



Преподобный Исидоръ Пелусіотъ, какъ толкователь Священнаго Писанія *).

III.

Экзегетика преп. Исидора Пелусіота.

Самое главное въ Писаніи, по Исидору,—это его смыслъ, и кто ищетъ смысла въ Писаніи, тотъ уподобляется купцу, ищущему дорогого бисера¹²⁹⁾. Въ то же время Исидоръ требуетъ отъ экзегета особыхъ нравственныхъ качествъ. Высота Священнаго Писанія, разсуждаетъ Исидоръ, его божественное достоинство и душеспасительная польза требуютъ отъ приступающаго къ объясненію его нравственной чистоты. Толкующій Слово Божіе безъ должной нравственной высоты и чистоты уподобляется человѣку, пометающему бисеръ предъ свиньями, или тѣмъ безумцамъ, которые разъ ушедши отъ ереси и обратившись къ истинному ученію, опять предаются прежнему безумію и тѣмъ дѣлаются подобными *псамъ, возвращающимся на свою блевотнику* (2 Петр. 2, 22)¹³⁰⁾. Поэтому, приступающій къ изъясненію Священнаго Писанія долженъ приготовиться къ сему, очистивъ сердце свое и изгнавъ изъ себя страсти и пороки¹³¹⁾. Какъ „слабый глазъ не можетъ пристально смотрѣть на солнечный кругъ“, такъ точно и „нечестивый умъ не въ состояніи уловить себѣ что-нибудь на пользу“ изъ Слова Божія¹³²⁾. Толкователь Свя-

*) Сокращеніе. См. „Б. В.“, Мартъ. 1915 г.

¹²⁹⁾ I. 149.

¹³⁰⁾ I. 143; ср. II. 211, III, 39, IV. 181 и др.

¹³¹⁾ IV. 133.

¹³²⁾ I. 304.

щящаго Писанія долженъ имѣть „языкъ степенный и ясный, а сердце благочестивое и благоговѣнное“¹³³⁾.

Толкованіе Слова Божія есть искусство. Необходимость толкованія Священнаго Писанія вытекаетъ уже изъ того, что въ немъ есть неудобопонятныя мѣста. Въ этомъ обстоятельствѣ Исидоръ видитъ устроеніе мудраго попеченія Божія. Наличность непостижимыхъ мѣстъ въ Писаніи—дѣло мудрости Божией, ибо если бы въ Писаніи все было ясно, то этимъ устранялась бы естественная надобность и стремленіе къ какому-нибудь изслѣдованію и челювѣку не къ чему было бы приложить свое размышленіе. Въ Писаніи нужны ясность и темнота. Яснымъ объясняется темное, а когда нѣкоторыя мѣста кажутся темными, то это полезно, ибо оно смиряетъ гордость ума челювѣческаго¹³⁴⁾. Нужно различать, кромѣ того, постоянное неудобопостижимое и совершенно непостижимое. Различіе между ними то, что постижимое легко уловляется, а неудобопостижимое требуетъ многихъ усилій для своего уловленія; совершенно же непостижимое, какъ вообще неуловимое, причиняетъ только трудъ пытающемуся проникнуть въ его глубину¹³⁵⁾. Къ такимъ непостижимымъ мѣстамъ Писанія относится тайна, о которой „таинникъ Павелъ“ писалъ: „вѣлія благочестія тайна“. Но эта тайна неудобопостижима, замѣчаетъ Исидоръ, „не потому, что она совершенно незнаема, но потому, что для всякаго непостижима, такъ какъ превыше всякаго слова и разума“¹³⁶⁾. Толкованіе необходимо еще и потому, что оно „все сказуемое намъ представляетъ въ выраженіяхъ болѣе ясныхъ и слушатели овладѣваются имъ, какъ звуками лиры“. Для привлеченія вниманія слушателей необходимо вести „изслѣдованіе не о чемъ-нибудь обыкновенномъ и коротко сознанномъ, но о неизвѣстномъ для многихъ, и когда очевидна мудрость ведущаго рѣчь, то этимъ возбуждается въ слушателяхъ вождельніе, потому что не слишкомъ обыкновенное привлекательно“¹³⁷⁾.

Исидоръ указываетъ нѣкоторыя *правила толкованія* Священнаго Писанія. Прежде всего экзегетъ долженъ заботиться

¹³³⁾ III. 292.

¹³⁴⁾ IV. 81, 82.

¹³⁵⁾ IV, 82.

¹³⁶⁾ II. 192.

¹³⁷⁾ III. 95.

о томъ, чтобы свой способъ мышленія и чувствованія не навязываетъ священнымъ писателямъ—апостоламъ и пророкамъ. Онъ долженъ самъ „слѣдовать за Писаніями, а не указывать имъ путь, и не по собственному изволенію навязывать имъ смыслъ“. Этого требуетъ правильность толкованія. Неправильно же толкующій Священное Писаніе подвергаетъ опасности свою душу¹³⁸⁾. Грѣхъ осмѣливающихся перетолковывать Св. Писаніе по-своему выше всякаго оправданія и извиненія, потому, что извращающіе Слово Божіе соблазняютъ слушателей и отступаютъ отъ воли Законодателя¹³⁹⁾. Священное Писаніе, говоритъ Исидоръ, очень часто перетолковывается и искажается, однако же истина, заключающаяся въ немъ, препобѣждала, препобѣждаетъ и будетъ препобѣждать ложь¹⁴⁰⁾.

Элементарными и самыми необходимыми правилами экзегеса Исидоръ считаетъ *ясность* и *краткость*. Самъ Пелусіотъ строго придерживается этихъ правилъ, такъ что въ данномъ случаѣ его писанія существенно отличаются отъ писаній его учителя Златоуста, толкованія котораго характеризуются обширностью и пространностью. Въ цѣломъ рядѣ писемъ Исидоръ выставляетъ себя сторонникомъ ясной и краткой мысли. Слово тогда достойно удивленія, говоритъ онъ, когда богато мыслями и при краткости имѣетъ всю полноту¹⁴¹⁾. Если нужно изложить только мысль, то слово пусть будетъ кратко; но если требуется и доказать, то необходимо слову какъ растянуться въ длину, такъ избѣгать всякаго излишества и тождесловія¹⁴²⁾. Краткость, ясность и истина—совершенства рѣчи, недостатокъ же ея—ложь, многословіе, неясность¹⁴³⁾. Примѣръ краткой, ясной и простой рѣчи даетъ намъ одно Слово Божіе, которое, несмотря на свою краткость, тѣмъ не менѣе превосходитъ многія „мнимыя ученія“, отличающіяся своею пространностью и краснорѣчіемъ¹⁴⁴⁾. „Въ разсужденіи словесности, говоритъ Исидоръ, желанія людей

¹³⁸⁾ III. 292; I. 380; III. 125.

¹³⁹⁾ V. 303.

¹⁴⁰⁾ I. 292.

¹⁴¹⁾ V. 121.

¹⁴²⁾ III. 57.

¹⁴³⁾ V. 145.

¹⁴⁴⁾ IV. 75.

различны. Однимъ нравится аттической слогъ, другіе увлекаются эпопеею, третіе—трагедіей, четвертые—комедіей. Кто притомъ одобряетъ слогъ Платона, кто сильную рѣчь Демосѳена. Вкусы всѣхъ здѣсь разнятся, такъ какъ писанное этими мудрецами творилось для славы. Священные же глаголы отличаются ясностью, потому что всѣ занимающіеся земледѣліемъ, искусствами и другими житейскими дѣлами получаютъ пользу отъ краткости и ясности¹⁴⁵). Ясность и краткость въ Писаніи необходимы еще и потому, что Богъ давалъ законъ немощнымъ, имѣющимъ нужду въ словахъ человѣческихъ. Правда, Господь позаботился и о мудрыхъ, ибо въ свои ясные Божественные уроки... скрылъ, какъ нѣкія сокровища, ученія столь таинственныя, что самые мудрые и ученые люди приходятъ въ недоумѣніе отъ глубины мыслей и часто не могутъ проникнуть въ непостижимость премудрости¹⁴⁶). Если само Священное Писаніе отличается ясностью и краткостью, то и толкованіе его должно слѣдовать тѣмъ же правиламъ. Толкованіе Слова Божія должно быть безъ всякихъ околичностей. „Ясность требуетъ многихъ словъ, а краткость немногихъ“. „Сраствореніе ясности съ краткостью“ должно составлять задачу всякаго толкованія¹⁴⁷). Вмѣстѣ съ тѣмъ толкованіе должно быть строго обоснованнымъ, ибо бездоказательность толкованія даетъ поводъ къ смѣху и неуваженію къ самому Св. Писанію¹⁴⁸). А потому для избѣжанія суемудраго толкованія и предохраненія себя отъ гибельныхъ заблужденій и ересей Исидоръ совѣтуетъ при истолкованіи Священнаго Писанія руководствоваться указаніями святыхъ мужей и слѣдовать символу вѣры, установленному на Никейскомъ соборѣ, ибо сей соборъ по внушенію Божію изрекъ истинные догматы¹⁴⁹). Самъ Исидоръ, какъ уже сказано, вѣрно слѣдовалъ своимъ превосходнымъ правиламъ экзегетики: толкованія его ясны, кратки, строго обоснованы и доказательны¹⁵⁰).

¹⁴⁵) IV. 90.

¹⁴⁶) II. 5.

¹⁴⁷) III. 95.

¹⁴⁸) III. 136.

¹⁴⁹) IV. 99.

¹⁵⁰) См. напр. I. 68—толкованіе на Мѣ. 11. 2; I. 79—на Мѣ. 5. 20; I. 371, II. 99; IV. 162; II. 175; IV. 137—на Мѣ. 10. 16; IV. 165—на Мѣ. 19. 11; II. 150; I. 137, IV. 207. 203.

Преподобный Исидоръ находитъ два вида смысла въ Св. Писаніи. Онъ различаетъ въ Писаніи смыслы: а) буквальный, прямой, или открытый ¹⁵¹⁾ и б) сокровенный, ¹⁵²⁾ или умо-зрительный. ¹⁵³⁾ Но въ пониманія Св. Писанія онъ представляетъ свободу каждому. Тотъ или другой смыслъ въ Писаніи, то или другое пониманія его, по Исидору, зависитъ отъ умственного и нравственного состоянія толкующаго: одно и то же мѣсто Священнаго Писанія для однихъ людей покажется простымъ, незамысловатымъ, а для другихъ—непостижимымъ, таинственнымъ. Это потому, пишетъ Исидоръ, что въ Словѣ Божіемъ „прикровенный смыслъ существуетъ для людей грубыхъ, а открытый—для людей ума тонкаго“. ¹⁵⁴⁾ Умозрительное разумѣніе Писанія особенно полезно для тѣхъ которые мало упражнялись въ умозрѣніи. ¹⁵⁵⁾

Какими же *методами*, способами пользовался преподобный Исидоръ при толкованіи Священнаго Писанія, къ какому изъ двухъ вышеуказанныхъ нами направленій въ области экзегетики онъ принадлежалъ? Если судить по его происхожденію, по мѣсту жительства, то можно заключить, что онъ принадлежалъ къ Александрійской мистико-аллегорической школѣ. На дѣлѣ же оказывается другое. Въ письмѣ къ нѣкому пресвитеру Валентіану Исидоръ осуждаетъ тѣхъ, которые неумѣло пользуются аллегорическимъ методомъ при истолкованіи Священнаго Писанія. Отвѣчая на вопросъ Валентіана: „почему Законъ повелѣлъ, чтобы прокаженные и другіе больные невольными болѣзнями были внѣ священнаго стана“, Исидоръ говорить: „не одобряешь ты, кажется, тѣхъ, которые вызываютъ читателей на умозрѣніе. Думая о себѣ, говоришь ты, что они премудрѣ Писаній, и слова Божія перелагая во что угодно, во многомъ обманываютъ слушателей. А я не могу ни ихъ винить, если общають что либо мудрое, ни тебя, противъ воли, принуждать отыскивать иносказательный смыслъ, но защищу дѣло прямо. Ты спрашивалъ: почему Законодатель прокаженнымъ и больнымъ другими произвольными болѣзнями узаконилъ быть внѣ

¹⁵¹⁾ I. 71.

¹⁵²⁾ III. 95.

¹⁵³⁾ III. 84.

¹⁵⁴⁾ I. 71.

¹⁵⁵⁾ III. 84.

