

Научный журнал

ТРУДЫ
КОЛОМЕНСКОЙ
ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ

№ 3 (30)

Коломна
2025

УДК 2

ББК 86

Т 78

**Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р26-601-0007**

Главный редактор: протоиерей Вадим Суворов, доктор богословия, доцент, ректор Коломенской духовной семинарии.

Заместитель главного редактора: иерей Илия Ничипоров, доктор филологических наук, профессор (Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова);

Редакционная коллегия: Галкин П.В., доктор исторических наук, доцент (Государственный социально-гуманитарный университет); Ильичева И.М., доктор психологических наук, профессор (Государственный социально-гуманитарный университет); иерей Вячеслав Савинцев, доктор церковной истории, кандидат исторических наук (Коломенская духовная семинария); Никонов В.В., доктор исторических наук, кандидат педагогических наук, доцент (Российский государственный гуманитарный университет); протоиерей Олег Мумриков, кандидат богословия, доцент (Московская духовная академия); протоиерей Павел Карташев, кандидат филологических наук (Коломенская духовная семинария); протоиерей Максим Максимов, кандидат богословия (Коломенская духовная семинария); Конь Р. М., кандидат богословия, доцент (Сретенская духовная академия); иерей Илия Семенов, кандидат философских наук (Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет); иерей Дмитрий Березин, кандидат экономических наук (Коломенская духовная семинария); иерей Александр Сирин, кандидат богословия (Коломенская духовная семинария); Индзинская А.В., кандидат филологических наук (Коломенская духовная семинария).

Ответственный секретарь, выпускающий редактор: иерей Василий Казинов, кандидат богословия, доцент, проректор по учебной работе, проректор по научной работе Коломенской духовной семинарии.

Труды Коломенской духовной семинарии. – 2025. – №3 (30). – 140 с.

«Труды Коломенской духовной семинарии» – научный журнал, в котором публикуются исследовательские материалы по богословию, библиистике, истории Церкви и прочим дисциплинам теологического характера. Журнал содержит научные статьи, рецензии, доклады, иные научно-исследовательские материалы. Издание адресовано преподавателям и студентам духовных учебных заведений, а также всем интересующимся проблемами богословия и церковной науки.

ISSN 2713-1386

© Авторы статей, 2025
© Коломенская духовная семинария, 2025

Scientific journal

PUBLICATIONS
OF THE KOLOMNA
THEOLOGICAL
SEMINARY

№ 3 (30)

Kolomna
2025

The Edition is recommended
by the Publishing Council of the Russian Orthodox Church
IS R26-601-0007

Chief editor: Archpriest Vadim Suvorov, Doctor of Theology, Associate Professor, Rector of the Kolomna Theological Seminary.

Deputy chief editor: Priest Ilia Nichiporov, Doctor of Philology, Professor (Lomonosov Moscow State University).

Editorial board: Galkin P.V., Doctor of Historical Sciences, Associate Professor (State Socio-Humanitarian University); Ilyicheva I.M., Doctor of Psychology, Professor (State Socio-Humanitarian University); Priest Vyacheslav Savintsev, Doctor of Church History, PhD in Historical Sciences (Kolomna Theological Seminary); Nikonov V. V., Doctor of Historical Sciences, PhD in Pedagogical Sciences, Associate Professor (Russian State University for the Humanities); Archpriest Oleg Mumrikov, PhD in Theology, Associate Professor (Moscow Theological Academy); Archpriest Pavel Kartashev, PhD in Philology (Kolomna Theological Seminary); Archpriest Maxim Maksimov, PhD in Theology (Kolomna Theological Seminary); Kon' R.M., PhD in Theology, Associate Professor (Sretensky Theological Academy); Priest Ilia Semenov, PhD in Philosophy (St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities); Priest Dimitry Berezin, PhD in Economic Sciences (Kolomna Theological Seminary); Priest Alexander Sirin, PhD in Theology (Kolomna Theological Seminary); Indzinskaya A.V., PhD in Philology (Kolomna Theological Seminary).

Executive secretary associate, Issuing editor: Priest Vasily Kazinov, PhD in Theology, Associate Professor, Vice-Rector for Academic Affairs of the Kolomna Theological Seminary, Vice-Rector for Scientific Work of the Kolomna Theological Seminary.

“Publications of the Kolomna Theological Seminary” is a scientific journal that publishes research materials on theology, biblical studies, Church history and other theological disciplines. The journal contains scientific articles, reviews, reports, and other research materials. The Edition is addressed to teachers and students of theological schools and all those interested in the problems of theology and church science.

СОДЕРЖАНИЕ

БИБЛЕИСТИКА

иерей Василий Казинов

Анализ древних свидетельств как инструмент исторического исследования вопроса авторства Пастырских посланий. 8

чтец Николай Казинов

Отношение к имени Божию в иудаизме периода Второго Храма и эпохи таннаев и амораев 24

чтец Стефан Парохин

Исследование Писания как ключ к свободе от страстей (на примере десятого трактата второго тома прп. Исаака Сирина). . . . 53

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

иерей Вячеслав Савинцев

Рязанский губернский епархиальный совет (1918 – 1920 гг.). . . . 76

иерей Анатолий Коряковский

Православные храмы села Варзуга (Кольский полуостров): историческая ретроспектива и современная ситуация. 82

Щеголева И. Е.

Церковное служение и общественная деятельность священноисповедника Феодосия (Ганицкого) по материалам периодических церковных изданий. Хронология событий 1903 – 1912 гг. 100

ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ

Рудавин Д. А.

Некоторые «тёмные» места церковнославянских текстов богослужения. 131

CONTENTS

BIBLICAL STUDIES

Priest Vasily Kazinov
Analyzing Ancient Evidence to Historically Study Pastoral Epistles'
Authorship..... 8

Reader Nilolay Kazinov
Treating the Name of God in Judaism Throughout Temple Period
II, Tannaim and Amoraim Era..... 24

Reader Stefan Parakhin
Scripture Studying Is Key to Freedom from Passions (on the
Example of Treatise 10 of Volume II by St. Isaac the Syrian)..... 53

CHURCH HISTORY STUDIES

Priest Vyacheslav Savintsev
Ryazan Provincial Diocesan Council (1918 - 1920)..... 76

Priest Anatoly Koryakovsky
Orthodox Churches of Varzuga Village (Kola Peninsula): Istorical
Retrospective and Current Situation 82

Schegoleva I. Ye.
Church Service and Public Activities of Hieroconfessor Theodosius
(Ganitsky) Based on Materials from Church Periodicals from 1903
to 1912..... 100

ORTHODOX WORSHIP

Rudavin D. A.
Some «Dark» Places in the Church Slavonic Texts of Worship 131

БИБЛЕИСТИКА

иерей Василий Казинов

АНАЛИЗ ДРЕВНИХ СВИДЕТЕЛЬСТВ КАК ИНСТРУМЕНТ ИСТОРИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ВОПРОСА АВТОРСТВА ПАСТЫРСКИХ ПОСЛАНИЙ

Аннотация. В статье рассматривается метод обращения к древним историческим свидетельствам как рабочий инструмент при решении вопроса аутентичности Пастырских посланий. Автор обращается к таким раннехристианским документам, как канон Маркиона, канон Муратори, папирус P46 из коллекции Честера Битти, свидетельство Татиана, труды священномучеников Климента Римского, Игнатия Богоносца и Поликарпа Смирнского. Отмечается отсутствие среди исследователей единой интерпретации этих свидетельств в отношении канонического статуса Пастырских посланий. Устанавливается, что апелляции к раннехристианским свидетельствам при обосновании псевдонимичности Посланий имеют субъективный характер. Автор приходит к выводу о том, что на современном этапе дискуссии относительно аутентичности Пастырских посланий эти свидетельства не могут предоставить исследователю безапелляционную доказательную базу. При этом объективная интерпретация подобных свидетельств ограничивает доказательную базу сторонников псевдоэпиграфического происхождения Пастырских посланий.

Ключевые слова: библеистика, Пастырские послания, апостол Павел, авторство, Маркион, папирус Честера Битти (P46), св. Поликарп Смирнский.

Об авторе: иерей Василий Казинов, кандидат богословия, доцент, проректор по учебной работе, проректор по научной работе, заведующий кафедрой библеистики Коломенской духовной семинарии (e-mail: vaskazinov@mail.ru).

Введение

Вопрос авторства апостольских посланий, входящих в канон Нового Завета, на протяжении последних двух столетий является полем активной научной дискуссии. Представители критических библейских школ придерживаются позиции, согласно которой большинство новозаветных книг, традиционно надписанных именами апостолов, являются псевдонимными, то есть ложно надписанными¹.

Для определения аутентичности новозаветных посланий исследователи изучают «факторы, определяющие вопрос авторства»², что, в

¹ См. подробнее в работах: Казинов В., *чтец*. Вопрос аутентичности посланий апостола Павла в современной библеистике // Труды Коломенской духовной семинарии. Вып. 11 / Гл. ред. еп. Зарайский Константин. Коломна: Лига, 2016. С. 145–158; Казинов В., *иерей*. К вопросу атрибуции посланий апостола Павла в современной библеистике: формирование корпуса Паулиnum в контексте практики псевдонимии античного мира // Актуальные вопросы церковной науки: научный журнал / Санкт-Петербургская Духовная Академия. СПб: Изд-во СПбДА, 2020. № 2. С. 101–110; Казинов В., *иерей*. Обзор вопроса авторства посланий апостола Павла в христианской традиции // Труды Коломенской духовной семинарии. 2024. № 1 (24). С. 19–30.

² См.: Marshall I. H., Towner P. H. A critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles.

свою очередь, предполагает использование ими ряда подходов и методологий. Для анализа корпуса посланий апостола Павла имеется большее широкий инструментарий, нежели для изучения Соборных посланий. В первую очередь, это обусловлено отличающимся объемом текстов одного предполагаемого автора. Если для исследования происхождения оспариваемых посланий апостола Павла применяются методы сравнения и сопоставления с бесспорными посланиями (по языку, стилю, богословию и проч.), то для корпуса Соборных посланий данная возможность отсутствует. Соборные послания в меньшей степени содержат личные, автобиографические указания на жизнь автора и, следовательно, в меньшей степени позволяют прояснить историческую реконструкцию. В этом отношении исследование авторства Соборного послания Иуды или Иакова значительно отличается от подобного изучения в отношении посланий к Колоссянам, Ефесянам или Пастырским.

Однако имеются подходы, которые являются общими для всех новозаветных посланий, независимо от объема сочинения (как в лексико-грамматическом, так и в богословско-тематическом отношении). В рамках общего подхода исторического исследования происхождения новозаветных посланий можно выделить такие методы, как

- анализ древних свидетельств о книге;
- изучение исторического и социального контекста, отраженного в тексте книги, и сравнение его с научной реконструкцией жизни апостольского времени;
- сравнение авторского образа, раскрывающегося в самой книге, с научным («историческим») образом автора-апостола.

Самым первым обоснованием авторства обычно выступает апелляция к древним внешним свидетельствам. К таким материалам относятся свидетельства I-II веков о священных книгах, употреблявшихся в христианских общинах, цитирование (прямое или косвенное) или упоминание о существовании этих книг, встречающееся в работах древних церковных авторов. Эти древние свидетельства общеизвестны, однако их интерпретация позволяет ученым использовать их как для доказательства, так и для опровержения подлинности новозаветных книг. Дискуссию по этому вопросу хорошо иллюстрируют полемические (ответные) статьи Стенли Портера и Роберта Уолла в адрес друг друга. Портер утверждает, что принятие Пастырских писем в христианских общинах должно было быть ранним, поскольку свидетельства отцов Церкви о посланиях «по-видимому, прочно утвердились к третьей четверти второго века»³. Уолл отстаивает позицию об отсутствии до третьего века четких христианских текстовых свидетельств о знании Пастырских посланий⁴.

Постараемся далее рассмотреть метод привлечения древних свидетельств в вопросе решения подлинности новозаветных посланий на примере Пастырских посланий. По замечанию Дональда Гатри,

London: T & T Clark International, 2004. P. 59.

³ Porter S. P. Pauline Authorship and the Pastoral Epistles: Implications for Canon // Bulletin for Biblical Research. 1995. № 5. P. 117; Porter S. P. Pauline Authorship and the Pastoral Epistles: A Response to R. W. Wall's Response // Bulletin for Biblical Research. 1996. № 6. P. 135.

⁴ Wall R. W. Pauline Authorship and the Pastoral Epistles: A Response to S. E. Porter // Bulletin for Biblical Research. 1995. № 5. P. 125.

«только на фоне ранних христианских взглядов на Послания можно дать справедливую оценку современным теориям, отвергающим Павлово авторство»⁵.

Древние упоминания канона Нового Завета

При анализе раннехристианских свидетельств о Пастырских посланиях сторонники псевдонимичного происхождения писем часто оспаривают убедительность и однозначность этих свидетельств, субъективно их интерпретируют. В рамках такого подхода, с одной стороны, акцентируется внимание на свидетельствах, которые умалчивают о Пастырских посланиях, с другой стороны, под сомнение ставится факт упоминания писем в древних рукописях и трудах раннехристианских писателей.

Одним из главных источников, привлекаемых при историческом исследовании древних свидетельств, является канон еретика Маркиона, жившего в первой половине II века. Сторонники подложности Пастырских посланий апеллируют к факту отсутствия в нем, наряду с посланием к Евреям, рассматриваемых нами писем⁶. Они утверждают, что Маркион внес в свой канон все письма апостола Павла, которые были известны и общепризнаны в его местной Церкви⁷. Эдгар Гудспид (Goodspeed) считал, что «список Маркиона представляет первоначальный корпус апостола Павла, и что Пастырские послания в их настоящей форме не были известны до более позднего времени»⁸. По словам Стенли Портера (Porter), на основании этого древнего свидетельства «большинство ученых полагают, что он (Маркион) не знал Пастырские послания, потому что они не были еще написаны»⁹. Согласно воззрениям Кампенхаузена, формирование христианской Библии является результатом деятельности Маркиона и церковной реакции на его труды¹⁰. Указанный автор высказал гипотезу о том, что Пастырские послания являются сочинениями святого Поликарпа или кого-то из его окружения, составленными в ответ Маркиону¹¹.

Существует другая интерпретация свидетельства Маркиона, согласно которой еретик были известны прочие послания апостола

⁵ Guthrie D. *Pastoral Epistles: An Introduction and Commentary* (Tyndale New Testament Commentaries. Vol. 14). Nottingham: Inter-Varsity Press, 1990. P. 21.

⁶ См.: Dibelius M., Conzelmann H. *The Pastoral Epistles. A Commentary on the Pastoral Epistles* / Transl. by Philip Buttolph and Adela Yarbo. Philadelphia: Fortress Press, 1972. P. 1.

⁷ См.: Gamble H. Y. *Canon (New Testament)* // *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 1. Ed. D. N. Freedman. New York: Doubleday, 1996. P. 854; Wall R. W. *Pauline Authorship and the Pastoral Epistles: A Response to S. E. Porter*. P. 125.

⁸ Цит. по: Mitton C. L. *The Formation of the Pauline Corpus of Letters*. London: The Epworth Press, 1955. P. 39. Подобную позицию по этому вопросу занимали Гарнак (Harnack), Нокс (Knox) и др.

⁹ Porter S. E. *When and How was the Pauline Canon Compiled? An Assessment of Theories* // *The Pauline Canon*. (Pauline Studies Vol. 1). Ed. By Stanley E. Porter. Leiden-Boston: Brill, 2004. P. 97.

¹⁰ См., например, работу: Campenhausen H. *The Formation of the Christian Bible*. London: Black, 1972. P. 148.

¹¹ См.: Campenhausen H. *Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe* // *Aus der Frühzeit des Christentums. Studien zur Kirchengeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts*. (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1963. S. 197–252.

Павла, и что его канон «отражает не воззрения тогдашней церкви, но сознательное от них уклонение»¹². Ее придерживались древние авторы¹³, отечественные авторы¹⁴ и ряд зарубежных исследователей¹⁵. Немецкий библиист Теодор Цан (Zahn) считал, что Маркион опустил Пастырские послания «из-за своей собственной цели, так как он осуждал их содержание, так же как он опустил части Евангелия от Луки, которые не соответствовали его доктринам»¹⁶.

