</sup>.

Таким образом, духовное толкование в трудах Диодора ассоциируется с типологией и основывается на мысли апостола Павла: «*Закон имеет тень будущих благ*» (Кол 2:17; 1 Кор 10:11; Евр 10:1).

В пророческом тексте указанием на необходимость применения духовного толкования служит гипербола. Библейская гипербола — это не просто экспрессивный инструмент, для выразительного описания значимых событий и состояния их участников<sup>21</sup>. Гипербола в рамках Ветхого Завета — это провиденциальное указание на грядущие события новозаветной эпохи. Пророки, описывая в преувеличенном виде события своего времени, тем самым по действию Святого Духа также намекают на Христа и Его время.

---

<sup>18</sup> *Diodorus Tarsensis. Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII // Recherches de Science Religieuses / L. Mariès, ed. Paris, 1919. Vol. IX. P. 90, 6–11.*

<sup>19</sup> *Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos. Praefatio, 123–160... P. 7; Idem. Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII // Recherches de Science Religieuses / L. Mariès, ed. Paris, 1919. Vol. IX. P. 90–92.*

<sup>20</sup> *Diodorus Tarsensis. Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII... P. 90, 27–28; Idem. Commentarius in Psalmos. Praefatio 146–153... P. 7–8*

<sup>21</sup> Сравни с понятием о гиперболе в древней филологии: *Anderson Jr. R.D. Glossary of Greek Rhetorical Terms... P. 123.*

«Пророки, предвозвещая 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»<sup>22</sup>.

Диодор называет пророческий текст одновременно историей и пророчеством. Историей, потому что пророчество описывает конкретное историческое событие в рамках Ветхого Завета, а пророчеством, потому что гипербола всегда указывает на Христа<sup>23</sup>. Разбирая гиперболические пророчества, Диодор говорит о конкретных событиях Ветхого Завета, а затем от них переходит ко Христу. Диодор убежден, что поскольку пророчество говорит о конкретных событиях, то экзегеза пророческих книг не должна отличаться от экзегезы книг исторических<sup>24</sup>. Поэтому он вводит духовное толкование, которое основано на провиденциальном родстве событий, как и типология.

«Если кто... говорит, что (святые) говорят о том, что (118-й псалом) соответствует как тогдашним обстоятельствам, так и последующим, тот верно говорит. Тем не менее, это не аллегория, но действительные события, которые могут подходить ко многому по благодати Того, Кто совершил их»<sup>25</sup>.

Помимо гиперболы Диодор перечисляет свойственные языку Священного Писания и другие обороты речи. Делает он это, чтобы, с одной стороны, на ясных примерах показать читателям особенности языка библейского текста, а с другой — доказать, что в нем не может быть аллегии. Диодор считает, что Писание, как и иное литературное произведение должным образом может понять только тот, кто знает риторические приемы (τρόποι), которыми пользовался автор<sup>26</sup>. Диодор

---

<sup>22</sup> *Diodorus Tarsensis. Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII...* P. 96, 17–20; *Idem. Commentarius in Psalmum LXVIII / Mariès L. Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes...* P. 136.

<sup>23</sup> *Ibid.* P. 98, 11–20; *Idem. Commentarius in Psalmum LXXI // Mariès L. Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes...* P. 140–142.

<sup>24</sup> *Schäublin C. Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese...* S. 85.

<sup>25</sup> *Diodorus Tarsensis. Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII...* P. 98, 16–20.

<sup>26</sup> Этот принцип фактически был сформулирован в первых комментариях на Гомера и Вергилия. Проблема понимания литературных, философских произведений и необходимость владеть приемами риторики и философии породили множество

рассматривает в библейском тексте следующие обороты речи: образная речь (τροπολογία), сравнение (παραβολή), загадка (ἀίνιγμα), гиперболола (ὑπερβολή), история (ἱστορία). Это риторические термины, и вполне очевидно, что определения Диодора находятся в зависимости от современной ему риторики. Это не удивительно: сам Диодор получил в свое время самое высшее образование у грамматистов и риториков, вследствие чего прекрасно владел приемами анализа литературных и философских памятников. С другой стороны Священное Писание использует те же самые обороты речи. Поэтому, встречая в тексте Писания те же явления, он пользовался по своему усмотрению известными терминами и методами<sup>27</sup>.