священнаго стана? Выслушай вкратцѣ, собравъ воедино свой умъ (тайинства природы непозволительно обнародовать ясно), что узаконилъ это, сдерживая невоздержаніе родителей, налагая узду на сластолюбіе, и назначая мѣру плотскихъ общеній. Поелику многіе сходятся, когда непозволительно, и отъ неблаговременнаго общенія раждаются тѣла нечистыя и гнусныя; то Законодатель позаботился, чтобы сего не было. Но что наибольшее наказаніе налагается симъ не на рожденныхъ, а гораздо болѣе на родившихъ, это, я думаю, знаетъ всякій: ибо родившіеся и не почитаютъ, можетъ быть, сего наказаніемъ; потому что привычка уничтожаетъ ощущенія наказанія; родившіе же терпятъ неисцѣлимое наказаніе, видя изгоняемыми изъ священныхъ собраній тѣхъ, о которыхъ бы желали, чтобы они были лучше ихъ самихъ. И для однихъ облегчается бѣдствіе тѣмъ, что страданіе ихъ произвольно; а другимъ причиняется несносное мученіе сознаниемъ того, что дѣтскія болѣзни суть знаменіе произвольнаго ихъ невоздержанія¹⁵⁶⁾ Въ другомъ мѣстѣ Исидоръ не соглашается съ тѣми, которые подъ *облекающимися въ мягкія ризы* (Мѡ. 11, 8) аллегорически понимаютъ, какъ сохраняющихъ правила подвижничества, и толкуетъ эти слова въ прямомъ смыслѣ, ссылаясь на Св. Писаніе. Въ письмѣ къ монаху Кратону Исидоръ по этому поводу пишетъ: „что носить мягкія, тонкія и доброцвѣтныя одежды не значить сохранять правило подвижничества по Богу, спроси объ этомъ Іоанна Богослова, описывающаго хитонъ Господень; и онъ скажетъ тебѣ: *„бѣ же хитонъ Его нешвенъ, свѣше истканъ естъ“* (Іоан. 19, 20). Далѣе онъ приводитъ нѣкоторыя мѣста изъ книгъ Новаго Завѣта, гдѣ „облеченіе въ одежды“ понимается въ прямомъ смыслѣ. „Кому неизвѣстна, пишетъ онъ, малоцѣнность той одежды, какую употребляли бѣдныя Галилеяне, которымъ особенно нравилось таковое одѣяніе, сотканное съ нѣкоторымъ искусствомъ? Попроси свѣдѣній у божественнаго Матѳея, извѣщающаго объ Іоаннѣ Крестителѣ, и дасть тебѣ такой отвѣтъ: *„самъ же Іоаннъ имяше ризу свою отъ власъ велблужды“* (Мѡ. 3, 4). Смотри также, какъ велемудрый и богоносный Лука изображаетъ кичливость Иродову, и порицаетъ одежду, въ какую онъ былъ облеченъ

¹⁵⁶⁾ IV. 117.

(Дѣян. 12, 21). Въ мягкія одежды одѣянные, говоритъ онъ, живутъ въ домахъ царскихъ (Лук. 7, 25), но не отличаются одеждами, достойными духовнаго брачнаго чертога. Посему, если возжелѣваешь онаго, малоцѣнностью одежды подражай Богу нашему Иисусу, потому что роскошь въ одеждѣ—знакъ здѣшней изнѣженности, а не горней свѣтоносности“. ¹⁵⁷⁾ Отсюда видно, что Исидоръ не чуждался въ принципѣ аллегорій при истолкованіи Священнаго Писанія. Однако, нужно сказать, онъ пользовался ими немного и тамъ, гдѣ это только требовалось необходимостью, стараясь избѣгать иносказательнаго смысла въ истолкованіи Слова Божія.

Приведемъ нѣсколько примѣровъ *аллегорическаго* толкованія Священнаго Писанія у Исидора. Въ письмѣ къ Лампетію, объясняя, почему *Иаковъ при рожденіи держался за пяту Исавъ* (Быт. 25, 26), Пелусіотъ говоритъ, что этимъ прикровенно обозначалось то, „что умъ въ чистотѣ созерцающей Бога (ибо сіе и значить Израиль) попираетъ пятою страсти чревоугодія. А сіе и исполнилось на Иаковѣ и Исавѣ. Когда Едомъ выказалъ нетерпѣливую алчность, и честь первородства содѣлалъ рабомъ снѣди“. ¹⁵⁸⁾ Въ томъ обстоятельствѣ, что Иаковъ былъ обложенъ „*кожицами козлячими*“ своею матерью (Быт. 27, 16) преп. Исидоръ видитъ указаніе на безгрѣшность Господа и Спасителя нашего, безпорочно „пріявшаго на Себя грѣшное наше естество и умертвившаго въ Себѣ его немощи. Ибо сіе означаетъ обложеніе мертвыми кожами; потому что Господь не оставилъ уже въ естествѣ ничего козлищнаго, достойнаго поставленія ошуюю и суда, но умертвилъ земные уды его, и Отцу, алчущему всегда нашего спасенія, принесъ любимую имъ снѣдь, а намъ источилъ въ Себѣ неотъемлемое благословеніе“. ¹⁵⁹⁾ Значеніе титла, положеннаго на крестѣ Господнемъ, Исидоръ понимаетъ, какъ символъ того, что страданія Спасителя и его смерть были совершены „не за одну только Іудею, но и за всякую эллинскую и варварскую страну“. ¹⁶⁰⁾ Слова притчи Спасителя о сѣятелѣ: *оно убо сто, оно же шестьдесятъ, оно же*

¹⁵⁷⁾ I. 74.

¹⁵⁸⁾ I. 192.

¹⁵⁹⁾ I. 193.

¹⁶⁰⁾ I. 491.

тридцать“ (Мѡ. 13, 8). Исидоръ понимаетъ, какъ образы „дѣвства воздержанія и честнаго брака“. Эти же слова, по мнѣнiю Исидора, могутъ означать такъ же „обученiе души, служенiе тѣла и раздаянiе денегъ. Ибо, поясняетъ онъ, спасти душу лучше служенiя, совершаемаго посредствомъ тѣла, равно какъ и самаго раздаянiя денегъ; потому что первое бываетъ соединено съ трудами и пролитiемъ пота, а второе выполняется съ помощью прiобрѣтаемаго совнѣ“.¹⁶¹⁾ Исидоръ опровергаетъ мнѣнiя тѣхъ философовъ, которые слова апостола Іуды — „звѣзды прелестныя, имъ же мракъ тьмы во тьки блюдется“ (1, 13) — толкуютъ въ прямомъ смыслѣ и подъ звѣздами разумѣютъ собственно звѣзды, считая ихъ за разумныя существа. Онъ говоритъ, что рѣчь здѣсь идетъ о человѣческихъ злыхъ поступкахъ, взятыхъ подъ образомъ блуждающихъ звѣздъ. „У писавшаго посланiе, говоритъ Исидоръ, толкуя это мѣсто, идетъ рѣчь о людяхъ, которыхъ паденiя неизвнителины, а не о звѣздахъ и облакахъ, волнахъ и деревьяхъ, которыя писатель представляетъ въ примѣръ, обвиняя людей, что они по произволенiю терпятъ то же, что тѣ имѣютъ по естеству. Ибо какъ облацы безводни, гонимыя вѣтрами, и дрeвеса безплодна, о которыхъ сказано, что дважды умираютъ (12), не будутъ наказаны, да и волны не вспѣниваютъ своя стыдѣнiя, какъ неразумныя и лишеныя чувства; такъ и звѣзды, называемыя блуждающими, не наследятъ мрака, наследятъ же оныи люди, согрѣшающiе по произволенiю; люди сии суть какъ бы блуждающiя звѣзды, совратившиися съ пути прямого и идущiя путемъ ему противоположнымъ; почему имъ блюдется мракъ, то есть не звѣздамъ, а людямъ, потому что у Апостола, какъ сказалъ я прежде, идетъ рѣчь, не о звѣздахъ, или облакахъ, или волнахъ, но о людяхъ, впадшихъ въ распутство и кичливость, и своимъ обращенiемъ причиняющихъ вредъ сближающимся съ ними“.¹⁶²⁾ Слова Спасителя: „да будутъ чресла ваша препоясана“ (Лк. 12, 35), по толкованiю Исидора, означаютъ то, что нужно связать похотливыя пожеланiя и воспрянуть мыслию къ бодрствованiю, воздерживаться отъ гнѣва, ревности, непозволенаго любви и

¹⁶¹⁾ II. 144.

¹⁶²⁾ IV. 58.

быть готовымъ „дѣлать все, только бы проводить жизнь свою по Божественному Закону“.¹⁶³⁾ 20-ый стихъ 93 псалма— „да не *прибудетъ тебѣ престоль беззаконія, созидай трудъ на повелѣнїе*“—по мнѣнїю Пелусіота, нужно понимать, какъ „молитву святыхъ душъ, которыя подвизаются тамъ (т. е. на небесахъ) за исповѣданіе и молитвенно зываютъ къ Богу“. Дальше Исидоръ даетъ такую перефразировку указанныхъ словъ: „да не возвысится престоль беззаконныхъ предъ Тобою, Господи, вопреки повелѣнїю твоему налагая на насъ труды, какъ съ преподобными отроками поступилъ вавилонскій мучитель, или какъ со святыми мучениками эти губители и защитники идоловъ“.¹⁶⁴⁾ Слова Спасителя: „*аще око твое и рука твоя соблазняетъ тя*“ (Мѡ. 5, 29. 30) Исидоръ толкуетъ такъ. „Окомъ и рукою десною всеблагій Христосъ наименовалъ близость къ намъ друзей и преданныхъ намъ за ихъ благорасположеніе искренно содѣйствовать, назвавъ именами тѣхъ членовъ, которыми приводимъ въ исполненіе, что намъ прїятно. Посему какъ скоро кто-либо изъ нихъ дѣлается виновникомъ соблазна, погрязаетъ въ какомъ-либо грѣхѣ, который и насъ подвергаетъ укоризнѣ, и ему приноситъ безчестіе, надлежитъ отсѣчь такового; иначе и ты, подобно ему дѣлаясь вредоноснымъ, утратишь тѣлесную чистоту, сообщивъ свой недугъ тѣмъ, которые не заражены еще подобными страстями“.¹⁶⁵⁾ „*Мѣхами ветхими* (Мѡ. 9, 17), по взгляду Исидора, Господь назвалъ тѣхъ, которые „согнили въ ветхости и отвергли новую благодать“.¹⁶⁶⁾

Какъ видимъ, аллегорическое толкованіе у Исидора иногда теряетъ свой специфическій характеръ и имѣетъ скорѣе смыслъ нравственно-тропологическій. Такихъ толкованій у него немало. Упоминаемая въ книгѣ Пѣснь Пѣсней (6, 7) „*шестьдесятъ царицъ (ἑξήκοντα εἰς βασιλίσσαι)*—это души, трудящіяся ради царствїя: „*восемьдесятъ наложницъ*“ (*ὀγδοήκοντα πάλλακαί*)—это души, удерживаемыя отъ худого страхомъ наказанїя: *юноть, имъ же нѣсть числа, (καὶ ἐνὰριθρὸς ὄντων ἔστιν ἀριθμὸς)*—это души, хранящія цѣломудріе и рев-

¹⁶³⁾ I. 341.

¹⁶⁴⁾ I. 81.

¹⁶⁵⁾ I. 83.

¹⁶⁶⁾ I. 57.

нующіе о правдѣ по какимъ-либо мірскимъ предлогамъ, души, которыя исполняютъ, что должно, не потому, что вождельвають царствія, и не потому, что боятся суда, но чтобы не лишиться богатства, или славы, или какой-либо почести. „Едина голубица совершенная“ (*μία ἐστὶ περιστέρα μου, τέλειά μου*)—это верховный соборъ святыхъ, дѣлающій доброе ради самого добра, соборъ, который исполняетъ, что должно, не ради мзды, не ради наказанія, не по какому-либо житейскому предлогу, но изъ угожденія Богу“. ¹⁶⁷⁾ „Подобаше тебѣ вдати сребро Мое“ (Мѡ. 25, 27), по толкованію Исидора значить: „тебѣ надлежало засвидѣтельствовать и показать неукоризненную жизнь. Ибо явно, что привести доброе дѣло къ концу зависитъ не отъ того, кто говоритъ, но отъ того, кто слушаетъ, какъ даетъ видѣть нелицепріятный Христовъ приговоръ“. ¹⁶⁸⁾ Слова пророка Амоса: „нагъ побѣгнетъ въ той день“ (2, 16) Исидоръ также толкуетъ аллегорически, причемъ здѣсь особенно ясно виденъ переходъ аллегорическаго толкованія Исидора въ нравственно-тропологическое. „Въ таинственномъ и прикровенномъ смыслѣ, говоритъ онъ, симъ изреченіемъ означается тотъ, кто во всемъ точенъ, не вдаетъ въ излишества, не причастенъ тяготамъ плоти, не имѣетъ никакого препятствія къ восхожденію отсюда, но легкимъ и удобно отрѣшающимся удалется отъ смертной тины и окрыленнымъ переходитъ въ жизнь нетлѣнную“. ¹⁶⁹⁾

Преподобный Исидоръ въ толкованіи Священнаго Писанія не чуждъ образъ, или *типовъ*. Типическое толкованіе у него имѣетъ самую тѣсную связь съ аллегорическимъ. Такъ, на примѣръ, непостижимое соединеніе двухъ вѣпостасей во Христѣ Исидоръ видитъ въ углѣ горящемъ, взятомъ клещами пророкомъ Исаіею (6, 6). Въ углѣ, толкуетъ онъ, Исаія

¹⁶⁷⁾ IV. 5.