В пользу последнего понимания есть веские аргументы. Во-первых, это свидетельства Тертуллиана¹⁷ и Ириней Лионского¹⁸, которые в своих сочинениях упоминали, что этот еретик намеренно «совершил убийство Писания» (Tertull. Praescript. 38.7)¹⁹. Во-вторых, доктринальные воззрения самого Маркиона. Известно, что он был гностиком, одним из главных ересиархов II столетия. Исключение послания к Евреям связано с «проиудейским» характером последнего. Оно было написано специально для евреев, носителей иудейской традиции, и, как многие другие отвергаемые священные книги, казалось Маркиону зараженным иудейством. Отвержение Пастырских посланий можно объяснить следующими соображениями. После своего осуждения и отлучения от Церкви в 144 году Маркион со своими последователями, вопреки церковному решению, «основал собственную церковь с таинствами и священноначалием»²⁰. Пастырские послания, как никакие другие, утверждают строгую церковную дисциплину, подтверждают авторитет епископа, церковного священноначалия, против которого восстал этот еретик, и решениям которого не подчинился. Ни в каком другом из Павловых посланий не осуждаются так сильно лжеучения, очень похожие на гностические, как в Первом Послании к Тимофею. Иными словами, в нем показана вся опасность и пагубность именно тех заблуждений, которых придерживался сам Маркион; даны верные средства против подобных

¹² Брюс Ф. Ф. Документы Нового Завета: Достоверны ли они? URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Biblia/dokumenty-novogo-zaveta-dostoverny-li-oni/> (дата обращения: 22.09.25).

¹³ Тертуллиан говорил об «исключении» Маркионом Пастырских посланий, то есть еретик знал их существование, но отвергал их авторитет (Tertull. advers. Marcion 5.21).

¹⁴ См.: Рожественский В. Г., *прот.* История новозаветного канона // Христианское чтение. 1872. № 12. С. 592–595.

¹⁵ См.: Porter S. P. Pauline Authorship and the Pastoral Epistles: Implications for Canon. P. 117.

¹⁶ Мнение Цана приведено по работе: Mitton C. L. The Formation of the Pauline Corpus of Letters. P. 38. См. Схожее мнение в работе: Milligan G. The New Testament Documents: Their Origin and Early History. London: Macmillan, 1913. P. 217.

¹⁷ См. сноску выше (№ 13).

¹⁸ Iren. Adv. Haer. 3, 12:12: «Маркион и его последователи обратились к усечению Писаний, некоторых из них совсем не признавая, а Евангелие Луки и Послания Павла сокращая и почитая то только подлинным, что они таким образом сократили» (Св. Ириней Лионский. Творения / Репр. изд. 1900 г. (С.-Петербург). М.: «Поломник», «Благовест», 1996. С. 263). См. так же Iren. Adv. Haer. 1, 27:2 (Св. Ириней Лионский. Творения. С. 96).

¹⁹ Тертуллиан К.С.Ф. О прескрипции [против] еретиков // Тертуллиан. Избранные сочинения / Сост. и общ. ред. А. А. Столярова. М.: «Прогресс», 1994. С. 125; см. его же Adv. Marc. 4:3 и 5:18. По свидетельству Тертуллиана (Adv. Marc. 4 и 5), Маркион не принимал Посланий Павла к Тимофею и Титу, Деяний апостольских и Откровения Иоанна.

²⁰ Мень А., *прот.* Библиологический словарь: В 3 т. Т. 2. М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. С. 179.

лжеучений²¹.

Таким образом, внимательное изучение свидетельства Маркиона показывает, что Маркион знал о существовании данных писем и их использовании в церковных общинах, и что он сознательно «приспосабливал тексты к своим идеям»²². В силу этого данное древнее свидетельство неправомерно применять в качестве обоснования подложности Пастырских посланий.

Другим раннехристианским свидетельством, привлекаемым в рамках исследования древности и аутентичности Пастырских посланий, является Мураториев канон (или «Фрагмент Муратори»), один из «древнейших перечней канонических книг Священного Писания»²³. Отечественные авторы и консервативные зарубежные исследователи данное свидетельство используют для подтверждения признания Церковью подлинности посланий в конце второго столетия²⁴. Критики апостольского происхождения Посланий практически игнорируют важность этого документа. Это отчасти связано с тем, что популярное до середины XX в. мнение о римском происхождении памятника и датирование его концом II – началом III столетия корректируется в пользу нового консенсуса, который предполагает восточное (сирийское) происхождение фрагмента и относит его к IV столетию²⁵.

Следующим свидетельством, привлекающимся для прояснения вопроса авторства Пастырских посланий, является указание на отвержение обоих посланий к Тимофею раннехристианским апологетом Татианом (II в.)²⁶. Известно, что этот автор в своем труде «Диатессарон» сознательно опустил родословие Христа и ряд других отрывков, указывающих на происхождение Христа по плоти от праротца Давида²⁷. Данное свидетельство, как и позиция Маркиона и Вассилида, относится к представителям ранней Церкви, уклонившихся в гностическое учение. Оно не может рассматриваться как адекватное выражение рецепции Пастырских посланий ортодоксальной Церкви.

Можно привести противоположное мнение некоторых исследователей, что в письменном наследии Татиана можно усмотреть аллюзию на Пастырские послания. Так, в «Слове к эллинам» древний апологет пишет: «Ведь небо, человеке, не беспредельно, но ограничено и в своих пределах – выше же лучшие зоны, не знающие смены времен

²¹ Анализ свидетельства Маркиона опирается на работу: *Казинов В., иерей*. Обзор вопроса авторства посланий апостола Павла в христианской традиции. С. 11–15.

²² См.: *Мецгер Б.* Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение // Пер. с англ. М.: ББИ, 2011. С. 93.

²³ *Ткаченко А. А.* Муратори канон // Православная энциклопедия. Т. 47. Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2017. С. 675.

²⁴ *Троицкий М., свящ.* Послания св. апостола Павла к Тимофею и Титу. Казань, 1884. С. 89; *Полянский П. С.* Первое послание святого апостола Павла к Тимофею. Опыт историко-экзегетического исследования. Сергиев Посад, 1897. С. 36–37; *Guthrie D.* Pastoral Epistles: An Introduction and Commentary. P. 21.

²⁵ См.: *Ткаченко А. А.* Муратори канон. С. 675. *Robbins G. A.* Muratorian Fragment // Anchor Bible Dictionary. Vol. 4. Ed. By D. N. Freedman. New York: Doubleday, 1996. P. 929.

²⁶ Согласно свидетельству блж. Иеронима Стридонского (Hieron. Comm. in Tit).

²⁷ См.: Татиан // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. Т. 32а. СПб., 1901. С. 676.

года, из-за которой возникают разнообразные болезни, но имеющие всякое благорастворение и живущие при постоянном дне и свете, недоступном здешним людям» (Ad Graecos, 20)²⁸. Здесь усматривается²⁹ возможная связь с 1 Тим 6:16 «Единый, имеющий бессмертие, Который обитает в неприступном свете, Которого никто из человеков не видел и видеть не может».

Часто в качестве обоснования позднейшего составления Пастырских посланий, возникновение которых связывают с развитием корпуса посланий апостола Павла, приводится их отсутствие в древнем папирусном кодексе из коллекции Честера Битти (P46)³⁰, датированном около 200 г.³¹ по Р.Х., который исследователями именуется «самым важным сохранившимся папирусом посланий Павла»³².

Первой слабой стороной аргументации является фрагментарный характер древнего документа: в нем присутствуют отрывки из девяти посланий апостола Павла, отсутствуют последние семь листов³³. Точное определение входящих в его состав новозаветных книг является предметом научных дискуссий. Традиционным для библейских исследований стало утверждение, что оставшегося места не хватило бы для всех отсутствующих посланий (2 Фес, Флм, 1–2 Тим и Тит), и что Пастырские послания не входили в этот кодекс³⁴. Для примера

²⁸ Приведен перевод с древнегреческого Д. Е. Афиногенова (Афиногенов Д. Е. Татиан. Слово к эллинам (Пер. и комм., окончание) // Вестник древней истории. 1993. № 2 (205). С. 257.

²⁹ См.: *Everet G. H. The Epistle of 2 Timothy. Using a Theme-based Approach to Identify Literary Structures*. Independently published, 2004. P. 31

³⁰ См., например: *Kenyon F. C. The Chester Beatty Biblical Papyri Descriptions and Text of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible. Fasciculus III. Pauline Epistles and Revelation*. London: Emery Walrer Limited, 1934. viii; *Easton B. S. The Pastoral Epistles*. London: SCM, 1948. P. 31; *Houlden J. L. The Pastoral Epistles*. London: Penguin Books, 1976. P. 40; *Koster H. Einführung in das Neue Testament*. Berlin: Walter de Gruyter, 1980. S. 736; *MacDonald D. R. The Legend and the Apostle*. Philadelphia: Westminster, 1983. P. 85; *Young F. The Theology of the Pastoral Letters*. Cambridge: CUP, 1994. P. 142; *McDonald L. M. The Formation of the Christian Biblical Canon*. Peabody: Hendrickson, 1995. P. 196; *Gamble H. Y. Books and Readers in the Early Church*. New Haven: Yale University, 1995. P. 74; *Davies M. The Pastoral Epistles*. Sheffield: Sheffield Academic, 1996. P. 106.

³¹ См.: *Codices Graeci et Latini* // Nestle-Aland. *Novum Testamentum Graece*. 28th Revised Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. P. 793. Следует отметить, что были попытки датировать этот памятник даже концом первого века (См.: *Kim K. Y. Palaeographical Dating of P46 to the Later First Century* // *Biblica*. 1988. Vol. 69. P. 248–257).

³² *Duff J. P46 and the Pastorals: A Misleading Consensus?* // *New Testament Studies*. 1998. Vol. 44. P. 578.

³³ В документе содержится текст Рим 5:17–6:3, 5–14; 8:15–25, 27–35; 8:37–9:32; 10:1–11:22, 24–33; 11:35–15:10; 15:11–16:27; Евр 1:1–9:16; 9:18–10:20, 22–30; 10:32–13:25; 1 Кор 1:1–9:2; 9:4–14:14; 14:16–15:15; 15:17–16:22; 2 Кор 1:1–11:10, 12–21; 11:23–13:13; Еф 1:1–2:7; 2:10–5:6; 5:8–6:6, 8–18, 20–24; Гал 1:1–8; 1:10–2:9, 12–21; 3:2–29; 4:2–18; 4:20–5:17; 5:20–6:8, 10–18; Флп 1:1, 5–15, 17–28; 1:30–2:12, 14–17; 2:29–3:8, 10–21; 4:2–12, 14–23; Кол 1:1–2, 5–13, 16–24; 1:27–2:19; 2:23–3:11, 13–24; 4:3–12, 16–18; 1 Фес 1:1; 1:9–2:3; 5:5–9, 23–28. Текст папируса P46 (P. Chester Beatty II + P. Mich. Inv. 6238) см. в работе: *The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts*. Ed. By Philip W. Comfort and David P. Barret. Wheaton: Tyndale House, 2001. P. 208–334.

³⁴ См., авторов, указанных в сноске п. 20, а также работы: *Мецгер Б. Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала* / Пер.

противоположной позиции можно привести замечания Иеремиаса (Jeremias) и Джереми Даффа (Duff), что переписчик мог последнюю часть кодекса записать более мелким почерком (вторая часть папируса отражает значительное увеличение количества букв на странице по сравнению с первой частью) или планировал добавить листы по мере необходимости³⁵. Известно, что в большинстве кодексов Наг-Хаммади добавлены дополнительные листы, причем не только в конце папирусов, но и на протяжении всего текста³⁶. По мнению того же немецкого библеиста, если бы Пастырские послания действительно изначально отсутствовали в Р46, то и это можно было бы объяснить, не подвергая сомнению их канонический статус или факт их существования. Например, особым намерением переписчика включить в рукопись только избранные послания апостола Павла (адресованные церковным общинам, а не личные), либо ошибкой писца, неверно подобравшего объем кодекса или не рассчитавшего оставшееся место для записи текста³⁷. Подтверждением авторитетности и распространенности Пастырских посланий к началу III столетия может служить другой папирус Р32 (из коллекции библиотеки Джона Райландса в Манчестере), который содержит фрагменты послания к Титу³⁸ и датируется, как и Р46, временем около 200 г. по Р.Х.³⁹. Также отметим, что Р32, как и Р46, относится текстологами к манускриптам первой категории, то есть к свидетельствам текста «особого качества, которые всегда следует учитывать при установлении исходного текста»⁴⁰.

Второй слабой стороной апелляции к Р46 при обосновании позднейшего составления Пастырских посланий является недостаточность исторических сведений об авторе рукописи и обстоятельствах ее происхождения. Невозможно утверждать, что этот папирус отражает общепризнанный новозаветный канон, существовавший в Египте в третьем веке⁴¹.

Таким образом, в рамках исторического исследования вопроса

с англ. М.: ББИ, 2013. С. 34; *Dibelius M., Conzelmann H. The Pastoral Epistles. A Commentary on the Pastoral Epistles. P. 1; Epp E. J. The Papyrus Manuscripts of the New Testament // The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the Status Quaestionis. Ed. By Bart D. Erhman and Michael W. Holmes. Grand Rapids: Willam B. Eerdmans Publishing Company, 1995. P. 5.*

³⁵ *Jeremias J. Die Briefe an Timotheus und Titus. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1953. P. 4; Duff J. P46 and the Pastorals: A Misleading Consensus? // New Testament Studies. 1998. Vol. 44. P. 587.*

³⁶ См.: *Duff J. P46 and the Pastorals: A Misleading Consensus? // New Testament Studies. 1998. Vol. 44. P. 587.* Джереми Даф ссылается на работу Робинсона: *Robinson J. M. The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Introduction. Leiden: Brill, 1984. P. 41–44, 52–53.*

³⁷ *Jeremias J. Die Briefe an Timotheus und Titus. S. 4; Duff J. P46 and the Pastorals: A Misleading Consensus? P. 578–590.*

³⁸ Тит 1:11–15; 2:3–8.

³⁹ См.: *Codices Graeci et Latini // Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece. 28th Revised Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. P. 793.*

⁴⁰ *Aland K., Aland B. The Text of the New Testament. An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism / Transl. by Erroll F. Rhodes. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1989. P. 159.*

⁴¹ См.: *Quinn J. D. P46 – The Pauline Canon? // Catholic Biblical Quarterly. 1974. № 36. P. 379–385.*

авторитетности и аутентичности Пастырских посланий апелляция к Р46 не может дать объективную доказательную базу.

Труды христианских авторов I–II столетия

Важным свидетельством авторитета Пастырских посланий в ранней Церкви являются работы христианских авторов I и II столетий, которые ссылаются на эти послания как на авторитетные писания.

При рассмотрении трудов священномучеников Климента Римского, Игнатия Богоносца, Поликарпа Смирнского и других древних христианских авторов на предмет наличия в них возможных цитат или аллюзий из Пастырских посланий исследователи отмечают неоднозначный и дискуссионный характер таких свидетельств.

Приведем пример дискуссии. В послании к Филиппийцам святого Поликарпа Смирнского имеются следующие слова: «Зная, что “мы ничего не принесли в мир и ничего не вынесем из него” вооружимся оружием правды...» (4:1)⁴². Они явно повторяют 1 Тим 6:7: «Мы ничего не привнесли в мир; явно, что ничего не можем вынести из него». Это отмечают многие исследователи⁴³, но имеются и противоположные мнения. По мнению М. Дибелиуса и Г. Концельмана, изложенная мысль встречается в библейской (Иов 1:21, Еккл. 5:14) и эллинистической (Прем. 7:6, у Филона и Сенеки) литературной традициях, а также и за ее пределами (древние египетские гимны). Поскольку эта мысль так широко засвидетельствована, то связь между посланиями к Филадельфийцам Поликарпа Смирнского и к Тимофею апостола Павла «нельзя считать убедительной»⁴⁴. Харрисон (Harrison) представлял теорию, согласно которой послание святого Поликарпа на самом деле состоит из двух отдельных писем: одно из них якобы относится ко времени Игнатия Богоносца, а второе (первые двенадцать глав послания св. Поликарпа) является позднейшим сочинением, написанным в 140 гг. по Р. Х.⁴⁵. В рамках такой теории, произведение св. Поликарпа не может служить надежным и древним свидетельством. Роберт Уолл утверждает, что до III столетия авторство апостола Павла в отношении Пастырских посланий не подтверждается.

В древний период в трудах церковных писателей прямые цитаты из Священного Писания как правило отсутствуют. Языковые совпадения могут объясняться исследователями без установления прямой зависимости раннехристианского автора от авторитетного писания. Например, это связывают с общим словарным запасом у авторов или распространенностью фразы⁴⁶. В связи с этим ученые, с оговорками и осторожностью, стараются выявить некоторые примеры возможной зависимости.

⁴² Цит. по изданию: Ранние Отцы Церкви. Антология. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. С. 151–152.

⁴³ По словам Бернарда, это «бесспорная цитата» (Bernard J. H. The Pastoral Epistles (Cambridge Greek Testament for Schools and Colleges). London: Cambridge University Press, 1899. P. xv); см.: Polycarp's Epistle to the Philippians and the Martyrdom of Polycarp / Ed. P. Hartog. Oxford, 2013. P. 53–65.

