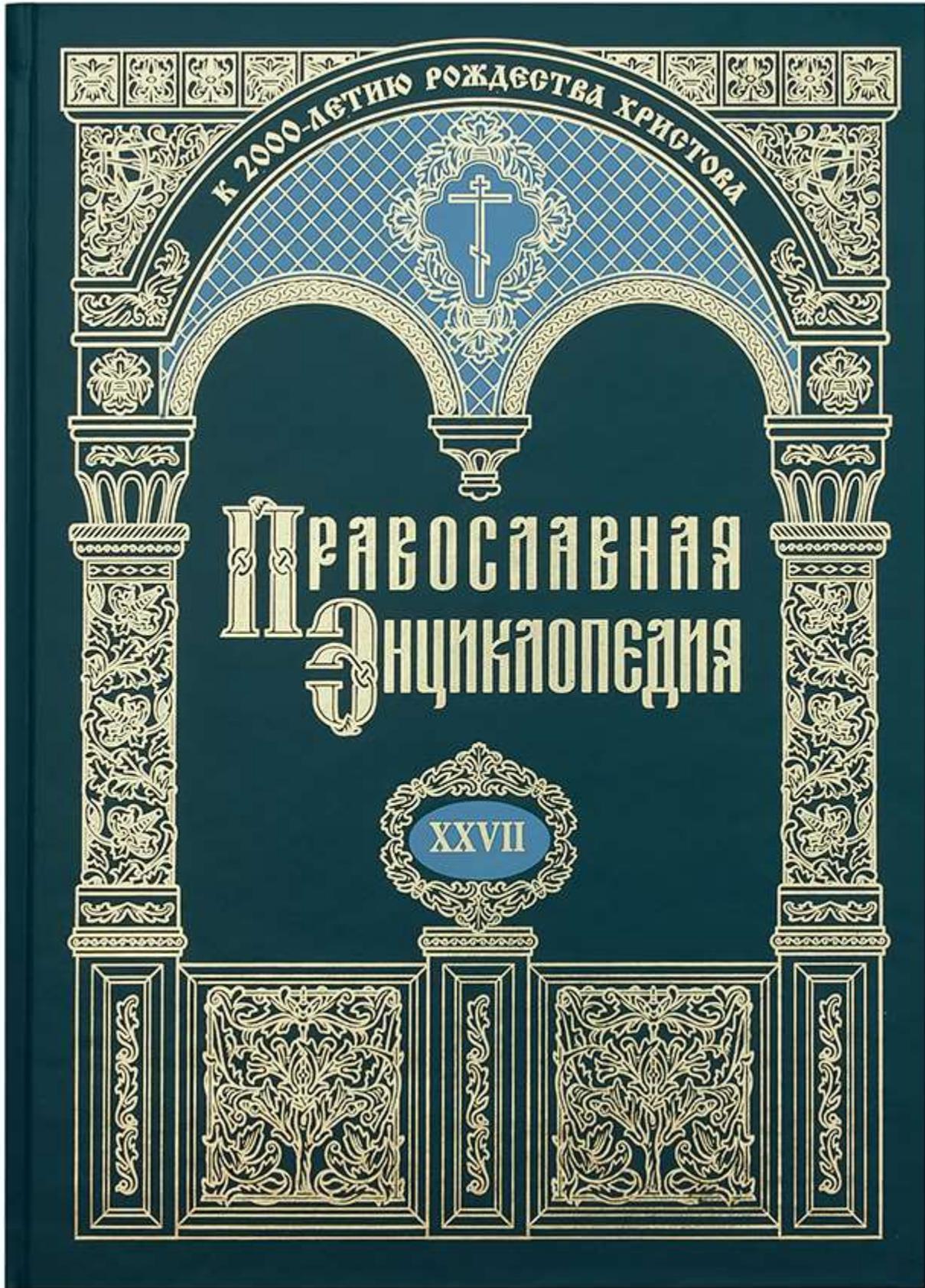


TEZAU LITURGIC
4 FEBRUARIE

SF. CUVIOS
ISIDOR
DE LA
PELUSIUM



ENCICLOPEDIA ORTODOXĂ-27
MOSCOVA, 2011



Добро пожаловать в один из самых полных сводов знаний по Православию и истории религии
Энциклопедия издается по благословению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II
и по благословению Патриарха Московского и всея Руси Кирилла

Как приобрести тома "Православной энциклопедии"

0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21
22 23 24 25 26 **27** 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 3
9 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56
57 58 59 60 61 62

Т. 27, С. 208-224

- Жизнь
- Сочинения
 - Несохранившиеся сочинения
 - Неподлинные сочинения
 - Экзегетический метод
 - Аскетическое учение
 - Богословие
- Влияние
- Гимнография
- Иконография

ИСИДОР ПЕЛУСИОТ

[греч. Ἰσίδωρος ὁ Πηλουσιώτης] (между 350 и 360 - между 435 и 440), прп. (пам. 4 февр.), экзегет и богослов, автор писем экзегетического и нравоучительного содержания.

Жизнь



Прп. Исидор Пелусиот. Фрагмент минейной иконы.
Нач. XVII в. (ЦАК МДА)

Сведения об И. П. носят отрывочный характер, современных ему свидетельств не сохранилось. Биография И. П. может быть реконструирована на основании сведений, содержащихся в его письмах, а также разрозненных данных, к-рые находятся в источниках в основном позднего происхождения: в сочинениях церковных писателей VI-VII вв., в греч. Синаксарях и Минеях.

Время рождения И. П. устанавливается лишь предположительно. Агиографическая традиция изображает И. П. выходцем из благочестивой и богатой семьи, находившейся в родстве с *Феофилом I, архиеп. Александрийским*, и со свт. *Кириллом Александрийским* (SynCP. P. 441; SynAlex (Forget). 1921. Vol. 1. P. 489; SynAlex. 1915. Vol. 3. P. 814), однако нет оснований утверждать, что местом его рождения была Александрия. Язык писем И. П. свидетельствует о том, что он получил хорошее образование, изучал риторику и философию. Знание Свящ. Писания и начитанность в классической

литературе также вполне подтверждаются формой и содержанием его писем. Согласно Житию (ркп. Ath. Cutl. 23, XII в.; BHG, N 2209; *Smith*. 1958), с юности И. П. был добродетельным и так усердно изучал Свящ. Писание и греч. философию, что современники называли его «живой библиотекой». Вероятно, И. П. подготавливал себя к светской карьере ритора или адвоката, что предполагало получение высшего образования в Александрии. Среди писем И. П. есть адресованные *Синесию Киренскому* (Ер. 232, 418 - здесь и далее номера писем приводятся в соответствии с нумерацией, принятой в критическом издании П. Эвьё; для писем 501-2000 в скобках приводится также номер по изданию Ж. П. Миня; подробнее см. в разделе «Издания»), бывшему некогда учеником Александрийской школы, возглавляемой *Ипатией*. Одно из писем (Ер. 715 (II 215)) адресовано Евоптию Птолемаидскому, брату Синесия. С ними И. П. скорее всего познакомился в Александрии. Здесь же, вероятно, он изучил основы медицины: в его письмах часто встречаются медицинские термины. Возможно, И. П. был тем «диаконом Исидором», другом и школьным товарищем Синесия, о котором последний упоминает в письмах (*Synes. Cyr. Ер. / Ed. A. Garzya. R., 1979. P. 252-254*). По завершении образования некоторое время И. П. занимал должность софиста (Ер. 62, 753 (II 253), 857 (III 57), 841 (III 41)) в Пелусии (Πηλούσιον). Именно в этот период он приобрел репутацию учителя, знатока слов божественных и человеческих, привлекая к себе

множество учеников, с к-рыми затем вел обширную переписку.

Будучи уже известным человеком, И. П., согласно Житию, удалился в Нитрийскую пустыню (см. *Нитрия*), по др. версии, - в горы близ Пелусия, где вел строгую аскетическую жизнь (SynCP. P. 442). Несмотря на то что сведения об удалении И. П. в пустыню довольно противоречивы, Эвьё склонен предполагать, что И. П. действительно начал свой монашеский путь в Нитрии, где находили приют мн. интеллектуалы, искавшие аскетических подвигов (*Évieux*. 1995. P. 279-281). Все они в той или иной мере были продолжателями *Оригена*, всем им, в т. ч. и И. П., было свойственно стремление к поиску сокровенного смысла Свящ. Писания и к достижению созерцания. В письмах И. П. нет осуждения Оригена, хотя он жил во времена первых оригенистских споров. Высказываясь о доктрине «падения душ», И. П. констатирует лишь то, что это «спорный вопрос» (Ep. 1999 (IV 163)), и ревностно защищает свт. *Иоанна Златоуста* от нападок «антиоригениста» архиеп. Феофила. Среди адресатов И. П.- оригенисты диак. Евагрий (Ep. 251) и мон. Кассиан (Ep. 309, 1488 (V 203)); также в письмах содержатся намеки на пребывание И. П. у егип. монахов Марка (Ep. 173) и Симона (Ep. 475). В егип. мон-рях, Нитрии и *Келлиях*, И. П. мог глубоко изучить Свящ. Писание под руководством духовных учителей. Во всяком случае, он не был знаком ни с общежительным монашеством прп. *Пахомия*

Великого, ни с буквалистической экзегезой монахов *Скита*.

После некоторого пребывания в пустыне И. П. вернулся в Пелусий. Епископ города (предположительно Аммоний) рукоположил его во пресвитера (Ер. 250, 389) и поручил должность церковного учителя (дидаскала). Утверждение отдельных житий, что И. П. был рукоположен свт. *Афанасием I Великим* (Smith. 1958), весьма сомнительно, т. к. этот факт с трудом может быть вписан в хронологические рамки жизни И. П. По рукоположении И. П. оставил преподавание риторики и сосредоточился на изъяснении Свящ. Писания. После смерти еп. Аммония (ок. 413) епископом Пелусия стал Евсевий. По неизвестным причинам между И. П. и новым епископом возник конфликт. В 3 письмах (Ер. 1399 (V 131), 1507 (V 219), 1512 (V 223)) И. П. напоминает своим адресатам о том, что он прежде других оказался жертвой еп. Евсевия. И. П. решил, по его собственному выражению, «бежать» в пустыню (Ер. 76, 191, 213, 266). На этот раз место его пребывания не было намного удалено от Пелусия. По мнению Эвьё, тот факт, что И. П., неоднократно обращаясь с письмами к епископам вост. части Августамники, ни разу не пишет епископу г. Афней (20 км к востоку от Пелусия), говорит о том, что он подвизался именно там или в к.-л. монастыре в окрестностях этого города. Его повседневная жизнь представляла собой жизнь обычного монаха, для к-рой были характерны постоянная молитва, пост (Ер. 162), скромность в

одежде (Ер. 1311 (V 64)), рукоделие, состоявшее в переписывании книг (Ер. 156, 886 (III 86)). И. П. не находился в затворе и полной отрешенности от мирских забот. Он не только вел обширную переписку, но и лично встречался с приходящими и отвечал на их вопросы.

Некоторые поздние жития (*Éviéux*. 1995. P. 298-299) говорят о конфликте И. П. с архиеп. Феофилом Александрийским, об осуждении И. П. в оригенизме и его бегстве в К-поль к свт. Иоанну Златоусту. В этом случае, очевидно, имеет место смешение И. П. с *Исидором Странноприимцем* Александрийским, которого архиеп. Феофил хотел видеть архиепископом К-поля, но с к-рым затем вошел в конфликт по вопросам наследства, в результате чего этот Исидор вынужден был бежать в Нитрийскую пустыню к т. н. Длинным братьям, оригенистам, и вместе с ними в посл. искал убежища у свт. Иоанна Златоуста (см.: *Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost.* 1928. P. 35-37). Смешение двух Исидоров возникло скорее всего в нач. VI в. и, возможно, было вызвано особым почитанием И. П. свт. Иоанна Златоуста; *Никифор Каллист Ксанфонул* (XIV в.) даже называет И. П. учеником свт. Иоанна (*Nicéph. Callist. Hist. eccl. XIV 53 // PG. 146. Col. 1249*), хотя И. П. никогда не покидал Египта. Согласно др. версии, вслед. конфликта с архиеп. Феофилом И. П. вернулся к прежней уединенной жизни в Пелусий, откуда и вел переписку с различными лицами (*SynCP. P. 442; Smith. 1958*). *Севир, патриарх Антиохийский*, в сочинениях к-рого содержатся

самые ранние упоминания об И. П., уже знал об обвинениях И. П. в оригенизме. Он провел собственное расследование этого вопроса. В письме, написанном между 513 и 518 гг. и адресованном Захарии, еп. Пелусийскому, Севир цитирует письмо одного священника: «Хочу сказать об Исидоре, из вашего города Пелусия, умудренном ведением и благочестием...» (*Brooks, ed. 1902*). Из этого письма Севир узнал, что И. П. жил во времена свт. Кирилла Александрийского и Гермогена, еп. Ринокоруры, когда епископом Пелусия был Евсевий. Всякий раз, когда Севир упоминает И. П., он отзывается о нем с уважением и похвалой, называя его «знатоком божественного учения», «ангелом, сошедшим с небес» (*Ibid. P. 251, 253*).

Цитируемый свт. *Фотием I* К-польским автор 2-й пол. VI в. *Стефан Гобар* упоминает о критике И. П. в адрес архиеп. Феофила Александрийского, а также в адрес свт. Кирилла Александрийского за их преследование свт. Иоанна Златоуста (*Phot. Bibl. 1967. T. 5. P. 78. Cod. 232*). Сам свт. Фотий называет И. П. «образцом священнического и подвижнического жительствова», считает его одним из зачинателей (наряду со святителями *Григорием Богословом* и *Василием Великим*) христ. эпистолографии (*Phot. Ep. 207. 18-22*). *Факунд*, еп. Гермиянский, в труде «В защиту Трех Глав» упоминает об И. П. как о противнике свт. Кирилла Александрийского (*Facund. Pro defens. cap. II 4 // PL. 67. Col. 573-574; CCSL. 1974. T. 90A. P. 59-60*). По мнению Пелагия (впосл. *папа Римский Пелагий I*), И.

П. заслуживал того, чтобы его осудили так же, как осудили некоторых вост. епископов (Акакия Веррийского, *Андрея Самосатского*, *Иву Эдесского* и др.) за их нападки на свт. Кирилла во время *Вселенского III Собора* (*Pelagius. In defensione trium capitulorum / Ed. R. Devreesse. Vat., 1932. P. 68*).

Во время второго пребывания в пустыне И. П., возможно, был настоятелем мон-ря (προεστώς), в котором поселился, и поэтому в апофтегмах он именуется аввой (PG. 65. Col. 220-224; Les apophtegmes. 1968; Les Sentences des Pères. 1981). Вероятно, и упоминаемый в «Путеводителе» прп. *Анастасия Синаита* авва, или «священник из Пелусия», - также И. П. (*Anast. Sin. Hodegos. IX 2. 30-33; X 1. 2. 122-127*). В пустыне И. П. серьезно заболел (Ер. 1842 (IV 49), 1868 (IV 112)) и нек-рые еще до его смерти позаботились о том, чтобы сохранить его одежды в качестве реликвий (Ер. 216). В письмах И. П. нет никаких намеков на споры вокруг учения *Евтихия К-польского* и не упоминается о смерти свт. Кирилла Александрийского. Это дает основание предполагать, что И. П. умер до 444 г. Согласно Житию, И. П. дожил до 100 лет, в последний путь его торжественно провожали толпы народа (SynCP. P. 443).

Визант. Синаксари помещают память И. П. под 4 февр. Под этой же датой он упоминается в Палестино-грузинском календаре (*Garitte. Calendrier Palestino-Georgien. P. 151*). Александрийский араб. Синаксарь еп. Михаила Атрибского, а также копт.