¹⁶⁸⁾ IV. 177. Аллегорическимъ методомъ (правда, иногда въ соединеніи съ историко-грамматическимъ) Исидоръ пользуется при объясненіи слѣдующихъ мѣстъ Священнаго Писанія: Быт. 24. 2 (I. 43), 40, 14 (I. 362); Исх. 19. 10 (I. 355); Псал. 67, 9 (I. 248), 88. 36—38 (I. 478), 95, 1 (II. 329), 106, 23 (I. 183), 150, 3 (I. 364); Иерем. 1. 11. (I. 50); Мѡ. 3. 12 (I. 65); 5, 25 (I. 80), 13. 8 (II. 144), 13, 45 (I. 142), 17. 27 (I. 206), 24, 28 (I. 282) 26, 51 (I. 291); Лук. 11. 20 (I. 60), 13, 6 (I. 312); Иоан. 2, 16 (I. 106), 14. 31 (IV. 48) и нѣкотор. другихъ.

¹⁶⁹⁾ I. 53.

видѣлъ божественную сущность; „клячами представлялась соединенная съ нею (т. е. съ божественною сущностью), отъ насъ заимствованная, безгрѣшная плоть“. Прикосновеніе же угля къ устамъ Исаи символизировало очищеніе грѣховъ пророка и „всего человѣческаго естества; потому что, поясняетъ Исидоръ, неизреченное единеніе Слова съ человѣчествомъ боголѣпно подъяло грѣхи всего міра“¹⁷⁰⁾. Подъ образомъ „непраздныхъ и доящихъ“ Господь, по мнѣнію Исидора, разумѣлъ души грѣхъ, „которые чреваты Божественною любовію, но не осмѣливаются свободно изречь и породить исповѣданіе вѣры въ Бога, и твердо стоятъ за оное, приобрѣли же дѣтское и несовершенное понятіе о Божіемъ долготерпѣннѣи, и не имѣютъ въ виду твердаго улованія награды; но угрозами, или нападеніями приведены въ разслабленіе и лишили себя будущаго“¹⁷¹⁾. Такъ же аллегорически Исидоръ толкуетъ и нѣкоторыя слова Спасителя въ пророчествѣ о разрушеніи города Іерусалима и храма, которое онъ думаетъ отнести къ послѣднему дню (Мѣ. 24, 16. 17. 18). „*Сущіе во Іудеи да бѣжатъ въ горы*“ — означаетъ, по толкованію Исидора, — „утвердившіеся въ благочестіи да имѣютъ въ виду вышнее прибѣжище, ограждаясь своимъ исповѣданіемъ“. „*Иже на кровъ, да не сходитъ взяти, яже въ дому его*“ — это тотъ, „кто пренебрегъ настоящей свой домъ, попралъ всякое здѣшнее жилище, сталъ высокъ по жизни и изгналъ изъ себя вселившіяся въ немъ страсти. Тотъ, продолжаетъ Исидоръ, да не увлекаетъ за собою ничего такого, ни боязни, ни нерадѣнія, ни тщеславія, ни пристрастія къ богатству“, ибо „все это есть схожденіе съ высоты“. „*Иже на селъ, да не возратится взяти ризъ своихъ*“ — это значитъ: „кто совлекся ветхаго человѣка и отрѣшился отъ плотскаго, тотъ да облачается въ человѣка новаго, который обновилъ его въ познаніе Божіе и очистилъ отъ тины“¹⁷²⁾. Въ письмѣ къ чтецу Тимоѳею Исидоръ даетъ такое объясненіе онѣмнѣнію Захаріи. „Онѣмнѣніе Захаріи, говорятъ онъ, произошло не отъ ужаса, потому что сему іерею, въ чистотѣ служившему таинствамъ, обычны были и

¹⁷⁰⁾ I. 42.

¹⁷¹⁾ I. 211.

¹⁷²⁾ I. 210.

Богоявленіе и видѣніе Ангеловъ. Напротивъ того, подъ образомъ сего молчанія разумѣлось умолкновение Закона. А что отъ молчанія и неплодства и старости родился гласъ, то симъ, какъ думаю, означается, что отъ обветшавшаго, состарѣвшагося, неплоднаго по непослушанію принявшихъ, писаннаго закона предварительно произошли пророчества о Христѣ, а потомъ отъ него же произошла и Матерь Христова“¹⁷³). *Жезль оръховый*, который видѣлъ пророкъ Іеремія (Іерем. 1, 11), по толкованію Исидора, есть „изображеніе священства, въ которомъ видимое и наружное, и, какъ сказалъ бы иной, первоначальное есть нѣчто вяжущее, суровое и имѣющее вкусъ острый, а сокровенное и внутреннее постоянно, твердо и имѣетъ силу укрѣплять. Посему и многотрудное въ священствѣ надлежитъ переносить мужественно и награды за оное ожидать ревностно“¹⁷⁴). Толкуя Мѡ. 3, 12—*„ему же лопата въ руку Его, и отребить гумно свое“*, Исидоръ говоритъ: „гумномъ именуетъ Господь вселенскую Церковь, въ которую собираетъ всю жатву человѣчества, а лопатой называетъ правдивый судъ, который, опредѣляя приличное каждому мѣсто, подобныхъ соломѣ предастъ на сожженіе“¹⁷⁵). Подобные образы встрѣчаются у Исидора, правда, не очень часто. Въ нѣкоторыхъ изъ нихъ онъ противорѣчитъ самъ себѣ, такъ какъ даетъ произвольное толкованіе нѣкоторыхъ мѣстъ Священнаго Писанія. Это потому, что онъ не былъ вообще склоненъ къ аллегорическому толкованію и дѣлалъ это въ случаяхъ необходимыхъ, давалъ же предпочтеніе историческому методу въ экзегесѣ.

Понятно отсюда, какъ Исидоръ понимаетъ *пророчество*. Пророчество, по Исидору, есть возвѣщенное чистымъ божественнымъ умомъ вѣдѣніе будущаго, но „сраствореннаго съ настоящимъ“. Истинное пророчество то, которое не только имѣетъ своимъ предметомъ будущее, но и настоящее. Такое пророчество доставляетъ пользу слушателямъ, ибо даетъ свѣдѣнія какъ о текущихъ, такъ и о будущихъ событіяхъ. Поэтому-то Исидоръ вооружается противъ тѣхъ, которые относятъ весь Ветхій Завѣтъ ко Христу и тѣмъ отрицаютъ

¹⁷³) I. 131.

¹⁷⁴) I. 50.

¹⁷⁵) I. 65.

историческое его значеніе. Поступая такъ, эти лица, по мнѣнію Исидора, давали возможность язычникамъ и еретикамъ строить обвиненія противъ христіанъ. Прилагая ко Христу не о Немъ сказанное, рассуждаетъ Исидоръ, они тѣмъ самымъ бросали тѣнь подозрѣнія и на то, что толкуется непринужденно. Въ дѣйствительности же въ Ветхомъ Заветѣ не умолчено вовсе о Христѣ, но и не все сказано о Немъ. Нельзя было, напримѣръ, о Христѣ, говорить такимъ людямъ, которые просили: „сотвори намъ боги“ (Исх. 32, 1); но нельзя было также умолчать о Немъ „для обличенія тѣхъ іудеевъ, которые не будутъ вѣрять, и къ твердой надеждѣ тѣхъ, которые увѣрують“¹⁷⁶⁾. Въ письмѣ къ чтецу Тимоѳею преп. Исидоръ подробно раскрываетъ эту мысль. „Божественная и пречистая Сила, говоритъ онъ,—источникъ премудрости, начало, причина и корень всякаго разумнѣія и всякой добродѣтели“ — премудро, выше всякаго слова и всякой похвалы вложила въ древнѣйшія писанія предреченія о будущемъ. То, что могло служить образомъ будущихъ благъ, Божественная Премудрость или только очерчивала линіями, или же раскрашивала черты образа свѣтлыми и живыми красками. „Изъ сего-то произошло двѣ великія выгоды: первая, что изрекаемое и древнимъ не казалось страннымъ, и не смѣялись они надъ этимъ, потому что изъ сказаннаго могли извлекать нѣчто полезное, а вторая, что потомки постигаютъ непреложность пророчества“. Взирая на премудрое дѣло Божественной благодати, и толкователи прообразованій должны объяснять, если возможно, все безъ натяжки, если же нельзя, то не объяснять, дабы не подать повода іудеямъ и эллинамъ къ обвиненію въ искаженіи смысла Писанія и приложенія ко Христу чего-либо унизительнаго. Отсюда Исидоръ выводитъ слѣдующее правило толкованія нѣкоторыхъ мессіанскихъ пророчествъ. При толкованіи пророчествъ о Христѣ экзегетъ долженъ все унизительное либо обходить, либо относить къ человѣческой природѣ Христа, къ Его вочеловѣченію. Все же высокое онъ долженъ относить къ божественному достоинству Христа, „если же что сказано въ рассужденіи совершившагося въ

¹⁷⁶⁾ Ц. 195.

то самое время“, то нужно „соглашаться, что о семъ именно изречено сіе, и не дѣлать неприличныхъ натяжекъ“ ¹⁷⁷⁾.

Итакъ, по взгляду Исидора, историческій элементъ въ пророчествѣ необходимъ, пророчеству свойственно говорить не только о будущемъ, но изображать и настоящее ¹⁷⁸⁾. Для поясненія этой своей мысли Исидоръ указываетъ на 72 (греч. 71) псаломъ. Слова 71 псалма: *прежде солнца пребываетъ имя Его*“ (17 ст.) Исидоръ толкуетъ такъ. „Псаломъ написанъ о Соломонѣ, но мало относится къ Соломону, большею же и самою важною частію—ко Христу; по смыслу, представляющемуся съ перваго взгляда, кажется, что воспѣваетъ онъ Соломона, а по смыслу болѣе точному и глубокому—Того, Кто въ дѣйствительности миротворецъ. И пророчество служило какъ самымъ великимъ утѣшеніемъ для жившихъ тогда, такъ превосходнѣйшимъ утѣшеніемъ для родовъ будущихъ. Ибо выраженіями: „прежде солнца пребываетъ имя Его; и прежде луны рода родовъ (5 ст.), и всѣмъ прочимъ, что сверхъестественно, богодѣпно и превышаетъ относящееся не только къ человѣку, но и къ горнымъ силамъ, воспѣтъ Христось. А сіе: „помолятся о немъ выну“ (14 ст.), сказано о Соломонѣ. Посему не будемъ думать, что пречистая Премудрость чрезъ Пророковъ просто предвозвѣстила будущее вѣдѣніе, но, срастворяя будущее съ настоящимъ, когда услышимъ, что унижительное и чуждое божественному пришествію Спасителя, не подумаемъ, что сіе о Немъ непремѣнно сказано; и, напротивъ того, величественно, приличное одному Божественному достоинству не признаемъ сказаннымъ о Соломонѣ, конецъ жизни котораго не былъ неукоризненъ“ ¹⁷⁹⁾.

Это стремленіе Исидора сохранять въ пророчествѣ историческій элементъ иногда переходитъ у него въ желаніе нѣкоторыя мессіанскія пророчества понимать въ исключи-

¹⁷⁷⁾ II. 63.

¹⁷⁸⁾ Такъ же о пророчествѣ говоритъ святой Златоустъ: и въ историческихъ сказаніяхъ можно находить пророчество, и отъ пророковъ можно услышать много историческихъ разсказовъ; равно и нравочительный и увѣщательный видъ можно встрѣчать въ томъ и другомъ—и въ пророчествѣ, и въ исторіи. (Обозрѣніе книгъ Ветхаго Завѣта стр. 424).

¹⁷⁹⁾ IV. 203.

тельно буквально-историческомъ смыслѣ (*in sensu literali*)¹⁸⁰⁾, какъ онъ это дѣлаетъ съ благословіемъ Іакова (Быт. 49, 1). Іаковъ, по толкованію Исидора, въ своемъ благословіи сыновей описалъ имъ только то, что уже произошло съ ними, но не сообщилъ ничего объ ихъ будущемъ. Въ двухъ письмахъ къ нѣкому Леониду Пелусіотъ указываетъ причины сего. „Іаковъ, пишетъ Исидоръ, давая обѣщаніе сказать будущее и описывая сыновьямъ, что уже было съ ними, поступалъ не вопреки обѣщанію; но Божій перстъ коснулся его чувства, и повелѣно ему было сохранить приличное молчаніе. Ибо, предположивъ говорить сынамъ о будущемъ отъ нихъ по Божію домостроительству воплощеніи, впалъ въ забвеніе замышленного имъ, еще не сбывшееся замѣнивъ прошедшимъ. Тебѣ, сказано было ему, какъ приобрѣтшему сердце достойное столь великаго таинства, по справедливости ввѣрено и вѣдѣніе онаго, они же не будутъ имѣть одинаковаго съ отцемъ благочестія“¹⁸¹⁾. Съ другой стороны, нѣкоторыя пророчества, напр., пророчество Моисея „о пророкѣ отъ братіи“ — „*пророка вамъ воздвигнетъ Господь Богъ*“ (Дѣян. 3, 22)—Исидоръ всецѣло относитъ къ Господу Іисусу Христу, а не къ Іисусу Навину, то-есть, толкуя это пророчество въ таинственно-прообразовательномъ смыслѣ, а не въ буквально-историческомъ. Въ письмѣ къ грамматіку Офелію онъ приводитъ семь доводовъ въ пользу своего толкованія. „Во-первыхъ, говоритъ Исидоръ, вдохновенный Богомъ Моисей изрекъ сіе по избраніи Іисуса. Во-вторыхъ, если бы сынъ Навина превзошелъ Моисея, то утверждаемое Іудеямъ было бы, вѣроятно, хотя и не истинно; если же былъ онъ гораздо ниже Моисея, то мнѣніе это оказывается вовсе неосновательнымъ. Въ-третьихъ, Іисусъ ничего не присовокупилъ къ закону, но управлялъ по его постановленіямъ. Въ-четвертыхъ, если бы шла рѣчь о сынѣ Навина, надлежало бы сказать не: „*воздвигнетъ*“, но: „*воздвигъ*“. Въ-пятыхъ, должно было бы сказать: „*будетъ же всяка душа, яже аще не послушаетъ Пророка сего*“. Сказавъ же: „Пророка *оного*“ Моисей отстранилъ сего, то-есть сына Навина. Въ-шестыхъ, почему Іудеи къ Іоанну, рожденному послѣ мно-

¹⁸⁰⁾ *Hergenröther*. op. cit. 53.