⁴⁴ Dibelius M., Conzelmann H. The Pastoral Epistles. P. 84.

⁴⁵ См.: Harrison P. N. Polycarp's Two Epistles to the Philippians. Cambridge: Cambridge University Press, 1936.

⁴⁶ См.: Marshall I. H. A critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles 2004. P. 3.

К началу XX столетия среди исследователей сложилось признание разделять древние свидетельства по степени их очевидности на несколько категорий. В коллективной работе Комитета Оксфордского общества исторического богословия (A Committee of the Oxford Society of Historical Theology) *The New Testament in the Apostolic Fathers* (1905) выделено 4 класса раннехристианских свидетельств новозаветных книг. К первому классу отрывков (обозначенных как «а»), отнесены места, которые не могут вызывать обоснованных сомнений в том, что они являются цитатой из Нового Завета. Во второй группе свидетельств («b») представлены отрывки, в которых, по мнению редакторов сборника, использование новозаветного материала «достигает высокой степени вероятности». К третьему классу («с») отнесены свидетельства «более низкой степени вероятности», а к четвертому («d») – те, которые «возможно» упоминают текст Нового Завета, но доказательства этому «кажутся слишком неопределенными, чтобы на них можно было полагаться»⁴⁷.

Соответственно такому подходу, в отношении раннехристианских упоминаний Пастырских посланий выделяют «весьма вероятные» (то есть класса «b») свидетельства их использования в сочинении Поликарпа Смирнского (1 Тим⁴⁸ и 2 Тим⁴⁹), «вполне вероятные» (то есть класса «с») – в трудах Климента Римского (Тит⁵⁰) и Игнатия Богоносца (1 Тим⁵¹, 2 Тим⁵² и Тит⁵³), «возможные» (то есть класса «d») – в Послании Варнавы (1 Тим⁵⁴, 2 Тим⁵⁵, Тит⁵⁶) и Климента Римского (1 Тим⁵⁷, 2 Тим⁵⁸ и Тит⁵⁹)⁶⁰. Отдельные авторы допускают ссылки на Пастырские послания в других сочинениях II столетия: свт. Феофила Антиохийского⁶¹ (ок. 180 г. по Р.Х.), «Пастырь» Ермы (115–140 гг. по Р.Х.), Дидахе (80–100 гг. по Р.Х.), Послании к Диогнету⁶², св. Иустина Мученика (100–165 гг. по Р.Х.), Гераклиона (145–180 гг. по Р.Х.) и других⁶³. В первом томе «*Biblia Patristica*», содержащем систематизированный индекс цитат и аллюзий библейского текста в патристи-

⁴⁷ The New Testament in the Apostolic Fathers by a Committee of the Oxford Society of Historical Theology. Oxford: The Clarendon Press, 1905. P. iii–v.

⁴⁸ Polycarp. Ad Phil. 4.1 // 1 Тим 6:7, 10.

⁴⁹ Polycarp. Ad Phil. 9.2 // 2 Тим 4:10.

⁵⁰ 1 Clem I:3 // Тит 2:4, 5.

⁵¹ Ign. Ep. ad Eph. 14.1; 20.1; Ign. Ep. ad Magn. 8.1 // 1 Тим 1:3–5; Ign. Ep. ad Polyc. 4.3 // 1 Тим 6:2.

⁵² Ign. Ep. ad Eph. 2.1; Ign. Ep. ad Smyrn 4.2 // 2 Тим 1:13.

⁵³ Ign. Ep. ad Magn 8:1 // Тит 1:14; 3:9.

⁵⁴ Barnaba. Ep. 5.9 // 1 Тим 1:15; Barnaba. Ep. 5.6 // 1 Тим 3:16.

⁵⁵ Barnaba. Ep. 5.6 // 2 Тим 1:19; Barnaba. Ep. 7.2 // 2 Тим 4:1.

⁵⁶ Barnaba. Ep. 1.3, 4, 6 // Тит 3:5; 1:2; Barnaba. Ep. 14.5 // Тит 2:14.

⁵⁷ Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 61.2 // 1 Тим 1:17.

⁵⁸ Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 24.4 // 2 Тим 2:21; 3:17.

⁵⁹ Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 2.7 // Тит 3:1.

⁶⁰ Приведено по изданию: The New Testament in the Apostolic Fathers.

⁶¹ По замечанию Д. Гатри, Феофил (Ad Autolycum, 3) определенно считал их богодухновенными (Guthrie D. Pastoral Epistles: An Introduction and Commentary. P. 21).

⁶² Г. Маршалл считает вероятным ссылку в Послании к Диогнету (11:3) на 1 Тим 3:6 (См.: Marshall I. H. A critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles 2004. P. 4).

⁶³ См.: Everet G. H. The Epistle of 2 Timothy.

ческой литературе времени от начала христианства до Климента Римского и Тертуллиана (то есть во II столетии), помещено более 450 позиций⁶⁴. Однако такие предполагаемые параллели (важные для патристических исследований) находятся за пределами вышеприведенной классификации и не имеют большого доказательного потенциала в вопросе исследования авторства библеистами и историками.

Согласно принятой в исследовательских кругах классификации древних внешних свидетельств, в трудах отцов I – II столетий отсутствуют отрывки, относящиеся к группе «а», которые бесспорно указывали бы на использование/знание Пастырских посланий. Исследователи могут констатировать факт отсутствия абсолютной уверенности знания раннехристианскими авторами до св. Иринеев Лионского (ок. 180 г.) хотя бы одного из Пастырских посланий⁶⁵. Таким образом, применение методологии исторического исследования древних свидетельств может указывать на отсутствие общецерковного авторитета у Пастырских посланий, и, соответственно, поддерживать гипотезу об их псевдонимичном, позднейшем происхождении.

Примечательно, что подобная картина относится и к ряду бесспорных посланий апостола Павла: например, 1 Фес и Флм не имеют свидетельств, относящихся к рассмотренным четырем классам, а 2 Кор, Гал, Флп имеют по три вероятных параллели, как и 1 и 2 Тим. Причем бесспорные свидетельства (класса «а») имеются только в отношении Рим, 1 Кор и Евр⁶⁶.

Следует выделить недавние исследования Кеннета Бердинга (Berding), в которых обосновываются явные ссылки Поликарпа Смирнского на Пастырские послания и указывается на то, что уже в 120 году по Р.Х. авторство Посланий приписывалось апостолу Павлу. Бердинг выявляет следующую закономерность в послании св. Поликарпа. Автор послания хаотично употребляет аллюзии на послания ап. Павла и другие Писания (псалмы, евангелия). Однако после упоминания в тексте имени ап. Павла цитаты или аллюзии начинают группироваться именно на тексты ап. Павла. Это характерно для всех трех упоминаний имени апостола (в 3, 9 и 11 главах)⁶⁷. Таким образом, св. Поликарп выражает свое мнение относительно авторства приведенных авторитетных Писаний. В первой группе аллюзий (Pauline Cluster 1: 3.2–4.1) имеются явные ссылки из 1 Тим 6:7 и 1 Тим 6:10, а во второй (Pauline Cluster 2: 9.1–10.1) – на 2 Тим 4:10⁶⁸. Согласно исследованиям Бердинга, послание к Филиппийцам можно интерпретировать так: св. Поликарп около 120 г. косвенно сообщает нам в своем коротком письме, что, по его мнению, автором 1 и 2 Тим

⁶⁴ См.: *Biblia patristica: index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1977. С. 426–434.

⁶⁵ См.: *Покорны П., Теккель У.* Введение в Новый Завет. Обзор литературы и богословия Нового Завета / Пер. с нем. В. Витковского. М.: ББИ, 2012. С. 652.

⁶⁶ См.: *The New Testament in the Apostolic Fathers*. P. 137.

⁶⁷ См.: *Berding K.* Polycarp of Smyrna's View of the Authorship of 1 and 2 Timothy // *Vigiliae Christianae*. 1999. Vol. 53. № 4. P. 349–360; *Berding K.* Polycarp and Paul: An Analysis of Their Literary and Theological Relationship in light of Polycarp's Use of Biblical and Extra-Biblical Literature (Supplements to *Vigiliae Christianae*. Vol. 62). Leiden: Brill, 2002. P. 142–155.

⁶⁸ См.: *Berding K.* Polycarp of Smyrna's View of the Authorship of 1 and 2 Timothy. P. 356.

(и, вероятно, Тит) является апостол Павел⁶⁹.

Из приведенного обзора можно заключить, что непредвзятое историческое исследование указывает, что основными древними свидетельствами знания Пастырских посланий являются отрывки из послания Поликарпа Смирнского близкие к выражениям из 1 и 2 Тим. Часто ученые говорят о «непризнанной» цитате в из 1 Тим 6:7 в Polycarp. Ad Phil. 4.1. Ко времени жизни священномученика Ириния Лионского (II в.) Пастырские послания уже «определенно считались посланиями Павла»⁷⁰, поскольку все они цитируются святым в его сочинении «Против ересей» как принадлежащие апостолу Павлу⁷¹.

Вопрос метода

Методика обращения к древним свидетельствам не является самодостаточным инструментом для разрешения вопроса авторства, поскольку сами свидетельства являются предметом научных дискуссий, предлагающих различные теории. Для защитников подлинности новозаветных посланий она может рассматриваться как одна из рабочих методик. Ее уместность можно обосновать следующими моментами.

Имеется тенденция для обоснования псевдонимичного характера Пастырских посланий приводить многочисленные доказательства. При таком подходе убедительную силу имеет не только вес отдельных аргументов, но их совокупность, которая в глазах читателя представляется неразрешимым препятствием к принятию традиционной церковной позиции относительно авторства. В рамках научной дискуссии по вопросу аутентичности важным представляется как исследование объективности и адекватности конкретного аргумента с целью его полного опровержения, либо выявление его спорного характера, так и сокращение количества предлагаемых аргументов.

Наличие или отсутствие древнего свидетельства о Пастырских посланиях не способно без дополнительной серьезной доказательной базы решить вопрос об их происхождении. Отсутствие указаний на послания в раннехристианских источниках напрямую не означает, что эти послания еще не существовали, или что они не были авторитетны как апостольские сочинения. Некоторые бесспорные послания апостола Павла также не богаты древними свидетельствами. Отсутствие бесспорных общепринятых внешних раннехристианских свидетельств о Пастырских посланиях не могут подтвердить псевдонимичный характер последних.

Объективная оценка раннехристианских упоминаний Пастырских посланий часто приводит исследователей к выводу о вероятном знании и использовании этих писем церковными писателями первых веков. Однако это не мешает тем же исследователям решать вопрос ау-

⁶⁹ См.: Berding K. Polycarp of Smyrna Tells Us Who He Thinks Wrote 1 & 2 Timothy: Apostolic Fathers // URL: <https://www.biola.edu/blogs/good-book-blog/2012/polycarp-of-smyrna-tells-us-who-he-thinks-wrote-1-2-timothy-apostolic-fathers-4> (дата обращения: 11.10.2025).

⁷⁰ Гампу Д. Введение в Новый Завет. С. 467; см.: Jeremias J. Die Briefe an Timotheus und Titus. S. 4.

⁷¹ О 1 Тим – Iren. Adv. haer. ii 14.7; iv 16.3; о 2 Тим – Iren. Adv. haer. iii 2.3; iii 14.1; о Тит – Iren. Adv. haer. i 16.3.

тентичности посланий в критическом ключе. Ярким примером тому могут служить работы Г. Маршалла, который не считает, что Пастырские послания были написаны непосредственно апостолом Павлом, однако рассматривает сочинения Поликарпа Смирнского как свидетельство раннего знакомства с этими письмами⁷². По замечанию Эндельгам, отстаивающей позицию о том, что Пастырские послания написаны тремя отдельными авторами, сочинения Поликарпа дают так называемый *terminus ante quem*, то есть временную границу, к которой послания должны были уже существовать (середина II столетия)⁷³. То есть признание факта древнего отношения к Посланиям как к авторитетным апостольским сочинениям, как к «Писанию», не всегда приводит исследователей к принятию их подлинности. Это говорит о признании исследователями недостаточности только исторических свидетельств для установления обстоятельств происхождения той или иной новозаветной книги. В широком плане это свидетельствует об ограниченности исторического исследования и его методологии в теологической дискуссии.

Можно выделить тенденцию исследователей принижать значение древних свидетельств, когда сам факт существования раннехристианских свидетельств о Пастырских посланиях не оспаривается, но отрицается его значимость в вопросе определения подлинности. Согласно Маргарет Девис (Davies), Пастырские послания не несут в себе явного «еретического» богословия, как, например, гностическое сочинение Послание к Рeginосу, составленное еретиком Валентином и посвященное теме Воскресения⁷⁴. Поэтому, согласно мнению исследователя, принятие Пастырских посланий христианами общинами 2–3 вв. «не должно вызывать удивления, но оно не может быть использовано в качестве веского аргумента в пользу того, чтобы считать их подлинными»⁷⁵. В качестве подтверждения адекватности своей позиции Девис приводит пример с посланием к Лаодикийцам и Перепиской Сенеки и Павла, которые определенное время пользовались авторитетом в древней Церкви.

Заключение

В современных библейских исследованиях при решении вопроса авторства Пастырских посланий практически устраняется целое направление аргументации, способное подтвердить отношения к посланиям в ранней Церкви как к авторитетным сочинениям апостола Павла. Если на заре научной библейской критики Пастырских посланий Ф. Шлейермахером утверждалось, что в случае подозрений в подложности следует прибегать к свидетельствам древних авторов⁷⁶,

⁷² См.: Marshall I. H., Towner P. H. A critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles. P. 5.

⁷³ Engelmann M. Die Briefe an Timotheus und Titus Die Pastoralbriefe. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2022. S. 20–21.

⁷⁴ Подробнее см.: Peel M. L. The Epistle to Rheginos: a Valentinian Letter on the Resurrection. Introduction, Translation, Analysis and Exposition. Philadelphia: The Westminster Press, 1969. P. 156–180.

⁷⁵ Davies M. The Pastoral Epistles. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. P. 105.

⁷⁶ Ф. Шлейермахер был одним из авторов, впервые в эпоху библейской критики поставивших под сомнение 1 Тим (См.: Гамри Д. Введение в Новый Завет. С. 467).

то в настоящий момент в этом вопросе произошел существенный сдвиг. Раннехристианские свидетельства стали предметом спекуляций исследователей, которые в угоду преследуемой цели используют их избирательно. Представляется, что на современном этапе дискуссии относительно аутентичности новозаветных посланий эти свидетельства не смогут предоставить исследователю безапелляционную доказательную базу. При этом объективная интерпретация подобных свидетельств способна ограничить доказательную базу сторонников псевдоэпиграфичного происхождения Пастырских посланий.

Библиография

1. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. 2535 с.
2. Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece. 28th Revised Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
3. Афиногенов Д. Е. Татиан. Слово к эллинам (Пер. и комм., окончание) // Вестник древней истории. 1993. № 2 (205). С. 255–265.
4. Брюс Ф. Ф. Документы Нового Завета: Достоверны ли они? URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Biblia/dokumenty-novogo-zaveta-dostovern-li-oni/> (дата обращения: 22.09.25).
5. Гатри Д. Введение в Новый Завет / Пер. с англ. Предисл. Н. А. Александренко. СПб. – Одесса: Одесская богословская семинария, 2005. 900 с.
6. Казинов В., чтец. Вопрос аутентичности посланий апостола Павла в современной библеистике // Труды Коломенской духовной семинарии. Вып. 11 / Гл. ред. еп. Зарайский Константин. Коломна: Лига, 2016. С. 145–158.
7. Казинов В., иерей. К вопросу атрибуции посланий апостола Павла в современной библеистике: формирование корпуса Паулиnum в контексте практики псевдонимии античного мира // Актуальные вопросы церковной науки: научный журнал / Санкт-Петербургская Духовная Академия. СПб.: Изд-во СПбДА, 2020. С. 101–112.
8. Казинов В., иерей. Обзор вопроса авторства посланий апостола Павла в христианской традиции // Труды Коломенской духовной семинарии. 2024. № 1 (24). С. 8–37.
9. Мень А., прот. Библиологический словарь: В 3 т. Т. 2. М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. 556 с.
10. Мецгер Б. М. Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение // Пер. с англ. М.: ББИ, 2011. 360 с.
11. Мецгер Б. Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала / Пер. с англ. М.: ББИ, 2013.
12. Покорны П., Геккель У. Введение в Новый Завет. Обзор литературы и богословия Нового Завета / Пер. с нем. В. Витковского. М.: ББИ, 2012. 798 с.
13. Полянский П. С. Первое послание святого апостола Павла к Тимофею. Опыт историко-экзегетического исследования. Сергиев Посад, 1897.
14. Рождественский В. Г., прот. История новозаветного канона // Христианское чтение. 1872. № 12. С. 592–595.
15. Св. Ириней Лионский. Творения / Репр. изд. 1900 г. (С.-Петербург). М.: «Поломник», «Благовест», 1996.
16. Татиан // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. Т. 32а.