редакция арабо-яковитского Синаксаря включают под 10 амшира (4 февр.) биографическую заметку о жизни И. П., близкую по содержанию к визант. синаксарям, с той лишь разницей, что увеличивают до 18 тыс. число составленных им писем и объясняют его бегство в пустыню желанием избежать епископства в Александрии (SynAlex (Forget). 1921. Vol. 1. P. 489; SynAlex. 1915. Vol. 3. P. 815). Эфиоп. Синаксарь указывает память И. П. 10 яккатит (4 февр.) и полностью зависит от Александрийского Синаксаря. Присутствие памяти И. П. в Эфиопской Церкви служит косвенным доказательством того, что он умер до *Вселенского IV Собора* (Le synaxaire éthiopien: Mois de yakkâtit / Éd. G. Colin. Turhout, 1992. P. 520-522. (PO; 45. Fasc. 3)). Под той же датой (4 шбат) помещается память И. П. в нек-рых сир. Минологиях (Un martyrologie et douze Ménologies syriaques / Éd. F. Nau. P., 1915. P. 71, 119. (PO; 10. Fasc. 1)). В мартирологии Раббана Слибы И. П. назван «Исидором, еп. Харранским» (Peeters. 1908. P. 175). В арм. Синаксаре Тер-Исраэла память И. П. помещается под 28 араца (4 февр.) и говорится о том, что он был «первым в Скиту» (Le synaxaire arménien de Ter Israël / Éd. G. Bayan. P., 1926. Vol. 6: Aratz. P. 143. (PO; 19. Fasc. 1)). Вероятно, смешение И. П. и Исидора Скитского происходит из-за смешения 2 похожих названий местностей в Египте: *الفرما*, копт. *peremoun* (Пелусий) и *vermh* (Скит) (Amélineau. 1893. P. 335-336).

Сочинения

Сохранившийся корпус сочинений И. П. состоит из 2 тыс. писем, адресованных разным лицам.

Большинство писем являются ответами И. П. на вопросы, связанные с толкованием Свящ. Писания или касающиеся духовной жизни.

I. Формирование корпуса писем. Первым по времени свидетельством о существовании писем И. П., вероятно, следует считать алфавитный сборник *Apophthegmata Patrum*. 6 апофтегм, приписываемых «авве Исидору Пелусиоту» (CPG, N 5558; PG. 65. Col. 220-224; Les apophthegmes. 1968; Les Sentences des Pères. 1981), являются извлечениями из писем И. П.: Ер. 775 (II 275), 615 (II 115), 598 (II 98), 631 (II 131), 869 (III 69), 824 (III 24) (*Guu*. 1962. P. 244). 3 из них входят в состав сир. коллекции (Lond. Brit. Lib. Syr. 827 (Add. 14731): N 1 (Fol. 159v - Ер. 775 (II 275)), N 5 (Fol. 106v - Ер. 869 (III 69)), N 6 (Fol. 160 - Ер. 824 (III 24))). Из 7 др. греч. апофтегм, приписываемых «авве Исидору, священнику», 2 принадлежат авве Исидору Скитскому (N 409 и N 415), 4 являются выдержками из писем И. П.: N 410 (Ер. 530 (II 30)), N 412 (Ер. 474), N 413 (Ер. 526 (II 26)), N 412 (Ер. 527 (II 27)). Эти 4 апофтегмы входят в состав сир. коллекции (Fol. 106r, 136r-v). Апофтегма N 411 не идентифицирована (Les Sentences des Pères. 1981. P. 150).

В VI в. в ходе христологических споров ряд авторов цитируют письма И. П., в особенности те из них, которые адресованы свт. Кириллу

Александрийскому, где речь идет об ипостасном единении двух природ во Христе. По мнению А. Шмида, встречающиеся в этих письмах христологические формулы являются позднейшими вставками (*Schmid*. 1948. P. 23-55, 97-106). Так, напр., по свидетельству свт. Фотия, свт. *Ефрем Антиохийский* в письме Зиновию Эмесскому приводит множество цитат из писем И. П. (*Phot. Bibl.* 1965. T. 4. P. 119. Cod. 228). Цитаты, приводимые *Леонтием Византийским*, могли быть заимствованы из коллекции свт. Ефрема или зависят непосредственно от одного из сборников сочинений И. П. (*Schmid*. 1948. S. 23-27, 99). Севир Антиохийский в письме *Иоанну Грамматику*, написанном между 518 и 520 гг., сообщает о том, что И. П. оставил корпус приблизительно из 3 тыс. писем, пронумерованных с начала до конца, часть к-рых представляют собой копии тех же писем (*Sever. Antioch. Contr. gramm. III 39. Vol. 3. P. 182*). Еп. Факунд Гермианский упоминает об И. П. как об авторе более 2 тыс. писем (*Facund. Pro defens. cap. II 4 // PL. 67. Col. 573-574; CCSL. 1974. T. 90A. P. 59-60*). Диакон Рустик говорит о существовании 4 книг (codices), каждая из к-рых содержала по 500 писем И. П. (*ACO. Vol. 4. P. 25*). Эта коллекция принадлежала монахам монастыря *акимитов* (неусыпающих) в К-поле (*Ibidem*). Однако возникновение 1-го по времени сборника писем И. П. следует связывать не с мон-рем акимитов, а с монахами Пелусия (*Évioux. 1995. P.*

366-367), к-рые после смерти И. П. старались собрать воедино все его письма.

Лексикон «Суда», к-рый в свою очередь цитирует «Именослов» *Исихия Милетского*, говорит об И. П. как о знаменитом философе и риторе, авторе более 3 тыс. писем экзегетического содержания (Suda. 1931. Vol. 1. Pt. 2. P. 668). Никифор Каллист Ксанфопул в «Церковной истории» поместил обширную биографическую справку, составленную на основании минологиев и древних авторов, в к-рой указывает, что число написанных И. П. писем достигает 10 тыс. (*Niceph. Callist. Hist. eccl. XIV 30, 53 // PG. 146. Col. 1156A, 1249-1253*).

В наст. время корпус сочинений И. П. состоит из 2 тыс. писем, что соответствует цифрам, приводимым диак. Рустиком, большая часть писем восходит к к-польской коллекции мон-ря акимитов. По всей видимости, первоначально собрание превышало 2 тыс. писем, т. к. существует сир. перевод 262 писем, из к-рых ок. 40 не соответствуют ни одному из сохранившихся греческих. Количество писем увеличивалось также благодаря дублям или добавлению выдержек из др. авторов (*Vaur. 1919; CPG. Vol. 3. P. 82-83; Évioux. 1995. P. 358-359*). В коллекциях и сборниках нумерация писем значительно варьируется, но ни одно не имеет номера, превышающего 2000. Письма с номером 1378 не существует (*Évioux. 1975. P. 60, 66*).

Проблема нумерации явилась причиной пробелов в издании полного корпуса писем И. П.: некоторые письма (Ер. 1340-1342), входившие в используемые

издателями XVII в. рукописи, оказались не включенными в публикации, и потребовались дополнительные исследования, чтобы восполнить эти пробелы (Сапо. 1901). Из-за путаницы в нумерации нек-рые письма были преждевременно и ошибочно объявлены «неизданными» и «новооткрытыми» (Évieux. 1995. P. 351-353).

II. Рукописи и переводы. Греч. рукописи, содержащие письма И. П., можно разделить на 2 группы (см.: *Idem.* 1997. P. 124-127): 1) рукописи, содержащие пронумерованные коллекции писем (наиболее древние: Crypt. В. а. 1 (985 г.), Athen. Bibl. Nat. 468, X в.; Patm. 118, XI в.; Patm. 119, XIII в.; Paris. gr. 832, XIII в.; 2) рукописи, содержащие сборники избранных писем (менее 100) (Angel. gr. 13, XI в.; Laurent. gr. LX, 16, XI в.; Crypt. В. а. VII, XI в. и др.), к которым относятся также тематические флорилегии, «вопросоответы», апофтегмы, экзегетические катены, не имеющие сквозной нумерации. В некоторых рукописях 1-й группы письма разделены на 2 книги (I - письма 1-1000, II - письма 1001-2000), что позволяет предполагать существование общего архетипа, в к-ром корпус писем имел такое деление. Подавляющее большинство рукописей, использованных в изданиях XVI-XIX вв., зависит от рукописи Crypt. В. а. 1. Отрывки из писем И. П., помещенные в экзегетические катены, заимствованы в большинстве случаев из 1-й части корпуса (Er. 1-1000; список греч. рукописей, в к-рых встречаются выдержки из Er. 1214-2000; см.: *Évieux.* 1997. P.

158-159). Часто составители катен указывали номера писем, следов., вероятность того, что катены воспроизводят текст более древних писем, не вошедших в пронумерованные коллекции, очень мала. Тексты, помещенные в катены, претерпевали, как правило, нек-рые изменения, поэтому не являются надежными источниками. Ряд катен из писем И. П. сохранился в груз. традиции в «Гелатской Библии» (НЦРГ. А 1108, XII в.; Q 1152, XII-XIII вв.); это 2 катены на кн. Левит, 1 катена на Второзаконие, 1 катена на Книгу Судей (Габидзашвили Е. Переводные памятники древнегруз. лит-ры: Библиография. Тбилиси, 2009. Т. 4: Библиология. Экзегетика. Апокрифы. С. 260, 280, 290, 296 (на груз. яз.)).

Нек-рые письма И. П. входят в состав тематических флорилегиев догматического и аскетического характера (ркп. Coislin. 276, X в.; Vat. gr. 1553, X в.; Ath. Iver. gr. 382, XV в.; Monac. gr. 270, XIII в.; см.: *Évioux*. 1997. P. 160). В слав. «Изборник Святослава» 1073 г. (ГИМ. Син. № 1043 (Сип. 31-д). Л. 10 об., 34 об., 47 об., 56 об., 88, 96 об., 106-106 об., 205, 207-207 об., 218) включены 12 выдержек из писем И. П. (Ер. 37, 73, 402, 422, 1715 (IV 8)). Часть этих отрывков не идентифицирована (Данилов. 1955).

Древний лат. перевод 49 писем И. П. был осуществлен в 564 г. диак. Рустиком в к-польском мон-ре акимитов. Этот перевод Рустик включил в свой «Синодикон против «Трагедии» Иринея» (*Synodicon adversus Tragoediam Irenaei* // PG. 84.

Col. 583-587), собрание писем, касающихся деяний III Вселенского Собора. Из этих 49 писем № 1-10, 19, 33, 35 были опубликованы архиеп. Джованни Доменико Манси (*Mansi*. Т. 5. Col. 758-762). Письма № 11-18, 20-32, 34, 36-49 были изданы Ф. К. Лупом по рукописи монастыря *Монте-Кассино* Cassin. 2 (Ad Ephesinum concilium variorum Patrum epistolae, ex manuscripto Cassinensis bibliothecae codice desumptae... / F. Chr. Lupus. Lovanii, 1682. P. 22-25). В 1911 г. Р. Эгрэн опубликовал отдельно лат. перевод всех 49 писем (*Isidore de Péluse, st. Quarante-neuf lettres de S. Isidore de Péluse* / Ed. R. Aigrain. P., 1911). Э. Шварц включил их в издание «Деяний Вселенских Соборов» (АСО. Vol. 4. P. 9-25). Лат. перевод диак. Рустика является важным источником для реконструкции первоначальной нумерации корпуса писем И. П.; Рустик упоминает, что последнее из переведенных им писем соответствует последнему письму коллекции мон-ря акимитов (Ер. 2000 (IV 47)).

Сир. традиция остается малоизученной. Неск. писем И. П. содержатся в сир. флорилегиях и катенах (см. гл. обр. 10 избранных писем в рукописи Vat. syr. 560, VIII в.). Основной корпус писем И. П. на сир. языке находится в кодексе Британской б-ки Lond. Brit. Lib. Syr. 827 (Add. 14731). Fol. 105-162, IX в., включавшем первоначально 262 письма, переписанные неким Симеоном (*Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, acquired since the year 1838* / Ed. W. Wright. L., 1871. Vol. 2. P. 855). Вслед. повреждения рукописи 64 письма из 262

утрачены, 25 писем содержат лакуны. Из 198 сохранившихся писем 46 пока не идентифицированы. Предположительно сир. перевод был осуществлен с греч. оригинала в VI в. Письма 80-182 этого перевода следуют порядку греч. коллекции, остальные не имеют греч. аналогов. В рукописи Lond. Brit. Lib. Syr. 49 (Richian. 7190 syr.). Fol. 138v - 143, XIII в., содержится ок. 30 писем И. П., из к-рых 9 не идентифицированы (*Évieux*. 1997. P. 155). Первое письмо сир. коллекции соответствует Ер. 1067 греч. собрания (по новой нумерации). Из опубликованных в сер. «Христианские источники» сир. перевод имеют: Ер. 1249 (V 28), 1250 (IV 109), 1251 (IV 141), 1258 (V 35), 1262 (V 37), 1278 (IV 68), 1389 (V 121), 1409 (V 140), 1433 (V 157), 1471 (V 187), 1506 (V 218), 1507 (V 219), 1570 (IV 86), 1598 (V 278), 1635 (IV 36), 1638 (IV 50), 1651 (V 316), 1656 (V 321), 1657 (V 322), 1739 (V 377), 1779 (IV 158), 1841 (IV 135), 1864 (V 467), 1892 (V 487), 1907 (IV 217). Фрагменты сирийского перевода 3 писем И. П. (в порядке цитирования в сир. тексте: Ер. 405, 102, 23) содержатся в догматическом флорилегии Иоанна Марона († ок. 707), маронитского патриарха Антиохии (издание и франц. пер. см.: *Jean Maron. Exposé de la foi et autres opuscules / Ed. M. Breydy. Lovanii, 1988. Vol. 1: Textus. P. 80-81, N 69-71. (CSCO; 497. Syr.; 209); Vol. 2: Transl. P. 39-40. (CSCO; 498. Syr.; 210).*

О существовании древнего арм. перевода части писем И. П. упоминает Г. Зарбаналян, не указывая при этом на конкретные рукописи (*Зарбаналян*

Г. Каталог древнеармянских переводов (IV-XIII вв.). Венеция, 1889. С. 484 (на арм. яз.).

Первый совр. перевод некоторых писем был осуществлен на франц. язык в 1676 г. анонимным автором, который опубликовал в парижском изд-ве Ламбера Рулана кн. «Le combat des chrétiens ou la guerre du vice et de la vertu» (Христианская борьба или война между пороком и добродетелью); в ней помещен перевод 152 писем «Исидора, еп. Дамиетты», т. е. И. П. (Дамиетта, ныне Думьят, город в дельте Нила). В 1859-1860 гг. вышел полный перевод всех греч. писем на рус. язык в серии «Творения святых отцов в русском переводе» (Ч. 1. Кн. 3, 4. (ТСОРП; 34); Ч. 2. Кн. 1, 2. (ТСОРП; 35); Ч. 3. Кн. 3, 4. (ТСОРП; 36)). Все письма в этом переводе, сделанном по изданию Миня, разделены на 3 части, что нарушает принятую в «Патрологии» нумерацию по 5 книгам. Однако в рус. переводе наряду с присвоенными номерами указываются номера книг и писем по PG (за исключением первых 500 писем, где номера совпадают) (см. таблицы соответствий писем в рус. переводе и греч. изданиях: БВ. 2004. Т. 4. С. 437-445).