¹⁸¹⁾ I. 365, 366.

гихъ поколѣній, посылали съ вопросомъ: „Пророкъ ли еси? и отвѣща: ни“ (Іоан. 1, 22), потому что хотя былъ онъ Пророкъ, но Пророкъ не тотъ? Въ-седьмыхъ, почему по пришествіи на землю Спасителя, видѣвшіе чудеса Его говорили: „Сей есть воистину Пророкъ“ (Іоан. 6, 14)¹⁸²⁾“

Цѣль истиннаго пророчества—сообщить вѣдѣніе. Въ словахъ пророка Исаи: „раскуютъ мечи своя на орала“ (2, 4) Исидоръ видитъ „ясное пророчество“ о томъ, „что орала мира, то-есть божественная проповѣдь о Христѣ, укротитъ браннолюбивыя страны, и оружія порока перемѣнятся у нихъ въ полезныя для жизни орудія земледѣлія“¹⁸³⁾. Отсюда видно, что пророчества мессіанскія Исидоръ относитъ не только ко Христу, но и къ другимъ событіямъ и лицамъ Новаго Завѣта. Различіе историческаго отъ пророчественнаго особенно нужно отличать въ пророчествахъ при истолкованіи. Это важно въ цѣляхъ правильнаго экзегеса: сказанное исторически, нужно понимать „благоразумно и изреченное пророчественно—въ умозрительномъ смыслѣ, насильственно не превращая и ясно историческаго въ умозрѣніе, и что должно понимать умозрительно—въ исторіи, но тому и другому приспособляя пригодный и сообразный смыслъ“, Впрочемъ, если „пророчество содержитъ въ себѣ и исторію“ и если къ нему „удобоприложимо умозрѣніе непринужденно, то должно имъ пользоваться и въ томъ и въ другомъ смыслѣ“¹⁸⁴⁾. Вѣдѣніе будущаго въ пророчествѣ обусловливается соотвѣтствующимъ нравственнымъ настроеніемъ. Сыновья Іакова, какъ сказано, не получили отъ отца предсказанія о своемъ будущемъ, потому что у нихъ не было „сердца достойнаго столь великаго таинства“, и они не обладали „одинаковымъ съ отцемъ благочестіемъ“¹⁸⁵⁾.

Таковъ взглядъ преподобнаго Исидора на пророчество. Не трудно видѣть, что въ этомъ взглядѣ онъ уже много удѣляетъ вниманія исторической сторонѣ Священнаго Писанія въ этомъ отношеніи онъ поступаетъ, какъ истинный ученикъ Антиохійской школы и ея виднаго представителя—св. Іоанна

¹⁸²⁾ III. 94.

¹⁸³⁾ II. 36.

¹⁸⁴⁾ IV, 203.

¹⁸⁵⁾ I. 365.

Златоуста, котораго Исидоръ такъ почиталъ. Въ бесѣдѣ на 46 псаломѣ св. Златоустъ говоритъ: „иное въ Писаніи должно понимать такъ, какъ сказано, а иное въ смыслѣ переносномъ. Иное же нужно принимать въ двоякомъ смыслѣ—чувственномъ и духовномъ“. И ученикъ слѣдуетъ за своимъ учителемъ. При первомъ же знакомствѣ съ твореніями преп. Исидора сразу дѣлается яснымъ и очевиднымъ тотъ методъ, которому онъ слѣдуетъ въ своихъ толкованіяхъ Слова Божія. Исидоръ беретъ фразу, оперируетъ надъ нею, то вдаваясь въ филологическій разборъ текста, анализируя толкуемыя слова, то поставляя данную фразу въ связь съ предыдущимъ и послѣдующимъ текстомъ Священнаго Писанія, то-есть выясняя положеніе ея въ контекстѣ, то, наконецъ, сличая и подтверждая ее и выражающуюся въ ней мысль другими мѣстами Писанія или выдержками изъ трудовъ свѣтскихъ писателей,—словомъ, дѣлая историко-грамматическіе экскурсы для объясненія разсматриваемаго изъ Священнаго Писанія мѣста. При изъясненіи отдѣльныхъ изреченій, говоритъ Исидоръ, необходимо поставлять ихъ въ связь и доискиваться основаній, „потому что слѣпы тѣ толкованія, которыя лишены основаній“¹⁸⁶⁾. „Изреченія, требующія большого изысканія и продолжительнаго изслѣдованія, разсуждаетъ Исидоръ, уясняются не указаніемъ на нихъ, но доказательствомъ“. Необходимо также „изложеніе предварительныхъ и околичныхъ понятій и доказательство, чтобы истолкованіе ихъ могло сдѣлаться яснымъ“¹⁸⁷⁾. Ясно, что во всѣхъ этихъ случаяхъ Исидоръ придерживается буквальнаго, грамматическаго метода толкованія Слова Божія, отступая, однако, отъ той крайней буквалистики, которая была свойственна нѣкоторымъ послѣдователямъ Антіохійской школы и приводила къ печальнымъ результатамъ (напримѣръ, экзегетика Θεодора Мопсуэстійскаго). Приведемъ для примѣра нѣсколько мѣстъ грамматическаго толкованія Священнаго Писанія у преп. Исидора.

Грамматическій методъ толкованія Слова Божія у Исидора виденъ уже тамъ, гдѣ онъ старается объяснить отдѣльные термины, слова и выраженія Священнаго Писанія, при-

¹⁸⁶⁾ III. 136.

¹⁸⁷⁾ V. 61.

чемъ даетъ объясненія съ филологической точки зрѣнія иногда очень обстоятельны. Такъ, при толкованіи вопросаго мѣста изъ книги Іова: „*ѣда на высокихъ живый (vaivov) не призираетъ?*“ (22 гл. 12 ст.)—Исидоръ даетъ филологическій анализъ слова „*vaivov*“, указывая на созвучное ему „*ὁ νεὸς*“ или „*ὁ ναὸς*“—храмъ и производя параллельно этому сходный процессъ генезиса слова „*οἰκεῖν*“ отъ „*οἶκος*“¹⁸⁸). Объясняя Иса. 6, 10: „*да не когда узрять очима своими, и ушима услышатъ*“, преп. Исидоръ останавливается на словѣ „*да не когда*“ (*μήποτε*). Выраженіе: *да не когда (μήποτε)*, по мнѣнію Исидора, употреблено здѣсь въ смыслѣ выжидательномъ, выражающемъ „надежду на послушаніе“. Рѣченіе: *да не когда (μήποτε)*, говоритъ онъ, показываетъ здѣсь не отъятіе слуха, но надежду на послушаніе“. Такое толкованіе даннаго слова Исидоръ подтверждаетъ другими мѣстами Священнаго Писанія и даже словоупотребленіемъ у Филона. „А въ удостовѣреніе, продолжаетъ онъ, что въ такомъ значеніи берется сіе рѣченіе, послушай, что говоритъ іудейскій народъ о Спасителѣ: не сего ли „ищутъ фарисеи убити? Се не обинуяся глаголетъ, и ничесоже ему не глаголютъ: еда како (*μήποτε*) разумѣша князи, яко сей есть Христосъ“ (Іоан. 7, 25. 26). У мудрецовъ, однимъ изъ числа которыхъ почитается Филонъ, въ обычаѣ рѣченіе „*да не когда*“ (*μήποτε*) ставитъ вмѣсто рѣченій: „*можетъ быть*“ (*ἰσως*) или „*со временемъ*“ (*ἔσθ' ὅτε*). Ибо вѣроятно не безъ причины вмѣсто: „*можетъ быть*“ употреблено сіе: „*да не когда*“. Если же желаешь имѣть на сіе свидѣтельство и богодухновеннаго мужа, то послушай, что пишетъ Павелъ: „*рабу же Господню не подобаетъ сваритися, но тиху быти ко всѣмъ, учительну, незлобиву, съ кротостію наказующу противныя: еда како (μήποτε) дастъ имъ Богъ разумъ*“ во спасеніе (2 Тим. 2, 24. 25). И здѣсь, поясняетъ Исидоръ, сказано: „*еда како*“ вмѣсто: „*со временемъ, можетъ быть и скоро*“; ибо выражаетъ надежду на покаяніе, а не отъятіе покаянія. Да и въ другомъ мѣстѣ написано: „*обличи друга, еда аще (μήποτε) не сотворилъ*“ (Сир. 19, 13). Ибо если такъ разумѣть будемъ пророческое изреченіе, то сохранится приличное понятіе о Богѣ, опредѣляющемъ совершить, что Ему свойственно“...¹⁸⁹)

¹⁸⁸) IV. 151.

¹⁸⁹) II. 270.

Чтобы выяснитъ изреченіе евангелиста Матѣя о Пресвятой Дѣвѣ Маріи—*„и не знаяше ея, дондеже роди Сына своего“* (1, 25)—и отклонить соблазны іудеевъ, которые ссылались на данное мѣсто для выраженія того мнѣнія, что „обрученный съ Дѣвою имѣлъ съ нею общеніе“ послѣ рожденія Христа, преи. Исидоръ разбираетъ значеніе слова „дондеже“ (по-гречески „*ἕως*“) въ смыслѣ „*всегда*“ и указываетъ на тѣ мѣста Священнаго Писанія, въ которыхъ это слово „*ἕως*“ употребляется въ подобномъ значеніи (Быт. 8, 9. 12; Псал. 46, 41; 109, 1). ¹⁹⁰⁾ Приводя слова апостола Павла: *„даде имъ Богъ духъ умиленія, очи не видѣти, и уши не слышати, даже до днешняго дне“* (Рим. 11, 8), Исидоръ останавливается на двухъ выраженіяхъ: „даде“ (*ἔδωκεν*) и „духъ умиленія“ (*πνεῦμα καταύξεως*). „Даде“, и „предаде“ говоритъ онъ, по законамъ и словоупотребленію Священнаго Писанія означаютъ: „оставилъ“ и „пустилъ“. Для доказательства правильности своего толкованія Исидоръ ссылается на Св. Писаніе. Такъ „Павель, пишетъ онъ, о воздающихъ божественное чествованіе идоламъ говоритъ: *„предаде ихъ въ страсти безчестія“* (Рим. 1, 26), то-есть, оставилъ въ страстяхъ, предоставилъ имъ. Ибо тѣмъ, которые поклонялись твари вмѣсто Творца, возможно ли было не утратить познанія естества и не погрязнуть въ чуждыхъ для естества грѣхопаденіяхъ? И еще сказалъ: *„предаде ихъ въ неискусекъ умъ, творити неподобная“*; потомъ объясняетъ самого себя Апостоль и говоритъ: *„исполненныхъ всякія неправды, злобы, лихоиманія“* (28, 29). Посему, замѣчаетъ Исидоръ, если были исполнены, то какъ же ихъ предаде? Замѣтъ точность слововыраженія. Не сказалъ: предалъ тѣхъ, которые исполнятся, но говоритъ: оставилъ исполненныхъ, подобно какому-нибудь доброму пастырю, который овецъ, одержимыхъ заразительною болѣзнію, гонитъ изъ стада, и нѣкоторымъ образомъ предаетъ волкамъ“. „Духъ умиленія“ (*καταύξεως*) Исидоръ переводитъ въ смыслѣ „изумленія“ и „пораженія“, такъ какъ слово „*καταύξεως*“ происходитъ отъ глагола „*υῦπτειν*“, что значить „прободать“ (*τιτρώσκειν*), „поражать“ (*πλήττειν*), по сказанному: *копїемъ ребро Ему прободе* („*ἔνυξεν*“—Іоан. 19, 34). И такъ, продолжаетъ Исидоръ, поелику умилилъ (*υῦσαι*)

¹⁹⁰⁾ I. 18.