Термин τροπολογία<sup>28</sup> — образная речь — Диодор понимает в узком смысле как развернутую метафору, которая представляет собой логическую последовательность метафор. Цицерон и Квинтилиан такое же определение дают литературной аллегории: «quemadmodum ἀλληγορίαν facit continua μεταφορὰ sic hoc schema faciat tropos ille contextus»<sup>29</sup>.

Интересно, что Феодорит Кирский в своем толковании на Песнь Песней с одной стороны следует за Диодором в определении и употреблении этого термина, а с другой, так же как и Квинтилиан, называет образную речь аллегорией<sup>30</sup>. В свою очередь Феодор Мопсуестийский то же явление, что и Диодор, называет полным сравнением (παραβολή)<sup>31</sup>.

Παραβολή в определении Диодора — сравнение, которое может быть полным (с союзом «как») и кратким (без союза). Здесь

---

учебников и справочников. См.: *Schäublin C. The contribution of Rhetorics to Christian Hermeneutics // Hand Book of Patristic Exegesis / C. Kannengiesser, ed. Leiden–Boston, 2004. Vol. I. P. 154–155.*

<sup>27</sup> Ibid. P. 159–163.

<sup>28</sup> Τροπολογία — это широкое понятие, которым обозначались все обороты речи (τρόποι). Существовали различные справочники тропов (περὶ τρόπων; περὶ σχημάτων; de schematibus et tropis).

<sup>29</sup> *Quintilianus. Instructionis oratoriae IX. II. 46 / H. E. Butler, M. A., ed. London, 1959. Vol. III. P. 400.* Квинтилиан фактически повторяет Цицерона. См.: *Ellendt F. Explicationis / M. Tulli Ciceronis de Oratore libri tres III. 41. 166. Regimonti Prussorum, 1840. Vol. II. P. 427.*

<sup>30</sup> *Theodoretus Cyrensis. Explanatio in Canticum Cantorum // PG. Paris, 1864. Vol. 81. Col. 32D–33, 40A.*

<sup>31</sup> Также, как и Диодор, он упрощает общепринятую классификацию тропов и для простоты не различает полное сравнение παραβολή и краткое сравнение μεταφορά. *Theodorus Mopsuestenus. Contra alleroristas. Fragments syriaques du Commentaire des Psaumes // CSCO / L. van Rompay, ed. Lovanii, 1982. Vol. 435. T. 189. P. 9, 1–20.* Ср.: *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos I–LXXX // Studi et Testi / R. Devresse, ed. Vatican, 1939. Vol. 93. P. 112, 1–116, 5.*

возможно для простоты Диодор не различает *παραβολή* (полное сравнение) и *μεταφορά* (краткое сравнение)<sup>32</sup>, хотя в Комментарий на Псалмы такое разделение прослеживается<sup>33</sup>. *Παραβολή*, по мнению Диодора, также означает учение (*διδασκαλία*) или рассказ (*διήγημα*, *διήγησις*): «Открою в притче (*ἐν παραβολῇ*) уста мои» (Пс 48:5а; 77:2)<sup>34</sup>. Вероятно, в данном случае толкователь имеет в виду библейские притчи<sup>35</sup>. Так же этим термином, по мнению Диодора, в Писании обозначается трудный вопрос (*πρόβλημα*) или загадка (*αἴνιγμα*). Это тоже риторические термины, которые могли употребляться в том же значении, в котором использовано *παραβολή* в речи Самсона: «Из едящих получилась пища и из сильных сладкое» (Суд 14:14)<sup>36</sup>.