- СПб., 1901. С. 676.
17. Тертуллиан К.С.Ф. О прескрипции [против] еретиков // Тертуллиан. Избранные сочинения / Сост. и общ. ред. А. А. Стоярова. М.: «Прогресс», 1994.
 18. Ткаченко А. А. Муратори канон // Православная энциклопедия. Т. 47. Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2017. С. 675–679.
 19. Троицкий М., свящ. Послания св. апостола Павла к Тимофею и Титу. Казань, 1884.
 20. Aland K., Aland B. The Text of the New Testament. An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism / Transl. by Erroll F. Rhodes. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1989.
 21. Berding K. Polycarp and Paul: An Analysis of Their Literary and Theological Relationship in light of Polycarp's Use of Biblical and Extra-Biblical Literature (Supplements to Vigiliae Christianae. Vol. 62). Leiden: Brill, 2002. 230 p.
 22. Berding K. Polycarp of Smyrna's View of the Authorship of 1 and 2 Timothy // Vigiliae Christianae. 1999. Vol. 53. № 4. P. 349–360.
 23. Berding K. Polycarp of Smyrna Tells Us Who He Thinks Wrote 1 & 2 Timothy: Apostolic Fathers // URL: <https://www.biola.edu/blogs/good-book-blog/2012/polycarp-of-smyrna-tells-us-who-he-thinks-wrote-1-2-timothy-apostolic-fathers-4> (дата обращения: 11.10.2025).
 24. Bernard J. H. The Pastoral Epistles (Cambridge Greek Testament for Schools and Colleges). London: Cambridge University Press, 1899.
 25. Biblia patristica: index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1977.
 26. Campenhausen H. Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe // Aus der Frühzeit des Christentums. Studien zur Kirchengeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts. (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1963. S. 197–252.
 27. Campenhausen H. The Formation of the Christian Bible. London: Black, 1972.
 28. Davies M. The Pastoral Epistles. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
 29. Dibelius M., Conzelmann H. The Pastoral Epistles. A Commentary on the Pastoral Epistles / Transl. by Philip Buttolph and Adela Yarbo. Philadelphia: Fortress Press, 1972.
 30. Duff J. P46 and the Pastorals: A Misleading Consensus? // New Testament Studies. 1998. Vol. 44. P. 578–590.
 31. Easton B. S. The Pastoral Epistles. London: SCM, 1948.
 32. Engelmann M. Die Briefe an Timotheus und Titus Die Pastoralbriefe. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2022.
 33. Epp E. J. The Papyrus Manuscripts of the New Testament // The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the Status Quaestionis. Ed. By Bart D. Ehrman and Michael W. Holmes. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995.
 34. Everet G. H. The Epistle of 2 Timothy. Using a Theme-based Approach to Identify Literary Structures. Independently published, 2004.
 35. Gamble H. Y. Books and Readers in the Early Church. New Haven: Yale University,

- 1995.
36. *Gamble H. Y.* Canon (New Testament) // The Anchor Bible Dictionary. Vol. 1. Ed. D. N. Freedman. New York: Doubleday, 1996. P. 852–861.
37. *Guthrie D.* Pastoral Epistles: An Introduction and Commentary (Tyndale New Testament Commentaries. Vol. 14). Nottingham: Inter-Varsity Press, 1990.
38. *Harrison P. N.* Polycarp's Two Epistles to the Philippians. Cambridge: Cambridge University Press, 1936.
39. *Houlden J. L.* The Pastoral Epistles. London: Penguin Books, 1976.
40. *Jeremias J.* Die Briefe an Timotheus und Titus. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1953.
41. *Kenyon F. C.* The Chester Beatty Biblical Papyri Descriptions and Text of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible. Fasciculus III. Pauline Epistles and Revelation. London: Emery Walrer Limited, 1934.
42. *Kim K. Y.* Palaeographical Dating of P46 to the Later First Century // *Biblica*. 1988. Vol. 69. P. 248–257.
43. *Koster H.* Einführung in das Neue Testament. Berlin: Walter de Gruyter, 1980.
44. *MacDonald D. R.* The Legend and the Apostle. Philadelphia: Westminster, 1983.
45. *Marshall I. H., Townner P. H.* A critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles. London: T & T Clark International, 2004.
46. *McDonald L. M.* The Formation of the Christian Biblical Canon. Peabody: Hendrickson, 1995.
47. *Milligan G.* The New Testament Documents: Their Origin and Early History. London: Macmilian, 1913.
48. *Mitton C. L.* The Formation of the Pauline Corpus of Letters. London: The Epworth Press, 1955. 80 p.
49. *Peel M. L.* The Epistle to Rheginos: a Valentinian Letter on the Resurrection. Introduction, Translation, Analysis and Exposition. Philadelphia: The Westminster Press, 1969.
50. Polycarp's Epistle to the Philippians and the Martyrdom of Polycarp / Ed. P. Hartog. Oxford, 2013.
51. *Porter S. E.* When and How was the Pauline Canon Compiled? An Assessment of Theories // The Pauline Canon. (Pauline Studies Vol. 1). Ed. By Stanley E. Porter. Leiden-Boston: Brill, 2004. P. 95–127.
52. *Porter S. P.* Pauline Authorship and the Pastoral Epistles: Implications for Canon // *Bulletin for Biblical Research*. 1995. № 5. P.105–123.
53. *Porter S. P.* Pauline Authorship and the Pastoral Epistles: A Response to R. W. Wall's Response // *Bulletin for Biblical Research*. 1996. № 6. P. 133–138.
54. *Robbins G. A.* Muratorian Fragment // Anchor Bible Dictionary. Vol. 4. Ed. By D. N. Freedman. New York: Doubleday, 1996.
55. *Robinson J. M.* The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Introduction. Leiden: Brill, 1984.
56. The New Testament in the Apostolic Fathers by a Committee of the Oxford Society of Historical Theology. Oxford: The Clarendon Press, 1905.
57. The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts. Ed. By Philip W. Comfort and David P. Barret. Wheaton: Tyndale House, 2001.
58. *Quinn J. D.* P46 – The Pauline Canon? // *Catholic Biblical Quarterly*. 1974. № 36. P. 379–385.

59. Wall R. W. Pauline Authorship and the Pastoral Epistles: A Response to S. E. Porter // *Bulletin for Biblical Research*. 1995. № 5. P. 125–128.
60. Young F. *The Theology of the Pastoral Letters*. Cambridge: CUP, 1994.

Priest Vasily Kazinov

ANALYZING ANCIENT EVIDENCE TO HISTORICALLY STUDY PASTORAL EPISTLES' AUTHORSHIP

Abstract. This article examines the method of utilizing the ancient historical evidence as a way to establish the authenticity of the Pastoral Epistles. The author draws on such early Christian documents as the Canon of Marcion, the Canon of Muratori, Papyrus P46 from the Chester Beatty Collection, the testimony of Tatian, and the writings of the Clement of Rome, Ignatius and Polycarp of Smyrna. There is no agreed upon interpretation of this resource regarding the canonical status of the Pastoral Epistles among the scholars. The author has noted the fact. The attempt to justify the pseudonymity of the Epistles due to the early Christian evidence is deemed to be subjective. The author is convinced presently it would be superficial to solely rely on this evidence as an unequivocal proof of the authenticity of the Pastoral Epistles. Furthermore, interpreting the evidence objectively limits the scientific data of the proponents of the pseudepigraphal origin of the Pastoral Epistles.

Keywords: Biblical Studies, Pastoral Epistles, Apostle Paul, Authorship, Marcion, the Chester Beatty Papyri (P46), St. Polycarp of Smyrna.

About the author: Priest Vasily Kazinov, Candidate of Theology, Associate Professor, Vice-Rector for Academic Work, Vice-Rector for Research, Head of the Department of Biblical Studies of Kolomna Theological Seminary (e-mail: vaskazinov@mail.ru).

УДК 22.08

чтец Николай Казинов

ОТНОШЕНИЕ К ИМЕНИ БОЖИЮ В ИУДАИЗМЕ ПЕРИОДА ВТОРОГО ХРАМА И ЭПОХИ ТАННАЕВ И АМОРАЕВ

Аннотация. В статье рассматривается отношение к имени Божию в народе Израильском, которое формируется после возвращения из Вавилонского плена, в то время, когда происходит актуализация и переосмысление закона Моисеева, а позже зарождается эллинистический и раввинистический иудаизм. Автор анализирует предпосылки и причины постепенной сакрализации священного имени Божия YHWH , рассматривает основные свидетельства Священного Писания, специфическое толкование которых иудейскими учителями эпохи таннаев и амораев, отраженное в талмудической литературе, привело к изъятию этого святого имени из общественного употребления и, как следствие, потери традиции его правильного произношения.

Ключевые слова: библейское богословие, имя Божие, YHWH , тетраграмматон, Ветхий Завет, народ Израильский, иудаизм периода Второго храма, раввинистический иудаизм, Талмудическая литература, таннаи, амораи.

Об авторе: чтец Николай Анатольевич Казинов – магистр теологии, старший преподаватель кафедры богословия Коломенской духовной семинарии (nkazinov@mail.ru).

Введение

Воззрение на имя Божие как величайшую святыню народа Израильского у иудейских учителей периода Второго храма (VI до Р.Х. – I в. по Р.Х.) и эпохи таннаев (I – II вв. по Р.Х.) и амораев (III – V вв. по Р.Х.) отражает древнеизраильскую практику¹, однако имеется и ряд отличий, прежде всего это касается отношения к священному имени Божию YHWH .

К концу II века по Р.Х. силами учителей Закона, которых называют таннаями², произошло завершение формирования Мишны³ – Устной

¹ Об отношении к имени Божию в Древнем Израиле см.: Казинов Н.А. Богословские аспекты почитания имени Божия в Ветхом Завете // Труды Коломенской духовной семинарии. 2023. № 3 (22). С. 27–41.

² Таннаи (תנאים, ед. ч. תנא от араб. tni / tna – «повторять», «изучать») – титул законоучителей в Израиле в I–II вв. (Таннаи // Краткая еврейская энциклопедия / Гл. ред. Ицхак Орен (Надель) и Михаэль Занд. Т.8. Иерусалим: «Кетер», 1996. Кол. 750).

³ Мишна (משנה, от глаг. שנה – «повторять», который в постбиблейской литературе стал означать «изучать», «обучать», переданное устным образом) – собрание Устного Закона (в отличие от Письменного Закона – Микра – מקרא «чтение»), включающее Мидраш (מדרש – от שרש «изучать», «исследовать»), Галаху (הלכה от הלך – «ходить», приобрело значение «закон», «обычай») и Аггаду (אגדה / הגדה – «повествование»), составленное таннаями. Как и Талмуд состоит из 6 разделов: Зераим (זרעים «Семена»), Моэд (מועד – «Праздники»), Нашим (נשים – «Женщины»), Незикин (נזיקין – «Убытки»), Кодашим (קדשים – «Святыни») и Тохорот (טהרות – «Чистота»), каждый из которых поделен на трактаты, которых в общей сложности 63 (Мишна // Краткая еврейская энциклопедия. Т. 5. 1990. Кол. 382–383).

Торы, древнейшей части Талмуда⁴. В основе Мишны лежат собрания галахот (законов), имеющих длительную историю формирования и различные источники: всевозможные постановления и правила, местные законы и обычаи, установления по тем или иным вопросам. Некоторые из этих нормативных правил были сформулированы еще во времена Хасмонеев (140 – 37 гг. до Р.Х.). В современном, каноническом виде Мишна была составлена и отредактирована в начале III в. по Р. Х. рабби Иехудой ха-Наси⁵ на основании предшествовавших сборников мишнайтот, принадлежавших мудрецам эпохи Второго храма⁶. Сборники этих учений не сохранились до наших дней, однако цитаты из них содержатся в Талмуде в виде барайт⁷. Наряду как с более поздним таннаическим материалом, сформировавшимся после завершения Мишны, так и с более древними отрывками учений мудрецов храмовой эпохи они вошли позднее в состав Тосефты⁸.

Последующие законоучители, которых именуют амораями⁹, составили авторитетный комментарий на текст Мишны, получивший название Гемары¹⁰. Амораи действовали с нач. III в. и до завершения как Иерусалимского (IV в.), так и Вавилонского (V в.) Талмуда. Окончательная редакция Талмуда принадлежит вавилонским ученым,

⁴ Талмуд (תלמוד – «учение», от глаг. למד – «учить») – свод правовых и религиозно-этических положений иудаизма, охватывающий Мишну и Гемару в их единстве. Он включает дискуссии, которые велись на протяжении восьми столетий законоучителями Израиля и Вавилонии и привели к фиксации Устного Закона (Талмуд // Краткая еврейская энциклопедия. Т. 8. 1996. Кол. 706).

⁵ Рабби Иехуда ха-Наси (евр. יהודה הנשיא) – известен также как Раббену ха-кадош («наш святой учитель») или просто Рабби. Жил в Израиле во второй пол. II в. – нач. III в. Был собирателем и редактором Мишны, носил титул nasi (евр. נָשִׂיא) Иудеи. Nasi в Библии – глава патриархальной семьи, клана, племени. Современники и последующие поколения относились к учителю с величайшим благоговением и ставили в один ряд с Симоном Праведным, старцем Маттафием, Мардохеем и Эсфирью (Рабби Иехуда ха-Наси // Краткая еврейская энциклопедия. Т. 2. 1982. Кол. 779–781).

⁶ См.: Мишна // Краткая еврейская энциклопедия. Кол. 383.

⁷ Барайта (арам. בַּרַּיְתָא, евр. בֵּרַיְתָא букв. «внешняя») – таннаитская традиция, не вошедшая в кодифицированную Мишну рабби Иехуды ха-Наси. Барайта занимала по отношению к Мишне положение, аналогичное тому, какое занимали неканонические книги по отношению к каноническим в Библии (Барайта // Краткая еврейская энциклопедия. Т. 1. 1976. Кол. 288).

⁸ Тосефта (תוספתא от араб. – «дополнение») – сборник таннаических учений, который составлен в структурном и смысловом соответствии с корпусом Мишны и содержит развернутые пояснения и дополнения к ней, представляет собой как бы первую стадию создания Талмуда (Тосефта // Краткая еврейская энциклопедия. Т. 8. 1996. Кол. 1022–1024).

⁹ Амораи (אמוראים, ед. ч. אמורא от араб. «говорящий», «произносящий») – создатели Гемары, действовавшие с нач. III в. и вплоть до завершения как Иерусалимского (IV в.), так и Вавилонского (V в.) Талмуда. Дискуссии амораев являются основой обоих Талмудов и различных агадических мидрашей. Амораи считали своей задачей «разъяснение» Мишны и выведение канонизированной Галахи (нормативной части иудаизма, регламентирующей религиозную, семейную и гражданскую жизнь евреев) (Амораи // Краткая еврейская энциклопедия. Т. 1. 1996. Кол. 114).

¹⁰ Гемара (גמרא букв. «завершение», «изучение», «воспринятое от учителя») – свод дискуссий и анализов текста Мишны, проводившихся аморами, включающий их постановления и уточнения Закона.

жившим в VI – VII вв., которых именуют савораи¹¹. Они не вносили в Талмуд ничего нового, но разъясняли вопросы, по которым еще не было принято окончательного решения.

На основании текста Мишны, Гемары на нее, Тосефты и последующих комментариев авторитарных учителей закона, которые вошли в Вавилонский и Иерусалимский Талмуд, проанализируем отношение к священному имени Божию в раввинистический период, определим основные галахические принципы отношения к святому имени YHWH.

Отношение к имени Божию среди иудеев после Вавилонского плена

Почитание и благоговение перед именем Божиим рассматривалось в эту эпоху как одна из первых заповедей Божиих данная человечеству. Равви Иехуда бен Бетира¹² говорил, что уже Адаму было приказано благословлять имя Бога («בְּרַכְתָּ הָשֵׁם»)¹³. Согласно учению мудрецов, отраженному в барайте, потомкам Ноя было дано семь заповедей, одной из которой было также «בְּרַכְתָּ הָשֵׁם» – «благословение имени (Божия)»¹⁴. Согласно пояснениям последующих учителей, это правило здесь нужно понимать не в положительном, а в отрицательном смысле, благословение имени Божия как запрет на проклятие имени Бога, запрет богохульства¹⁵. В этом контексте «благословение»

¹¹ Савораи (סבוראי, ед. ч. סבורא) – буквально означает ученых, чьи выводы носят характер личного мнения (свара), а не нормативного постановления (Савораи // Краткая еврейская энциклопедия. Т. 7. 1994. Кол. 584).