значить поразить (*πλήξαι*), то, вмѣсто: быть пораженнымъ, справедливо сказано: быть приведеннымъ въ умиленіе. Потому Апостоль, объясняя слово: умилилъ, а именно, что оно значить: поразилъ, сказалъ: „*οχι не видѣти*“ и „*уши не слышати*“. ¹⁹¹⁾ Въ другомъ мѣстѣ, объясняя, что значить „слово“ (*λόγιον*) на персяхъ іерея (Исх. 28, 15), онъ говоритъ: „*λόγιον*“ имѣеть не одно и то же значеніе. Но когда удареніе стоитъ на первомъ слогѣ (*λόγιον*), означаетъ реченіе, когда на второмъ (*λογεῖον*), значить то, что узаконено было возлагать на перси первосвященнику, то-есть святилище, или домъ, или храмъ слова“. ¹⁹²⁾ Въ IV, 129 Исидоръ, объясняя монаху Стратигію слова апостола: „*всякъ грѣхъ, егоже аще сотворитъ человекъ, кромѣ тѣла есть, а блудяй, въ свое тѣло согрѣшаетъ*“ (1 Кор. 6, 18), порицаетъ тѣхъ, которые считаютъ что слова: „*въ свое тѣло*“ (*εἰς τὸ σῶμα*) равносильно: „*тѣломъ*“ (*διὰ τοῦ σώματος*). Для доказательства своей мысли онъ предлагаетъ десять способовъ толкованія выраженія „*εἰς τὸ σῶμα*“. Слова ап. Павла о Сынѣ Божіемъ: „*первороденъ всея твари*“ (Кол. 1, 15) преп. Исидоръ толкуетъ исключительно грамматически. Онъ говоритъ: „слово *πρωτότοκος*, если удареніе на второмъ слогѣ, означаетъ первороденнаго, а если на предпоследнемъ, то первородившаго. И это въ точности знаете наипаче вы, чтители Омира (письмо адресовано грамматикѣ Офелію), потому что у него первородившая названа „*πρωτότοκος*“. Посему есть основаніе, лучше сказать, необходимо должно, разумѣть, что и здѣсь богомудрый Павелъ въ такомъ смыслѣ употребилъ слово: и не тому, что созданъ Онъ первымъ въ твари (да не будетъ сего!), учить тотъ, кто называетъ Его „*сіяніемъ славы*“ и „*образомъ рпостаси*“ Отчей (Евр. 1, 3); а напротивъ того, что Онъ первородилъ, то-есть, создалъ тварь, такъ что, если удержатъ удареніе на третьемъ слогѣ, будетъ онъ „*πρωτόγονος*“ (первородившій), а не „*πρωτογενής*“ (первороденный), „*πρωτοκτίστης*“ (первоздатель), а не „*πρωτόκτιστος*“ (первозданный). Если же слово „рожденіе“ взято здѣсь вмѣсто слова „тварь“, то никто да не дивится сему, потому что и въ другомъ мѣстѣ говорится: „*Бога рождавшаго тя оставилъ еси*“

¹⁹¹⁾ IV, 101.

¹⁹²⁾ III, 10.

(Второз. 32, 18) и: „*Азъ рѣхъ: божи есте и сынове Вышняго вси*“ (Псал. 81, 6).¹⁹³⁾ Въ 111, 243 преп. Исидоръ пытается объяснить значеніе названія жена— „*γυνή*“ (Быт. 2, 23). „Жена, объясняетъ онъ, названа такъ отъ плодоношенія. „*Сія наречется жена*, то-есть плодоносящая, *яко отъ мужа своего взята*“, который дѣлаетъ ее плодоносящею. Ибо мужъ, сочетаваясь съ дѣвою, дѣлаетъ ее женою, то-есть, плодоносящею. Почему и родители называются плодоносящими. А утверждающіе, что наименованіе жены (*ἡ γυνή*) взято отъ слова *τὰ γυῖα*, т. е. члены, не заслуживаютъ и вниманія; потому что, какъ члену и части противопоставляется цѣлое и все, такъ женѣ мужъ, то-есть земледѣлатель, сѣющему и воздѣлывающему женственную ниву (отчего, думаю, и мужемъ называется, потому что человѣкъ есть имя общее мужу и женѣ) противопоставляется земля, засѣваемая и дѣлающаяся черезъ то плодоносною“. Выраженіе книги Исходъ (12, 11)— „*снѣдте е со тщаніемъ*“ Исидоръ толкуетъ такъ: „тщаніе есть дѣйствіе еще прежде дѣйствія, почему люди достойные одобренія называются тщательными и противопоставляются негоднымъ“. Дальше Пелусіотъ приводитъ мѣсто изъ Исократъ, гдѣ худые люди противопоставляются тщательнымъ. „Въ этомъ, продолжаетъ онъ, ручается Исократъ, когда пишетъ Демонику: „тѣсныя связи съ людьми дурными расторгаетъ и краткое время, а съ людьми тщательными (*σπουδαῖοι*) не разорветъ и цѣлый вѣкъ“. ¹⁹⁴⁾ Это опредѣленіе Исидоромъ слова тщаніе (*σπουδή*), какъ „дѣйствіе раньше дѣйствія“ (*πράξις πρὸ πράξεως*), по замѣчанію *Rosenmüller'a*—блестящее; оно свидѣтельствуетъ объ умѣннн преп. Исидора разбираться въ тонкостяхъ лингвистики. ¹⁹⁵⁾ Объясняя пресвитеру Артеמידору слова Псалмопѣвца: „*душа его въ животъ его благословится*“ (48, 19), Пелусіотъ пишетъ: „сіе, сказанное о человѣкѣ порочномъ, значить слѣдующее: будутъ о немъ говорить доброе, то-есть, хвалить, прославлять, улажать его; потому что слово: благословеніе (*εὐλογία*), происходя отъ словъ: говорить доброе (*τὸ εὖ λέγειν*), указываетъ на добрую молву. Поелику многіе, по превратности сужденія своего о дѣлахъ людей, которыхъ

¹⁹³⁾ III, 31.¹⁹⁴⁾ IV, 162.¹⁹⁵⁾ Op. cit., стр. 269.

справедливо было бы жалѣть и оплакивать, хвалить и ублажаютъ за то, что изобилуютъ богатствомъ и наслаждаются, живя роскошно, хотя бы учинили тысячу худыхъ дѣлъ, и не помышляютъ, что въ скоромъ послѣдствіи времени понесутъ за то наказаніе, но имѣютъ въ виду настоящее наслажденіе. Ихъ-то превратное осмѣивая сужденіе и порицая ихъ за то, что не только не укоряютъ согрѣшающихъ, но въ угожденіе имъ притѣсняютъ самую добродѣтель, Псалмопѣвецъ сказалъ: *„душа его въ животъ его благословится“*. Если же сказано: *въ животъ*, то симъ дается знать, что по смерти подвергнется наказанію, ибо на сіе указываютъ послѣдующія слова: *„видеть даже до рода отецъ своихъ“* (Псал. 48, 20). Входящій же не въ ничтожество войдетъ, какъ думаютъ нѣкоторые, но будетъ заключенъ въ такое мѣсто, въ которомъ именно „даже до вѣка не узритъ свѣта“, потому что вмѣстѣ съ хвалившими его содержимъ будетъ въ вѣчной тьмѣ, терпя наказаніе за все имъ сдѣланное“. ¹⁹⁶⁾

Филологическія тонкости въ толкованіяхъ преп. Исидора доходятъ до того, что, по его мнѣнію, на перемѣну смысла имѣетъ вліяніе перемѣна даже одной буквы или замѣна ея другой. Въ этомъ отношеніи особенно характерно письмо Исидора къ Оріону, гдѣ онъ толкуетъ послѣднему слова апостола: *„возбраняющихъ женитися и удалятися отъ брашенъ“* (1 Тим. 4, 3). Опровергая мнѣніе тѣхъ, которые въ приведенныхъ словахъ апостола видятъ противорѣчіе и обвиняютъ апостола въ томъ, что онъ „не овладѣлъ выраженіемъ“, поставивъ въ связи слово „удалитися“ съ словами „возбраняющихъ женитися“ Исидоръ замѣчаетъ: „но смотри, не произошла ли какъ ошибка въ одной буквѣ или въ чертѣ, и должно читать: „возбраняющихъ женитися“ держатися (*ἀντέχεσθαι* или: *ἔχεσθαι* вмѣсто *ἀλέχεσθαι*) брашенъ. Церковь же, поясняетъ онъ, какъ женитбу почитаетъ честною (Евр. 13, 4), такъ не гнушается и брашенъ; но не повелѣваетъ также и держаться, удѣляетъ же и браку и брашнымъ среднее мѣсто“... И далѣе приводитъ нѣкоторые мѣста изъ Священнаго Писанія, въ которыхъ, по его мнѣнію, перемѣна одной буквы можетъ вліять на смыслъ текста. „А что нерѣдко одна буква, продолжаетъ онъ, перемѣненная въ дру-

¹⁹⁶⁾ IV. 161.

гую, или опущенная, или прибавленная затрудняетъ смыслъ сказаннаго, видно сіе изъ того, что сказано въ дѣянїяхъ Апостольскихъ: „*аще (εἰ) же духъ глагола ему или Ангель*“ (Дѣян. 23 9), и въ посланїи къ Евреямъ: „*аще (εἰ) убо совершенство левитскимъ священствомъ было*“ (Евр. 7, 11). Посему частица: *аще (εἰ)* значить: поелику (*ἐπεὶ*), смыслъ усѣкается и дѣлается противоположнымъ тому, что намѣренъ былъ сказать Апостоль. И въ словахъ: „*супружнице присный (γρηγοῦσιν συζύγοι)*“ (Филип. 4, 3), можно читать: „*присная (γρηγοῖα)*“, прибавивъ или приписавъ, но не произнося буквы: *iota*. И въ книгѣ Притчей: „*послѣди имать ходити нажайшїй бѣлильнаго (ὄλετρον) древа*“ (23, 31). Что за имя это слово: *ὄλετρον*? Не сказалъ приточникъ: нагъ или совершенно нагъ, какъ *ὄλετρον*, какъ должно было бы сказать, если словомъ симъ указывается или на бѣлильное дерево, или на верхній теремъ (*ὄλετροῦρον*); напротивъ того, сказалъ: нажайшїй. И сказанное въ Псалмѣ: *будеть (ἔσται) въ тишинѣ*, то-есть, въ тихомъ и весеннемъ состоянїи, измѣнено такъ: *ста (ἔστη) въ тишинѣ* (Псал. 106, 29). И еще въ словахъ: „*Господь потопъ населяетъ (κατοικεῖ), и потопъ укротится*, сказано: населяетъ (*ἀκατοικεῖ*), а не вселитъ (*κατοικίσει*), какъ думаютъ нѣкоторые, подобно сказанному: *вселяетъ (κατοικίσει) неплодовъ въ домъ* (Псал. 112, 2), и *Господь вселяетъ (κατοικίσει) единомышленныя въ домъ* (Псал. 67, 7), и: „*Ты, Господи, единого на упованїи вселилъ (κατοίκησας) мя еси*“ (Пс. 4, 9); ибо слово: *οἰκίσει* имѣеть иное значенїе“¹⁹⁷). Примѣровъ грамматическаго толкованїя у преподобнаго Исидора можно перечислить не мало¹⁹⁸).

Такъ широко пользуется преп. Исидоръ Пелусіотъ грамматическимъ методомъ въ своихъ толкованїяхъ. Обращаетъ на себя вниманїе то обстоятельство, что во всѣхъ изслѣдуемыхъ мѣстахъ Священнаго Писанїя, даже ветхозавѣтныхъ, преп. Исидоръ имѣеть дѣло съ греческимъ текстомъ, зависить отъ него. Это наводитъ на мысль, что Пелусіотъ совершенно не зналъ еврейскаго языка или же, если и былъ знакомъ съ нимъ, то немного и недостаточно. Учитель преп.

¹⁹⁷) IV. 112.

¹⁹⁸) I, 138, 207, 473; III, 12, 92, 94, 180, 187; IV, 36, 42, 112, 115, 116, 143, 151 и др.

Исидора, св. Иоаннъ Златоустъ, также пользовался греческимъ переводомъ LXX-ти, которому онъ отдавалъ предпочтеніе и преимущество передъ всѣми другими переводами. Такъ, напр., по поводу неточности тѣхъ переводовъ, въ которыхъ слово „Дѣва“ (Ис. 7, 14) переведено словомъ *γαῖνας* (женщина), Златоустъ говоритъ: „мы напередъ скажемъ, что семьдесятъ толковниковъ по справедливости передъ всѣми прочими заслуживаютъ большее вѣроятіе“. И далѣе указываетъ причину такого своего довѣрія къ переводу LXX-ти: „ибо, продолжаетъ онъ, тѣ переводчики переводили и послѣ пришествія Христова, оставаясь Іудеями, а потому можно справедливо подозрѣвать, что они сказали такъ больше по враждѣ и съ намѣреніемъ затемнили пророчество. Семьдесятъ же, которые за сто или болѣе лѣтъ до пришествія Христова такимъ большимъ обществомъ приступили къ сему дѣлу, свободны отъ всякаго подозрѣнія; они и по времени, и по многочисленности, и по взаимному согласію преимущественно заслуживаютъ вѣроятія“ ¹⁹⁹⁾.