Риторический термин *αἴνιγμα* (загадка) получает новое определение. Диодор называет загадками темные места в повествовании Моисея и считает, что для их прояснения необходимо опираться на слова Христа, потому что

«Господу позволительно объяснять загадки, а пророкам и апостолам говорить о самих предметах (*πράγματα*)»<sup>37</sup>.

Он обращает внимание читателей на то, что предметом загадочной, то есть не вполне ясной речи бытописателя являются действительные предметы и события (*πράγματα*). Тем самым он устраняет повод видеть в повествовании бытописателя переносный смысл.

Ἱστορία у Диодора равно *διήγησις* и означает рассказ или повествование о событиях<sup>38</sup>. Говорит он об этом, вероятно, для того, чтобы показать любителям аллегории, что в повествовательной речи Писания нет оснований для подобного метода толкования.

Таким образом, перечисляя обороты речи, которые использует Библия, Диодор старается наглядно показать, что в ней нет места аллегории. Он разбирает по видам различные места Библии, которые некоторые

<sup>32</sup> Ср.: *Quintilianus*. *Instructionis oratoriae* VIII.VI. 8–9 / T.E Page, C. H. Litt, eds. London, 1959. Vol. III. P. 304; *Aristoteles*. *Ars rhetorica* 3. 4. 20–25 / A. Roemer, ed. Lipsia, 1898. P. 185.

<sup>33</sup> *Diodorus Tarsensis* *Commentarius in Psalmos* 9, 40; 16, 74 (здесь он употребляет оба термина, обозначая краткое сравнение: *παραβολικῶς καὶ μεταφορικῶς*); 17, 40...

<sup>34</sup> *Diodorus Tarsensis*. *Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII...* P. 94, 1–14; *Idem*. *Commentarius in Psalmos I–L...* P. 48, 43–58.

<sup>35</sup> *Anderson Jr. R. D.* *Glossary of Greek Rhetorical Terms...* P. 86.

<sup>36</sup> Cf.: *Ibid.* P. 13.

<sup>37</sup> *Diodorus Tarsensis*. *Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII...* P. 94, 29–30.

<sup>38</sup> *Ibid.* P. 94, 37–96, 5.



считали аллегориями, и показывает, что их природа и смысл не имеют с этим ничего общего. Риторическая терминология в его рассуждениях носит вспомогательный характер и нужна для того, чтобы придать рассуждениям большую ясность, а заключениям конкретность. Терминами он пользуется свободно в соответствии со своими целями, придавая им по необходимости нужное значение. Это помогает ему дать четкую классификацию особенностей языка Писания, что позволяет наглядно показать способы разъяснения тех мест, где эти особенности встречаются.

### **Предисловие к толкованию на 118 псалом Диодора Тарсийского.**

[90] Одно в Божественном Писании достаточно ясно показывает буква, а смысл другого постигается посредством духовного толкования (θεωρεῖται). Так вот, поскольку существует большая разница между буквальным смыслом и духовным, аллегорией и образной речью, образами и сравнением, то толкователю необходимо разбирать по категориям и объяснять каждую фигуру речи, чтобы читающий увидел, что является буквальным смыслом, что духовным и так далее.

Но прежде всего, следует заметить, чему я и в предисловии к псалмам привел ясные доказательства, что хотя Божественное Писание знает наименование «аллегория», однако не знает самого явления. А именно, хотя блаженный Павел воспользовался этим именем, сказав: «*В этом есть иносказание* (ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα). *Это два завета*» (Гал 4:24) и т.д., однако он не использовал ни имя, ни само явление так, как делают это эллины. Ведь они называют аллегорией такое явление, когда подразумевается одно, а говорится другое, подобно тому, как это видно в следующем примере (ведь нужно привести один или два примера для ясности). Говорят, что Зевс, превратившись в быка, похитил Европу и перенес ее через море в другие края. Это понимается не так, как говорится, но так, что Европа, сев на корабль, который имел изображение быка на носу, переплыла море. Ибо поистине невозможно было живому быку переплыть такое широкое море. Это аллегория. И еще Зевс одновременно называет Геру сестрой и женой. Повествование (λέξις) показывает, что Зевс имел связь со своей сестрой Герой и, что она была ему и сестрой, и женой. Это сообщает повествование, но аллегорически здесь говорится о том, что огненный эфир, соединяясь с воздухом, создает некую смесь для земных предметов. А поскольку воздух находится

по соседству с эфиром, то по причине этого соседства повествование называет эти стихи братом и сестрой, а по причине смешения называет их мужем и женой. Вот какие аллегории у эллинов, и сказанного доселе довольно, не то я, чего доброго, предамся пустякам, объясняя множество аллегорий, как об этом уже было сказано.