¹² Равби Иехуда бен Бетира (רבִּי יְהוּדָה בֶּן בֵּתִירָה) – известный мудрец 2-го поколения эпохи таннаим (80–120 / 40–80 гг. по Р.Х.), жил еще до разрушения Храма римлянами, в городе Нецивин в Северной Вавилонии (г. Низибин на юго-востоке Турции), возглавлял школу по изучению Торы. Мишна упоминает семнадцать, а Барайта – около сорока галах рабби Иехуды (Батириды // Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона. Т. 3: Арабско-еврейская литература — Бделлий, 1909. С. 887).

¹³ Sanhedrin, 56b:23. Ссылки приводятся по современному двуязычному цифровому изданию Вавилонского Талмуда с переводом и комментариями раввина Адина Штейнзальца: The William Davidson digital edition of the Koren Noé Talmud, with commentary by Rabbi Adin Even-Israel Steinsaltz // URL: <https://www.sefaria.org/texts/Talmud/Bavli> (дата обращения: 02.09.2025). Талмуд, как и Мишна, делится на 6 разделов («седарим» – סדרים), разделы состоят из трактатов («массехот» – מסכתות); трактаты в свою очередь делятся на главы («пераким» – פרקים); при этом каждый раздел, трактат и глава имеют свое название. Главы состоят из параграфов («мишнайт» – משניות в Вавилонском, «галахот» – הלכות в Иерусалимском Талмуде). В современных изданиях Талмуда параграфы обозначаются как «даф» (דף), которые делятся на столбцы («амуд» – עמוד). Sanhedrin, 56b:23 в данном случае означает, что это трактат Санхедрин (Синедрион), даф – 56, амуд – b, стих (правило) – 23. Указание главы трактата (глава 7 Арба Митот) обычно опускается, так как нумерация параграфов в трактатах сквозная. В данном порядке мы будем далее ссылаться на свидетельства Талмуда.

¹⁴ Sanhedrin 56a:24.

¹⁵ В современном двуязычном издании Талмуда Koren Noé это место перевели так: «Потомкам Ноя, то есть всему человечеству, было заповедано соблюдать семь заповедей: заповедь установления судов, запрет на благословение, то есть проклятие имени Бога, запрет на идолопоклонство, запрет на запрещенные сексуальные отношения, запрет на кровопролитие, запрет на грабеж и запрет на употребление в пищу конечностей живых животных». Согласно комментарию раввина Менахема Меири (XIII в.), семь заповедей таковы: установление судов, богохульство, идолопоклонство, сексуальная безнравственность, убийство, во-

(ברכה) имени Божия стало рассматриваться как эвфемизм к «проклятию» (נָקָה) имени Божия¹⁶. В положительном контексте заповедь благословлять именем Божиим (לְבָרֵךְ בְּשֵׁמוֹ) будет дана колену левииному (см. Втор 10:8) и всем священникам (см. Числ 6:22–23)¹⁷.

В результате соприкосновения народа Израильского с культурой соседних народов, с их языческим и магическим восприятием имени во время пребывания в Вавилонском плену, а также буквального толкования третьей заповеди Декалога и некоторых других библейских свидетельств относительно святости имени Божия, в этот период происходит постепенная сакрализация имени YHWH.

Епископ Феофан (Быстров) в своем сочинении «Тетраграмма, или Божественное ветхозаветное Имя יהוה» выделяет ряд внутренних и внешних причин данного явления. В частности, из внутренних причин автор отмечает изменение самой религиозной жизни израильского народа после возвращения из плена. В это время в народе Божиим возрождается богопочитание, благочестие, богослужebная жизнь и появляется суеверный страх перед великим и страшным Богом, боязнь быть вновь наказанными за неуважение к Нему. Дух сыновнего благоговения сменяется рабским, наемническим служением. Из-за опасения как бы не произнести имя Божие всуе и не быть наказанным (см. Исх 20:7; Втор 5:11), имя Божие YHWH изымается из общего употребления. Внешней причиной могло стать желание скрыть великую святыню народа Израильского от соседних народов, чтобы имя Божие не было хулимо язычниками¹⁸. Также возможно говорить о заимствовании из Ассирии, Египта и Вавилона, с которыми у Израиля на протяжении веков были тесные связи, характерной им практики почитания особых имен божиих. В древних религиозных традициях имена божеств часто табуировались, знание настоящего имени рассматривалось как прерогатива узкого круга посвященных лиц, жрецов, а остальные люди произносили его эвфемизмы, слова-замены. Например, у западносемитских народов были распространены такие слова заменители, как Мильком (Царь), Балу (Владыка), Адон (Господин), Эшмун (Имя)¹⁹.

Невыразимость имени Божия YHWH

Как замечает проф. А. А. Олесницкий, «незадолго до наступления времен новозаветных» в иудейской среде совершенно перестали произносить священное имя YHWH и заменять его на письме и в разговоре на имя «יְהוָה» ('ādōnāy, букв. «мой Господь») или «שֵׁם», «הַשֵּׁם» (šēm, haššēm – «имя», «то самое Имя»)²⁰. Практика сокрытия имени бога в

ровство и употребление в пищу мяса живого животного (Sanhedrin, 56a:24).

¹⁶ Как в 3 Цар. 21,10, где описывается убийство Навуфея: «...и против него посадите двух негодных людей, которые свидетельствовали бы на него и сказали: «ты хулил Бога и царя» (בְּרַכְתָּ אֱלֹהִים וְיָמְלָךְ – букв. ты благословил Бога и царя); и потом выведите его, и побейте его камнями, чтобы он умер».

¹⁷ См.: Sifrei Bamidbar, 39.

¹⁸ Подробнее см. в работе: Феофан (Быстров), архиеп. Тетраграмма, или Божественное ветхозаветное Имя יהוה, К.: Пролог, 2004. С. 34–47.

¹⁹ См.: Шмаина-Великанова А. И. Адонай // Православная Энциклопедия. Том 1: А – Алексий Студит. М.: «Православная Энциклопедия», 2000. С. 307–308.

²⁰ Олесницкий А. А. О древнем имени Божиим // Христианское Чтение. 1887. Май. С. 5.

разговорной речи, чтобы избежать его профанирования, известна и в древнегреческой литературе. Например, у Платона в клятвах вместо того, чтобы сказать « $\mu\alpha\ \Delta\iota\alpha$ » (« $\mu\alpha\ \tau\acute{o}\nu\ \Delta\iota\alpha$ »), то есть «клянусь Зевсом», говорится просто « $\mu\alpha\ \tau\acute{o}\nu$ », артикль в данном случае указывал на подразумеваемое лицо, но само имя бога не употреблялось²¹.

По мнению проф. А. А. Олесницкого, на определенном этапе развития иудаизма священное имя Божие могло быть убрано суеверными корректорами-книжниками из всего Священного Писания и заменено на אֲדֹנָי , но в эпоху масоретов вновь было возвращено, однако уже с заменой прочтения на Адонай. При этом, возможно, сохранились места, где אֲדֹנָי так и осталось в тексте вместо первоначального יְהוָה ²². Данное соображение профессора заслуживает внимания, оно способно прояснить ряд трудных мест Писания, связанных с богословием имени Божия в Ветхом Завете. При этом к нему стоит относиться с определенной осторожностью. Мнение дореволюционных отечественных исследователей о большой роли масоретских ученых в корректировке текста еврейской Библии, порче ими мессианских свидетельств, не подтверждается современными текстологическими исследованиями, в частности, кумранскими находками. Нужно учитывать, что данная корректировка могла носить не глобальный характер, а затрагивать определенный пласт рукописей своего времени и быть местной традицией. Например, считается, что при чтении Священного Писания во время богослужения в синагоге יהוה читалось иудеями как Адонай, но в повседневной жизни, например, в иудейских школах (иешивах) прочитывалось как אֲדֹנָי . Самаритяне при чтении Закона всегда вместо священного имени использовали שְׁמָא (šmā – «имя»)²³.

Свидетельство использования имени Адонай как эвфемизма для יהוה можно видеть в тексте Септуагинты (III–II в. до Р.Х.), где непроизносимое имя систематически передается посредством κύριος «Господь», которое эквивалентно еврейскому Адонай. Так же священную тетраграмму передавал Ориген (Ἀδωναι) и блж. Иероним (Adonaj)²⁴. В Кумранских рукописях (1QH 7. 28) также засвидетельствована подобная замена имени Божия²⁵. Однако в некоторых древних рукописях греческого перевода Библии, например, в переводе Акилы или древних кодексах Септуагинты, יהוה не переводилось как κύριος, а просто писалось еврейскими буквами²⁶. В силу чего, по свидетельству блж. Иеронима, переписчики, «не понимая этого имени (יהוה), встречая его в греческих книгах, обыкновенно читают יהוה

²¹ См.: $\mu\alpha$ // An intermediate Geek-English Lexicon / by H. G. Liddell, R. Scott. New York: Harper and Brothers, 1882. P. 483.

²² Олесницкий А. А. Тенденциозные корректуры иудейских книжников (соферимов) в чтении Ветхого Завета // Труды КДА. 1879. Т. 2–3. № 5. С. 14–15.

²³ См.: Bietenhard H. B. שְׁמָא. // Theological Dictionary of the New Testament / Edd. G. Kittel, G. Friedrich / Transl. by G.W. Bromiley. Vol. 5. MI: Eerdmans, 1964. P. 268.

²⁴ Шилейко В. Тетраграмматон // Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона. Т. 14: Сараево – Трани. СПб., 1913. С. 833.

²⁵ См.: Шмаина-Великанова А. И. Адонай. С. 308.

²⁶ Глаголев А., свящ. Иегова // Православная Богословская энциклопедия или Богословский энциклопедический словарь: под ред. проф. А. П. Лопухина: В 12 т. Т. 6: Иаван – Иоанн Маронит. Петроград: Т-во А. П. Лопухина, 1905. С. 196.

вследствие сходства букв»²⁷. Есть основание полагать, что унификация практики замены YHWH на κύριος в Септуагинте относится ко времени христианских переписчиков²⁸.

Филон Александрийский в пер. пол. I в. по Р. Х. писал: «Четырехбуквенное имя может быть произносимо и слышимо исключительно священными лицами, уши и уста которых очищены мудростью, и больше никем и нигде»²⁹. Чуть позже Иосиф Флавий, говоря о настоящем имени Божием, которое было впервые открыто Моисею на горе Синай, свидетельствовал о своем недостоинстве просто произносить его³⁰. Христианская традиция в лице блж. Иеронима также упоминает о данном явлении в иудаизме: «Девятое имя τετραγράμειον (состоящее из четырех букв), которое почитали за ἀνεκφώνητον, то есть «неизреченное», и которое изображается буквами: ioh, he, vav, he»³¹.

Соккрытие имени YHWH и прочтение его как Адонай обычно и для Талмуда, что привело к формированию следующего правила: נִכְתָּב בְּיוֹד הֵי, то есть «пишется - "йод хе" (первые две буквы יהוה), а произносится - "алеф далет" (первые две буквы אלהי)»³². Рассматривая свидетельство пророка Захарии, что «Господь будет Царем над всею землею; в тот день будет Господь един и имя Его едино» (בְּיוֹם הַהוּא יְהוָה אֶחָד) (Зах 14:9), еврейские учителя пришли к мнению, что в мессианское время истинное произношение личного имени Божия будет вновь доступно верующим. «Рабби Нахман бар Ицхак»³³ сказал: Будущий мир (הָעוֹלָם הַבָּא) не похож на этот мир (הָעוֹלָם הַזֶּה). В этом мире Имя пишется - "йод хе", а читается - "алеф далет"; в будущем же мире все будет едино (כִּלְיוֹן אֶחָד), и оно будет читаться - "йод хе" и писаться - "йод хе" (בְּיוֹם הַהוּא יְהוָה אֶחָד)»³⁴.

А. А. Олесницкий в своем исследовании подмечает еще один возможный метод сокращения священного имени Божия талмудической традицией, а именно, изъятие из некоторых мест Писания его краткой формы «yh» (יהי). По мнению профессора, иудейские законоучители, чтобы скрыть это святое имя, сливали его с предшествующим существительным, тем самым превращая его в местоименный суффикс 3 лица, единственного числа, женского рода. Таким образом оно продолжало оставаться в тексте, но делалось незаметным

²⁷ Иероним, блж. Письмо к Марцелле. О десяти именах Божиих // Творение блаженного Иеронима Стридонского. Т. 1. Киев, 1880. С. 152.

²⁸ Шмагина-Великанова А. И. Адонай. С. 308.

²⁹ Vita Mosis, 3, 11 (2, 113); Philo Judaeus. De vita Mosis // Philonis Alexandrini opera quae supersunt: Vol. 4. Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri, MCMII (1902). S. 226.

³⁰ Иосиф Флавий. Иудейские древности II, 12, 4; Иосиф Флавий. Иудейские древности. В 2 т.: Т.1. Кн. 1-12. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 2002. С. 122.

³¹ Иероним, блж. Письмо к Марцелле. О десяти именах Божиих. С.152.

³² Pesachim, 50a:19.

³³ Рабби Нахман бар Ицхак (רַבִּי נַחֲמָן בֶּר יִצְחָק) – вавилонский аморай 4-го поколения (до 320 – 350 гг.), был главой известной пумбедитской талмудической академии (на территории современного Ирака), за свою богобоязненность был причислен к «вавилонским праведникам» (חַסִּידֵי בָבֶל). В палестинских школах был малоизвестным (Нахман бен-Исаак, рав // Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона / Т. 11: Миддот – Община, 1911. С. 592–593).

³⁴ Pesachim, 50a:19.

читателю³⁵. Например, в отрывке Исх 17:16 указано: «Ибо, сказал он, рука на престоле Господа (עַל־כֶּסֶדְּיָהּ): брань у Господа против Амалика из рода в род». Выражение כֶּסֶדְּיָהּ (kēs yāh – «престол Господа»), по мнению рабби Иоханана³⁶, нужно прочитывать в данном месте как одно слово כֶּסֶדְיָהּ (kēs-yāh – престол Его)³⁷. Дискуссия среди еврейских учителей возникла вокруг еще двух выражений Писания: מַרְחֲבֵיָהּ (merḥabyāh) и הַלְלוּיָהּ (haləlūyāh). Первое встречается в Пс 117:5: «Из тесноты воззвал я к Господу, – и услышал меня, и на просторное место вывел меня Господь (евр. בְּמַרְחֶב יָהּ – букв. «в безопасное (открытое) место Господь (вывел меня)»)). По мнению рабби Хисды³⁸, выражение merḥāb yāh здесь нужно прочитывать как одно слово מַרְחֲבֵיָהּ (merḥabyāh) – «на просторное место Его»³⁹. Второе выражение встречается 24 раза в псалмах – Аллилуия. Данное выражение состоит из двух слов: глагола הָלַל (hālāl – «хвалить», «прославлять»), который стоит в породе piel, повелительном наклонении, множественном числе – הַלְלוּ (haləlū – «хвалите») и краткого имени Божия יָהּ (yāh). В масоретском тексте эти два имени объединяются акцентным знаком маккеф – הַלְלוּיָהּ (haləlū-yāh). Гемара спрашивает: «аллилуия» это одно или два слова? Учитель Рав⁴⁰ отвечает, что его можно поделить на два слова, и он даже видел в книге своего учителя как haləlū было написано на одной строчке, а yāh на другой⁴¹. Однако рабби Иехошуа бен Леви⁴² возражает и говорит, что הַלְלוּיָהּ (haləlūyāh) означает הַלְלוּהוּ (halləlūhū – «хвалите Его»), соответственно, «ya» в конце слова означает просто превосходную степень, но не имя Божие⁴³.

В талмудической традиции имя YHWH, скрывающееся за чтением אֲדֹנָי (ādōnāy), стали называть הַשְּׁמַיִם (haššēm – «ха-шем»), то есть «имя par excellence». Или הַשְּׁמִיּוּתָא (šēm haməyūḥād – «шем ха-меюхад»), то есть «имя Всеединное», «невыразимое», «собственное»⁴⁴. Произно-

³⁵ Олесницкий А. А. Тенденциозные корректуры иудейских книжников. С.17–18.

³⁶ Рабби Иоханан (רַבִּי יוֹחָנָן) – палестинский апорай 2-го поколения, родом из Сепфориса. Возглавил академию в Тиверии после смерти рабби Иуды ха-Наси, умер в 279 г. Полное имя Иоханан бар Наппаха (רַבִּי יוֹחָנָן בַּר נַפְחָא) (см.: Иоханан бар-Наппаха // Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона. Т. 8: Ибн-Эзра – Иудаизм. С. 891).

³⁷ Pesachim, 117a:1.