III. Издания. Впервые письма И. П. были изданы в 1585 г. бенедиктинцем Ж. де Билли (*S. Isidori Pelusiotae epistolarum amplius mille ducentarum libri tres / Nunc primum graece editi... / Ed. J. de Billy. P., 1585*), это 3-томное издание включало 1213 писем (греч. текст и лат. перевод) и основывалось на рукописи Paris. gr. 832, XIII в., содержащей

многочисленные ошибки, которые перешли в издание. Трехтомник де Билли был переиздан в Кёльне в 1618 г., составив третью часть 5-го т. серии «Magna Bibliotheca Patrum». В 1605 г. Конрад Риттерсхёйс опубликовал в Гейдельберге 4 книги писем И. П. (*S. Isidori Pelusiotae de interpretatione divinae Scripturae epistolarum libri IV, graece et latine* / Ed. C. Rittershuys. Hdlb., 1605). За основу он взял рукопись Monac. gr. 49, XVI в., копию более древнего манускрипта Marc. gr. 126, XIV в., исправил 3 тома де Билли и добавил 4-ю книгу, состоящую из 230 до этого не изданных писем. При этом Риттерсхёйс не следовал нумерации издания де Билли, т. к. найденные им новые письма происходили из сборника с нарушенной нумерацией. В 1623 г. иезуит Эндрю Скотт издал 569 новых писем (*S. Isidori Pelusiotae epistolae hactenus ineditae de locis sanctae scripturae moribusque formandis ex Vaticana Pontificia bibliotheca...* / Ed. A. Schott. Antw., 1623), которые он обнаружил в рукописи Vat. gr. 650, XVI в. В 1629 г. им же был издан латинский перевод этих писем (*S. Isidori Pelusiotae epistolae, latine nunc primum editae...* / Ed. A. Schott. R., 1629). В том же 1629 г. вышло двуязычное издание Скотта, оставляющее неисправленной нумерацию Риттерсхёйса (*S. Isidori Pelusiotae presbyteri epistolarum quae in Billii et Rittershusii editionibus desiderantur volumen reliquum...* / Ed. A. Schott. Francofordiae, 1629). Первое полное издание 2012 писем И. П. осуществил Э. Морель (*S. Isidori Pelusiotae de interpretatione divinae Scripturae*

epistolarum libri V... / Ed. A. Morel. P., 1638), объединив издания 3 своих предшественников, так и не исправив нарушенной нумерации, что привело к образованию дублей. В 1670 г. франц. иезуит Пьер Пуссин вновь издал 2012 писем, следуя нумерации Мореля и дополнив варианты чтений по рукописям Vat. gr. 649 и 650, Vat. Ottob. gr. 341 и 383 (XVI в.), Angel. gr. 13, XI в., Vat. Barber. 593, XIII-XIV вв. (*Isidoriana collationes, quibus s. Isidori Pelusiotae epistolae omnes hactenus editae cum multis antiquis optimaе notae manuscriptis codicibus comparantur...* / Ed. P. Poussines. R., 1670). В 1745 г. вышел лат. перевод с примечаниями Пуссина (*S. Isidori Pelusiotae de interpretatione divinae Scripturae epistolarum editio prima Veneta latina...* / Ed. P. Poussines. Venetiis, 1745). Издание Миня (PG. 78. Col. 177-1645) 1860 г. (затем 1864) воспроизводит предшествующие издания, сохраняя их нумерацию, примечания и индексы, добавляя лишь диссертацию Г. Нимайера о жизни и трудах И. П. (*Niemeyer*. 1825). В «Патрологии» Миня письма И. П. не имеют единой нумерации, корпус разделен на 5 книг со своей нумерацией в каждой. В серии «Христианские источники» Эвьё опубликованы 2 из 4 томов полного критического издания писем. Исследователь ввел новую сквозную нумерацию писем, устраняющую дубли и более близкую к первоначальной (таблицы соотношения старой и новой нумераций см.: *Évieux*. 1995. P. 411-418). Эвьё начал издание с 1214-го письма (*Isid. Pel. Lettres (1214-1413)* / Éd. P. Évieux. P., 1997. Vol. 1: Lettres 1214-1413. (SC; 422);

2000. Vol. 2: Lettres 1414-1700. (SC; 454)), с того места, где, по его словам, «начинается беспорядок» в номерах писем, вызванный тем, что издатели XVIII-XIX вв. воспроизводили рукописи с нарушенной нумерацией, к-рые соответствуют части IV и V книг издания Миня. Остаются неизданными 3-й т. (Ер. 1-500 = I кн. изд. Миня, письма 1-500; Ер. 501-800 = II кн. изд. Миня, письма 1-300; Ер. 801-1213 = III кн. изд. Миня, письма 1-413) и 4-й т. (Ер. 1701-2000 = часть IV и V книг изд. Миня).

IV. Вопрос о подлинности писем в свете просопографии. Начиная с XVIII в. нек-рые ученые высказывали сомнения в авторстве писем И. П. В 1737 г. Э. Пецольд защитил в Гёттингене диссертацию, в к-рой подверг критике атрибуцию большинства писем И. П., пытаясь, в частности, доказать, что они представляют собой искусно подобранные и скомпилированные выдержки из произведений языческих авторов (*Pezold. 1737*). Во 2-й пол. XX в. некоторые исследователи начали сомневаться в существовании самого И. П. и при упоминании корпуса его писем говорили о «Псевдо-Исидоре»

(*Riedinger. 1960; Gribomont. 1969; Durand. 1983*). Р. Ридингер, не отрицая существования И. П., высказал гипотезу, согласно к-рой сохранившийся корпус писем И. П., так же как и письма прп. Нила Синайского, есть компиляция VI в., составленная монахом к-польской обители «неусыпающих» Маркеллом Акимитом (*Riedinger R., Krawczynski S. 1964. S. 16*).

В ответ на критику другие ученые приводят аргументы, доказывающие подлинность писем И. П. Большинство писем адресовано лицам, имена и социальное положение к-рых точно обозначены и соответствуют времени жизни И. П. Все письма имеют надписание. Просопографический анализ, проведенный Эвьё (*Éviex*. 1997. Р. 9-36), показывает, что из 426 адресатов И. П. встречаются лица с греч., лат., евр. и егип. именами, однако подавляющее большинство имен - греческие. Косвенным доказательством реального существования адресатов служит то, что они, будучи христианами, часто носят языческие имена (Посейдон, Артемидор): если бы И. П. обращал свои письма к вымышленным лицам, то он скорее всего старался бы избегать подобных имен. Лат. имена (10% всех имен) носят не только люди, живущие в зап. частях империи, но и местные егип. чиновники. Евр. имена принадлежат христианам или язычникам (и лишь в одном случае иудею). Число егип. имен незначительно: Исидор, Нил, Ниламмон, Серапион и др. В большинстве случаев адресаты так или иначе связаны с Пелусием и его окрестностями. Т. о., ономастика корпуса писем И. П. вполне соответствует вост. части дельты Нила, региону, подверженному сильному греч. влиянию, но не потерявшему связи с егип. культурой. Список иерархических должностей адресатов, как церковных, так и светских, в целом не указывает на к.-л. конкретный регион. Сан епископа, пресвитера, диакона, иподиакона, монаха и т. д. мог носить

человек, живший в любой части империи. Наименования муниципальных должностей на протяжении IV-V вв. фактически не претерпевали изменений. И. П. упоминает о таких должностях, как куриал (πολιτεύόμενος), грамматик (γραμματικός), софист (σοφιστής). Вместе с тем должности имп. префекта (praefectus Augustalis), предводителя (dux) и губернатора (corrector) указывают на конкретную местность, поскольку в империи был только 1 имп. префект - в Александрии и только 2 губернатора - в Пафлагонии и Августамнике Первой (одной из провинций диоцеза Египет). В V в. в Египте было 2 дукса: Фиваиды и Египетского лимеса. Все эти титулы и наименования должностей указывают на Египет и на провинцию Августамника Первая, в которой находился Пелусий.

Из 426 адресатов, идентифицированных Эвьё,- 172 клирика (им адресовано 1239 писем), 63 монаха (150 писем), 138 мирян (549 писем). Из последних - 104 представителя имперской администрации (413 писем) и 34 муниципальных чиновника (136 писем). 47 адресатов (106 писем) остаются неидентифицированными. Как видно из статистических данных, число адресатов-монахов весьма незначительное; кроме того, среди адресатов насчитывается, по крайней мере, 24 язычника - это характерно скорее для IV-V вв., чем для VI в. Исходя из содержащихся в письмах аллюзий, можно предположить, что ок. 115 адресатов проживали в Пелусии и почти все так или иначе были связаны с

Египтом, а точнее, с приморской вост. частью дельты Нила, на север от Синая. Даже если автор писем обращается к высоким имперским чиновникам или иерархам (Ер. 35, 178, 281, 311, 351, 352, 430, 483 и др.), его письма к ним так или иначе касаются вышеназванного региона.

Т. о., просопографические указания корпуса писем либо не противоречат, либо полностью соответствуют эпохе и местности, в к-рой жил И. П., чего нельзя сказать, напр., о корпусе писем Нила Анкирского, где часто встречаются анахронизмы, напр. титулы и должности VI в. перемешаны с титулами V в.

По мнению Эвьё, те письма, к-рые рассматриваются критически настроенными учеными как выдержки из сочинений разных античных и христ. авторов, являются не столько прямыми цитатами, сколько творческой переработкой этих источников.

Проблема, однако, состоит в том, сделал ли эту переработку сам И. П. или позднейшие компиляторы и собиратели его писем (*Évieux*. 1995. P. 366).

V. Стиль и источники писем. Для И. П. характерен утонченный стиль и прекрасный греч. язык, его письма свидетельствуют о классическом образовании и риторических способностях автора. До принятия священства И. П. был софистом, поэтому когда в письмах он использует риторические обороты или дает педагогические советы, это исходит из его собственного опыта. Особое доверие, к-рое питают к нему адресаты писем, заставляет

предполагать в них его бывш. учеников. И. П. знает и цитирует Гомера, Исократа, Эсхина, Демосфена, Ксенофонта, Фукидида, Платона, Аристотеля, др. античных авторов и подражает их языку.

Основываясь на классических образцах, он дает наставления проповедникам, какой должна быть речь: правдивой, простой, ясной, точной и, как правило, краткой (Ер. 842 (III 42), 857 (III 57), 1416 (V 145), 1575 (V 263), 1653 (V 318), 1953 (V 538)). Таким является стиль самого И. П.: он приступает к сути обсуждаемого вопроса, избегая длинных вступлений и приветствий, использует классические для греческой риторики фигуры речи (антитеза, парадокс, оксиморон, метафоры и др.). Назначение риторики И. П. видит не в том, чтобы она делала речь красивой и приятной для слуха, а в том, чтобы наставляла слушателей в истине. Гарантом действительности слова являются добрые дела и праведная жизнь говорящего (Ер. 1486 (V 201), 1412 (IV 67)).

Большинство писем представляет собой краткие ответы на вопросы экзегетического и нравственного характера. Лишь немногие являются своего рода «богословскими трактатами»: Ер. 954 (III 154) (к Карпократу «О несуществовании судьбы»), Ер. 1470 (V 186) («К чадам эллинским»), Ер. 646 (II 146) (к схоластику Кассию). И. П. критикует языческие мифы и обычаи, но всегда с уважением отзывается о древних языческих авторах, таких как Сократ, Платон и Элий Аристид, полагая, что христианин

может и от их писаний получить пользу. Из церковных писателей И. П. особенно часто цитирует или пересказывает Климента Александрийского (*Früchtel. Isidoros...* 1938. S. 61-64; *Idem. Neue Quellennachweise...* 1938. S. 764-768), свт. Григория Богослова (*Kertsch.* 1985), свт. Иоанна Златоуста (*Bouvy.* 1897-1898), а также «Физиолог» (*Riedinger.* 1973) и антимаркионитский флорилегий (*Riedinger.* 1975).

Несохранившиеся сочинения

Севир Антиохийский упоминает о существовании приписываемых И. П. «трех обширных слов против язычников» и трактата «О том, что судьбы не существует» (*Sever. Antioch. Contr. gramm. III 39. Vol. 3. P. 182*). И. П. свидетельствует, что писал на подобные темы. В письме к комиту Ермину (Ер. 637 (II 137)) он замечает по поводу учения о благоденствии людей добродетельных и несчастьи порочных: «Поскольку же мы думаем, что должно по возможности защитить сие учение, то мы, сколько могли, защитили его в слове, написанном нами к элинам (πρὸς Ἑλληνας), прочитав которое узнаешь разрешение вопроса». В послании к схоластику Арпокре об искусстве гадания (Ер. 728 (II 228)) И. П. говорит: «То, что гадательное искусство было у элинов делом пустым и славилось напрасно, доказано мною в слове на элинов (ἐν τῷ πρὸς Ἑλληνας λόγῳ)». Также в письме к комиту Ермину (Ер. 1053 (III 253)) И. П. упоминает о своем сочинении о судьбе: «Поскольку писал ты, что слово, лучше же сказать, если надлежит говорить правду,

словцо (λοῦιδιον), недавно написанное мною о том, что нет судьбы, иными расхвалено, а иными даже предпочтено другим сочинениям потрудившихся писать о том же, и просил прислать тебе его, то посылаю при сем». Современными исследователями были сделаны попытки идентифицировать эти сочинения с теми или иными письмами И. П. Небольшим трактатом о судьбе, о котором говорит И. П., возможно, является Ер. 954 (III 154) (*Fouskas*. 1970. P. 145-146; *Évioux*. 1995. P. 355). Довольно обширное письмо, обращенное к «чадам эллинским» (Ἑλλήνων παῖσιν) (Ер. 1470 (V 186)), было написано по просьбе схоластика Арпокры (Ер. 1469 (V 185)), интересовавшегося, почему люди добродетельные страдают, а нечестивые благоденствуют. Другое пространное письмо к схоластику Кассию, «эллину и защитнику эллинов» (Ер. 646 (II 146)), могло восприниматься современниками как трактат против язычников. В одной из рукописей, принадлежавших некогда Троице-Сергиевой лавре (РГБ. Ф. 304. I. № 12. (Сборник XII или нач. XIII в.), содержатся 2 выдержки, приписываемые И. П. и не имеющие аналога в сохранившихся греческих письмах:

а) «Блаженнаго Исидора Пилусийскаго Разуми» (Л. 175-181. Нач.: «Яко печали с благодарениемъ тѣрпящеи многы грехы расыплють...»);

б) «Того же Написание о вере» (Л. 181-188 об. Нач.: «Верую в единого Бога Отца нерожена и в единого Сына рожена и в един Св. Дух исходящъ...»).

Принадлежность 2-го сочинения И. П. сомнительна, оно содержит подробное учение о Св. Троице и Воплощении, называет Сына и Св. Духа «подобосущными» Отцу, упоминает о почитании Креста, икон и св. сосудов.

Неподлинныe сочинения

«De Nativitate Domini» (О Рождестве Господа); Нимайер во вступительной статье к изданию писем И. П. в «Патрологии» Миня упоминает об этом приписываемом И. П. сочинении в 2 книгах (PG. 78. Col. 35). На самом деле трактат принадлежит *Исидору Севильскому*, и в собрании его трудов имеет название «De fide catholica contra Iudaeos» (CPL, N 1198).

Список авторов, писавших о жизни свт. Иоанна Златоуста (BHG, 881a), безусловно, не принадлежит И. П., хотя в нек-рых письмах он говорит о свт. Иоанне (Ep. 152, 156, 310, 542 (II 42), 1777 (IV 224), 1255 (V 32)).

«Вопросы и ответы», приписываемые И. П. в рукописи Monac. gr. 270, представляют собой собранные анонимным автором выдержки из трудов свт. Иоанна Златоуста, свт. Василия Великого, прп. Нила Синайского, прп. Максима Исповедника и др. (Fouskas. 1970. P. 143-144).

Представление об И. П. как об авторе поэм возникло, вероятно, из-за неверного перевода свидетельства Евагрия Схоластика (*Evagr. Schol. Hist. eccl. I 15 // PG. 86b. Col. 2461-2464*). Фразу «...в то же самое царствование сиял и Исидор, которого слава, как выражаются поэты, обширная, повсюду распространена и словами его и делами» (...οὗ κλέος εὐρὸ κατὰ τὴν ποιήσιν, ἔργῳ τε καὶ λόγῳ παρὰ πᾶσι διαβόητος) нек-рые переводят так: «...которого слава как поэта была обширна...» Хотя во мн. письмах И. П. видна поэтическая манера речи, ни одного принадлежащего ему стихотворного произведения не сохранилось.