Однако божественное Писание не так понимает слово «аллегория». А как? Скажу кратко. Оно никоим образом не разрушает предложенное повествование, но, не разрушая повествования, духовно толкует (ἐπιθεωρεῖ) разные схожие между собой события. Например, рассмотрим само это выражение апостола, поскольку из него особенно ясно видно, что апостол называет аллегорией духовное толкование (ἐπιθεωρίαν). А именно, в то время как предложено повествование о Исааке и Исаве и их матерях, Сарре и Агари, апостол предложил следующее духовное толкование: он истолковал Агарь как гору Синай, а мать Исаака как Иерусалим, поскольку она была свободной и ей надлежало стать [92] матерью всех верующих. Однако когда апостол так применил духовное толкование, то через это не разрушил повествование. И действительно, кто сможет убедить нас в том, что апостол говорит, будто история Агари и Сарры не происходила на самом деле? Итак, в то время как предлагается повествование, он применил духовное толкование и истолковал предложенное в смысле более высоких событий. Следовательно, именно такое толкование апостол называет аллегорией, зная, как уже было сказано, имя «аллегория», но совершенно не допуская самого явления. Об этом уже говорилось и в предисловии к псалмам, однако ничто не мешает для ясности и здесь поместить те же самые рассуждения.

А образная речь — это когда, например, пророк, описывая события, использует образные выражения для усиления сказанного, причем образная речь проясняется при помощи последовательности повествования. Например, когда Давид, говорит о народе: «*Виноградник из Египта Ты перенес*» (Пс 79:9), — а затем, назвав народ виноградником и объяснив это через последующие слова, сказал: «*Ты прогнал народы и посадил его*», — снова продолжает всегда говорить о народе как о винограднике. А именно, сказав, что виноградник вырос и распространил свои побеги, он прибавляет: «*Для чего же ты снял ограду его, и обирают его все проходящие по дороге?*» (Пс 79:13). И к этому добавляет: «*Повредил его лесной кабан*» (Пс 79:14). Хотя и очевидно, что он намекает на Антиоха Епифана, который причинил столько зла Маккавеям, тем не менее, он сообразуется с оборотом речи, и когда называет народ виноградником, и когда

называет Антиоха кабаном, его повреждающим. В свою очередь Исаия, сказав о народе образно и назвав его виноградником, говоря: «*Был виноградник у возлюбленного моего на вершине в плодородном месте. И я обнес его оградой и окопал*» (Ис 5:1), — и далее в конце, проясняя образную речь, прибавил: «*Ибо виноградник Господа Саваофа есть дом Израилев, а люди Иуды — Его возлюбленное насаждение. Я ждал, что он сотворит суд, а он совершил беззаконие и не правду, а крик*» (Ис 5:7). Вот что такое образная речь.