Приведенные примѣры толкованія преп. Исидоромъ Слова Божія имѣютъ характеръ чисто-текстуальный, грамматическій. Въ нихъ онъ является вѣрнымъ ученикомъ Антиохійской школы. То же вліяніе сказалось и въ его историческихъ толкованіяхъ, въ пользованіи при толкованіи историческимъ методомъ. Какъ грамматическій, такъ и историческій методъ въ толкованіи Слова Божія былъ слѣдствіемъ стремленія антиохійцевъ къ простѣйшему, буквальному толкованію Священнаго Писанія. Историческія толкованія Исидора тѣмъ лучше и цѣннѣе, что онъ глубоко вникаетъ въ духъ Писанія, совершенно правильно понимаетъ значеніе въ исторіи священныхъ событій, священныхъ лицъ, прекрасно оцѣниваетъ ихъ психологію, душевныя состоянія и переживанія ихъ,—все это даетъ ему возможность разбираться въ тонкостяхъ языка, отдѣльныхъ выраженій и оборотахъ рѣчи и правильно освѣщать библейскія событія. Нерѣдко онъ какъ бы предугадываетъ поводъ къ написанію того или другаго изреченія Священнаго Писанія. Онъ правильно можетъ ориентироваться въ событіяхъ и фактахъ, давая имъ очень остроумное и, конечно, правильное, или, какъ онъ самъ вы-

¹⁹⁹⁾ Православн. Обозрѣніе, 1889, т. III, стр. 290.

ражается, „выразительное“ освѣщеніе ²⁰⁰). Къ тому же большая освѣдомленность какъ въ библейской, такъ и въ гражданской исторіи, дѣлаетъ его историческія толкованія весьма удачными.

Что преп. Исидоръ держался часто *историческаго* метода толкованія, видно уже изъ того, что онъ толкуетъ не только отдѣльные тексты и изреченія Священнаго Писанія, но и цѣлыя событія какъ Ветхаго, такъ и Новаго Завѣта, причѣмъ для ясности нѣкоторыхъ событій онъ сравниваетъ ихъ съ другими аналогичными имъ событіями ²⁰¹). Укажемъ нѣсколько примѣровъ историческаго толкованія Слова Божія у Исидора. Въ письмѣ къ діакону Исидору Пелусіотъ даетъ историческій комментарий къ словамъ Дѣян. 28, 15: „*даже до Анпіева торго корчемницъ*“. Онъ говоритъ: „сказанное Лукою въ апостольскихъ дѣянiяхъ означаетъ нѣкоторые мѣста передъ Римомъ; и на одномъ изъ нихъ, какъ вѣроятно, находилось какое-то изображеніе Анпія, почему называлось оно торгомъ его, какъ и до нынѣ мѣста, на которыхъ поставлены изображенія царскія, называются: торгъ такого-то; а подъ корчемницами, на языкѣ Римлянъ называемыми „*labernae*“, разумѣются какія-то гостиницы“ ²⁰²). Объясняя, почему судилище въ Аѣинахъ называлось Ареопагомъ, Исидоръ говоритъ: „потому, что тамъ, какъ говорятъ, понесъ наказаніе Арей; а слово *пагосъ* значитъ возвышенное мѣсто, ибо судилище это было на нѣкоторомъ холмѣ, отъ чего у иныхъ правители нѣкоторыхъ селеній или мѣстечекъ называются *пагархами*“ ²⁰³). Причины появленія надписи на Аѣинскомъ Ареопагѣ: „*невѣдомому Богу*“ (*ἀγνώστῳ Θεῷ*) (Дѣян. 17, 23), по Исидору, были чисто историческія: „одни утверждаютъ, что, когда Персы ополчились на Элладу, Аѣиняне послали гонца Филипида къ Лакедемонянамъ просить вспоможенія; почему на Проенейской горѣ явившееся видѣніе Пана, хотя обвиняло Аѣинянъ въ небреженіи къ нему, однако же обѣщало помочь. Потому Аѣиняне, одержавъ побѣду, соорудили капище и написали: „невѣдомому Богу“. Другіе го-

²⁰⁰) III, 184.

²⁰¹) III, 278, 289.

²⁰²) I, 337.

²⁰³) II, 91.

ворять, что Аѳины посѣтила язва и попадаляла ихъ въ такой мѣрѣ, что не щадила и самыхъ тонкихъ тканей. И какъ, совершая служеніе мнимымъ своимъ богамъ, не получали никакой пользы, то размысливъ, что, можетъ быть, какой-либо иной Богъ, которому они не воздавали чествованія, наслалъ язву, построивъ капище и надписавъ: „невѣдомому Богу“, и принося жертвы, немедленно были уврачеваны“²⁰⁴). Слова апостола Павла: „слава и честь и миръ всякому дѣлающему благое, иудею же прежде и эллину“ (Рим. 2, 10) Исидоръ относитъ къ историческимъ личностямъ—Мелхиседеку, Иову, Корнилію, которыхъ можно назвать эллинами „не какъ идолослужителей, но какъ людей благочестивыхъ, которые ведутъ жизнь по закону врожденному, и безъ іудейскихъ обрядовъ сохраняютъ все относящееся къ благочестію“²⁰⁵). Для выясненія словъ Дѣян. 19, 35—*„τίς γάρ ἐστιν ἀνθρώπων ὅς οὐ γινώσκει τὴν Ἐφεσίων πόλιν νεωχόρον οὐδὲν τῆς μεγάλης Ἀρτέμιδος καὶ τοῦ διοπετοῦς“*, Исидоръ приводитъ интересныя свѣдѣнія, касающіяся вѣрованія эллиновъ. Дѣлатели истукановъ, сообщаетъ онъ, чтобы внушить молящимся страхъ и должное почтеніе къ кумирамъ, распускали молву о томъ, будто они посланы Діемъ (т. е. Зевсомъ), а потому они и выше произведеній рукъ человѣческихъ. Объ одномъ изъ такихъ кумировъ и говорится въ Дѣян. 19, 35²⁰⁶). Но бывало и такъ, передаетъ Исидоръ, что самихъ дѣлателей истукановъ, чтобы никто не могъ сказать, что истуканъ сдѣланъ человѣческими руками, изгоняли или убивали. Это доказывается происшедшимъ въ Александріи египетской. Когда при Птоломеевѣ художники изваяли статую Артемиды, ихъ пригласили поужинать на ямѣ, покрытой настилкой

²⁰⁴) IV. 69. Св. Златоустъ нѣсколько иначе объясняетъ это мѣсто. Аѳиняне, говоритъ онъ, въ разные времена принимали разныхъ боговъ и даже иноземныхъ, напр.. богиню Минерву, Пана и др. Боясь, чтобы не нашелся еще какой-нибудь Богъ, невѣдомый имъ, но почтаемый въ другомъ какомъ-либо мѣстѣ, они для большей безопасности поставили жертвенникъ и ему—невѣдомому Богу (Бес. XXXVIII на Дѣян. ч. 2).

²⁰⁵) IV, 61.

²⁰⁶) Святой Златоустъ говоритъ, что Діопетомъ у Ефесянъ называлась или статуя Артемиды или какой-нибудь другой идолъ. (Бес. XLII на Дѣян. ч. II).

изъ листьевъ, куда они и провалились ²⁰⁷). Въ отвѣтъ на просьбу діакона Исидора объяснить ему Данииловы седмины Пелусіотъ приводитъ цѣлый рядъ хронологическихъ данныхъ, объясняющихъ это мѣсто. Онъ говоритъ, что съ 20-го года царствованія Лонгимана (года построенія храма) до конца царства Персидскаго прошло 113 лѣтъ; далѣе царство Македонское продолжалось 294 года, Римское—въ царствованіе Августа—43 года, Тиверія—22 года, Гаія—4, Клавдія—7. Въ восьмой же годъ царствованія Клавдія среди іудеевъ начались волненія, затѣмъ война съ Римлянами и, наконецъ, при Неронѣ—плѣнь ²⁰⁸). Толкуя слова пророка Іоила: „краткій да будетъ храбръ“ (Іоил. 3, 11), Исидоръ пишетъ нѣкому Синесію: „краткаго Писаніе содѣлываетъ храбрымъ, когда предпріимается что-либо противъ Бога“, и далѣе свое толкованіе онъ поясняетъ историческими примѣрами. „Такъ возстало Писаніе, продолжаетъ Пелусіотъ, Моисея противъ соплеменниковъ. Такъ побудило Финнееса прогнать совершающихъ беззаконіе. Такъ Давида вооружило на филистимлянина; такъ внушило Петру возревновать и употребить въ дѣло ножъ, когда ополчились іудеи на Господа мира“ ²⁰⁹). Образное выраженіе Писанія—„нага и объявлена“ (Евр. 4, 13), по мнѣнію преп. Исидора, имѣетъ историческое происхожденіе. Оно взято „велемудрымъ Павломъ съ жертвенныхъ животныхъ, приводимыхъ на закланіе. Какъ они, рассуждаетъ Исидоръ, по снятіи съ нихъ кожи, обнажаются отъ всякаго видимаго покрова, и въ нихъ явнымъ дѣлается расположеніе сокровеннаго внутри, такъ и въ великій день Господень откровеніе неизвѣстныхъ и неявныхъ дѣлъ нашихъ обнажить ихъ“ ²¹⁰). Такихъ примѣровъ историческаго толкованія у преп. Исидора можно найти немало ²¹¹).

Нерѣдко св. Исидоръ при толкованіи нѣкоторыхъ мѣстъ Священнаго Писанія вдается въ топографическія и географическія подробности и въ этомъ, слѣдуетъ замѣтить, онъ обнаруживаетъ большую освѣдомленность. Для уразумѣнія нѣкоторыхъ тонкостей въ Писаніи Исидоръ прибѣгаетъ къ

²⁰⁷) IV, 206. 207.

²⁰⁸) III, 89.

²⁰⁹) I, 418.

²¹⁰) I. 94.

²¹¹) III. 278, 289, 405; IV, 101. 100. 105 и др.

указанію нравовъ и обычаевъ цѣлыхъ народовъ, а также и индивидуальныхъ качествъ и особенностей характера отдѣльныхъ личностей ²¹²). Отсюда его толкованія дышатъ естественностью и весьма тонкою пронизательностью. Для уясненія нѣкоторыхъ мѣстъ Священнаго Писанія преп. Исидоръ беретъ образы изъ повседневной жизни, исторіи и даже естественныхъ наукъ ²¹³) и часто приводитъ примѣры не только изъ христіанской и ветхозавѣтной жизни, но и вообще изъ исторіи и языческихъ народовъ ²¹⁴). А трудность изреченій Писанія, особенно догматическаго характера, заставляетъ его обращаться для ясности ихъ пониманія за сравненіями даже изъ языческой мифологіи ²¹⁵).

Итакъ, историко-грамматическій методъ толкованія Священнаго Писанія очень развитъ у преподобнаго Исидора Пелусіота, и въ этомъ, какъ видно, большое сходство его съ св. Златоустомъ. Но есть еще одна черта въ толкованіяхъ св. Исидора, которая роднитъ его и еще болѣе связываетъ съ послѣднимъ — это *нравственно-практическій* характеръ его многихъ экзегетическихъ писемъ. Всѣ вообще письма Исидора дышатъ неподдѣльною сердечностью, простотою, любвеобильнымъ отношеніемъ къ тѣмъ, къ которымъ они были адресованы; почти всѣ они наполнены нравственно-практическими совѣтами. Такой характеръ его писемъ обусловливался, безъ сомнѣнія, моральными нуждами его сопросниковъ. Съ другой стороны, онъ желалъ научить каждаго почерпать свои убѣжденія и жизненныя правила изъ самаго Божественнаго Откровенія и въ немъ получать силу и оружіе для борьбы со всѣми врагами вѣры и нравственности. Исидоръ преслѣдовалъ одну цѣль въ своихъ толкованіяхъ — привести слушателей къ благочестію и святой жизни, научить ихъ посредствомъ наставленія въ божественныхъ дѣлахъ необходимымъ истинамъ, догматамъ вѣры и нравственности. Такой методъ толкованія Слова Божія, помимо св. Златоуста, характеризуетъ и экзегетику Оригена, свв. Кипріана и Аѳанасія Александрійскаго. Оригенъ,

²¹²) III, 180.

²¹³) I, 105.

²¹⁴) III, 66, I, 337; II, 91, 92; III, 89; IV; 69 и др.

²¹⁵) I, 54. 139; II, 228; IV, 35.