Экзегетический метод



Прп. Исидор Пелусиот. Миниатюра из Минология Василия II. 1-я четв. XI в. (Vat. gr. 1613. P. 371)

Толкования Свящ. Писания составляют основу эпистолярного наследия И. П. и представляют собой ответы на вопросы, касающиеся трудных для понимания мест священного текста. Письма И. П. свидетельствуют о том, что он пользовался высоким авторитетом в экзегезе, хорошо знал как текст священных книг, так и толкования св. отцов, в особенности свт. Иоанна Златоуста. Имя И. П. часто встречается в экзегетических катенах к ВЗ и НЗ. По-

видимому, составителей этих сборников святоотеческих цитат привлекала особая глубина и меткость объяснений И. П., заключенных, как правило, в неск. кратких фразах. Один из основателей библейской критики Р. Симон заметил: «Хотя мы не располагаем ни одним комментарием Исидора на Свящ. Писание, тем не менее он заслуживает звания одного из самых искусных толкователей как Ветхого, так и Нового Завета» (*Simon R. Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament. Rotterdam, 1693. P. 306-307*). К толкователю Свящ. Писания И. П. предъявляет высокие требования. Истинный экзегет должен быть чист душой, в противном случае он уподобляется человеку, мечущему бисер перед свиньями (Ер. 143, 711 (II 211), 839 (III 39), 1804 (IV 181)). Как «слабый глаз не может пристально смотреть на солнечный круг», так и «нечестивый ум не в состоянии уловить себе что-нибудь на пользу» из Слова Божия (Ер. 304). По афористичному высказыванию И. П., толкователь Писания должен иметь «язык степенный и ясный, а сердце благочестивое и благоговейное» (Ер. 1092 (III 292); см.: *Иоасаф (Шишковский-Дрылевский). 1915. Т. 1. № 4. С. 797-800*).

Свящ. Писание промыслительно содержит непонятные места, чтобы человек смирял гордость своего ума, стремился исследовать текст и темное объяснял через ясное (Ер. 1639 (IV 81)). В Писании есть места недопостижимые, т. е. трудные и совершенно непостижимые. Пытаться постичь последние - бесполезный труд (Ер. 692 (II 192), 1217

(IV 82)). Однако по большей части Слово Божие отличается ясностью и простотой: язык Свящ. Писания доступен для понимания всем, в т. ч. неграмотным, женщинам и детям (Ер. 1412 (IV 67)). Священные авторы стремились только к спасению людей. Языческие авторы с их вычурным стилем, напротив, ищут лишь собственной славы (Ер. 1697 (IV 91), 1782 (IV 140)). По замечанию И. П., Платон не смог убедить одного-единственного тирана, а христ. истина наполняет небо и землю (Ер. 1555 (IV 28)). Незамысловатый и «нелитературный» (ἄκομπος καὶ ἀγυράκιος) язык учеников Христа - доказательство силы Евангелия (Ер. 268); то, что казалось людям недостатком, стало преимуществом (Ер. 1592 (IV 30)). Хотя язык божественной мудрости прост, мысли, которые выражены посредством этого языка, велики и возвышенны. Контраст между простой формой Писания и глубоким содержанием И. П. отмечает, комментируя 2 Кор 4. 7. Слова ап. Павла «сокровище сие мы носим в глиняных сосудах» И. П. относит к языку Писания: «Богатство божественной премудрости в Священных Писаниях мы имеем заключенным в низких и простых речениях и примерах» (Ер. 504 (II 4)). Красивый стиль не должен быть самоцелью, его задача - служить, а не господствовать (Ер. 1601 (V 281)). И. П. учитывает, что многие из его корреспондентов являются людьми простыми и малообразованными, поэтому старается выражаться кратко и просто. По мнению И. П., лаконичность евангельского языка обусловлена тем, что апостолы также были людьми простыми,

неучеными (ιδιωτικοί - Ер. 1897 (IV 76)), так что язычникам Писание кажется варварским по языку (βαρβαρόφωνος - Ер. 1555 (IV 28)), полным «странных неологизмов» (ὀνοματοποιίαι ξέναί). Сообразно Писанию и его истолкование должно быть ясным и кратким. Однако «ясность требует многих слов, а краткость немногих», поэтому «срастворение ясности с краткостью» должно составлять задачу всякого толкования (Ер. 1781 (IV 90)).

Экзегет должен заботиться о том, чтобы не навязывать свой способ мышления священным писателям. Он должен сам «следовать за Писаниями, а не указывать им путь, и не по собственному изволению навязывать им смысл» (Ер. 1092 (III 292)).

Др. важным свойством экзегезы является обоснованность, т. к. бездоказательное толкование дает повод к смеху и неуважению самого Свящ. Писания (Ер. 505 (II 5)). Потому И. П. советует при толковании руководствоваться указаниями св. мужей и следовать Символу веры, установленному на *Вселенском I Соборе* (Ер. 895 (III 95)).

И. П. нельзя однозначно отнести к той или иной экзегетической школе, он унаследовал как александрийскую традицию (благодаря знакомству с трудами Климента Александрийского, Дидима Слепца, святителей Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского), так и историко-грамматический метод свт. Иоанна Златоуста, с его обращением к вариантам чтения и различным греч. переводам (Fouskas. 1967. P. 113-124). И. П.

сознательно избегал крайностей и аллегорического и буквалистического толкования (Ер. 1092 (III 292), 1574 (IV 203)). В целом, согласно И. П., определив букв. смысл, следует искать более глубокий, «духовный», а для некоторых текстов и аллегорический смысл (Ер. 1525 (IV 149)). При объяснении НЗ у И. П. преобладает букв. толкование (*Fouskas*. 1967. Р. 100-101); в текстах ВЗ он предпочитает выделять несколько уровней толкования: буквальный (πρόχειρος, καθ' ἰστορίαν), типологический и мистический (κατὰ τὴν θεωρίαν). Этот мистический смысл возможно постичь, только находясь в особом состоянии созерцания (Ер. 1574 (IV 203)).

Как первый шаг к постижению Свящ. Писания И. П. использует историко-филологический метод: анализирует текст, пытается выяснить намерение автора, ищет этимологию слов (*Bartelink*. 1964. Р. 171-179), обращается к особенностям морфологии и синтаксиса (Ер. 18, 831 (III 31)). Во всех исследуемых ветхозаветных текстах И. П. имеет дело только с греч. переводом, зависит от него и, видимо, не знает евр. оригинала. В своих творениях он пользуется всеми новозаветными книгами, за исключением соборных Посланий ап. Иоанна Богослова и Послания ап. Павла к Филимону. Из ветхозаветных книг у него не упоминаются Книга Руфь, Книга пророка Наума и Книга пророка Софонии. И. П. не берет на себя труд решать вопрос о каноническом достоинстве книг Свящ. Писания. Достаточным критерием для определения канонического

достоинства и богодухновенности он считает церковное употребление книги. Только те книги Писания, к-рые читаются в церкви, И. П. считает каноническими: «Предлагаемые в церкви Божией и переплавляемые Божественным Духом истины принимай как чистое золото. А что вне церковного употребления, то, хотя бы и заключало в себе нечто внушающее уважение, предоставь отыскивать и блюсти непричастным твоих подвигов» (Ер. 369). Этимологический анализ слов простирается у И. П. как на обычные слова, характерные для общего употребления (φύλλα, листья - Ер. 477; ἄρειος πάγος, ареопаг - Ер. 591 (II 91); γῆρας, старость - Ер. 854 (III 54); γυνή, женщина - Ер. 1043 (III 243); μῆν, месяц - Ер. 1435 (IV 58); ναός, храм - Ер. 1313 (IV 151); βοήθεια, помощь - Ер. 1917 (V 505); οἰκονόμος, домоправитель - Ер. 1630 (V 301)), так и на редкие слова (ἀκριδες, акриды - Ер. 132) и неологизмы Писания (φυλακτήρια, хранилища - Ер. 650 (II 150); ἐκκλησία, церковь - Ер. 746 (II 246); πρωτόκομος, перворожденный - Ер. 831 (III 31)). Евр. имена интерпретируются традиционно, в русле толкований, восходящих, возможно, к Филону Александрийскому или сборникам этимологий евр. имен. Так, Израиль - это «ум, в чистоте зрящий Бога» (ὁ νοῦς ὁ βλέπων Θεὸν καθαρότητι - Ер. 192). И. П., безусловно, был знаком с трудами Филона (*Rupia*. 1991) и делал из них прямые заимствования; иногда заимствования являются опосредствованными. Так, в Ер. 643 И. П. ссылается на Филона и его толкование Быт 1. 26 («Сотворим

человека по образу Нашему...»), к-рое по сути является толкованием не самого Филона, а свт. Василия Великого, зависящего от Филона и дающего христ., триадологическое, переосмысление иудейского толкователя (см.: *Runia*. 1992).

Часто И. П. обращается в письмах к истории, напр. сравнивая те или иные исторические события (Ер. 1078 (III 278), 1089 (III 289)). Так, слова ап. Павла: «...слава и честь и мир всякому, делающему доброе, во-первых, Иудею, [потом] и Еллину» (Рим 2. 10) - И. П. относит к Мелхиседеку, Иову, Корнилию (считает их бесспорно историческими личностями), к-рых можно назвать элинами «не как идолослужителей, но как людей благочестивых, которые ведут жизнь по закону врожденному, и без иудейских обрядов сохраняют все относящееся к благочестию» (Ер. 1994 (IV 61)). В ответ на просьбу диак. Исидора объяснить ему *седмины Даниила* И. П. приводит целый ряд хронологических данных, объясняющих соответствующее место ВЗ (Ер. 889 (III 89)). Нередко по ходу толкования И. П. приводит топографические и географические подробности, описывает нравы и обычаи народов, указывает на индивидуальные качества и особенности характера некоторых личностей, обнаруживая в этом большую осведомленность (Ер. 980 (III 180); см.: *Иоасаф (Шишковский-Дрылевский)*. 1915. Т. 1. № 4. С. 821-824).

Аллегорического метода толкования И. П. не чуждался, однако пользовался им немного и только тогда, когда знал, что его адресат способен

воспринимать духовный смысл Писания. В случае когда адресат негативно относился к аллегорической экзегезе, И. П. сознательно избегал ее (Ер. 884 (III 84), 1489 (IV 117)). И. П. осуждает толкователей, которые неумело пользуются аллегорическим методом, и утверждает, что нельзя допускать «насилия над смыслом» в угоду собственной воле (Ер. 1092 (III 292)). Так, напр., И. П. не соглашается с тем, что под одевающимися в мягкие ризы (Мф 11. 8) можно аллегорически понимать сохраняющих правила подвижничества: «Что носить мягкие, тонкие и доброцветные одежды не значит сохранять правило подвижничества по Богу, спроси об этом Иоанна Богослова, описывающего хитон Господень; и он скажет тебе: «Хитон же Его был не сшитый, а весь тканый сверху» [Ин 19. 23]» (Ер. 74). Далее И. П. приводит некоторые места из НЗ, где одежда понимается в прямом смысле (Мф 3. 4; Лк 7. 25; Деян 12. 21).

При этом сам И. П. не скрывает, что ему нравится проникать в духовный смысл Писания. В письме к Лампетию, объясняя, почему Иаков при рождении держался за пяту Исава (Быт 25. 26), И. П. говорит, что этим прикровенно обозначалось то, «что ум, в чистоте созерцающий Бога (ибо сие и значит Израиль), попирает пятою страсти чревоугодия» (Ер. 192). Значение надписи на Кресте Господнем И. П. понимает как символ того, что страдания Спасителя и Его смерть были совершены «не за одну только Иудею, но и за всякую эллинскую и варварскую

страну» (Ер. 491). И. П. опровергает мнение философов, которые слова ап. Иуды - «звезды блуждающие, которым блюдетс я мрак тьмы на веки» (Иуд 1. 13) - толкуют в прямом смысле и под звездами разумеют собственно звезды, считая их разумными существами. Он полагает, что речь здесь идет о человеческих злых поступках, «а не о звездах и облаках, волнах и деревьях, которые писатель приводит в пример, обвиняя людей, что они по произволению терпят то же, что те имеют по естеству» (Ер. 1435 (IV 58)). Слова Спасителя «да будут чресла ваши препоясаны» (Лк 12. 35), по толкованию И. П., означают то, что нужно связать похотливые пожелания и воспрянуть мыслью к бодрствованию, воздерживаться от гнева, ревности, непозволенной любви и быть готовым проводить жизнь свою по Божественному закону (Ер. 341). Слова «если правый глаз твой и правая твоя рука соблазняет тебя» (ср.: Мф 5. 29, 30) И. П. также толкует аллегорически: «Оком и рукою десною всеблагий Христос наименовал близость к нам друзей и преданных нам за их благорасположение искренно содействовать, назвав именами тех членов, которыми приводим в исполнение, что нам приятно. Посему как скоро кто-либо из них делается виновником соблазна, погрязает в каком-либо грехе, который и нас подвергает укоризне, и ему приносит бесчестие, надлежит отсечь такового; иначе и ты, подобно ему делаясь вредоносным, утратишь телесную чистоту, сообщив свой недуг тем, которые не заражены еще подобными страстями» (Ер. 83).

Упоминаемые в Книге Песни Песней Соломона (Песн б. 8) «шестьдесят цариц» - это души, трудящиеся ради Царства Божия; «восемьдесят наложниц» - души, удерживаемые от зла страхом наказания; «девицы без числа» - души, хранящие целомудрие и ревнующие о правде по к.-л. мирским соображениям. «Единственная голубица» - это верховный собор святых, делающий доброе ради самого добра, собор, к-рый исполняет, что должно, не ради мзды, не ради наказания, не по к.-л. житейскому предлогу, но из угождения Богу (Ер. 1481 (IV 5)). Слова Мф 25. 27 («надлежало тебе отдать серебро мое торгующим») значат: «тебе надлежало засвидетельствовать и показать неукоризненную жизнь» (Ер. 1460 (IV 177)).

Типологическое толкование у И. П. имеет тесную связь с аллегорическим. Так, непостижимое соединение двух природ во Христе И. П. видит в угле горящем, взятом клещами пророком Исаией (Ис б. 6; Ер. 42). Всякое пророчество, по И. П., есть возвещенное чистым божественным умом ведение будущего, но «срастворенного с настоящим». Истинное пророчество то, к-рое не только имеет своим предметом будущее, но и настоящее. Поэтому И. П. вооружается против тех, к-рые относят весь ВЗ ко Христу и тем отрицают его историческое значение. Поступая так, эти лица давали возможность язычникам и еретикам строить обвинения против христиан. Прилагая ко Христу не о Нем сказанное, рассуждает И. П., они тем самым

бросали тень подозрения и на то, что толкуется непринужденно. В ВЗ не умолчено вовсе о Христе, но и не все сказано о Нем (Ер. 695 (II 195)). Отсюда И. П. выводит следующее правило толкования мессианских пророчеств: при толковании пророчеств о Христе экзегет должен все унижительное либо обходить, либо относить к человеческой природе Христа, к Его вочеловечению. Все же высокое он должен относить к божественному достоинству Христа (Ер. 563 (II 63)). В пророчествах необходимо усматривать историческую составляющую. Так, Пс 71 относится отчасти к Соломону, отчасти - ко Христу: «Когда услышим, что унижительное и чуждое божественному пришествию Спасителя, не подумаем, что сие о Нем непременно сказано; и, напротив того, величественно, приличное одному Божественному достоинству не признаем сказанным о Соломоне, конец жизни которого не был неукоризнен» (Ер. 1574 (IV 203)).