Сравнение же (παράβολή) становится очевидным, когда приводится вместе с союзом «как», например, когда (псалмопевец) говорит: «*Как вода разлились и рассыпались все кости мои*» (Пс 21:15)<sup>39</sup>. И в другом месте: «*Я сделался для них как отвратительный мертвец*» (Пс 37:21)<sup>40</sup>, и все, что вводится таким же образом. Однако часто (Писание) употребляет сравнение и без этого союза, например, когда говорит: «*Ты сделал мышцы мои медным луком*» (Пс 17:35), вместо [94]: «*как медный лук мышцы мои*». И в другом месте: «*Положили меня в глубокую яму*» (Пс 87:7). И в другом месте: И «*Авраам, подняв глаза, увидел трех мужей*» (Быт 18:2), вместо: «*как бы трех мужей*». Итак, здесь сравнения употребляются с опущением «как». Писание часто называет сравнением рассказ или учение, когда говорит: «*Открою в притче (ἐν παράβολῃ)*<sup>41</sup> уста мои, возведу трудные вопросы от начала» (Пс 77:2). Итак, здесь оно называет сравнением учение или рассказ. Оно, конечно, называло сравнение и трудным вопросом в тех случаях, когда намеривалось говорить о трудном вопросе и загадке, как, например, Самсон предложил трудный вопрос филистимлянам или палестинцам (ибо палестинцы и есть филистимляне), говоря: «*Из едящего получилась пища и из сильного сладкое*» (Суд 14:14). И он победил бы палестинцев, если бы, оказавшись во власти женской сласти, не был бы предан, и его мудреный вопрос закончился

---

<sup>39</sup> Сравни с текстом LXX: *Я разлился (ἐξεχύθην) как вода, и рассыпались все кости мои*. Феодорит читает это стих также, как и Диодор: *Theodoretus Cyrensis. Commentarius in Psalmos // PG. Paris, 1864. Vol. 80. Col. 116B*.

<sup>40</sup> Этих слов нет ни в греческом тексте LXX, ни в еврейском тексте. В тексте, который толкует Диодор в своем комментарии этот стих читается по-другому: *ἀπέρριψάν με τὸν ἀγαπητὸν ὡσεὶ νεκρὸν ἐβδελυγμένον*: отвергли меня возлюбленного, как отвратительного мертвеца. Таким же образом этот стих читают Феодорит и Феодор (*Theodoretus Cyrensis. Commentarius in Psalmos PG. Paris, 1864. Vol. 80. Col. 1144B; Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos I-LXXX // Studi et Testi / R. Devreesse, ed. Vatican, 1939. Vol. 93. P. 230, 23*).

<sup>41</sup> В тексте LXX множественное число: ἐν παράβολαῖς (в притчах).

ничем. Таким образом, и сравнение, и трудный вопрос употребляются в одних случаях вместе с союзом «как», а в других без.

Что же касается повествований Моисея, то их можно скорее назвать множеством загадок, чем аллегориями. Ведь когда он говорит: «Змей говорит жене, и жена говорит змею, и Бог говорит змею» (Быт 3:1–4) — это загадки. А именно, не то, чтобы не было змея, напротив, был и змей, но через змея действовал дьявол. Итак, хотя Писание говорит о змее, как о видимом существе, однако тайно указывает на дьявола. Ведь если бы это была аллегория, то следовало бы быть только имени змея, как об этом уже было сказано. Здесь же согласна с истиной была и вещь (πράγμα), и загадка. Это был настоящий змей, но поскольку змей, в то время как по природе змей — животное бессловесное, говорил, то ясно, что он говорил под действием дьявола. Однако имеющий власть открывать тайны и загадки, прояснил это место в Евангелиях, говоря о дьяволе: «Он был человекоубийцей от начала и не устоял в истине..., потому что он лжец и отец ее» (Ин 8:44). Хорошо сказал: «и отец ее», потому что он и солгал первым и сам породил ложь. Поэтому прибавил: «И отец ее» вместо: «(отец) самой лжи». Итак, Господу позволительно объяснять загадки, а пророкам и апостолам говорить о самих предметах. Поэтому Моисей сказал: «змея», и апостол Павел сказал: «змея». Ведь он так говорит: «Боюсь, чтобы, как змий хитростью своей прельстил Еву, так не повредил бы и ваши умы» (2 Кор 1:3). И он здесь назвал дьявола змеем, не потому, что змей обладает разумом, но намекнул, что именно в нем действовал дьявол. Ибо рассудительность присуща не бессловесному животному, а разумному. Однако сказанного об этих оборотах речи вполне достаточно. Касательно этой обширной темы мы сказали немного, оставляя пространство трудолюбивым говорить об этом более полно, привлекая подобные примеры.