³⁸ Рабби Хисда (רַבִּי חִסְדָּא) – вавилонский аморай 2-го и 3-го поколения (260–320 гг. по Р.Х.), в Талмуде имеет прозвище «праведник Вавилона» (Taanit 23b). Является один из наиболее цитируемых в Иерусалимском и Вавилонском Талмудах законоучителей (Хизда // Краткая еврейская энциклопедия. Т. 9. 1999. Кол. 830–831).

³⁹ Pesachim, 117a:1.

⁴⁰ Рав (רַב) (настоящее имя Абба бен Айбу) – выдающийся аморай Вавилонии, умер в 246 г. Был основателем академии в Суре, один из лидеров первого поколения создателей Гемары Вавилонского Талмуда. Прозвище Рав получил за то, что был «учителем (рав) всей диаспоры» (Рав // Краткая еврейская энциклопедия. Т. 7. 1994. Кол. 25).

⁴¹ Pesachim, 117a:4.

⁴² Иехошуа бен Леви (רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי) – палестинский аморай 1-го поколения (до 250 г. по Р.Х.), был главой академии в Лидде на юге Палестины (Иошуа бен-Леви // Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона. Т. 8: Ибн-Эзра — Иудаизм. С. 915).

⁴³ Pesachim, 117a:5.

⁴⁴ Термин «меюхад» употребляется вообще для обозначения отличительного свойства предмета, которое выделяет его из ряда однородных с ним предметов (Шем га-Мефораш и Шем га-Меюхад // Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона. Т. 16: Шемирамот – Иссоп,

симое же истинным образом, то есть с использованием букв йод, хе, вав, хе (יהוה), например, священником в День Искупления, стали обозначать как שֵׁם הַמִּכְרָשׁ (šēm hamməṣṣāš – «шем ха-мефораш»), то есть «явное имя», «имя, ясно произносимое»⁴⁵.

Произношение святого имени YHWH

Из-за особого благоговения и страха перед священным именем Божиим со временем было утрачено даже его истинное произношение. В VII в. по Р. Х. масореты⁴⁶ закрепили во всем ветхозаветном тексте практику чтения יהוה как אֲדֹנָי (ādōnāy), подставив гласные (знаки пунктуации) от אֲדֹנָי (ādōnāy) к имени יהוה, в силу чего оно стало писаться как יְהוָה (yəhōwāh). Исключение было сделано лишь для сочетания имен יהוה אֱלֹהִים («Господь Бог»)⁴⁷, где, чтобы избежать двукратного повторения слова Адонай, יהוה произносилось как אֱלֹהִים (ēlōhīm). Чтобы показать, что в данном случае יהוה нужно прочитывать как «Элохим», оно получало соответствующую огласовку יְהוִי (yəhōwih)⁴⁸. Данный прием в еврейской грамматике известен под названием Qeri perpetuum («постоянное произношение»). Согласные имени составляют Ketib (כְּתִיב – «написанное»), а гласные указывают на Qeri (קֶרִי – «произношение», «читай»)⁴⁹. Таким образом, священное имя YHWH стало одним из четырех Qeri perpetuum в Масоретском тексте, а четыре буквы священного имени (יהוה) стали идеограммой, произносимой всегда «Адонай».

Прочтение имени Божия как Jehovah («Иегова») возникло в XIII – XIV вв. в сочинениях христианских авторов, которые буквально вокализовали священное имя из Масоретского текста⁵⁰. С XVI в. такое прочтение тетраграммы стало общераспространенным у христианских богословов и библеистов. Но уже в 1567 г. французский экзегет и гебраист Зильберт Генебрард (Genebrardus) в сочинении «Chronologia» на основании утверждения блж. Феодорита о том, что самаритяне использовали произношение 'אֵהוָה, впервые предложил произношение Jahve. В 1815 г. немецкий гебраист Вильгельм Гезениус

1913. С. 8).

⁴⁵ Шем га-Мефораш и Шем га-Меюхад. С. 9.

⁴⁶ Масореты (от שִׁמְרָתָם, «масора́» – букв. «предание», «передавать») – еврейские ученые, которые для фиксации традиционного прочтения слов еврейской Библии выработали систему диакритических знаков, обозначающих гласные в еврейском консонантном письме и подставили их в текст Библии (см.: Масора // Краткая еврейская энциклопедия. Т. 5. 1990. Кол. 156).

⁴⁷ Встречается 315 раз в Библии: 310 раз «יהוה אֱלֹהִים» (см. Быт 15:28; Втор 3:24; Нав 7:7; Суд 6:22; 2 Цар 7:18–20; Ис 7:7) и 5 раз «יהוה אֲדֹנָי» (см. Авв 3:19; Пс 67:21; 72:28).

⁴⁸ См.: Шилейко В. Тетраграмматон. С. 833.

⁴⁹ См.: Селезнев М. Г. Масоретский текст // Православная энциклопедия. Т. 44: Маркел II – Меркурий и Паисий. М.: «Православная Энциклопедия», 2016. С. 296–297; Gesenius F. W., Kautzsch E., Cowley A. E. Gesenius' Hebrew Grammar. 2nd edn. Oxford: Clarendon Press, 1910. P. 65–67.

⁵⁰ Считается, что впервые такое прочтение появилось в сочинении испанского монаха Раймунда Мартина (Raymundus Martinus) «Pugio fidei» («Кинжал веры»), вышедшем в 1278 г., откуда его заимствовал духовник папы Льва X Петр Галатин (Petri Galatini) в «De arcanis catholicae veritatis» («О тайнах универсальной истины»), написанном в 1518 г., а от последнего позаимствовал христианский гебраист Павел Фагий (Paulus Fagius) (1504–1549 гг.) (Феофан (Быстров), архиеп. Тетраграмма. С. 24; Шилейко В. Тетраграмматон. С. 833).

(Gesenius) в своем «Словаре еврейского и арамейского языков Ветхого Завета» использовал транслитерацию Yahweh. Наконец, в XIX в. немецкий библеист Генрих Эвальд (Ewald) благодаря своим исследованиям сделал прочтение тетраграмматона как Jahweh / Yahweh («Яхве») общепринятым в научном мире⁵¹. Данная огласовка основана на транскрипции божественного имени в вавилоно-ассирийских клинописных документах⁵²; на греческой транскрипции имени в раннехристианской литературе, например, как Ἰαωέ / Ἰαωά у Климента Александрийского⁵³ или Ἰαβέ / Ἰαβαί у свт. Эпифания Кипрского⁵⁴, Ἰαή у Оригена; на греческой транскрипции личного имени Бога Израилева в египетских магических папирусах и табличках как Ἰαωούη или Ἰαω⁵⁵, а также написания его различных сокращенных форм⁵⁶ одними согласными в документах на еврейском, самаритянском и арамейском языках⁵⁷.

Другим возможным прочтением священного имени могло быть Yahō или Yahū⁵⁸. Оно основано на теофорных именах, свидетельстве Диодора Сицилийского (I в. до Р.Х.), отцов Церкви, древних заклинаний и амулетов, где используется краткая форма Ἰαō⁵⁹. А также на

⁵¹ См.: Parke-Taylor G. H. Yahweh: The Divine Name in the Bible. Ontario: Wilfrid Laurier University Press Waterloo, 1975. P. 79.

⁵² Такие известные ассириологи XIX – XX вв., как Франц Делич (Delitzsch), Август Колер (Kohler), Теофилус Пинчес (Pinches), Чарльз Болль (Ball), Герман Гильпрехт (Hilprecht) на основании древних вавилоно-ассирийских клинописных текстов пришли к выводу, что правильное чтение данного имени должно быть Yahwah. Профессор Казанской духовной академии Г. С. Саблуков (1803–1880 гг.) также считал прочтение Yahwah правильным (см.: *Теофан (Быстров), архиеп.* Тетраграмма, С. 26–28). Однако, как считают современные исследователи, формы Yahwe и Yahwā не противоречат друг другу. Форма, звучавшая раньше как Yahwa, по законам еврейской фонетики должна была перейти в Yahwe (с изменением конечного ā в долгое ē). Таким образом, транскрипции указывают для YHWH два произношения: древнее Yahwā и более позднее Yahwe (*Шилейко В.* Тетраграмматон. С. 834)

⁵³ Климент Александрийский. Строматы 5, 6, 34, 5.

⁵⁴ Эпифаний Кипрский, свт. Против ересей 1, 3, 40, 5.

⁵⁵ Например, в одной из египетских молитв сказано: «Заклинаю тебя, священный свет, священное сияние – ширина, глубина, толщина, высота, сияние – священными именами... Иао; Сабаот Арбатиао... аи аи иао... аке; акс; инакс. Пребудь со мной в этот вот час, пока я не принужу бога и не узнаю того, чего хочу» (PGM IV, 950–985 // Цит. по: Preisendanz K. Papyri Graecae Magicae. Der griechischen zauberpapyri. Leipzig, Verlag und druck von B. G. Teubner. Berlin, 1928. S. 105–106). Ἰαω / Ἰаο / Ἰο / Ἰαοη / Ἰαοη / Ἰωα / Ἰαοα / Ἰа и т. д. отождествляются исследователями с греческой передачей священной тетраграммы. Подобные употребления имени Бога Израильского встречаются и в PGM IV, 1390–1495 (Op. cit. S. 119–120).

⁵⁶ Например, такие сокращенные формы как Jaho (יהו) и Jo (י, сокращенное из יהו), которые входят в состав многих собственных имен как первая составная часть их, и Jahu или Jah (יה или י) как вторая часть этих имен. Также сокращенной формой имени יהו считается Jah – יה (Имена Божии // Краткая еврейская энциклопедия. Т. 8. Ибн-Эзра — Иудаизм, 1911. С. 130–131).

⁵⁷ Подробнее см.: Toorn V. Yahweh // Dictionary of Deities and Demons in the Bible / Eds. Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst. Leiden: Brill, 1999. P. 911–912; *Шилейко В.* Тетраграмматон. С. 834.

⁵⁸ См.: Williams A. L. Yahoh // Journal of Theological Studies. 1929. Vol. 28. P. 276–283; Burkitt F. C. Yahweh or Yahoh: Additional Note // Journal of Theological Studies. 1927. Vol. 28. P. 407–409.

⁵⁹ Parke-Taylor G. H. Yahweh: The Divine Name in the Bible. P. 79–80.

свидетельствах Элефантинских папирусов (V в. до Р. Х.), где тетраграмматон нигде не встречается, но часто встречается YHWH и один раз YHN. Ученые предлагали различные варианты вокализации данной формы имени как Ya'u (A. Cowley), Yahu (H.H. Rowley), Jah / Jahou (A. van Noopacker). Хунакер даже предлагал рассматривать тетраграмматон как вторичное образование, возможную модификация существовавшего ранее имени Jahou⁶⁰. Однако так как тетраграмма присутствует в древнейшей библейской песни – песни Деворы (Суд. 5), на стеле Меша в Моаве (IX в. до Р.Х.)⁶¹ и письмах из Лахиша (589 г. до Р.Х.), то большинство ученых признают именно YHWH первоначальной формой священного имени, а YHWH рассматривается как производное от него. Например, Уильям Олбрайт (W. F. Albright) считал его лишь юссивной формой от YHWH⁶².

Таким образом, существует множество вариантов прочтения и вокализации тетраграмматона, но, как отметил еще епископ Феофан (Быстров), сейчас достоверно определить, какое было первоначальное произношение священного имени уже невозможно⁶³. И в первую очередь именно из-за того, что была потеряна традиция его произношения, использования в повседневной религиозно-богослужебной практике.

Причины и этапы сакрализации имени YHWH

Причиной сакрализации имени YHWH в послевоенный период, по словам проф. А. А. Олесницкого, могло стать «слишком узкое талмудическое толкование третьей заповеди», в то время как «третья заповедь отнюдь не запрещает священного употреблении имени Божия, а лишь злоупотребление им, в особенности – поношение имени Божия в ложную клятву»⁶⁴. Аргументом в пользу данного мнения, по мысли профессора, могут служить многочисленные теофорные имена, в состав которых входит краткая форма имени YHWH. Такие имена свободно употреблялись людьми вплоть до новозаветного времени⁶⁵. Проф. Г. С. Саблуков приводит, например, следующие имена, оканчивающиеся на yāh, yāhū: Захария, Софония, Урия, Исаия, Езекия, Иеремия, Анания, Азария, Ваня; начинающиеся на yēhō, yō: Иегоияда, Иодай, Иоаким, Ионадав, Ионафан, Иоахаз,

⁶⁰ Parke-Taylor G. H. Yahweh: The Divine Name in the Bible. P. 82.

⁶¹ В 17–18 строках, выбитых на черном базальтовом камне, который иногда называют «Моавитским камнем», содержится пока древнейшее документально засвидетельствованное упоминание имени YHWH в его четырехбуквенной форме: «И взял я сосуды YHWH и принес их пред лице Кемоша» (цит. по: Freedman D. N. YHWH // Theological Dictionary of the Old Testament / Ed. Botterweck G. J. Vol. 5. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975. P. 502. В тоже время для его усеченной формы YHW свидетельства относятся к XIV–XIII вв. до Р.Х. в названиях географических объектов Эдома с корнем «yhw» (см.: Cross F. M. Canaanite Myth and Hebrew Epic. Harvard University Press, 1997. P. 61).

⁶² Albright W. F. The Name Yahweh // Journal of Biblical Literature. 1924. Vol. 43. P. 373–374.

⁶³ См.: Феофан (Быстров), архим. Тетраграмма. С. 28.

⁶⁴ Олесницкий А. А. О древнем имени Божием. С. 5.

⁶⁵ Там же. Так, распространенными были следующие формы: yēhō-, yō-, -yāhū, -yō, -yā, реже встречаются: -yēhō- and -yo (см.: Pike D. M. Names, Theophoric // The Anchor Bible Dictionary / Ed. Freedman D. N. Vol. 6: K–N. New York: Doubleday, 1992. P. 1018).

Иорам, Иосафат, Иосиф⁶⁶.

О возможности использования имени Божия в ранние периоды иудаизма свидетельствует и сама иудейская традиция. Согласно свидетельствам писем из Лахиша⁶⁷, вплоть до разрушения Первого храма (586 г. до Р.Х.) это имя произносилось вслух в соответствующей огласовке⁶⁸. В трактате Берахот передается наставление мудрецов, по которому человек должен приветствовать другого человека именем Божиим (שְׁמֵי שָׁמַיָּהּ שְׁמֵי אֱלֹהֵינוּ שְׁמֵי יְהוָה)⁶⁹. В доказательство приводятся свидетельства из библейской практики. Например, когда «Вооз пришел из Вифлеема и сказал жнецам: Господь с вами! (יְהוָה עִמָּכֶם)» Они сказали ему: да благословит тебя Господь (יְהוָה יְבָרְכְךָ, יְהוָה!)» (Руфь 2:4). Или случай с Гедеоном, когда «явился ему Ангел Господень и сказал ему: Господь с тобою (יְהוָה עִמָּךְ), муж сильный!» (Суд 6:12). То есть и ветхозаветные праведники, и даже ангел Господень произносил священное имя Божие в своем приветствии и благословении, это факт не могли отрицать и иудейские законоучители. Это правило рассматривается как благочестивая традиция, полученная от отцов, которой нельзя пренебрегать, так как сказано в Писании: «Слушайся отца твоего: он родил тебя; и не пренебрегай матери твоей» (Притч 23:22). Чтобы согласовать данное учение мудрецов со сложившимся запретом упоминать имя Божие, дальше Гемара приводит Пс 118:126: «Время Господу действовать: закон Твой разорили», который, согласно рабби Натану⁷⁰, означает, что иногда нужно отказаться от Торы, чтобы потрудиться для Господа⁷¹. Как объясняют это правило современные комментаторы: «Иногда необходимо отвергнуть библейские предписания, чтобы исполнить волю Божию, а приветствие другого человека, безусловно, является волей Божьей»⁷².

Как отмечает еп. Феофан (Быстров), запрет произнесения имени YHWH в еврейской традиции был связан или с самим Моисеем и указанием Торы (в таком ключе истолковывались Лев. 24, 16 и Исх. 3, 15), или с именем первосвященника Симона Праведного (III в. до Р. Х.), после смерти которого священники перестали использовать имя

⁶⁶ См.: Саблуков Г. С. Сличение мохаммеданского учения об именах Божиих с христианским о них учением. Казань, 1872. С. 177 – 180.

⁶⁷ Обнаружены в 1935 году археологом Джеймсом Старки (Starkey) при раскопках городских ворот древнего Израильского города Лахиша (30 км к юго-востоку от Ашкелона, 23 км к западу от Хеврона) в пласте руин времени нашествия Навуходоносора. Представляют собой 21 остракон с военной перепиской командиров ханаанских городов (см.: Лахиш // Краткая еврейская энциклопедия. Т. 4, 1988. Кол. 701–702).

⁶⁸ Тетраграмматон // Краткая еврейская энциклопедия. Т. 8. 1996. Кол. 952.