Стремление сохранить в пророчестве исторический элемент иногда переходит у И. П. в желание понимать некоторые мессианские пророчества исключительно в буквально-историческом смысле. Так, Иаков в своем благословении сыновей (Быт 49. 1-28) описал им только то, что уже произошло с ними, но не сообщил ничего об их будущем (Ер. 365, 366). Вместе с тем, напр., слова Моисея о пророке, которого воздвигнет Господь после него (Деян 3. 22), И. П. относит ко Христу, а не к Иисусу Навину.

Мессианские пророчества И. П. относит не только ко Христу, но и к др. событиям и лицам НЗ. По мысли И. П., при толковании следует особенно примечать различие исторического и пророческого смыслов: сказанное исторически нужно понимать «благоразумно», а изреченное пророчески - в умозрительном смысле, не превращая насильственно историю в умозрение (Ер. 1574 (IV 203)).

Часто экзегетика И. П. носит аскетическо-созерцательный характер, близкий к спекулятивно-мистической экзегетике егип. монахов.

Аскетический опыт, равнодушное отношение ко всему земному и ревность к славе небесной, стремление построить всю жизнь на началах, указанных Свящ. Писанием, давало подвижнику высшее разумение истин Писания и проникновение в его дух. Весьма характерно рассуждение И. П. о том, почему Господь плакал о Лазаре умершем: Он предвидел воскресение Лазаря, к-рый снова вынужден будет жить в этом мире, полном страданий. «Намереваясь воскресить его ради славы собственной, Христос плакал, как бы так говоря: сего вошедшего в пристань, снова призываю в треволение, уже увенчанного, снова вывожу на борьбу» (Ер. 673 (II 173)). И. П. можно назвать толкователем-аскетом по преимуществу.

Аскетические сентенции у него встречаются в большинстве писем. Особенно это заметно там, где он говорит о своем излюбленном «деятельном любомудрии» (Ер. 701 (II 201)).

Т. о., экзегетика И. П. находится на пересечении 3 традиций толкования Свящ. Писания: александрийской, антиохийской и традиции отцов-пустынников. В большинстве случаев И. П. придерживается буквального, грамматического метода, отступая, однако, от той крайней буквалистики, к-рая была свойственна нек-рым последователям Антиохийской школы. Аллегоризм и мистицизм также имеют место в его экзегетике, Θεωρία играет в ней не меньшую роль, чем історία, являя своего рода синтез этих, по-видимому, противоположных методов.

Аскетическое учение



Преподобные Исидор Пелусиот и Кирилл Новоезерский. Эмалевая икона-минея. 2-я пол. XVIII в. (ГИМ)

Письма И. П. наряду с толкованиями содержат многочисленные нравственно-практические советы. Св. отец учил черпать убеждения и жизненные правила из Божественного Откровения. Толкования И. П. имели целью привести вопрошавших к благочестию и св. жизни, научить их посредством

наставления в божественных истинах необходимым догматам веры и нравственности. Согласно И. П., внешнее знание Писания без внутреннего проникновения в его сущность имеет и диавол, оно не помогает в благочестии, как Голиафу не помогло в борьбе с Давидом «внешнее вооружение при бессилии внутренних вспомоществований» (Ер. 180). Основа частной аскетической практики, по И. П., состоит в проникновении в смысл Свящ. Писания и реализации его в своей жизни. Само возникновение Писания И. П. связывает с духовным возрастанием человека. С Ноем, Авраамом, Иовом и др. древними праведниками Бог беседовал непосредственно и без письмен. Апостолам вместо письмен была обетована благодать Св. Духа, к-рая должна была «напомнить все» (см.: Ин 14. 26). Однако поскольку многие сошли с верного пути, то как в ветхозаветное, так и в новозаветное время опять необходимо было иметь Писание, через которое люди шли бы к добродетели. Нужда в Писании есть некая вина христианина, которая усугубляется тем, что он часто нерадиво относится к написанному (Ер. 906 (III 106)). Эти рассуждения И. П. почти дословно повторяют аналогичные рассуждения свт. Иоанна Златоуста, которыми он начинает свои беседы на Евангелие от Матфея. Учение, переданное людям Иисусом Христом и устным и письменным словом сообщенное апостолами многим, есть лестница, возводящая христиан к Богу (Ер. 369). Ветхозаветный закон был дан людям несовершенным, он ниже евангельского закона, который был дан тогда, когда совершилась

«полнота времен». Писание есть духовное зеркало, которое не только не показывает наше нравственное безобразие, но, если мы пожелаем, изменяет его в красоту (Ер. 635 (II 135)).

И. П. весьма близок к тому, чтобы отождествлять духовное делание христианина с монашеским подвигом. Однако для И. П. бегство из мира и девственность сами по себе недостаточны для достижения христ. совершенства. Необходимо соблюсти все заповеди и стяжать все добродетели (Ер. 25, 278, 286, 508 (II 8)). При этом имеет значение не внешнее поведение или принадлежность к тому или иному чину и званию, но внутреннее духовное устройство (Ер. 162). И. П. не использует различный язык и различную терминологию в зависимости от того, к кому он обращается - к монахам или к мирянам: ко всем, по существу, он предъявляет одни и те же требования (Ер. 1627 (IV 24), 1703 (V 358)). Утверждая высшую ценность монашеской жизни (Ер. 633 (II 133), 1868 (IV 112), 1557 (V 253)), он не считает ее единственным образцом подлинно христианской жизни (Ер. 77, 1151 (III 351)). И. П. не создал к.-л. монашеского устава, не уходил далеко во внутреннюю пустыню, как это делали егип. аскеты его времени. Монах, по его мнению, отрекшись от мира, не отрекается от Церкви, от ее нужд и интересов, он живет жизнью Церкви, участвуя в таинствах, необходимых для спасения и данных только в Церкви (Ер. 552 (II 52)). Монахи зависят от священников и подчинены им (Ер. 349, 820 (III 20), 1641 (IV 219)). Настоящая

аскеза, по словам И. П., стремится «услужить всем» (Ер. 278).

Ключевым понятием аскетического учения И. П. является «любомудрие» (φιλοσοφία - Ер. 1), под которым понимается определенный образ мыслей и образ жизни человека, стремящегося исполнить евангельские заповеди из любви к мудрости и истине, т. е. к Богу. И. П. признает, что высшей формой любомудрия является «монашеское любомудрие» (μοναχικὴ φιλοσοφία), жизнь уединенная и безмолвная. Добродетельная жизнь в миру, пребывание в законном браке также воспринимаются И. П. как любомудрие, хотя и низшего порядка (Ер. 740 (II 240)). И. П. называет монашеское любомудрие «высшим» и «божественным» (Ер. 260) не потому, что монахи внешне удаляются от мира, а потому, что в уединении и послушании человек легче может исполнить заповеди Евангелия. Для всякого предавшегося любомудрию, как монаха, так и мирянина, характерно, по И. П., послушание Евангелию, к-рое «не столько страхом, сколько обетованиями окрыляет приверженность в любителях добродетели» (Ер. 728 (II 288)). Того, кто ревностно стремится к евангельской жизни, оно «питает достойными уважения примерами» (Ер. 573 (II 73)). Т. к. Бог проявляет в Евангелии свою любовь и полноту своих даров, «страх оскорбить Его» больше страха перед несчастьями этой жизни (Ер. 1871 (V 472)). В письме к схоластику Офелию (Ер. 701 (II

201)) И. П. различает любомудрие умственное и любомудрие созерцательное, или благочестие, к-рое и есть в собственном смысле мудрость, и говорит, что на добродетели базируется как то, так и другое любомудрие. Сам И. П. предпочитает любомудрие созерцательное, к-рое состоит в том, чтобы проникать духом в Писание и осуществлять в жизни то, о чем написано. «Закон безопасного любомудрия, правило строгой чистоты» И. П. видит в словах апостола: «Умертвите земные члены ваши» (Кол 3. 5). «Если желаешь,- говорит он,- вести жизнь подвижническую, то обуздай скорость языка» (Ер. 325).

И. П. болезненно переживал духовный кризис, в к-ром, по его мнению, находилась совр. ему Церковь. «Церковь,- пишет он,- подобна жене, лишившейся прежнего благосостояния и имеющей еще напоминания о нем. Одни дерзают продавать священство, другие покупать. Одни делают то, о чем говорить не смею; другие говорят то, что и думать непозволительно» (Ер. 1208 (III 408)). «В наше время,- пишет И. П. в др. письме,- храмы украшаются сверх потребности, а над Церковью шутят. Что касается до меня, то я лучше желал бы быть в те времена, когда храмы не были так украшаемы, а Церковь была преисполнена божественных и небесных даров» (Ер. 746 (II 246)). По наблюдениям И. П., не доставало благочиния и в жизни мн. монахов: одни не занимались рукоделием, проводя время в праздности (Ер. 49, 298), другие переходили с места на место,

желая изысканной пищи, иные заботились о щегольстве в одежде (Ер. 498). И. П. не одобрял людей, к-рые неблагоприятно отзывались о других без всякого основания или слишком строго судили ближних (Ер. 435), однако виновных в преступлениях, если порок был гласен для всех, И. П. обличал прямо и дерзновенно, желая исправления ближних и употребляя резкие выражения только против людей, упорных во грехе. «С людьми добрыми,- пишет он,- нужно поступать кротко, а против дерзких строже» (Ер. 1553 (V 251); см.: *Казанский*. 1855. С. 478-482).

Обличая порок, вместе с тем И. П. старается показать превосходство добродетели, ее легкость. «Одна добродетель,- пишет И. П.,- имеет бессмертную славу. Добродетель не проходит со временем, не подлежит забвению, но всегда удерживает свое достоинство в красоте, цвете и силе» (Ер. 786 (II 286)). Всякая добродетель, согласно И. П., должна совершаться тайно, добровольно и в смирении. Так, в собственном смысле милостив тот, «кто оказывает благодеяние, но не разглашает о бедствиях страждующих. Если делает добро ради самого добра, то заслуживает большую награду, нежели делающий это ради награды. А если делает ради божественной награды, то будет поставлен во втором ряду. И если делает ради похвалы, то и получит, ради чего сделал. Но кто не делает должного ни ради самого добра, ни ради Божией награды, ни ради человеческой похвалы, тот даже и не человек, а злой демон» (Ер. 1909 (IV 41)). Письма И. П. содержат

много нравственных правил и наставлений о должностях различных чинов и званий: епископов (Ер. 149, 815 (III 15), 1016 (III 216)), священников (Ер. 32, 319, 735 (II 235), 1054 (III 254)), монахов (Ер. 1, 278 и др.). Для И. П. истинным священником и «преемником апостолов» может быть лишь тот, кто считает свое служение скорее тяжелой ношей, чем честью (Ер. 307, 501 (II 1), 825 (III 25), 1787 (IV 18), 1393 (V 126)), тот, чей образ жизни не противоречит учению (Ер. 1002 (III 202), 1440 (V 162)), кто считает себя обязанным явить самую высокую добродетель (Ер. 136, 539 (II 39)). Этот образ жизни вовсе не является недостижимым идеалом, как это показали «граждане неба» (οὐρανοπολίται), т. е. монахи (Ер. 1034 (III 234)). Священники и епископы, по мнению И. П., должны не только учить словом, но и упражняться в добродетели (Ер. 708 (II 208)). Священство «принадлежит добродетели» (Ер. 548 (II 48)), и «те суть иереи, которые выражают благочестие (ἀγνεία) не в жертвах, но в едином естестве своем» (Ер. 875 (III 75)). Однако, впрочем, несовершенство священника не может быть основанием для признания недействительными совершаемые им таинства (Ер. 537 (II 37), 1140 (III 340)).

Истинное «деятельное любомудрие» учеников Христовых требует отказа от духа мира сего, добровольной нищеты и воздержания (Ер. 63, 77, 92, 191, 367). В потоке мирской жизни душа не находит себе досуга, необходимого для познания Бога (Ер. 402, 686 (II 186)); она может достигнуть

божественной свободы только освобождаясь, насколько это возможно, от своих желаний (Ер. 519 (II 19)). «Надобно, чтобы отрешение (ἀποταγή) от себя было забвением прежнего образа мыслей и отречением от навыка, а послушание - омертвлением и истлением удов, как написано, яже на земли (Кол 3. 5)» (Ер. 1). В определении самоотречения И. П. в точности следует свт. Василию Великому (ср.: *Basil. Magn. Asc. fus. 8. 3*). Монах, отрехшись от всего мирского и посвятив себя послушанию (ὑποταγή), должен следовать примеру [Иоанна Предтечи](#) и основателей монашества: питаться растительной пищей и одеваться во власяницу (Ер. 1, 5). Иноческая жизнь есть исполнение всех заповедей, она должна быть чужда гнева, гордости, сребролюбия и чрезмерного попечения о теле (Ер. 278). Жизнь монаха - это «царство небесное», вся она устремлена к горнему (Ер. 129). Любомудрие отвращается от шума и совершается вне смятения, но «если мы думаем,- говорит И. П.,- что для последования ангельскому житию достаточно иметь мантию, носить бороду и жезл, а между тем будем обращаться в толпе народной, слушать суетные мирские беседы, это будет означать, что мы хвалимся победными знаками, уклонившись от брани и борьбы, которою приобретается победа» (Ер. 92). Для монаха мало одного удаления от мира, нужно, чтобы и внутри души соблюдалась тишина помыслов (Ер. 25). Инструментами к стяжанию этой тишины служат пост, бдение и смиренномудрие. «Пресыщение,- пишет И. П. мон. Иоанну,- не умеет

бодрствовать; гордость не может жить в покое; подвижничество требует бдения и кротости» (Ер. 130, 468). Также И. П. не советует инокам предаваться заботе о внешней образованности (Ер. 63).

Во мн. письмах И. П. аскетическое учение тесно связывается с антропологией и с учением о падении и восстановлении человека. Грехопадение лишило человека дарованного Богом совершенства и вовлекло людей в жизнь, противную добродетели. Однако по человеколюбию Творца род человеческий вновь облачается в оружие добродетели, Слово Божие сходит на землю, покрывает нас любовью, как некой ризой ангельской. В ней, в этой любви, заключаются все виды добродетели (Ер. 1684 (IV 15)).

Все люди заражены грехом и нуждаются в очищении. «Если бы мы сказали, - пишет И. П., - что блажен тот, кто никогда не грешит, то никто не был бы причастен сего блаженства. Ибо кто похвалится, что он имеет чистое сердце?» (Ер. 1398 (IV 101)).

Впрочем, природа человеческая не совсем утратила природные семена добра, она носит в себе точное и неложное судилище (κρίτήριον), правило (κανών) добродетелей, к-рое Сам Иисус Христос предложил в виде заповеди: «Как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф 7. 12; Ер. 1405 (IV 53), 572 (II 72)). Принимая крещение, человек не только очищается от «преступления Адама», но и получает мн. др. дарования, превышающие естество, удостаивается

усыновления во Христе и участия в таинствах, становится членом Тела Христова (Ер. 925 (III 125)).

На пути к достижению добродетели человек не лишен «божественной помощи» (букв. «соратничества» - συμμαχία, Ер. 968 (III 168)), «силы свыше» (ἡ ἄνωθεν ῥοπή - Ер. 822 (III 22), 1726 (IV 165), 1855 (V 459)). Это последнее выражение, по-видимому, заимствовано у свт. Иоанна Златоуста, который его часто использует. Человеческая свобода воли, с одной стороны, имеет предел, т. к. может быть использована ненадлежащим образом (Ер. 629 (II 129)), с другой стороны, в ней проявляется подлинное величие человека (Ер. 579 (II 79)). Если человек свободно следует воле Божией, Бог приходит ему на помощь, дает ему Свою благодать (χάρις). Благодать, согласно И. П., не дается «просто так» (ἀπλῶς), без предварительной подготовки, но согласно с «расположением воли» принимающего (Ер. 1071 (III 271), 1116 (III 316), 1289 (IV 51), 1372 (IV 106)). Благодать Божия сначала испытывает свойство сердца человеческого и потом уже приступает к самому делу его освящения. Хотя благодать и есть безвозмездный и незаслуженный дар, она изливается не напрасно и не случайно, но в зависимости от веры и усилий человека. Господь, обладая непобедимой силой убеждения, не склонил Иуду следовать добродетели, оставляя место человеческой свободе (Ер. 629 (II 129)).