А история — это чистое изложение случившихся событий. [96] Она высоко ценится, когда не смешивается ни с размышлениями автора, ни с какими-либо вставками, или описаниями характеров<sup>42</sup> или олицетворениями<sup>43</sup>, какова, например, история Иова. Будучи понят-

<sup>42</sup> Ἠθολογία — описание особенностей внутренних качеств конкретного человека с точки зрения его слов или поступков. В других случаях это может быть описание определенных видов характера, например, гневливый, хитрый или хвастливый. См.: Anderson Jr. R. D. Glossary of Greek Rhetorical Terms // Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 24 (2000). P. 60.

<sup>43</sup> Προσωπολογία — риторический прием, который использовался, когда автор в соответствии со своими целями вкладывает слова в уста воображаемого лица или собеседника

ной, ясной и краткой, она не утомляет читателей размышлениями писателя и длинными описаниями характеров.

Итак, все это необходимо понимать вот таким образом. Мне же, в то время как я намереваюсь при помощи благодати Господа истолковать 118-й псалом, было необходимо тщательно разобрать вышеупомянутые обороты речи. Поскольку псалом содержит много подобных оборотов, то мы в предисловиях объяснили их читателям, дабы они знали, что в псалме одно понимается буквально, а другое является образной речью, или сравнением, или загадкой. Ибо в нем вовсе нет аллегии, как то вообразили некоторые толкователи, отвергнувшие буквальный смысл, и вместо того, что написано, привнесшие свои пустые измышления, так что они и слух читателей обременили, и разум свой оставили лишенным святых мыслей. Ведь если бы они сказали, что этот псалом, поскольку он произнесен Богом, сопутствует многим поколениям людей, и относится как к настоящим, так и к более высоким событиям, то их толкование было бы справедливым. Я имею в виду следующее. 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. Для ясности ничто не мешает привести один или два примера. 29-й псалом, согласно буквальному смыслу, произносится от лица Езекии, когда он был избавлен от болезни и от угнетающей его войны с ассирийцами, и он так сказал после освобождения от бед: *«Превознесу Тебя, Господи, ибо ты вознес меня, и не дал веселиться моим врагам о мне. Господи, Боже мой, я возопил к Тебе, и Ты исцелил меня, возвел от ада душу мою, избавил меня от нисходящих в могилу»* (Пс 29:2). И это подошло самому Езекии, который тогда был избавлен от тяжких бед, подходит и всем людям, когда они достигнут обещанного воскресения. Ведь тогда будет самое время каждому человеку сказать Богу, как этот Езекия: *«Превознесу Тебя, Господи, ибо ты вознес меня, и не дал веселиться моим врагам о мне»*. И если Езекия назвал врагами ассирийцев и радующихся его болезни, то все люди справедливо называют своими врагами вместе все страдания, саму смерть, дьявола, и все то, что сопутствует смертности. И далее: *«Господи, Боже мой,*

---

(человека или предмета, которые часто носят собирательный или абстрактный характер). Впрочем, в таком случае говорящий может быть вполне реальной личностью, которая в данный момент отсутствует, например, умерший. См.: Ibid. P. 106–107.