⁶⁹ Mishnah Berakhot, 9, 5

⁷⁰ Рабби Натан (נְטָן), или Натан Вавилонский – таннай 5-го поколения (135–170 гг.), современник рабби Меира, родом из Вавилона. В молодом возрасте приехал в Палестину, где занял одну из высших должностей в палестинской академии. Находился в разногласиях с рабби Симоном бен-Гамлиилом и его сыном рабби Иудой ха-Наси, редактором Мишны, поэтому упоминается здесь всего 2 раза. Придавал большое значение традиции, и поэтому многие из его галах касаются лишь объяснения положений более древних учителей (Натан, рабби // Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона. Т. 11: Миддот – Община. Стб. 564–565).

⁷¹ Mishnah Berakhot, 9, 5.

⁷² Ibid.

Божие в богослужебном употреблении⁷³.

Сначала использование священного имени ограничивалось оградой храма, только его богослужебным употреблением, при священническом благословении.

Так, Мишна в трактате Сота свидетельствует, что священники, исполняя повеление Божие благословлять народ именем Божиим, должны были в храме произносить имя Бога, как оно написано в Торе (בְּמִקְדָּשׁ אָמַר אֶת הַשֵּׁם כְּכַתְּבוֹ), то есть YHWH, а вне храма использовать его заменяющее имя (כִּנְיָוִי – kīnnūy – «прозвище», «эпитет», имя Божие в мирском произношении)⁷⁴.

Барайта на это место учит, что слова Писания «так благословляйте сынов Израилевых» (Числ. 6, 23) «означает, что благословение должно быть произнесено с невыразимым именем (בְּשֵׁם הַמְּפֹרָשׁ)»⁷⁵. На это указывает, по мнению учителей, окончание повеления Божия, «так пусть призывают имя Мое на сынов Израилевых, и Я благословлю их» (Числ 6:27). «Имя Мое», то есть уникальное, которое принадлежит только Мне (שְׁמִי הַמְּיוּחָד לִי)⁷⁶. В то же время, чтобы не подумать, что это невыразимое имя можно использовать даже за пределами храма, Гемара предлагает рассматривать свидетельство Числ 6:27: «Так пусть призывают имя Мое (וְשָׁמְנוּ אֶת-שְׁמִי) – букв. «так пусть положат имя Мое»» в контексте Втор. 12:5: «Но к месту, какое изберет Господь, Бог ваш, из всех колен ваших, чтобы пребывать имени Его там (שָׁם אֶת-שְׁמִי לִשְׁחֹם) – букв. «чтобы положить имя Мое там»», где говорится об избрании дома Божия как места пребывания имени Божия. В обоих случаях по отношению к имени Божию используется глагол «שָׁם» – «класть», «Словесная аналогия, – заключает комментатор, – учит, что как там выражение «да поместят там имя Его» относится к Храму, так и здесь заповедь «да поместят имя Мое» применима в Храме, а не где-либо еще»⁷⁷.

Чтобы избежать противоречия данного правила со свидетельством Книги Исход, что «на всяком месте, где Я положу память имени Моего, Я приду к тебе и благословлю тебя» (Исх 20:24), рабби Иосия⁷⁸ предлагает использовать метод перестановки утверждений и

⁷³ Феофан (Быстров), архиеп. Тетраграмма. С. 31–32.

⁷⁴ Mishnah Sotah, 7, 6 (Sotah, 37b:13–38a:1). Здесь также отмечается, что вне храма священники должны поднимать руки так, чтобы они были на одной линии с их плечами во время благословения. А в Храме нужно поднимать руки над головами, за исключением первосвященника, который не должен поднимать рук над передней пластиной на лбу, поскольку на ней начертано имя YHWH, над которым не подобает поднимать руки. Особенность священнического благословения вне храма заключалось еще в том, что его считали как три отдельных благословения (ср.: Числ 6:24–26), и слушатели отвечали «Аминь» после каждого благословения. В то время как в храме его произносили как одно благословение, и слушатели не отвечали на каждое благословение. См.: также Tamid 33b.

⁷⁵ Sotah, 38a:9.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Sotah, 38a:10. См. также мидраш на Числ 6:22–23, где приводятся мнения по данному вопросу рабби Иосии и рабби Ионафана. Рабби Иосия приходит к такому выводу о благословении священников именем Божиим: «В Храме, с тетраграмматомом, в другом месте – с эпитетом» (Sifrei Bamidbar, 39).

⁷⁸ Рабби Иосе бен Иехуда (רַבִּי יוֹסֵף בֶּן יִהוּדָה) – таннай 5-го поколения (165–200 гг. по Р.Х.), самый выдающийся ученик рабби Исмаила бен Элиша. Отличался своеобразным толкованием Би-

прочитывать данный стих так: «На всяком месте, где Я приду к тебе и благословлю тебя, там Я положу память имени Моего»⁷⁹. А Бог является людям и благословляет их только в храме, значит, и произносить неизреченное имя можно только там же.

Таким образом, вырабатывается нормативное установление (галаха), что Храм является единственным законным местом произнесения священного имени YHWH. И если учитывать тот факт, что первосвященник лишь раз в год, в День Очищения, мог входить в Святая Святых и непосредственно удостаиваться божественного откровения, то, развивая данное правило, еврейские учителя последовательно пришли к мнению, что лишь раз в год в Святая Святых первосвященник может и произносить это святое имя.

Начиная с III в. до Р. Х., произнесение священного имени Божия постепенно исключается и из богослужебного употребления. Талмудическое предание связывает это со смертью первосвященника Симона Праведного⁸⁰: «После семидневной болезни он умер. Тогда братья его, священники, перестали благословлять Именем»⁸¹. Комментируя данное свидетельство, еврейские учителя отмечают, что после смерти Симона Праведного еврейский народ был больше не достоин многих чудес, которые произошли при его жизни. По этой же причине после его смерти его братья священники и воздерживались от благословения еврейского народа именем Бога⁸². Известный еврейский философ и талмудист XII в. Моисей Маймонид объясняет, что «священники перестали благословлять этим именем из опасения, чтобы звука этого имени не перенял какой-либо непосвященный человек, особенно же человек с дурной репутацией»⁸³. То есть защищали имя Божие от профанации и использования в магии, которая в то время была широко распространена у соседних народов.

Иудейское предание сообщает, что «изначально мудрецы передавали двенадцатибуквенное имя Бога (שֵׁם בֶּן שְׁתַּיִם עֶשְׂרֵה אוֹתִיּוֹת)⁸⁴ любому человеку. Когда число неуважительно использующих это имя увеличивалось, они передавали его только благоразумным членам

блии согласно прямому смыслу текста, идущим вразрез с общепринятой традицией, и высказывал иногда оригинальные и отчасти смелые положения (см.: Исе бен-Иуда // Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона. Т. 8: Ибн-Эзра — Иудаизм, 1911. С. 323—324).

⁷⁹ Sotah, 38a:11.

⁸⁰ Симон Праведный (שִׁמְעוֹן הַצַּדִּיק) - великий мудрец и первосвященник эпохи Второго Храма. Его отождествляют или с Симоном I, сыном Ония I (310 - 291 или 300 - 270 гг. до Р.Х.), или с Симоном II, сыном Ония II (219 - 199 до Р.Х.). С его именем связано много чудес, рассказов и легенд, одна из них приписывает встречу первосвященника с императором Александром Македонским, который проходил с войсками Иерусалим в 333 г. Когда император увидел первосвященника, он сошел с колесницы и почтительно поклонился ему (Симон Праведный // Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона. Т. 14: Сараево — Трани, 1913. С. 243—244).

⁸¹ Yoma, 39b:4. См. так же: Menachot, 109b:12 и Tosefta Sotah, 13, 8.

⁸² Sotah, 38a:11.

⁸³ Цит. по: Олесницкий А. А. Тенденциозные корректуры иудейских книжников. С. 12.

⁸⁴ Возможно, речь идет о каком-то составном имени Божиим, куда входило имя YHWH. Талмуд упоминает также о 42-буквенном имени Божиим (שֵׁם בֶּן אַרְבָּעִים וּשְׁתַּיִם אוֹתִיּוֹת), причем смысл начертания и происхождения этих двух имен остается таинственным (см.: Kiddushin, 71a:12—13).

священства, а те произносили имя во время священнического благословения. Они скрывали его, произнося под сладостную мелодию своих братьев-священников, чтобы оно не стало общеизвестным»⁸⁵. То есть имя Божие произносилось, но шепотом и заглушалось пением других священников, чтобы его нельзя было разобрать. Рабби Тарфон⁸⁶ вспоминал, что однажды он поднялся на священнический помост, с которого благословляли, «склонил ухо к первосвященнику и услышал, как он скрыл имя во время сладкой мелодии»⁸⁷.

Затем использование священного имени ограничилось его употреблением раз в год, в День Очищения (יְוֹם הַכִּפּוּרִים) – «Йом ха-Киппурим»). «Было запрещено произносить имя YHWH в любом случае, за исключением того, когда первосвященник совершал свое поклонение в День искупления, когда еще существовал храм; и даже тогда, когда люди слышали это выражение, они падали ниц»⁸⁸.

Трактат Йома, посвященный регламентации праздника Йом-Киппур, описывает, как имя Божие использовалось первосвященниками в церемонии избрания жертвы в День Очищения. Первосвященник перемешивал два жребия (שְׁנֵי גִזְלוֹת) в специальном сосуде (בְּקֶלֶפֶי) и вытягивал из него два жребия, по одному в каждую руку. На одном было написано: «Для Бога» (לַעֲבוֹדָה – букв. «для имени»)»⁸⁹. А на другом – «Для Азазеля» (לְעִזְזָאֵל). Заместитель первосвященника (הַסֵּנִי) стоял справа, а старейшина рода (רֹאשׁ בֵּית אָב) – букв. «глава дома отца») стоял слева от него. Если жребий имени Бога выпадал в его правой руке (בְּיַמִּינוֹ עָלָה שָׁם), заместитель говорил ему: «Мой господин, первосвященник, подними свою правую руку»⁹⁰. Если жребий имени Бога выпадал в его левой руке (בְּשְׂמְאָלוֹ עָלָה שָׁם), старейшина рода говорил ему: «Мой господин, первосвященник, подними свою левую руку». Затем он клал два жребия на двух козлов, жребий, вынутый правой рукой, на козла справа, а вынутый левой рукой, на козла слева. И, возлагая жребий для Бога на соответствующего козла, говорил: «Для Бога, жертва за грех». И после этого все отвечали: «Да будет благо-

⁸⁵ Kiddushin, 71a:12.

⁸⁶ Рабби Тарфон (евр. תַּרְפוֹן) – таннай 3-го поколения (120–140 / 80–110 гг. по Р.Х.), жил в конце I – первой половине II в, принадлежал к школе Шаммая. Большая часть его мнений касается гражданского права, известны его пояснения об имущественном праве разведенной жены, о долгах, о потерянном имуществе. (Тарфон, рабби // Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона. Т. 14: Сараево – Трани, 1913. Стб. 765–766).

⁸⁷ Kiddushin, 71a:12.

⁸⁸ Sanhedrin, VII, 6; The Babylonian Talmud / Ed. and transl. by Rodkinson M.L. Vol. 7–8: Tract Sanhedrin. Boston: The Talmud Society, 1918. P. 167.

⁸⁹ Согласно Лев 16:8: «Бросит Аарон об обоих козлах жребии: один жребий для Господа (МТТ: לַיהוָה – LXX: τῷ κυρίῳ), а другой жребий для отпущения (МТТ: לְעִזְזָאֵל – «для Азазеля»; LXX: τῷ ἀποπομπαίῳ)».

⁹⁰ Перемешивание жребия в специальном сосуде, а затем демонстрация руки, которой был вынут жребий с именем Божиим, говорит о том, что уделялось особое внимание тому, какой рукой первосвященник вытянет жребий «для Бога». Выпадение жребия в правую руку считалось счастливым предзнаменованием, а также свидетельствовало о праведности самого первосвященника. Например, сохранилось предание, что в течение всех сорока лет, что первосвященником был Симон Праведный, жребий для Бога выпадал в правую руку (см.: Yoma, 39a:15). И, напротив, в течение сорока лет до разрушения Второго Храма жребий для Бога вообще не был в правой руке первосвященника (см.: Yoma, 39b:5).

словенно имя Его славного царства во веки веков» (בְּרוּךְ שֵׁם כְּבוֹד מְלֻכּוֹתוֹ) (לְעוֹלָם וָעֶד)⁹¹.

После того как первосвященник возлагал обе руки на козла отпущения и исповедовал грехи, он произносил молитву, в которой обращался к Богу (אֲנִי אֶפְתָּח – букв. «молю Имя») с просьбой подать искупление грехов за всю неправду и непокорность, которой они согрешили⁹². В это время священники и народ, стоявший во дворе храма, когда слышали, как первосвященник произносит истинное имя Божие (שֵׁם הַמְּפֹרָשׁ), преклоняли свои колени, простирались ниц и падали на лица свои и говорили: «Да будет благословенно имя Его славного Царства во веки веков (בְּרוּךְ שֵׁם כְּבוֹד מְלֻכּוֹתוֹ לְעוֹלָם וָעֶד)»⁹³. Данное славословие народ должен был произносить всякий раз, когда священники произносили имя Божие. Согласно мнению мудрецов, переданному в Тосефте, первосвященник в тот день произносил невыразимое имя 10 раз⁹⁴.

И, наконец, при разрушении Второго храма и прекращении богослужений и жертвоприношений священное имя YHWH перестали произносить вообще⁹⁵.

Однако в среде израильских учителей еще какое-то время могло сохраняться знание его правильного произношения. Равви бар Бар Хана⁹⁶, например, свидетельствовал, что «правильное произношение четырехбуквенного имени Бога (שֵׁם בן ארבע אותיות) мудрые обыкновенно передавали своим ученикам один раз в семь лет, а некоторые говорят, что дважды в семь лет»⁹⁷. Но и оно со временем было утеряно.

Библейское обоснование практики сокрытия священного имени Божия YHWH

Рассмотрим библейские свидетельства, на которые ссылались еврейские учителя эпохи танаев и амораев для обоснования практики запрета произнесения имени YHWH.

1) Лев 24: 11, 13–15: «хулил (וִיָּקַח) сын Израильтянки имя Господне (אֶת־הַשֵּׁם) и злословил (וִיִּקְלֹל). И привели его к Моисею... И сказал Господь Моисею, говоря: выведи злословившего (אֶת־הַמְּקַלֵּל) вон из стана, и все слышавшие пусть положат руки свои на голову его, и все общество побьет его камнями (וְרָגְמוּ אֹתוֹ כָּל־הָעֵדָה); и сынам Израилевым скажи: кто будет злословить Бога своего (אִישׁ אִישׁ כִּי־יִקְלֹל אֱלֹהָיו), тот понесет грех свой (וְנִשְׂאָה חַטָּאתוֹ)».

В Масоретском тексте и в Септуагинте в 11 ст. говорится, что преступник хулил «имя», а не «имя Господне». Проф. А. А. Олесницкий

⁹¹ Mishnah Yoma, 4, 1 (Yoma, 39a:6–7).

⁹² Mishnah Yoma, 3, 8; 4, 2.

⁹³ Mishnah Yoma, 6, 2 (Yoma, 66a:10–11).

⁹⁴ Три раза во время первой исповеди, над быком; три раза во время второй исповеди, над быком; три раза, когда он исповедовался над козлом отпущения Азazelю; и один раз с жребием, когда возлагал жребий для Бога на козла (см.: Yoma, 39b10; Tosefta Yoma, 2, 2.)

⁹⁵ Феофан (Быстров), архиеп. Тетраграмма. С. 34.

⁹⁶ Равви бар Бар Хана (בַּר בַּר חָנָה) – аморай 3-го поколения (290 – 320 гг. по Р.Х.). Родился в Вавилонии, долгое время изучал Закон под руководством равви Иоханана бар Наппахи в Твери (Рабба бар Бар Хана // Краткая еврейская энциклопедия. Т. 7. 1996. Кол. 750–753).

⁹⁷ Kidduschin, 71a:10.

даже делает предположение, что данный стих был подвержен позднейшей редакции книжников и отражает богословие имени Божия раввинистического иудаизма⁹⁸.

В данном случае имя Божие в тексте Писания выступает метонимией Божественной Личности. Здесь понятие «имя» не несет самостоятельной, независимой смысловой нагрузки, но предполагает Саму Божественную Личность⁹⁹. Этот эпизод нужно понимать в контексте третьей заповеди Декалога. Сын Израильянки, родившийся от египтянина (см.: Лев 24:10), был наказан за то, что во время ссоры с израильянином похулили имя Божие, то есть произнес его, чтобы злословить Бога, а значит использовал имя Божие всуе, проявил неуважение к Богу. Соответственно и был наказан не за сам факт произнесения собственного имени Бога Израилева, а за тот контекст, в котором его произнес, что и стало причиной греха. Однако уже в эллинистическом иудаизме, который отражает перевод Семидесяти, а за тем и в раввинистическом иудаизме, который отражает талмудическая традиция, грех хулы имени Божия уже не зависит от контекста, в котором это имя произносится. Хулой, то есть грехом против имени Божия, объявляется сам факт провозглашения неизреченного имени YHWH.