Действиями человека движет, с одной стороны, любовь к Богу, с другой - память о Страшном суде (Ер. 603 (II 103), 659 (II 159), 822 (III 22), 1116 (III 316), 1444 (IV 171)). Однако свободная воля человека должна проявляться не только в вере и словах, но и в конкретных делах, поскольку одна вера сама по себе не спасает (Ер. 873 (III 73), 1206 (III 406), 1428 (IV 64), 1429 (IV 65)). В Ер. 563 (II 63) божественная сила благодати названа «началом, причиной и корнем всякой добродетели». Не только воздаяние за добродетель, но и добродетель сама по себе уже является даром Божиим (Ер. 1607 (V 284)). По мнению И. П., такое учение о монашеской жизни подтверждается жизнью святых основателей монашества, а также в нек-рой степени «внешним воспитанием» языческой культуры, переданной в писаниях древних (ἡ ἔξωθεν παιδείουσις - Ер. 379, 503 (II 3), 837 (III 37), 1322 (V 73), 1474 (V 191)). Без сомнения, И. П. предостерегает от слишком высокой оценки этой культуры (Ер. 63, 369, 646 (II 146), 1233 (V 17), 1752 (V 387)).

Богословие

I. Богословский метод. И. П. не проявляет интереса к углубленным богословским исследованиям. Для него только Свящ. Писание говорит о Боге так, как о Нем следует говорить, и только Писание может быть наиболее адекватным выражением Откровения. И. П. понимает ограниченность человеческого языка и в вопросах богословия предпочитает быть осторожным либо хранить молчание. Человеку

невозможно постичь божественную природу (Ер. 799 (II 299), 1014 (III 214), 1032 (III 232)), невозможно объяснить отношения между Лицами Пресв. Троицы или Боговоплощение (Ер. 593 (II 93), 1845 (IV 183)), поэтому, заключает И. П., необходимо твердо придерживаться учения Церкви и не искать объяснений божественным тайнам (Ер. 828 (III 28)). Человек может только строить сомнительные предположения, его единственно надежными и спасительными состояниями в вопросах богословия должны быть смирение, осознание своего полного невежества (Ер. 1594 (IV 21)) и готовность к принятию откровения (Ер. 1245 (IV 59)). В человеке есть естественная предрасположенность к этому (Ер. 1260 (IV 9)). О существовании Творца, напр., свидетельствует не только Писание, но и сам тварный мир (Ер. 472, 1405 (IV 53), 1618 (IV 85), 1994 (IV 61)). Видимый мир указывает на невидимый (Ер. 1191 (III 391), 1294 (IV 213), 1717 (IV 94)), его человек постигает в духе, не прибегая к доказательствам (Ер. 405) или светским наукам (Ер. 837 (III 37)). Только Бог может говорить о Боге, поэтому только Свящ. Писание есть настоящее богословие (Ер. 440) и человек должен читать его, если хочет узнать что-то о Боге. Не следует «углубленно постигать» вероучительные истины, их нужно просто принимать; логика и силлогизмы в вопросах божественных являются пустой формой, не способной привести к истине, которая преподается только в Церкви. По убеждению И. П., все ереси происходят от гордости людей (Ер. 922 (III 122), 1338

(IV 55), 1533 (IV 56)), ставших жертвами дьявола (Ер. 590 (II 90), 920 (III 120)). Опровергая еретические учения, И. П., несмотря на высказываемый скепсис в отношении научного богословия, был вынужден излагать догматы веры с помощью богословских технических терминов, не встречающихся в Свящ. Писании.

II. Триадология. Излагая учение о Пресв. Троице, И. П. следует схеме, характерной для ранних произведений свт. Кирилла Александрийского: сначала И. П. приводит те места Свящ. Писания, которые раскрывают истину о трех Ипостасях Божества, затем говорит о единстве сущности (*Durand.* 1985. P. 120). Учение И. П. о Пресв. Троице наиболее полно раскрыто в Ер. 642 (II 142), 643 (II 143), 827 (III 27), 912 (III 112), 949 (III 149).

«Божественное естество,- говорит И. П.,- всего менее надлежит, подобно иудеям, сокращать в одного только единого Бога и Отца, но должно как бы расширять во Святую Единосущную Троицу. Ибо, различая по качеству Лиц и по личным свойствам Ипостасей, снова приводим во единого Бога по тождеству сущности» (Ер. 642 (II 142)). Почти дословно эта фраза встречается в 6-й кн. произведения свт. Кирилла Александрийского «О поклонении Богу в духе и истине» (PG. 68. Col. 412D). По мнению М. Ж. де Дюрана, свт. Кирилл заимствовал эту фразу у И. П., а не наоборот (*Durand.* 1985. P. 120). Ер. 643 (II 143) является своего рода трактатом, посвященным

триадологическому прочтению ВЗ. И. П. ссылается на Филона Александрийского, к-рый, будучи иудеем и зилотом, невольно вынужден был признать в некоторых местах Свящ. Писания (Быт 1. 26; 19. 24; Исх 34. 5; Пс 103. 1; Ис 6. 3) указание на троичность Лиц Божества. По мнению И. П., эти тексты Писания ясно опровергают как учение Савеллия о единой Ипостаси, так и «многобожие эллинов, учениками которых решились быть Арий и Евномий, различие Ипостасей безрассудно перенеся на Сущность». Изречениями в ед. ч. Писание указывает на тождество естества Лиц Троицы, а выражениями во мн. числе - на отличительное свойство Ипостасей, возводимое к единству Сущности. «Простерши Ипостаси до Святой Троицы, возвести Их в единую Сущность - есть самый правый и истинный догмат» (Ер. 643 (II 143)). Эта же мысль, с упоминанием заблуждений Савеллия и Ария, выражена в Ер. 827 (III 27) и Ер. 912 (III 112), с той лишь разницей, что в Ер. 827 «распространяются до Святой Троицы» не Ипостаси, а «число личных свойств». «Как тождество естества разделяется Ипостасями, так личное свойство каждой из Ипостасей сочетается в единую Сущность» (Ер. 912 (III 112)). В др. письме единосущие Ипостасей выводятся не путем экзегезы ВЗ, а из понятия вечности, которое «прилагается обыкновенно к одному безначальному Естеству, в Котором все всегда то же и в той же мере» (Ер. 949 (III 149)). Т. о., нельзя говорить, что в Троице есть «прежде и после», Она не допускает понятий «первое, второе, третье», потому что «Божество превыше

числа, первоначальнее времен и превыше всякого помышления (ἐπίνοια). Хотя Оно и различается по личным свойствам, но сочетается достоинством и сущностью» (Ibidem).

Триадологическая схема И. П. довольно проста. Он оперирует формулами, к-рые уже прочно утвердились в церковном сознании после Никейского Собора 325 г. Кроме Савеллия, Ария, Евномия и Фотина, И. П. не упоминает др. участников триадологических споров. По всей видимости, его знакомство с различного рода богословскими партиями было ограниченным. Из «великих каппадокийцев» И. П. упоминает только свт. Василия Великого (Ер. 61) и лишь в связи с его аскетическими правилами. Подражание И. П. свт. Григорию Богослову выразилось скорее в стиле его писем, нежели в содержании богословия (Kertsch. 1985). Тем не менее аргументация И. П. всегда основывается на филологически точном и выверенном толковании именно тех мест Свящ. Писания, которые сыграли ключевую роль в антиарианской полемике IV в.

В арианстве И. П. видел наибольшую опасность для Церкви; по его мнению, каждый иерей обязан защищать истину и обличать эту ересь. «Я скорее откажусь от всякого другого дела, - пишет И. П. язычнику Фирасию, - нежели перестану, сколько есть сил, поражать Ария» (Ер. 389). «Между Арием и Евномием произошло разногласие не к лучшему. Напротив того, оба они старались превзойти друг друга в хуле. Один дерзко осмелился назвать Сына

Божия тварью (ποίημα), а другой нечестиво нарек Его рабом (δοῦλον). Посему всеми силами должно бежать от того и другого, потому что оба учеников своих преисполняют окончательной гибели» (Ер. 246). Опровергая ариан и доказывая божество Христа, И. П. обращается прежде всего к авторитету Свящ. Писания. Ссылаясь на слова Христа «Сын ничего не может творить Сам от Себя» (Ин 5. 19), И. П. приводит их традиц. толкование: Господь сказал так по смирению и желая подчеркнуть, что Его воля во всем согласна с волей Отца. И. П. приводит ряд текстов, в к-рых «немоощь» Христа означает не физическую слабость, а абсолютную невозможность для Него делать что-либо противное воле Отца (Ер. 1135 (III 335)). Это же учение развивается в Ер. 353: «Если Сын видит, что творит Отец, Отец же творит изволяемое в совете, то, следовательно, Сын видит и самые советы Отца, потому что самое изволение Божие есть уже творение. А если Сын видит изволяемое в совете Отца и участвует в изволении, то, как очевидно, участвует и в естестве. Следовательно, у Отца и Сына одна сущность, как и одна воля».

Отвечая на аргумент евномиан, ссылавшихся на слова «Отец Мой более Меня» (Ин 14. 28), И. П. замечает: «Слово «болий», которое приводите вы для умаления Сына, сказано потому, что возможно сравнение, а не для того, чтобы показать несравнимое превосходство. Если, как вы говорите, Сын произошел из не сущих, то, по вашим словам,

Отец не есть болий. Ибо какое сравнение всегда Сущего с происшедшим из не сущих?» (Ер. 1134 (III 334)). И. П. умело находит противоречия в рассуждениях ариан, поскольку «вопрос и суждение о том, больше ли, меньше ли кто, имеют место только при сравнении единосущных... Иносущных невозможно между собою сравнивать» (Ер. 422).

В полемике с арианами И. П. предлагает свою интерпретацию, новый способ толкования термина «перворожденный» (πρωτότοκος - Кол 1. 15), игравшего важную роль в арианских спорах (Ер. 831 (III 31)). Слово πρωτότοκος с ударением на 3-м слоге от конца означает перворожденного, а с ударением на предпоследнем слоге (πρωτοτόκος) - первородившего. По мнению И. П., ап. Павел употребил это слово во 2-м смысле. Сын именуется πρωτότοκος (с ударением на предпоследнем слоге) не потому, что Он создан первым среди твари, а напротив, потому, что Он «первородил», т. е. создал, тварь. По аналогии и в др. терминах от постановки ударения зависит многое: Сына следует именовать «первородивший» (πρωτογονος), а не «перворожденный» (πρωτογενής), «первоздатель» (πρωτοκτίστης), а не «первозданный» (πρωτόκτιστος).

Явление Пресв. Троицы произошло в момент Крещения Господня: «Отец воззвал с небес крещаемому Сыну и этим показал, что Тот, относительно Кого сомневались, не должно ли причислить Его к именуемым сынами по

присвоению и достоинству, есть преискренний Сын по естеству, и вместе открыл Божественную и достопоклоняемую Троичность Божества, познаваемую в особых Ипостасях, а также положил преграду злоумышленному нечестию Монтана и Савеллия. Ибо при Крещении Сына Отец засвидетельствовал и снисшедший Святый Дух показал, что Крещаемый единосущен с Ним и с Отцом» (Ер. 69). Указание на единосущие Сына Отцу И. П. видит и в словах Христа: «...приидет Сын Человеческий во славе Отца Своего» (Мф 16. 27). У тех, у кого одна слава, тем более одна и сущность (Ер. 966 (III 166)).

Наиболее ясно идея о довременном предвечном рождении Христа от Отца выражена в прологе Евангелия от Иоанна (Ин 1. 1-19), основной смысл которого заключается в утверждении единосущия Сына с Отцом (Ер. 1738 (IV 142)). По мысли И. П., говоря о том, что во Христе «обитает вся полнота Божества телесно» (Кол 2. 9), ап. Павел словом «телесно» (σωματικῶς) хотел сказать «существенно» (οὐσιωδῶς), «ибо пречистым сим храмом управляла не действительность (ἐνέργεια) Божества, порождаемая сущностью, но самая сущность, имеющая тысячи действительностей (οὐσία μῆρας ἐνεργείας ἔχουσα), не частным обладающая дарованием (μερικὸν χάρισμα), а составляющая источник благ» (Ер. 1227 (IV 166)). Своеобразным резюме различных ложных учений о Пресв. Троице является письмо «О Соборе в Никее» (Ер. 1870 (IV 99)), в котором И. П. призывает не

следовать «определениям болящих», но держаться определений Собора, ничего не прибавляя и не убавляя, потому что Собор был вдохновен Богом.

III. Христология. Несмотря на то что И. П. неоднократно заявляет об ограниченности человеческого языка, о его неспособности выразить Божественные Таины, стремление сохранить православную веру заставляет И. П. прибегать к весьма тонким богословским терминам в преддверии христологических споров V в. Его письма часто цитировались авторами VI в., причем как монофизитами, так и православными.

В несторианском споре И. П., вероятно, видел сначала спор, касавшийся только церковной политики (Ер. 310, 370). Но позже, лучше изучив вопрос, он предостерегает свт. Кирилла (возможно, по поводу заключения союза с «восточными») и настойчиво просит его отстаивать учение свт. Афанасия о Лице воплощенного Бога Слова (Ер. 323, 324). Слово стало плотью, соединилось с человеческой природой в одно Лицо (πρόσωπον) и одну «поклоняемую Ипостась» (ὑπόστασις προοικουμένην - Ер. 360), поэтому Марию следует именовать Богородицей (Ер. 54).

И. П. исповедует Сына истинным Богом, единосущным Отцу, и истинным человеком. Сын воспринял от семени Авраама человеческое естество, «из рода его избрав Себе Матерь, в Ней и от Нее воплотившись, поистине сделавшись человеком,

подобным нам во всем, кроме греха» (Ер. 121). «Истинный и сущий над всеми Бог истинно стал человеком, не изменившись в том, чем был, и восприняв то, чем не был, в двух природах (ἐν δύο φύσεσιν) единый Сын, безначальный и бесконечный, недавно явившийся и вечный» (Ер. 323). В Ер. 303 эта же мысль выражается несколько иначе: «...сущий воистину Богом, соделался воистину человеком, из двух природ (ἐκ δύο φύσεων)». По мнению А. Шмида, детально изучившего письма И. П., затрагивающие христологическую тематику, выражения «из двух природ» и «в двух природах» (Ер. 23, 303, 323, 405), согласно некоторым рукописям, являются позднейшими интерполяциями (*Schmid. 1948. S. 23-33, 97-106*). Это мнение разделяет издатель «Деяний Вселенских Соборов» Э. Шварц (АСО. Vol. 4. P. 10). Принято считать, что впервые формула «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων) была использована в 433-435 гг. свт. Кириллом Александрийским в 1-м послании к Суккенсию (PG. 77. Col. 232). Выражение «в двух природах» (ἐν δύο φύσεσιν) начинает использоваться еще позднее, а именно на К-польском Соборе 448 г. Василием Селевкийским и Селевком Амасийским (АСО II. Vol. 1(1). P. 93).

Особые споры вызывает письмо, имеющее надписание: «Против теопасхитов и утверждающих, что во Христе одно естество» (Ер. 124). В большинстве рукописей, а также в издании Миня содержится следующий текст: «Θεοῦ πάθος οὐ λέγεται Χριστοῦ γὰρ τὸ πάθος γέγονε σαρκωθέντος δηλονότι Θεοῦ, κατὰ τὴν προσλήψει τῆς σαρκὸς τὸ πάθος ὑπομείναντος.