я возопил к Тебе, и Ты исцелил меня, извел от ада душу мою». Езекия, кажется, произнося это тогда, говорит гиперболически, ведь он был спасен не от ада, но как бы от ада, в виду тяжести болезни. Однако сказанное им тогда преувеличенно: [98] «*извел от ада душу мою*», — будет более законно по отношению к нему, когда он воскреснет из мертвых. И далее еще подобный стих: «*избавил меня от нисходящих в могилу*». Очевидно, что могилой он называет смерть. Однако если тогда это слово было сказано о ней гиперболически, то когда на самом деле он воскреснет из мертвых, прежняя гипербола окажется правдой, потому что сами события дорастут до того, что тогда было сказано преувеличенно. И то же самое ты найдешь почти во всех речах святых и увидишь, что они и к обстоятельствам их времени подходили, и соответствуют будущим событиям. Дело в том, что сама благодать Духа преподносит людям вечные и непреходящие дары, я имею в виду божественные слова, которые могут подойти ко всякому времени вплоть до самого конца человечества. Или еще, так же и 84-й псалом был произнесен от лица возвращающихся из вавилонского плена, и говорит следующее: «*Господи, Ты явил благоволение к Твоей земле, возвратил пленных Иакова, простил беззакония народа Твоего*» (Пс 84:1–2) и т.д. Это и тогда соответствовало событию возвращения из плена, однако намного больше подойдет и к воскресению, когда мы, будучи избавлены от смертности, будем освобождены от всех грехов, что еще ближе к истине. Поэтому, если кто, поняв таким же образом и 118-й псалом, скажет, что (святые) говорят о том, что соответствует как тогдашним обстоятельствам, так и последующим, тот скажет верно. Тем не менее, это не аллегория, но действительные события, которые могут подходить ко многому по благодати Того, Кто совершил их.

Так вот, этот столь пространный, столь объемный и прекрасный псалом был произнесен в Вавилоне от лица святых, которые, с одной стороны, желали вернуться в Иерусалим, ради божественных законов и совершающихся там благочестивых таинств, а с другой стороны, имели дерзновение просить об этом по причине святости их жизни. Ведь нет мужа, который, пребывая во власти грехов, дерзал просить о том, чего желает, кроме разве того, что он в той или иной степени просит избавления от бед. Просить же исполнения лучших желаний не позволяет ему совесть, и он считает, что получает достаточно благодати, если избавился от настоящих бед. Так что это просьба великих и лучших мужей, живущих добродетельно, которые в силу добродетели имеют дерзновение

на такую просьбу. Если кто, в то время как тема псалма такова, скажет, что этот псалом подходит вообще всем святым, которые всегда просят у Бога достигнуть всеобщего воскресения, как находящиеся в Вавилоне просили достигнуть Иерусалима, которого они и достигли, тот не погрешит против собственного смысла псалма. Он, имея богатое содержание, подходит и к просьбе, находящихся в Вавилоне, но в более прямом значении соответствует стремящимся к всеобщему воскресению. Однако постижение именно такого духовного смысла следует оставить тем, кто получил больше благодати, мы же давайте поговорим о просьбе святых об Иерусалиме. Если же кто-то сомневается, что в плену были и святые, то сильно заблуждается, ведь их там было очень много. Некоторые же из них стали известными, а некоторые отошли ко Господу неприметно и в безвестности, однако не потерпели вреда от того, что мир не узнал о них, [100] как и Павел сказал о них, что многие «скитались в овечьих и козьих шкурах в нужде, притесняемы, истязаемы», — и добавляет: «которых был недостоин весь мир» (Евр 11:37–38). Ведь для того, чтобы кто-нибудь не сказал: «Почему они остались безвестны?», — он прибавил: тем из них, которые остались в безвестности, это не принесло вреда, однако мир оказался недостойным знать о них. Впрочем, были среди них в Вавилоне и известные своим благочестием и добродетелью, такие как Даниил и три отрока, Иезекииль, Зоровавель, Иисус сын Иоседека, Ездра и другие подобные им. Однако в данном случае псалом произносится от лица всех святых, находящихся в плену, или даже возвращающихся из него и научающих, что добродетельная и благочестивая жизнь имеет силу и возможность добиваться просимого у Бога. Вот почему пророк Давид так и начал: «Блаженны непорочные на пути».