впрочемъ, исходилъ изъ другихъ основаній въ примѣненіи моральнаго метода въ толкованіи Писанія: нравственный смыслъ у него тѣсно связанъ съ аллегорическимъ, или идеальнымъ, и примѣненіе его выходило изъ свойственнаго всѣмъ александрійцамъ стремленія придать священному тексту смыслъ аллегорическо-мистическій, въ противовѣсъ буквалистическому экзегесу антиохійцевъ. У послѣднихъ же, особенно у св. Златоуста, нравственный методъ толкованія Слова Божія былъ слѣдствіемъ его стремленія возвысить нравственность современнаго ему общества чрезъ указаніе нравственнаго идеала практическаго христіанства, поскольку этотъ идеалъ начертанъ въ Божественныхъ письменахъ. Учителю подражалъ ученикъ. Такъ, объясняя смыслъ словъ пророка Исаи: „*научитесь добро творити*“ (1, 17), преп. Исидоръ говоритъ: „поелику многіе, любомудрствуя на словахъ, обличаются дѣлами, потому что, предъ всѣми повторяя непрестанно божественныя изреченія, въ тайнѣ дѣлаютъ непозволительное, то сказано: „научитесь добро творити“. Ибо хорошо говорить не поступая притомъ право, не только оказывается чѣмъ-то суетнымъ и пустымъ, но и возбуждаетъ смѣхъ въ людяхъ степенныхъ“ ²¹⁶). Толкуя слова книги Притчей: „*всякъ мужъ являетя себѣ праведенъ*“ (21, 2), Исидоръ даетъ подробную характеристику психологіи чело-вѣка, который „составляетъ мнѣніе о своей нравственности не потому, что любить правду, но потому, что примѣняетъ себя къ держащимся еще менѣ правды“. Это происходитъ, говоритъ Исидоръ, оттого, что люди не вникаютъ въ божественныя заповѣди „и не по ихъ правилу благоустрояютъ свою жизнь, но измѣряютъ свое поведеніе нерадивыхъ ближнихъ“ ²¹⁷). Слова Законодателя: „*аще узриши осяя врага твоего падшее подъ бременемъ, да не мимоидеши е, но да воздвигнеши е съ нимъ*“ (Исх. 23, 5) Исидоръ толкуетъ исключительно въ нравственномъ смыслѣ. Онъ говоритъ, что въ этихъ словахъ Законодатель не столько имѣетъ попеченіе о животныхъ, сколько о людяхъ. „Врагъ, пришедшій поднять падшее животное, безъ сомнѣнія вступитъ въ бѣсѣду съ врагомъ и скажетъ: тамъ подними ты, а я подниму

²¹⁶) II, 293.

²¹⁷) III, 237.

здѣсь. Бесѣда же есть предпочатіе примиренія и путь, ведущій къ дружбѣ. Посему Божественная тишина постаралась достигнуть трехъ прекрасныхъ цѣлей: первой, чтобы животное не погибло, второй, чтобы не потерпѣлъ убытка владѣлецъ, и третьей, чтобы враги примирились и стали друзьями“²¹⁸⁾. Законъ запрещалъ прокаженнымъ и „другимъ страждущимъ произвольными болѣзнями“ не входить въ священныя ограды, по мнѣнію Исидора, наказывая ихъ родителей за невоздержанность, ибо „законодатель изгналъ изъ священныхъ оградъ рождаемыхъ отъ нечистыхъ общеній, чтобы, если не добровольно, то невольно уцѣломудрились и принуждали себя жить честно, такъ какъ наказаніе переходитъ на рождаемыхъ ими“²¹⁹⁾. Толкуя Исх. 23, 3: „нищаго да не помилуеши на судъ“, Исидоръ замѣчаетъ, что Моисей такъ говоритъ, не безчеловѣчію научая, но удерживая отъ худого, чтобы нищеты не употребляли во зло, мѣшаясь въ чужія дѣла. Если же запретилъ милловать нищаго, борющагося съ невнимающимъ ничему звѣремъ—бѣдностью; то тѣмъ паче обуздалъ ненасытность богатыхъ“²²⁰⁾. Говоря о томъ, что не должно творить „милостыню предъ челоуьки“ (Мѣ. 6, 1), Исидоръ указываетъ, въ чемъ состоитъ милостыня. „Въ собственномъ смыслѣ, говоритъ онъ, милостивъ тотъ, кто оказываетъ благодѣяніе, но не разглашаетъ о бѣдствіяхъ страждущихъ. Если дѣлаетъ добро ради самаго добра, то заслуживаетъ большую награду, нежели дѣлающій это ради награды. А если дѣлаетъ ради божественной награды, то будетъ поставленъ во второмъ ряду. И если дѣлаетъ ради похвалы, то и получить ради чего сдѣлалъ. Но кто не дѣлаетъ должнаго, ни ради самаго добра, ни ради Божіей награды, ни ради челоуьческой похвалы; тотъ даже и не челоуькъ, а злой демонъ. Итакъ, заключаетъ Исидоръ, сколько сохраняющій цѣломудріе ради славы челоуьческой выше не пребывающаго въ цѣломудріи даже и ради славы, столько же дѣлающій по славолібію лучше вовсе недѣлающаго; потому что первый стыдится людей, а послѣдній не стыдится ни людей, ни Бога“²²¹⁾. По мнѣнію

²¹⁸⁾ III, 389.

²¹⁹⁾ III, 46.

²²⁰⁾ IV, 88.

²²¹⁾ IV, 41.

Исидора, словами „надъ мертвымъ не плачися, исчезе бо свѣтъ“ (Сир. 22, 9) „повелѣвается оплакивать не всѣхъ умершихъ, но плакать только надъ тѣми, кто мертвъ дѣлами, и кто не ходилъ путемъ живымъ, а потому лишень будущаго свѣта“²²²). Въ толкованіи на слова Псалмопѣвца „труды плодовъ твоихъ съѣси“ (Псал. 127, 2) Исидоръ говоритъ, за какіе труды всякій получить награду, а за какіе будетъ наказанъ, труды, какъ плоды, разумѣетъ нравственные: „вотъ псаломское псалмопѣніе, восклицаетъ онъ, прилагаемое ко всякой жизни. И вы, заботящіеся о честности, вкусите плодовъ ея, будучи почтены отъ Бога неувядаемыми вѣнцами; а также и вы, невоздержанные и несправедливые, примите воздаяніе за худыя дѣла“²²³). Подобныя нравственныя сентенціи сплошь и рядомъ встрѣчаются въ экзегетическихъ письмахъ преп. Исидора и характеризуютъ его, какъ экзегета — моралиста. Слѣдуетъ замѣтить, что это стремленіе Исидора къ выясненію нравственнаго элемента въ своихъ толкованіяхъ были отчасти причиною того аллегоризма, который нерѣдко у него встрѣчается и который въ толкованіяхъ Пелусіота, какъ мы уже сказали, принимаетъ иногда характеръ нравственно-тропологическій.

Всѣ приведенные до сихъ поръ способы и приемы толкованія Слова Божія у пр. Исидора такъ или иначе обуславливались тѣми или другими школьными вліяніями. Но есть одна черта и довольно крупная въ толкованіяхъ Исидора, которая не была результатомъ какихъ бы то ни было внѣшнихъ школьныхъ вліяній, но которая исходила изъ той внутренней школы, которую прошелъ св. Исидоръ, школы подвижничества, духовно-аскетическаго опыта. Эту черту можно назвать *аскетическо-созерцательнымъ* направленіемъ въ экзегетикѣ. Въ этомъ отношеніи, экзегетика пр. Исидора можетъ быть отнесена, пожалуй, къ спекулятивной мистическо-созерцательной экзегетикѣ египетскихъ монаховъ. Аскетическій опытъ, равнодушное отношеніе ко всему земному и ревность къ славѣ небесной, стремленіе построить всю жизнь на началахъ, указанныхъ самимъ Словомъ Божиимъ, давало подвижнику высшее, такъ сказать, разумѣніе истинъ Писанія

²²²) I. 334.

²²³) I. 414.

и проникновеніе въ его духъ. Такъ Исидоръ говоритъ, что Спаситель сказалъ: „*долѣтъ днѣви злоба его*“ (Мѡ. 6, 34) потому, что и однодневное страданіе производитъ забвеніе великаго веселія“, т. е. веселія подвижнической богоугодной жизни.²²⁴⁾ Слова притчи „*ово убо сто, ово же шестьдесятъ, ово же тридесать*“ указываютъ на дѣвство, воздержаніе и честный бракъ, обученіе души, служеніе тѣла и раздаяніе денегъ, ибо, говорятъ Исидоръ, „спасать душу лучше служенія, совершаемаго посредствомъ тѣла, равно какъ и самаго раздаянія денегъ“. ²²⁵⁾ Весьма характерно разсужденіе Исидора о томъ, почему Господь плакалъ о Лазарѣ умершемъ, въ то время какъ зналъ напередъ, что онъ воскреснетъ. „Лазарь, говоритъ онъ, былъ другъ Спасителя и какъ и другъ Его, безъ сомнѣнія, былъ и праведенъ, не былъ бы возлюбленъ Пречистою Правдою, потому что любить Она не по милости, но по суду. А будучи праведнымъ и достоуважно сошедши съ поприща жизни сей, безъ сомнѣнія, сподобился упокоенія и чести. Посему, намѣреваясь воскресить его ради славы собственной, Христосъ плакалъ, какъ бы такъ говоря: сего вошедшаго въ пристань, снова призываю въ тревоженіе, уже увѣчаннаго, снова вывожу на борьбу“. ²²⁶⁾ Прекрасно объясняетъ Исидоръ, почему Христосъ, идя на крестное страданіе, запретилъ женамъ плакать о немъ (Лук. 23, 28). Ибо „состраданіе, объясняетъ онъ, оскорбительно было для того, чье страданіе было не невольное. Ибо невольно страдающіе справедливо оплакиваются, а терпящіе добровольно ублажаются“. ²²⁷⁾ Пр. Исидора можно назвать *толкователемъ аскетомъ* по преимуществу. Аскетическія сентенціи у него встрѣчаются на каждомъ шагу. Особенно это замѣтно тамъ, гдѣ онъ говоритъ о своемъ излюбленномъ „*дѣятельномъ любомудріи*“. Эта мысль Исидора о дѣятельномъ любомудріи красною нитью проходитъ чрезъ всѣ письма его, не оставляетъ она и его экзегетическихъ писемъ. Основной взглядъ Исидора о дѣятельномъ любомудріи выраженъ имъ въ письмѣ къ схоластику Офелію, гдѣ, говоря объ избраніи апо-

²²⁴⁾ I, 332.

²²⁵⁾ II, 144.

²²⁶⁾ II, 173.

²²⁷⁾ II, 166.

столовъ, онъ замѣчаетъ: „не гонящихся за выраженіями, не витій, не искусныхъ въ словопреніи, не величающихся силою слова должно называть мудрыми, но тѣхъ, которые отличаются дѣятельнымъ любомудріемъ“. Далѣе онъ различаетъ *любомудріе умственное* и *любомудріе созерцательное*, или *благочестіе*, которое и есть въ собственномъ смыслѣ мудрость, и говорить, что на добродѣтели базируется какъ то, такъ и другое любомудріе, и предпочитаетъ любомудріе созерцательное предъ умственнымъ.²²⁸⁾ Вотъ это то созерцательное любомудріе и есть главный пунктъ, изъ котораго Исидоръ исходитъ въ своемъ пониманіи Слова Божія. Проникновеніе духомъ Писанія и осуществленіе въ жизни, на дѣлѣ того, о чемъ написано въ Писаніи—вотъ корень или начало любомудрія. „Исконный мятежникъ“—дѣволъ, искушавшій Господа и приводившій на память божественныя изреченія „не былъ похваленъ за изученіе оныхъ, но осужденъ и отвергнутъ, потому что, имѣя вѣдѣніе, отрекается отъ дѣлъ“. А потому внѣшнее знаніе Писанія безъ внутренняго проникновенія въ его сущность такъ же не помогаетъ въ благочестіи, какъ Голіаѳу не помогло въ борьбѣ съ Давидомъ „внѣшнее оруженіе при бесилии внутреннѣхъ вспомоствованій“.²²⁹⁾ Основное правило любомудрія, „законъ безопаснаго любомудрія“ преп. Исидоръ видитъ въ словахъ апостола: „умертвите убо уды ваша, яже на земли“ (Кол. 3, 5). „Посему, говоритъ онъ, если желаешь вести жизнь подвижническую, то обуздай скорость языка“.²³⁰⁾

При изъясненіи тѣхъ или другихъ мѣстъ Священнаго Писанія преп. Исидоръ нерѣдко касается *догматическихъ вопросовъ*, и, нужно сказать, и здѣсь онъ проявляетъ большую освѣдомленность: Исидоръ-догматистъ ничуть не меньше Исидора-моралиста. Такъ, въ словахъ Христа „*ἐνὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἑσμέν*“ (Іоан. 10, 10) Исидоръ видитъ ясное указаніе на отношенія перваго и втораго Лица Святой Троицы. „Слово „едино“ (*ἐν*), объясняетъ Пелусіотъ, указываетъ на единую сущность Ихъ (т. е. Лицъ Св. Троицы), а слово „*ἑσμέν*“—на двѣ Упостаси.²³¹⁾ Выраженіе „*οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἄφ'*

²²⁸⁾ II, 201.

²²⁹⁾ I, 180.

²³⁰⁾ I, 325; ср. I, 329; IV, 10.

²³¹⁾ I, 136.