Θεότης γὰρ γυμνὴ οὐ μόνον πάσχειν οὐ δύναται, ἀλλ' οὔτε κρατεῖσθαι, οὐδὲ ὁραῖσθαι, εἰ μὴ τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων ἠνώθη φιλανθρώπως» (Говорится не «Божие страдание», но «страдание Христово», то есть пострадал воплотившийся Бог и потерпел страдание в принятой на Себя плоти, потому что неприкровенное божество не может не только страдать, но не может даже быть осязаемо и видимо, если не соединено по человеколюбию с естеством человеческим - PG. 78. Col. 265; Творения. 1859. Ч. 1. Кн. 3. С. 84). Однако в 2 рукописях (Patm. 119, XIII в. Fol. 7v и Vat. gr. 1611, XIII в. Fol. 299v) текст письма отличается от общераспространенного. Начало письма имеет противоположный смысл: «Божие страдание именуется страданием Христа. Это верно, разумеется, в той мере, в какой Бог стал плотью и потерпел страдание в принятой на Себя плоти...» Разница между 2 вариантами письма заключается в наличии или отсутствии отрицательной частицы: «Θεοῦ πάθος (οὐ) λέγεται Χριστοῦ γὰρ τὸ πάθος γέγονε». В зависимости от того, была ли частица οὐ в оригинальном тексте И. П., или она была вставлена позднейшими переписчиками, смущенными словами о «страданиях Бога», а также добавившими надписание «против теопасхитов», во многом определяется интерпретация христологических взглядов И. П. Хотя в обоих случаях их можно рассматривать как православные, различным будет отношение христологии И. П. к христологии свт. Кирилла Александрийского. При отсутствии отрицания οὐ взгляды И. П. оказываются

близки к позиции свт. Кирилла, присваивавшего человеческие страдания Ипостаси Божественного Логоса, и появление отрицания, равно и надписания, следует рассматривать как вставку приверженцев крайнего дифизитства, для которых утверждение о страдании Бога звучало как теопасхитская формула. Если же не имела места такого рода позднейшая интерполяция, то можно лишь утверждать, что И. П. избегал теопасхитских выражений и старался подчеркнуть учение о бесстрастии божественной природы. Какой из этих вариантов соответствует действительности, можно только предполагать. Скорее всего христология И. П. была близка к христологии свт. Кирилла. На это могут косвенно указывать выражения некоторых др. писем, в частности «Против Нестория» (Ер. 54), где Дева Мария именуется «Матерью воплотившегося Бога нашего». В письмах, направленных свт. Кириллу и имп. Феодосию II в преддверии III Вселенского Собора (Ер. 54, 121, 124, 141, 201), И. П. остается осторожным в выражениях; он предостерегает свт. Кирилла от каких-либо уступок в вопросах вероучения (Ер. 324). В письме, адресованном Ермогену, еп. Ринокоруры, И. П. настаивает на единстве Христа: «Бог, воочеловечившись, не изменился, не слился и не разделился, но и до воплощения и по воплощении есть единый Безначальный и Присносущный Сын. Так Его исповедуем, и так Ему поклоняемся» (Ер. 419). И. П. обличает некоего еретика Констанция за то, что тот учит «какому-то слиянию (σύχυσιν), и срастворению (ἀνάκρασιν), и превращению (τροπήν)

Бога Слова в плоть, или Божие естество изменяя в плоть и кости, или отрицая действительность плоти» (Ер. 496). Исследуя Писание, нужно учитывать контекст сказанного, потому что «одно относится к Божеству, иное - к вочеловечению, иное же - к вольному страданию» (Ер. 930 (III 130)). Образы воплощения были прикровенно представлены еще в ВЗ. Напр., обложенный козлиными кожами Иаков, получивший благословение Исаака (Быт 27), есть образ Спасителя, «безгрешно принявшего на Себя грешное наше естество и умертвившего в Себе его немощи» (Ер. 193). Мясо пасхального агнца есть прообраз Тела Агнца, «Который неизреченно соединил в Себе огонь Божественной сущности с плотью» (Ер. 219).

В письме «К Феоне» (Ер. 360) И. П. использует новую формулу, предвосхищающую определение IV Вселенского Собора. Комментируя выражение «Я есмь хлеб жизни» (Ин 6. 35), он пишет: «Господь называется Хлебом, Сам Себя именуя сим именем; по разумению, первоначально открывающемуся, - как соделавшийся для всех спасительною пищею, а в смысле таинственном - как вложивший квас в человеческое смешение, очистивший и как бы испекший оное огнем божества Своего и соделавшийся единым с ним Лицом (πρόσωπον) и единою достопоклоняемою Ипостасью (ὑπόστασις προοικουμένην)». Сравнивая соединение божественного и человеческого во Христе с образом закваски (Мф 13. 33; 1 Кор 5. 6), он сознательно

избегает как двусмысленной формулы свт. Кирилла $\mu\acute{\iota}\alpha \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ (одна природа), так и $\delta\upsilon\omicron \pi\rho\acute{o}\sigma\omega\pi\alpha$ (два Лица) антиохийского богословия. Скорее всего эту формулу следует отнести к периоду после III Вселенского Собора; письмо «К Феоне», вероятно, было написано ок. 433 г., когда произошел т. н. акт единения свт. Кирилла с «восточными» (*Éviéux*. 1993. P. 456). За исключением спорного Ер. 124, в письмах И. П. нет тех резких выражений, которые были характерны для христологии свт. Кирилла периода III Вселенского Собора и могли восприниматься современниками как теопасхитские. Шмид полагает, что наиболее вероятным источником довольно умеренных и простых рассуждений И. П. в учении о Христе являются труды святителей Афанасия Великого и Иоанна Златоуста. Несмотря на то что свт. Кирилл Александрийский почитал И. П. как отца-учителя, к.-л. влияния И. П. на христологию свт. Кирилла не выявлено (*Schmid*. 1948. S. 93, 94, 96, 106).

Влияние

И. П. был авторитетом в области экзегетики, богословия и аскетики; отрывки из его писем вошли в состав многих флорилегиев, «вопросоответов», нравоучительных сборников и в особенности экзегетических катен (см., напр., ркп. Paris. Coislin. 7; Vat. gr. 331). Вместе с тем проследить влияние учения И. П. на уровне идей весьма сложно, поскольку оно практически лишено специфических, только ему свойственных, черт.

Особый интерес к догматическому содержанию писем И. П. прослеживается в VI в. в сочинениях участников христологических споров, как сторонников, так и противников Халкидонского Собора, к-рые использовали письма И. П. свт. Кириллу Александрийскому. Большинство полемистов VI в. (Леонтий Византийский, свт. Ефрем Антиохийский, диак. Рустик, Факунд Гермиянский и др.) заимствовали письма И. П. из сборника мон-ря акимитов, горячих противников монофизитства. Эти же письма находились в центре внимания в ходе полемики (ок. 513-518) Севира Антиохийского с Иоанном Кесарийским (Грамматиком).

Ридингер при подготовке критического издания «Вопросоответов», приписывавшихся некоему Кесарию (VI в.), компиляции выдержек догматического содержания из писаний отцов II-V вв. (CPG, N 7482), идентифицировал не менее 32 случаев использования в этом произведении писем И. П. (гл. обр. Ер. 1-300). Используя письма И. П., компилятор следует порядку сборника акимитов: из 32 заимствований 16 взяты из Ер. 1-100; 11 - из Ер. 100-230; 3 - из Ер. 230-300 (*Riedinger*. 1960. S. 156, 169 (таблица)). Ученый выдвинул гипотезу о том, что письма И. П. являются лит. фикцией и были составлены неизвестным компилятором «Вопросоответов» (*Ibid.* S. 158).

В 532 г. к-польский диак. *Aganum* составил «Увещательные главы», адресованные имп. Юстиниану I, которые содержат ряд наставлений,

касающихся нравственности, религии, политики и литургии. Текст сопровождается ссылками на Священное Писание, труды св. отцов и древних языческих авторов. Среди святоотеческих цитат многие заимствованы из писем И. П., которые, по мнению Р. Фроне, не обязательно восходят к сборнику акимитов (*Frohne R. Agapetus Diaconus: Untersuchungen zu den Quellen und zur Wirkungsgeschichte des ersten byzantinischen Fürstenspiegels. Tüb., 1985. S. 10*). Включение писем в Главы Агапита является одним из первых примеров использования их в качестве дидактического материала, полезного не только содержанием, но и формой (как образец эпистолярного жанра). Поздним примером заимствования из писем И. П. являются «Сто писем» византийского писателя *Димитрия Хрисолора* († после 1416), произведение, разделенное на 100 глав и адресованное имп. Мануилу II Палеологу (1350-1425). Приводя множество цитат из писем И. П., Хрисолор рисует портрет идеального правителя (*Demetrio Crisolora. Cento epistole a Manuele II Paleologo / Ed. F. C. Bizzarro. Napoli, 1984*). По наблюдениям Эвьё, на протяжении веков читателей писем И. П. привлекали различные темы. Так, в рукописях IX-XIII вв. преобладают выдержки богословского и экзегетического характера, в рукописях XIV в. - аскетического характера, в рукописях XVI в. - отрывки, касающиеся литургии, Крещения и Евхаристии (*Évieux. 1995. P. 372*). Соч.: CPG, N 5557-5558; PG. 65. Col. 220-224; PG. 78. Col. 177-1645; Lettres / Ed. P. Évieux. P., 1997. Vol. 1:

Lettres, 1214-1413. (SC; 422); 2000. Vol. 2: Lettres, 1414-1700. (SC; 454); рус. пер.: Творения. М., 1859. Ч. 1. Кн. 3: Письма 1-427 = Ер. I 1-427; Кн. 4: Письма 428-710 = Ер. I 428-500, II 1-210. (ТСОРП; 34). 1860. Ч. 2. Кн. 1: Письма 1-299 = Ер. II 211-300, III 1-209; Кн. 2: Письма 300-599 = Ер. III 210-413, IV 1-97. (ТСОРП; 35). Ч. 3. Кн. 3: Письма 1-296 = Ер. IV 98-230, V 1-164; Кн. 4: Письма 297-701 = Ер. V 165-569. (ТСОРП; 36); Письма. М., 2000-2001р. 2 т.

Ист.: ActaSS. Febr. 1658. T. 1. P. 468-469, 480-483; SynCP. 1902. P. 441-443; *Severus, patriarch of Antioch*. The Sixth Book of the Select Letters of Severus, Patriarch of Antioch, in the Syriac Version of Athanasius of Nisibis / Ed. E. W. Brooks. L., 1902. T. 1: Textus. P. 284; 1904. T. 2: Transl. P. 251-253; *Peeters P.* Le martyrologe de Rabban Sliba // AnBoll. 1908. Vol. 27. P. 129-201; *Pallad.* Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 1928. P. 35-37; *Smith M.* An Unpublished Life of St. Isidor of Pelusium // Eucharisterion: Mélanges A. S. Alevizatos. Athens, 1958. P. 429-438; Les apophtegmes des Pères du désert: série alphabétique / Trad. J. C. Cuy. Bégrolles-en-Mauges, 1968. P. 136; Les Sentences des Pères du désert: Coll. alphabétique / Éd. L. Regnault. Sablé sur Sarthe, 1981. P. 138-139.

Лит.: *Pezold E. A.* Dissertatio inauguralis de Isidoro Pelusiota et eius epistolis, quas maximam partem esse fictitias demonstratur. Gött., 1737; *Niemeyer H.-A.* De

Isidori Pelusiotae vita, scriptis et doctrina commentatio historica theologica. Halle, 1825; Idem // PG. 78. Col. 9-102; [Аноним]. О письмах св. Исидора Пелусиота // ХЧ. 1826. Ч. 23. Кн. 7-9. С. 260-263; [Аноним]. Сведение о св. Исидоре Пелусиоте // Там же. С. 251-259; Glück P. B. Isidori Pelusiotae summa doctrinae moralis. Wiceburgi, 1848; Казанский П. С. Святой Исидор Пелусиот // ПрТСО. 1855. Ч. 14. Кн. 4. С. 472-547; Bober L. De arte hermeneutica s. Isidori Pelusiotae. Cracoviae, 1878; Bouvy E. L. De sancto Isidoro Pelusiota libri tres. Nemausi, 1884; idem. S. Jean Chrysostome et s. Isidore de Péluse // EO. 1897/1898. Vol. 1. P. 190-201; Amélineau E. La géographie de l'Égypte à l'époque copte. P., 1893; Недешев С. Учение св. Исидора Пелусиота об отношении пастырей к пасомым // МОБ. Прил. 1898. Кн. 3. С. 419-424; Заварин И. Пастырское служение по учению прп. Исидора Пелусиота // ПС. 1899. Ч. 1. С. 554-567, 716-751 (отд. изд.: Каз., 1899); он же. Прп. Исидор Пелусиот, как учитель иноческого подвижничества // Там же. Ч. 2. № 7/8. С. 106-117; Caro N. De S. Isidori Pelusiotae epistularum recensione ac numero quaestio // Studi Italiani di Filologia Classica. Firenze, 1901. Vol. 9. P. 449-466; idem. De Isidori Pelusiotae epistularum locis ad antiquitatem pertinentibus // Bessarione. Ser. 2. R., 1901. An. 6. P. 342-363; Lake K. Further Notes on the Mss. of Isidore of Pelusium // JThSt. 1905. Vol. 6. P. 270-284; Turner C. H. The Letters of Isidore of Pelusium // Ibid. P. 70-86; Иоасаф (Шишковский-Дрылевский), архиеп. Прп. Исидор Пелусиот как толкователь Св.

Πισανια // ΒΒ. 1915. Τ. 1. Νο 3. Σ. 535-561; Νο 4. Σ. 797-834 (οτδ. ιζδ.: Σεργ. Π., 1915); *Bayer L.* Isidors von Pelusium klassische Bildung. Paderborn, 1915; *Baur C.* Duplikate in Migne's Patrologia Graeca // ThQ. 1919. Bd. 100. S. 252-254; *Μπαλάνοσ Δ.* Ἰσίδωροσ ὁ Πηλουσιώτησ. Ἀθῆναι, 1922; *Fehrle E.* Satzschluss und Rhythmus bei Isidoros von Pelusion // BZ. 1923/1924. Bd. 24. S. 315-319; *Redl G.* Isidor von Pelusium als Sophist // ZKG. N. F. 10. 1928. Bd. 47. S. 325-332; *La Cava F.* Una lettera di sant'Isidore Pelusioti: Nuove considerazioni sullo scopo delle parabole // Divus Thomas. Ser. 3. Piacenza, 1936. An. 39. N 5/6. P. 529-533; *Früchtel L.* Isidoros von Pelusion als Benutzer des Clemens Alexandrinus und anderer Quellen // Philologische Wochenschrift. Lpz., 1938. Bd. 58. N 1. S. 61-106; *idem.* Neue Quellennachweise zu Isidoros von Pelusion // Ibid. S. 764-812; *Altaner B.* Zu den Epp. III, 154 und III, 253 des Isidor von Pelusium: Hat Isidoros von Pelusion einen «Λόγοσ πρὸσ Ἑλληνας» und einen «Λόγοσ περ τοῦ μὴ εἶναι εἰμαρμένην» verfasst? // BZ. 1942. Bd. 42. S. 91-100; *Idem* // *Altaner B.* Kleine Patristische Schriften. B., 1967. S. 363-374; *Bardy G.* Sévère d'Antioche et la critique des textes patristiques // ArchOC. 1948. Vol. 1. P. 15-31; *Schmid A.* Die Christologie Isidors von Pelusium. Fribourg in der Schweiz, 1948; *Smith M.* The Manuscript Tradition of Isidor of Pelusium // HarvTR. 1954. Vol. 47. P. 205-210; *Данилов В. В.* Πισμα Исидора Пелусиота в Изборнике Святослава 1073 г. // ТОДРЛ. 1955. Т. 11. С. 335-341; *Bartelink G. J. M.* Θεοκάπηλοσ et ses synonymes chez Isidore de Péluse // VChr. 1958. Vol.