### Источники и литература

1. *Aristoteles. Ars rhetorica* / A. Roemer, ed. Lipsia, 1898. P. 245.
2. *Basilius Magnus. Epistola CCXLIV* // J.-P. Migne, ed. *Patrologia Graeca* (PG). Paris, 1886. Vol. 32. Col. 912–924.
3. *Diodororus Tarsensis. Commentarius in Psalmos* // *Corpus Christianorum Series Graeca* (CCSEG) / J.-M. Oliver, ed. Brepols-Turnhout. 1980. T. 6. P. I–CXXXV; 1–320.
4. *Diodororus Tarsensis. Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII* // *Recherches de Science Religieuses* / L. Mariès, ed. Paris, 1919. Vol. IX. P. 90–100.
5. *Facundundus Germanensis. Pro Defensione trium capitulorum. Liber IV* / J.-P. Migne, ed. *Patrologia Latina* (PL). Paris, 1848. Vol. 67 Col. 607–628.
6. *Hieronimus Stridonensis. De viris illustribus* // PL. Paris, 1845. Vol. 23. Col. 605–718.
7. *Iohannes Chrysostomus. Laus Diodori* // PG. Paris, 1859. Vol. 52. Col. 761–764.

8. *Socrates Scholasticus*. *Historia Ecclesiastica* // PG. Paris, 1864. Vol. 67. Col. 34–839.
9. *Hermia Sozomenus*. *Historia Ecclesiastica* // PG. Paris, 1864. Vol. 67. Col. 854–1627.
10. *Theodoretus Cyrensis*. *Historia Ecclesiastica* // PG. Paris, 1864. Vol. 82. Col. 883–1278.
11. *Theodoretus Cyrensis*. *Explanatio in Canticum Cantorum* // PG. Paris, 1864. Vol. 81. Col. 32D–33, 40A.
12. *Theodorus Mopsuestenus*. *Fragments syriaques du Commentaire des Psaumes* // *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO)* / Lucas van Rompay, ed. Lovanii, 1982. Vol. 435. T. 189. P. 100.
13. *Theodorus Mopsuestenus*. *Commentarius in Psalmos I–LXXX* // *Studi et Testi* / R. Devreesse, ed. Vatican, 1939. Vol. 93. P. 561.
14. *Flavius Harisius*. *Ars Grammatica IV. Grammatici Latini* / H. Keilius, ed. Lipsia, 1858. Vol. I. Fasc. 1. P. 1–296.
15. *Rhetorica ad Herennium* / T. E. Page, C. H. Litt, eds. London, 1954. P. 412.
16. *Quintilianus*. *Instructionis oratoriae* / T.E Page, C. H. Litt, eds. London, 1959. Vol. III. P. 595.
17. *Anderson Jr. R. D.* *Glossary of Greek Rhetorical Terms* // *Contributions to Biblical Exegesis and Theology*. Peeters, 2000. T. 24. P. 131.
18. *Ellendt F. M.* *Tulli Ciceronis de Oratore libri tres*. Regimonti Prussorum. Explicationes. Regimont, 1840. Vol. II. P. 456.
19. *Mariès L.* *Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes*. Paris, 1933. P. 169.
20. *Schäublin C.* *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese* // *Theophania*. Köln-Bonn, 1974. Bd. 23. S. 174.
21. *Schäublin C.* *The contribution of Rhetorics to Christian Hermeneutics* // *Hand Book of Patristic Exegesis* / C. Kannengiesser, ed. Leiden–Boston, 2004. Vol. I. P. 149–163.
22. *Фетисов Н., свящ.* Диодор Тарский. Киев, 1915.

**Priest Boris Timofeyev. Diodore of Tarsus: a Foreword to the Interpretation of Psalm 118.**

In this article, the author attempts to translate the Foreword to the Interpretation of Psalm 118 of Diodore of Tarsus. In the text, Diodore discusses some peculiarities of the language of the Sacred Scriptures and of his exegetical method. His approach to different interpretive methods is considered, including spiritual, allegorical, and historical exegesis. The translation is preceded by an introduction, in which the author describes the history of this text and analyses the views of Diodore of Tarsus on the nature of biblical language.

**Keywords:** Diodore of Tarsus, Antiochene school, exegesis, hermeneutics, typology, spiritual interpretation, allegory, history, double prophecy.

*Priest Boris Timofeyev* – Lecturer at the Department of Biblical Studies at Moscow Orthodox Theological Academy (bortim@mail.ru).