ἐαυτοῦ οὐδὲν“ (Иоан. 5, 19), по мнѣнію Исидора, говоритъ не о безсиліи Сына, но „о невозможности Отцу имѣть одно изволеніе, а Сыну—другое. Но если Сынъ видитъ, что творить Отець, Отець же творить изволяемое въ совѣтѣ; то слѣдуетъ, что Сынъ видитъ и самые совѣты Отца, потому что самое изволеніе Божіе есть уже твореніе. А если Сынъ видитъ изволяемое въ совѣтѣ Отца, и участвуетъ въ изволеніи, то, какъ очевидно, участвуетъ и въ естествѣ. Слѣдовательно, у Отца и Сына одна сущность, какъ и одна воля“. ²³²⁾ Въ словахъ Писанія: „прійти бо имать Сынъ человеческій во славу отца Своего“ (Мѡ. 16, 27) преп. Исидоромъ обращается вниманіе на то, что у Отца и Сына одна слава, а слѣдовательно „одна сущность“. „Христоръ, пишетъ Пелусіотъ пресвитеру Архонтію, обѣтовалъ придти въ славу Отчей, заграждая тѣмъ уста еретиковъ и прекращая ихъ бѣснованіе. Не сказалъ: въ славу такой же, какъ и Отець, но, выражаясь со всею точностью, говоритъ, что придетъ въ той же славу; почему необходимо признать, что слава одна и та же самая. А у кого одна слава, тѣмъ паче одна у тѣхъ и сущность. Если же кто не вѣритъ сему, пусть вникнетъ въ то, что скажу. Если гдѣ не одна сущность, тамъ оказывается различіе въ славу („ина слава солнцу, и ина слава луиѣ, и ина звѣздамъ: звѣзда бо отъ звѣзды разнствуетъ во славу“ (1 Кор. 15, 41); то какъ же различествовать сущностью тѣмъ, у кого одна слава“. ²³³⁾ Апостолъ Петръ своими словами: „Ты еси Христоръ Сынъ Бога живаго“ (Мѡ. 16, 17), по толкованію Исидора, указалъ на соединеніе въ Христвѣ двухъ естествъ. ²³⁴⁾ Словомъ „сіяніе“ (ἀπαύρασμα) называется на совѣчность Сына съ Отцомъ; выраженіемъ: „образъ ипостаси“ — χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως (Евр. I, 3) — на ипостасность; именованіемъ „Слово“ (ὁ λόγος)—на безстрастіе и безстрастіе и бесплодность; именемъ „Сынъ“—на личное свойство и на единосушіе. ²³⁵⁾ По толкованію Исидора, великій богословъ Іоаннъ словами: „ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος“ (Иоан. I; 1) Духомъ святымъ провозвѣстилъ, что „Упостась, личное

²³²⁾ I, 353.

²³³⁾ III, 166.

²³⁴⁾ I, 236.

²³⁵⁾ III, 18; ср. III, 56.

свойство, вѣчность и царское достоинство“ не приобрѣтены Христомъ, но существенны Ему, а многократнымъ повтореніемъ слова „*ἴν*“ изгналъ понятіе: изъ не сущихъ.²³⁶⁾ Преподобный Исидоръ приводитъ и нѣкоторыя ветхозавѣтныя мѣста, которыя, по его мнѣнію, указываютъ на отношеніе Лиць Св. Троицы, таковы: Иса. 43, 60; 44, 6; Второз. 6, 4.²³⁷⁾

Видно, что въ своихъ догматическихъ разсужденіяхъ св. Исидоръ имѣлъ въ виду современныхъ ему еретиковъ колебавшихъ православное ученіе о Святой Троицѣ. Въ письмѣ къ Θεонѣ онъ прямо называетъ этихъ еретиковъ аріанами и евноміанами и говоритъ, что слово „болій“ — *μεῖζων* (Іоан. 14, 28) съ успѣхомъ можно выставять противъ означенныхъ еретиковъ. Ибо „большимъ“ называется то, что сравнивается, а не то, что имѣетъ несравнимое превосходство. Поэтому, какое сравненіе твари съ Творцомъ.²³⁸⁾ Слова апостола „*сiе да мудрствуется въ васъ, еже и во Христѣ Іисусѣ; иже во образѣ Божіи сый, не восхищеніемъ нещцева быти равенъ Богу: но Себе умалилъ, зракъ раба приимъ*“ (Филип. 2, 7), по толкованію Исидора, указываютъ на равенство Сына съ Отцомъ. „Ибо, говоритъ онъ, если бы Сынъ не былъ равенъ Отцу, то излишенъ былъ бы и примѣръ. Если же равенъ Отцу, то сказанное естественно должно относиться къ Его смиренномудрію. Если бы Онъ быть равнымъ считалъ для Себя неожиданнымъ приобрѣтеніемъ, то не смирилъ бы Себя, чтобы униженіе не сдѣлалось предосудительнымъ достоинству; но такъ какъ Онъ равенъ былъ Отцу, то не отказался и смирилъ Себя“²³⁹⁾. Эти и подобныя имъ догматическія толкованія Священнаго Писанія показываютъ, что преп. Исидоръ прекрасно вникалъ въ мысль Слова Божія и довольно мѣтко и остроумно характеризовалъ то догматическое положеніе, которое заключалось въ томъ или другомъ толкуемомъ мѣстѣ.

Въ заключеніе изслѣдованія объ экзегетикѣ преп. Исидора нельзя не коснуться тѣхъ мѣстъ, которыя, по мнѣнію нѣкоторыхъ изслѣдователей святоотеческой письменности,

²³⁶⁾ III, 402.

²³⁷⁾ III, 112.

²³⁸⁾ III, 342.

²³⁹⁾ IV, 22.

изъяснены нашимъ экзегетомъ неправильно или не совѣтъмъ удачно. Такъ *Rosenmüller* ²⁴⁰⁾ видитъ невѣрное объясненіе у Исидора слѣдующихъ мѣстъ Священнаго Писанія: Мф. 3, 4; ²⁴¹⁾ Кол. 1, 15 ²⁴²⁾. Въ письмѣ къ чтецу Тимоѳею, отвѣчая на вопросъ послѣдняго, что такое „пружіе и медь дивій“, которыми питался въ пустынѣ Іоаннъ Креститель, Исидоръ говоритъ, что подѣ „пружіемъ“ нужно разумѣть не живыхъ тварей, похожихъ на жуковъ, но верхушки травъ или растеній—„ἀκρέμονας βοτανῶν, ἢ φυτῶν“, такъ же какъ подѣ „медомъ дивимъ“ слѣдуетъ разумѣть не какое-либо произрастеніе, но дѣйствительный горькій медь, составляемый дикими пчелами, весьма горькій и противный на вкусъ ²⁴³⁾. Слово „пружіе“ въ греческомъ текстѣ обозначается словомъ „ἀκρίς“. *Rosenmüller* и говоритъ, что Исидоръ здѣсь смѣшиваетъ слово „ἀκρίς—ίδος, ἡ=саранча, кузнечикъ (полытны=locusta, ae) и „ἀκρίς—ιος, ἡ=вершина, верхушка (полытны=summitas). Едва ли можно согласиться съ *Rosenmüller*'омъ. Большинство толковниковъ подѣ словомъ „акриды“ и разумѣютъ саранчу,—небольшое крылатое насѣкомое, видовъ котораго очень много. Нѣкоторые виды саранчи, особенно „*acridium lineosa*“, употребляются дѣйствительно жителями востока въ пищу. Что этотъ родъ саранчи былъ во всеобщемъ употребленіи, это видно изъ того, что онъ не запрещенъ былъ даже закономъ Моисеевымъ (Лев. 11, 21). У племенъ, населяющихъ Варварію, Аравію и почти всю Африку, саранча эта особенно много была въ ходу. Другіе толковники, какъ свв. Аѳанасій Александрійскій, Климентъ Александрійскій и изъ новѣйшихъ Никифоръ, вмѣстѣ съ Исидоромъ, подѣ акридами разумѣютъ побѣги, или почки молодыхъ растеній и деревьевъ. Арабы, живущіе близъ пещеры св. Іоанна, на основаніи преданій, до сихъ поръ указываютъ на одно растеніе, называя его деревомъ хлѣба Іоанна. Это растеніе—рожковое дерево—*ceratore siligua* ²⁴⁴⁾. Въ пользу послѣдняго мнѣнія можно привести слѣдующее: а) саранча въ Палестинѣ налетаетъ рѣдко; б) сборъ и приготовленіе

²⁴⁰⁾ Op. cit., 211.

²⁴¹⁾ I. 132.

²⁴²⁾ III, 31.

²⁴³⁾ О томъ же Исидоръ говоритъ и въ письмѣ къ Нилу: I. 5.

²⁴⁴⁾ L'abbé Barref. p. 129.

саранчи въ пищу и на храненіе требуетъ не мало труда,— съ этимъ трудно согласить то сообщеніе св. Златоуста, что Іоаннъ имѣлъ столъ всегда готовый, даже въ самомъ вѣжномъ возрастѣ ²⁴⁵⁾. Съ принятіемъ этихъ положеній утвержденіе *Rosenmüller'a* само собою рушится. Что же касается толкованія преп. Исидора на Кол. 1, 15., то здѣсь никакой неправильности или неудачи нѣтъ; наоборотъ, преподобный экзегетъ здѣсь обнаруживаетъ большую освѣдомленность какъ въ греческомъ языкѣ, такъ и въ догматической терминологіи Священнаго Писанія. *Rosenmüller* и *Rittershusius* указываютъ и на другія мѣста, якобы неправильно истолкованныя преп. Исидоромъ. Первый считаетъ неудачными приведенныя нами толкованія Исидора на Быт. 2, 23 ²⁴⁶⁾; Иса. 12, 11 ²⁴⁷⁾, а второй склоненъ считать не совсѣмъ удачнымъ толкованіе на I Тим. 4, 3; ²⁴⁸⁾ оба же видятъ неясный смыслъ въ толкованіи на Евр. 9, 17 ²⁴⁹⁾. Но всѣ эти замѣчанія касаются больше филологическихъ тонкостей изъясняемаго Исидоромъ священнаго текста, чѣмъ его смысла, который вездѣ у него ясенъ. Относительно *Rittershusius'a* нужно, впрочемъ сказать, что онъ благосклонно вообще относится къ нашему экзегету, онъ хочетъ скорѣе для себя выразумѣть мысль экзегета, чѣмъ обвинить его въ неправильности. Что же касается *Rosenmüller'a*, то онъ вообще отрицательно относится къ учителямъ вѣры, а потому его выводъ о неправильности въ толкованіяхъ преп. Исидора, по справедливому замѣчанію архіепископа Филарета, есть дѣло его теоріи ²⁵⁰⁾.

Все сказанное о толкованіи у преп. Исидора Священнаго Писанія вполне ясно опредѣляетъ то положеніе, какое занимаетъ онъ въ великой семьѣ древне-христіанскихъ экзегетовъ. Какъ ученикъ своего славнаго учителя, святаго Іоанна Златоуста, онъ былъ носителемъ его завѣтовъ, выразителемъ традицій той школы, къ которой они оба принадлежали. Но, будучи строгимъ сторонникомъ правилъ Антиохійской школы, преп. Исидоръ въ то же время ограни-

²⁴⁵⁾ Бес. на Мѡ. 10.

²⁴⁶⁾ III, 243.

²⁴⁷⁾ IV, 162.

²⁴⁸⁾ IV, 112.

²⁴⁹⁾ IV, 113.

²⁵⁰⁾ Op. cit., т. III, стр. 70, прим. 37.

чиваль эти правила тамъ, гдѣ они переходили, такъ сказать, черезъ край, ограничиваль неудержимые порывы антиохійскаго буквализма и приводилъ къ законной нормѣ его принципы. Уже черезъ одно такое отношеніе къ антиохійскому экзегесу Исидоръ вполне ясно опредѣлилъ свои отношенія къ Александрійской школѣ. Не одобряя произвольнаго субъективизма этой школы, онъ и въ ней находилъ не мало такого, чему можно было научиться. И мы видимъ, что аллегоризмъ и мистицизмъ получаютъ у него должныя права и участвуютъ въ экзегетикѣ. *Θεωρία* у Исидора имѣетъ такую же твердую почву, какъ и *ιστορία*. Такимъ образомъ, онъ сумѣлъ поставить и антиохійскую независимость на надлежащую почву и ввелъ въ законныя предѣлы александрійскую субъективность. Синтезъ этихъ двухъ, по видимому, противоположныхъ методовъ и ставитъ преп. Исидора въ члены великой семьи экзегетовъ, придерживавшихся, такъ называемаго, разумнаго экзегеса въ Словѣ Божіемъ,—каковы, напр. св. Златоустъ, Θεοδορίτῃς Киррскій. Александрія и Антиохія дружески примирились между собою въ экзегетикѣ св. Исидора, онъ сохранилъ энергію двухъ противоположныхъ школъ, но только съ тою особенностью, что Александрія и Антиохія освобождаются у него отъ своихъ рѣзкихъ крайностей. Къ этой общей характеристикѣ преп. Исидора Пелусіота, какъ экзегета, нужно прибавить еще одну черту, — какъ толкователя — аскета. Мы сказали, что Исидоръ является толкователемъ—аскетомъ по преимуществу. Этимъ отчасти объясняется то, что онъ нерѣдко пользуется созерцательнымъ методомъ при толкованіи Священнаго Писанія и впадаетъ въ аллегоріи, которыми, впрочемъ, пользуется онъ весьма умѣренно и, нужно сказать, умѣло. Съ этой стороны, въ экзегесѣ св. Исидора замѣтно то спекулятивное созерцательно-мистическое направленіе, которое было въ ходу въ толкованіяхъ египетскихъ монаховъ. Все сказанное объ экзегетикѣ преп. Исидора Пелусіота въ связи съ тѣмъ фактомъ, что онъ прекрасно зналъ Священное Писаніе, характеризуетъ его, какъ одного изъ лучшихъ экзегетовъ V-го вѣка.

Иеромонахъ Іоасафъ.