12. P. 227-231; *idem.* Observations stylistiques et linguistiques chez Isidore de Péluse // *Ibid.* 1964. Vol. 18. P. 163-180; *Riedinger R.* Pseudo-Dionysios Areopagites, Pseudo-Kaisarios und die Akoimeten // *BZ.* 1959. Bd. 52. S. 276-296; *idem.* Neue Hypotyposen - Fragmente bei Pseudo-Caesarius und Isidor von Pelusium // *ZNW.* 1960. Bd. 51. S. 154-196; *idem.* Pseudo-Kaisarios: Überlieferungsgeschichte und Verfasserfrage. Münch., 1969; *idem.* Der Physiologos und Klemens von Alexandria // *BZ.* 1973. Bd. 66. S. 273-307; *idem.* Zur antimarkionitischen Polemik des Klemens von Alexandria // *VChr.* 1975. Vol. 29. P. 15-32; *Turcu I.* Aspecte dogmatice din correspondenta eu Isidor Pelusiotul // *Ortodoxia.* Bucur., 1961. Vol. 13. N 2. P. 242-264; *Guy J. C.* Recherches sur la tradition grecque des «Apophthegmata Patrum». Brux., 1962. P. 244; *Riedinger R., Krawczynski S.* Zur Überlieferungsgeschichte des Flavius Josephus und Klemens von Alexandria im 4.-6. Jh. // *BZ.* 1964. Bd. 57. N 1. S. 6-25; *Sauget J.-M.* Isidoro di Pelusio // *BiblSS.* 1966. Vol. 7. Col. 968-971; *Fouskas C. M.* St. Isidore of Pelusium and the New Testament. Athens, 1967; *idem.* St. Isidore of Pelusium: His Life and His Works. Athens, 1970; *idem.* (Θούσκα Κ. Μ., πρωτοπρ.) Ὁ Ἅγιος Ἰσίδωρος ὁ Πηλουσιώτης: Με ειδική ἀναφορά στη χρήση καί ρημνεία τῆς Καινῆς Διαθήκης. Αθήνα, 1994; *Foti M. B.* Note al Testo di Isidoro di Pelusio // *Helikon.* Messina, 1968. Vol. 8. P. 399-409; *Gribomont J.* La tradition manuscrite de saint Nil: La correspondance // *StMon.* 1969. Vol. 11. P. 231-

267; *Ritter A. M.* Saint Isidore de Péluse // DSAMDH. 1971. T. 7(2). Col. 2097-2103; *Évieux P.* Des lettres d'Isidore de Péluse dans le ms. Paris Supplément grec 726 // *Sacris Erudiri.* Turnhout, 1974-1975. Vol. 22. P. 187-194; *idem.* Isidore de Péluse, la numérotation des lettres dans la tradition manuscrite // *Revue d'histoire des textes.* P., 1975. Vol. 5. P. 45-72; *idem.* Isidore de Péluse: état des recherches // *RechSR.* 1976. Vol. 64. P. 321-340; *idem.* Isidore de Péluse: L'œuvre et le milieu: Diss. Lyon, 1984; *idem.* Isidore de Péluse et la théologie // *Penser la foi: Mélanges offerts à Joseph Moingt.* P., 1993. P. 449-458; *idem.* Isidore de Péluse. P., 1995; *idem.* Introduction // *Lettres / Ed. P. Évieux.* P., 1997. P. 9-179; *idem.* From Rhetoric to Monasticism: The Personal Itinerary of Isidore of Pelusium // *Prayer and Spirituality in the Early Church / Ed. P. Allen et al.* Everton Park, 1998. Vol. 1. P. 143-157; *idem.* Séparation du monde et présence au monde: Le témoignage paradoxal d'un moine du désert égyptien au Ve siècle, Isidore de Péluse // *Le désert, un espace paradoxal: Actes du Colloque de l'Université de Metz (13-15 sept. 2001) / Éd. G. Nauroy et al.* N. Y., 2003. P. 133-142; *Maisano R.* L'esegesi veterotestamentaria di Isidoro Pelusiota: I libri sapienziali // *Koinônia.* Napoli, 1980. Vol. 4. P. 39-75; *Lazzeri M.* Il vocabolo «bibliophoros» in un'epistola di Isidoro // *RCCM.* 1982. Vol. 24. N 1-3. P. 87-91; *Durand M.-G., de.* Textes triadologiques dans la correspondance d'Isidore de Péluse // *Papers at the 9th Intern. Conference on Patristic Studies, Oxford, 1983 / Ed. E. A. Livingstone.*

Kalamazoo, 1985. Vol. 1. P. 119-125; *Kertsch M.* Isidor von Pelusion als Nachahmer Gregors von Nazianz // JÖB. 1985. Bd. 35. S. 113-122; *idem.* Beispiele chrysostomischer Stilkunst bei Isidor von Pelusium // Byz. 1992. Vol. 62. P. 301-310; *Delmaire R.* Notes prosopographiques sur quelques lettres d'Isidore de Péluse // REAug. 1988. Vol. 34. P. 230-236; *Cristofori A.* Lo status di cartaginesi ed egiziani in Isidoro di Pelusio, Epp. I 485 e 489 // Egitto e Storia antica dall'Ellenismo all'età araba: Bilancio di un confronto: Atti / Ed. G. Geraci, L. Criscuolo. Bologna, 1989. P. 341-381; *Morelli G.* Cheremone tragico e Isidoro di Pelusio nello «Gnomologio» di Giovanni Georgides // Eikasmos. Bologna, 1990. Vol. 1. P. 111-118; *Heid S.* Isidor von Pelusium und die Schrift «Über das Priestertum» des Johannes Chrysostomus // Forum katholische Theologie. Aschaffenburg, 1991. Bd. 7. N 3. S. 196-210; *Runia D. T.* Philo of Alexandria in Five Letters of Isidore of Pelusium // *Runia D. T. et al.* Heirs of the Septuagint. Atlanta, 1991. P. 295-319; *idem.* «Where, tell me, is the Jew...?»: Basil, Philo and Isidore of Pelusium // VChr. 1992. Vol. 46. P. 172-189; *idem.* Notizen zur Formulierkunst des Johannes Chrysostomos und ihrem Nachwirken bei Isidor von Pelusion und Neilos von Ankyra: Das Vorbild der (wilden) Tiere für naturgemässes, korrektes Verhalten // JÖB. 1992. Bd. 42. S. 29-40; *idem.* Weitere Chrysostomos-Reminiszenzen bei Isidor von Pelusion: (Zugleich ein Spiegelbild des biblisch-platonischen Synkretismus in der patristischen Gräzität der Spätantike sowie der Konsistenz bzw. Homogenität

stilistischer und lexikalischer Ausdrucksformen) // Ibid. 1996. Bd. 46. S. 45-61; *idem.* Isidor von Pelusion in der sog. Catena Andreae (Clavis PG C 176) zu Jud. 12/13: Zur Nachwirkung des Origenes und seiner Vorgänger sowie zu einem bislang unbeachteten Reflex aus der antiken Astronomie // JAC. 1997. Bd. 40. S. 158-167; *idem.* Johannes Chrysostomos, Isidor von Pelusion, Agapetos Diakonos: Zur Rezeption oder Tradition bildsprachlich (bildhaft) formulierter Paränesen ethischen Vorwurfs in der griechischen Patristik des 4. und 5. Jh. // Mitteilungen zur Christlicher Archäologie. W., 1997. Bd. 3. S. 66-73; *idem.* Ein Reflex des Aelius Aristides bei Isidor von Pelusium? // Orpheus. Catania, 1997. Vol. 18. P. 481-490; *idem.* Patristische Schlaglichter // JÖB. 2000. Bd. 50. S. 77-85; *idem.* Aspekte chrysostomischer Sündenlehre bei Isidor von Pelusion // WSt. 1998. Bd. 111. S. 231-242; *Treu U.* Der Briefschreiber Isidor von Pelusion // Philohistôr: Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii / Ed. A. Schoors, P. van Deun. Leuven, 1994. P. 163-176; *idem.* Isidor II (von Pelusion) // RAC. 1998. Bd. 18. Col. 982-1001; *Halton T.* Ecclesiastical War and Peace in the Letters of Isidore of Pelusium // Peace and War in Byzantium: Essays in Honor of George T. Dennis. Wash., 1995. P. 41-49; *Andrawes S. S.* La spiritualità monastica nell'epistolario di Isidoro di Pelusio: Contributo per la ricostruzione d'una spiritualità egiziana del IV-V secolo. R., 2002.

Гимнография

Служба И. П., не имеющая праздничного знака, помещена в греческой и славянской Минеях под 4 февр. Древняя служба была предположительно составлена в IX в. В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г. (*Пентковский*. Типикон. С. 328) 4 февр. последование И. П., состоящее из канона, цикла стихир-подобнов и седальна, поется вместе со службой отдания праздника Сретения Господня. Такое же по составу последование И. П. зафиксировано в рукописных слав. Минеях студийской традиции (напр., ГИМ. Син. № 164, XII в.; см.: *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 3. Т. 2. С. 51) и в *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 409). Согласно первопечатному греч. Типикону 1545 г., 4 февр. соединяются последования попразднства Сретения Господня и И. П. В первопечатном московском Типиконе 1610 г. 4 февр. И. П. назначаются: отпустительный тропарь *Въ тебѣ ѿче,* кондак *Ἰἄκο βέλτε* *сѣце цѣкви,* канон, цикл стихир-подобнов и седален. В исправленном издании Типикона 1682 г. кондак И. П. был заменен иным - *Денницѣ дрѣгѣю,* в остальном последование святого осталось без изменений. Существует новая служба И. П., к-рая была составлена афонским мон. Геннадием Микраяннитисом (Ἰακωβουλία τοῦ ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν

Ἰσιδώρου τοῦ Πηλουσιώτου κα τοῦ ἁγίου ἐνδόξου
 μεγαλομάρτυρος Ἰσιδώρου τοῦ ἐν Χίῳ. Ἀθῆναι, 1966).
 Последование И. П., содержащееся в совр.
 богослужбных книгах, включает: отпустительный
 тропарь 8-го гласа **Въ тебѣ Отче:** (только в славянских);
 кондак 4-го гласа **Денницѣ дрѣвѣ:** (только в славянских);
 канон авторства Феофана Начертанного с
 акростихом Σὲ τῶν μοναστῶν τὸ κλέος μέλπῳ, πάτερ (Тя,
 монашествующих славу, пою, отче) плагального 2-го
 (т. е. 6-го) гласа ирмос: Ὡς ἐν ἠπείρῳ (**Г҃кѡ по сѣрдѣ:**), нач.:
 Συντετριμμένης καρδίας (**Бокрѣшеннагѡ сѣрдца**); цикл стихир-
 подобнов; седален.

Э. П. Л.

Иконография

В греч. иконописном подлиннике - Ерминии иером.
 Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730-1733) -
 описание облика И. П. приведено в разд.
 «Преподобные отцы наши отшельники» (Ч. 3. § 13. №
 22): «Святой Исидор Пелусиот, старец с
 остроконечною бородою, говорит: кто возненавидел
 мир, тот избежал сетей врага» (Ерминия ДФ. С. 171).
 В рус. иконописных подлинниках сводной редакции
 (XVIII в.) подчеркивается преклонный возраст И. П.:
 «...подобием вельми стар, сед, брада меньше
 Власьевой (сщмч. Власия Севастийского.- Э. Ш.), на
 концы вдвоем, риза преподобническая, испод вохра
 с белилом» (Филимонов. Иконописный подлинник. С.
 265; то же см.: *Большаков. Иконописный подлинник.*

С. 70). В. Д. Фартусов в «Руководстве к писанию икон» (М., 1910) вносит колоритные дополнения в характеристику образа святого: «...глубокий старец египетского типа, многоволос, т. е. обросший густыми волосами, с большой, на конце раздвоенной бородой, лицом и телом очень худ от поста и трудов; в мантии и епитрахили, как пресвитер или игумен. В руках хартия с надписью: Добродетельному человеку подобает не гордиться от добрых своих дел, но смиренная о себе мудрствовати» (С. 178).

На миниатюре из Минология Василия II (Vat. gr. 1613. Р. 371, 1-я четв. XI в.) И. П. изображен вполоборота вправо, его взор обращен к небесному сегменту, из которого исходят лучи, руки протянуты в молении; в пейзажный фон с горками и редкой растительностью включены архитектурные сооружения.

В минейных циклах настенных росписей ряда балканских храмов образ И. П. помещен под 4 февр.: в ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино (1317-1318) - поясной образ; в ц. свт. Николая в Пелинове (1717-1718) - погрудно; под 6 февр.: в притворе ц. св. Апостолов в Пече (1561) - погрудно; на фреске ц. Св. Троицы мон-ря Козия в Валахии, Румыния (ок. 1386), - в рост. Неясным остается изображение под 4 февр. в настенном минологии ц. Христа Пантократора мон-ря Дечаны (ок. 1350), где поименованный Исидором святой изображен в огне.

Нач. XIV в. датирована каменная иконка из сланца новгородского происхождения (ГРМ. № кам. 5). На ее лицевой стороне - рельефное изображение 3-фигурного Деисуса, на обороте - ростовые образы свт. Николая Чудотворца и святого с надписью: «СИДОРЪ». Очевиден патрональный заказ этой нагрудной иконки (вверху имеется отверстие для шнура, размеры: 5,3×4,6×1 см), обусловивший выбор святых для оборотной стороны. Уверенно идентифицировать изображенного здесь святого как И. П. позволяют характерные для изображения преподобных жест (в левой руке держит свиток, правая в молении) и монашеская одежда (Николаева Т. В. Древнерус. мелкая пластика из камня XI-XV вв. М., 1983. С. 91. Табл. 30, 5).

В рус. минейные циклы образ И. П. включается в соответствии с днем его памяти и отличается устойчивостью. На минейной иконе на февр. из годового комплекта миней, происходящего из ц. вмч. Димитрия Прилуцкого на Наволоке в Вологде (кон. XVI в., ВГИАХМЗ), а также на эмалевой иконе-минее на февр. (2-я пол. XVIII в., ГИМ) И. П. показан в паре с прп. Кириллом Новоезерским. На иконе-минее на февр. (2-я четв. XVII в., ЯИАХМЗ) в опущенной левой руке И. П. закрытый свиток, правая отведена в сторону (из-за утраты красочного слоя жест неясен - благословения или учительный); на иконе из ЦАК МДА (нач. XVII в.) И. П. держит свиток в правой руке перед грудью, левая скрыта мантией. На минее на февр. с образами Богородицы на полях (кон. XIX в., частное собрание; см.: Бенчев. 2007. С. 69) святые

изображены не статично, а в общении друг с другом: И. П. обращен к блгв. вел. кн. Георгию Всеволодовичу, память к-рого приходится также на 4 февр., их руки соприкасаются (И. П. вручает князю свиток (?)), в опущенной правой руке он держит свиток.

Образ святого включен в роспись юж. галереи ц. ап. Иоанна Богослова в Ростове (1683) - на откосе оконного проема.

Лит.: LCI. Bd. 7. Sp. 13; *Мијовић*. Менолог. С. 274, 333, 356, 369, 384; *Евсеева*. Афонская книга. С. 220, 303; Возрожденные шедевры Рус. Севера. М., 1998. С. 36. Кат. 56; *Никитина Т. Л.* Церковь Иоанна Богослова в Ростове Великом. М., 2002. С. 71. Табл. X; *Бенчев И.* Иконы св. покровителей. М., 2007; Иконы Ярославля: XIII - сер. XVII в. М., 2009. Т. 2. Кат. 115.

Э. В. Шевченко