Согласно агадическому мидрашу V – VII вв. на книгу Левит «Вайикра рабба», причина, по которой этот богохульник использовал тетраграмму для проклятия, заключалась в том, что он подслушал, как Моисей использовал это имя и решил воспользоваться им как средством, чтобы убить своего отца, египтянина, который изнасиловал его мать¹⁰⁰.

Лев 24:16: «И хулиитель имени Господня должен умереть (евр. «וְהַחֹמֵץ לִי וְהַחֹמֵץ לְכָל הָעָם וְהַחֹמֵץ לְכָל הָאֲדָמָה וְהַחֹמֵץ לְכָל הָאֲדָמָה וְהַחֹמֵץ לְכָל הָאֲדָמָה וְהַחֹמֵץ לְכָל הָאֲדָמָה»), камнями побьет его все общество: пришелец ли, туземец ли станет хулить имя Господне (евр. «בְּיָדָיו וְבְיָדָיו וְבְיָדָיו וְבְיָדָיו»), предан будет смерти». Если в первой части стиха говорится о хулении «имени YHWH», то во второй опять только о хулении имени.

В этом отрывке масоретский текст описывает грех Израильянина двумя глаголами: «נָקַב» (nāqab) и «קָלַל» (qālal). Первый в Синодальном переводе перевели как «хулить», а второй как «злословить». Первый описывает действие по отношению к имени («хулил имя»), а второй – к Богу («злословил Бога»).

Талмудическая традиция так определяет употребление этих терминов в Торе: נָקַב употребляется по отношению к тому, кто проклинает Бога, используя тетраграмму, и поэтому заслуживает смертной казни, а קָלַל применяется к человеку, который ругается, но использует другое имя Божие, что также является грехом, но не караемым смер-

⁹⁸ «Выражение: "поносил Имя" ни в каком случае не может быть признано библейским; это – корректура соферимов, заменившая первоначальное чтение: поносил Иегову, как читается и в древнем греческом переводе» (Олесницкий А. А. Тенденциозные корректуры иудейских книжников. С. 15).

⁹⁹ Об особенностях употребления понятия «имя» и «имя Божие» в Священном Писании см. Казинов Н. А. Семантический анализ понятия «имя» («שֵׁם» и «וְיֹצֵא») в Священном Писании // Труды Коломенской духовной семинарии. 2024. № 1 (24). С. 38–55.

¹⁰⁰ Vayikra Rabbah, 32,4 // URL: https://www.sefaria.org/Vayikra_Rabbah.32.4?lang=bi (дата обращения: 02.09.20225). См. также в Tanchuma, Emor 2 (агадический мидраш VI–VIII вв.).

тью¹⁰¹.

В трактате Санхедрин (Синедрион) подробно рассматривается значение понятия נָקָה в Священном Писании, и на основании этого вырабатываются принципы, по которым נָקָה нужно отличать от קָלָה, определяются грехи против имени Божия и как за них нужно наказывать.

Так, понятие נָקָה в Библии имеет несколько значений. 1) «прокалывать», «оставлять дыру», как в 4 Цар 18:21: «Вот, ты думаешь опереться на Египет, на эту трость надломленную, которая, если кто опрется на нее, войдет ему в руку и проколет ее (евр. וַיִּקְבֹּהָ)»; 2) «объявлять», «провозглашать», как в Числ 1:17: «И взял Моисей и Аарон мужей сих, которые названы поименно (евр. וַיִּקְבְּנוּ בְּשֵׁמֹתָם)»; 3) «ругать», «проклинать» как в Притч 11:26: «Кто удерживает у себя хлеб, того клянет народ (евр. בָּרַךְ יִקְבְּהוּ לְאֹהֲלָם מִנֶּעַם)»; а на голове продающего — благословение».

В Септуагинте глагол «נָקָה» в Лев. 24, 16 переведен с помощью глагола «ὀνομάζω» («называть») – «ὀνομάζων δὲ τὸ ὄνομα κυρίου θανάτῳ θανατούσθω... ἐν τῷ ὀνομάσαι αὐτὸν τὸ ὄνομα κυρίου τελευτάτω», букв. «произносящий имя Господа смертью да умрет... за то, что упомянул имя Его умрет». Как считал проф. А. А. Олесницкий, переведя данный глагол как «произносить», переводчики хотели подчеркнуть, что произношение имени YHWH наказывалось смертью уже во времена Моисея¹⁰².

На основании анализа Лев 24:16, в Мишне есть указание: «מִגְדֵּל הַשֵּׁנִי עַד שֶׁיִּפְרֹשׁ הַיָּד»¹⁰³, то есть «богохульник не несет ответственности (не наказывается смертью) до тех пор, пока не произнесет имя Бога», то есть имя YHWH¹⁰⁴. Глагол «פָּרַשׁ» («pāraš», букв. «разделять») в данном случае означает «внятно говорить», «говорить по буквам».

Рабби Иехошуа бен Корха¹⁰⁵ приводит описание судебной практики разбора богохульства. Свидетели дают показания, однако им запрещается дословно пересказывать слова обвиняемого и произносить совершенное богохульство, для этого они должны использовать заменитель божественного имени. В частности, для замены имени Божия, нужно было использовать имя Йосе (יֹסֵף), которое состоит из четырех букв, как и имя YHWH и составляет гематрию имени אֱלֹהִים (ēlōhīm) (сумма букв также равна 86). Например, они могли сказать, что слышали, как обвиняемый сказал «יְסֹי תָא יְסֹי הָכִי», то есть «пусть Йосе поразит Йосе»¹⁰⁶. Однако для завершения суда свидетелям нуж-

¹⁰¹ Комментарий на Книгу Левит 24, 11 средневекового французского учителя рабби Езекии бен Маноаха (חִזְקוּנִי - Хизкуни / Чизхуни), жившего ок. 1220 – ок. 1260 гг. (Chizkuni, Leviticus 24:11:2 // URL: https://www.sefaria.org/Chizkuni%2C_Leviticus.24.11.2?lang=bi&with=all&lang2=en (дата обращения: 02.09.20025).

¹⁰² Олесницкий А. А. Тенденциозные корректуры иудейских книжников. С. 17.

¹⁰³ Mishnah Sanhedrin, 7, 5.

¹⁰⁴ В современном двуязычном издании Вавилонского Талмуда с переводом и комментариями раввина Адина Штейнзальца, которое в мае 2012 года выпустило иерусалимское издательство Koren (Koren Publishers Jerusalem) – Koren Talmud Bavli The Noé Edition – это правило передается как «богохульник не виновен, пока он не произнесет имя Божие и не проклянет его» (Sanhedrin, 55b:15).

¹⁰⁵ Иехошуа бен Корха (רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן קֹרְחָה) – таннаим 5-го поколения (135 – 170 гг. по Р.Х.).

¹⁰⁶ Sanhedrin, 56a:1.

но было хотя бы раз прямо заявить о том, что они слышали. Для этого из зала удалялись все посторонние люди, и наедине с судьей главный обвинитель говорил точные слова обвиняемого, другой свидетель только подтверждал обвинение, и «судьи вставали на ноги и разрывали свои одежды», в знак траура за осквернение чести Божией¹⁰⁷.

Рабби Исаак бар Ами¹⁰⁸, комментируя данный отрывок, говорил, что, если моавитский царь Еглон встал со своего трона, когда судья Аод сказал ему, что хочет сказать ему слово Божие (см. Суд. 3, 20), хотя был языческим царем и знал Бога Израилева только под общими именами-эпитетами, то израильтянам, слушающим великое имя Божие, тем более надлежит встать¹⁰⁹.

В Гемаре на указание Мишны о богохульстве имени Божия было сформировано правило. Человека нельзя наказывать смертной казнью «שֶׁמֶ בְּשֵׁם שְׁמֵי יְיָ לְעֵד שֶׁיְיָ בָרַךְ», букв. «пока он не благословит (эвфемизм к проклятию) имя Именем»¹¹⁰. Вырабатывается галахический принцип, что человека, который злословит Бога, можно предать смерти только в том случае, если он, проклиная Бога, произнесет Его личное имя YHWH¹¹¹. Данный принцип (בשם שם)¹¹², по мнению иудейских толкователей, следует из двукратного повторения фразы «хулить имя» в данном стихе¹¹³. «Из повторения *nāqab* вытекает, что для того, чтобы человек был ответственным, необходимо, чтобы его преступление включало имя Бога именем Бога»¹¹⁴. При этом глагол *nāqab* во второй части стиха стоит в инфинитиве с предлогом «בְּ» (*bə*) – «בְּקִבְלֵי שֵׁם». Данная инфинитивная конструкция обычно имеет значение обстоятельства времени (или образа действия). И поэтому можно так перевести это место: «тот, кто хулит имя Господа... когда проклиная имя», «хулителю имени Господа именем», или «тот, кто хулит имя Господа, когда произносит Его имя».

В Талмуде обосновывается понимание глагола *nāqab* в Лев 24:14 как проклятие. Но приводятся мнения и о возможности его понимания в значении прокалывания или произнесения.

Так, Гемара вопрошает, не должно ли здесь понимать *nāqab* как повреждение имени Божия во время его написания, затирания написанного имени или вообще какого-либо его механического повреждения. Данное мнение возникло в связи с Втор 12:3–4: «И разрушьте жертвенники их, и сокрушите столбы их, и сожгите огнем роши их, и разбейте истуканы богов их, и истребите имя их (евр. וְיִשְׁמְדוּ אֶת-שְׁמֵי הָאֱלֹהִים)».

¹⁰⁷ Sanhedrin, 56a:2.

¹⁰⁸ Рабби Исхак бар Ами (רַבִּי יִצְחָק בַּר אֲמִי) – таннай 5-го поколения (135–170 гг.), был учителем в Вавилонии во времена рабби Йехуды ха-Наси, современник рабби Натана.

¹⁰⁹ Sanhedrin, 60a:12 (Sanhedrin VII, 6 // The Babylonian Talmud. Ed. and transl. by Rodkinson. P. 176).

¹¹⁰ Sanhedrin, 56a:4.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² «The Holy Name by the Holy Name» в переводе М. Л. Родкинсона (Sanhedrin VII, 6 // The Babylonian Talmud. P. 167); «the name of God with the name of God» в Koren Talmud Bavli The Noé Edition; «that he pronounces God's name, by Name» («произносит имя Божие по имени») в комментарии Rabbi Ovadiah ben Abraham of Bartenura (1445–1515 гг.).

¹¹³ Sanhedrin, 56a:5.

¹¹⁴ Sanhedrin, 56a:8.

от места того. Не то должны вы делать для Господа, Бога вашего (לֹא-תַעֲשֶׂון כֵּן לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם)¹¹⁵. Понимая буквально выражение «истреблять имя», позднейшие еврейские учителя пришли к выводу, что тот, кто стирает хотя бы одну букву Божественного имени, нарушает запретительную заповедь и подлежит наказанию¹¹⁶.

Однако данное понимание *pāqab* отвергается как не подпадающее под принцип хуления («благословения») имени Божия посредством имени. То есть за ошибку при написании имени Божия или его порчу нельзя наказывать смертью, но и это рассматривается как преступление.

Разъяснение принципа «хуление имени Божия именем Божиим» иногда приводило к абсурдным размышлениям. Например, рассматривается вопрос, подпадет ли под это правило случай, если на бумаге написать имя Божие и проколоть его (מִכְרֵז הוּא) – «проделать дыру»), понимая *pāqab* как в 4 Цар 18:21. Нет, так как здесь нет проклятия посредством имени¹¹⁷. А если написать одно имя Божие, а поверх него другое имя Божие, а потом порвать их обоих одновременно. Нет, так как «это можно определить как проделывание дыры и снова проделывание дыры, а не проделывание дыры в одном имени посредством другого имени»¹¹⁸. Или можно вырезать имя Бога на острие ножа и прорезать им имя Божие, написанное на бумаге, будет ли это *pāqab* имени. Нет, так как «в этом случае режет кончик ножа, а не имя Бога»¹¹⁹.

В Гемаре поднимается вопрос, стоит ли *pāqab* понимать как просто провозглашение невыразимого имени Бога, в контексте Числ 1:17. А сам запрет на произнесение имени Бога обосновывать указанием Втор 6:13: «Господа, Бога твоего, бойся»¹²⁰. Данное размышление Талмуда показывает, что изначальной мотивацией к сакрализации Божественного имени могло стать чувство благоговения и страха перед Богом. Но, заключает Гемара, во-первых, тогда отвергается принцип «שֵׁם בְּשֵׁם», так как это действие становится невозможным. А во-вторых, положительная заповедь не может быть истолкована в отрицательном смысле и считаться запретом»¹²¹.

В Лев 24:15 сказано: «Кто будет злословить Бога своего, тот понесет грех свой». Рабба Меир¹²² подмечал, что здесь сказано, кто будет хулить «Бога своего», а не «имя Божие», поэтому здесь «нет никакой разницы между собственным именем Бога и Его псевдонимом»¹²³.

¹¹⁵ Sanhedrin, 56a:7.

¹¹⁶ Tractate Soferim, 5, 6.

¹¹⁷ Sanhedrin, 56a:7 (Sanhedrin VII, 6 // The Babylonian Talmud. P. 167).

¹¹⁸ Sanhedrin, 56a:9.

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ Sanhedrin, 56a:10.

¹²¹ Sanhedrin, 56a:11.

¹²² Рабби Меир (רַבִּי מֵיִיר) – один из знаменитейших законоучителей-таннаев середины II в. Имел имя Моисей (в народном произношении Моисе или Меаша – מֵיִשָּׁא), но за свою необычайную проницательность и искусную диалектику был прозван Меиром, что значит «освещающий». В Мишне его мнение приводится 331 раз, иудейская традиция называло его «отцом» Мишны (Меир, законоучитель // Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона. Т. 10: Ладенбург – Миддот, 1911. С. 790–791).

¹²³ Sanhedrin, 56a:17 (Sanhedrin VII, 6 // The Babylonian Talmud. P. 167).

Поэтому всякий, кто будет хулить любое из имен Божиих, должен понести наказание.

Однако в вопросе, какое именно наказание должен понести хули-
тель, мнения раввинов расходятся. По мнению самого рабби Меира,
«один из детей Ноя, который хулил Бога любым из Его псевдонимов,
каким бы то ни было, виновен и был предан смерти»¹²⁴. Он считал,
что всякий, кто проклинает Бога, используя любое из имен Божи-
их, подлежит смерти. Однако другие учителя считали, что человек
несет ответственность за проклятие Бога только в том случае, если
он использует невыразимое имя Бога¹²⁵. Гемара свидетельствует, что
древние мудрецы учили, что еврея («אֱזֹרָה» – «местного жителя») за
проклятие непроизносимого имени («שֵׁם הַמְּיוֹחָד») Божия нужно на-
казывать смертью («בְּמִיתָה»), но за проклятие наименований («הַקְּיֻנוּיִן») Бога
следует наказывать только плетью («בְּאֶזְרָה») ¹²⁶. Однако языч-
ника («עֹבֵד כּוֹכָבִים» – «служителя звезд») можно казнить даже за про-
клятие наименования («בְּכִינוּי») Бога¹²⁷. Согласно рабби Меиру, еврея
за хуление имени Божия надлежит казнить через побивание камнями
(«בְּסָקִילָה»), а не еврея казнить мечом («בְּסִיף») ¹²⁸.

2) Следующее место Писания, на которое ссылались раввины,
было Исх 3:15b: «Вот имя Мое навеки (евр. «וְהָשֵׁם לְעֹלָם»), и памято-
вание обо Мне (евр. «וְהָיָה זִכְרִי») из рода в род».

«Навеки» по евр. «לְעֹלָם» («lā'olam»), можно прочитывать и как глагол
«לְעֹלָם» («lā'ālem») – «скрывать». Согласно толкованию раввинов, это
указывает на то, что Божественное имя нужно скрывать. Так, Гемара
сообщает, что равви Нахман бар Ицхак (רַבּ נַחְמָן בַּר יִצְחָק) планировал
разъяснить и объяснить, как правильно произносить это имя в пу-
бличной беседе. Но некий старейшина сказал ему: «Оно написано
так, чтобы его можно было прочесть «lā'ālem», что означает, что оно
должно оставаться скрытым» ¹²⁹.

Также рабби Авина (רַבִּי אֲבִינָא) отмечал, что здесь акцент сделан на
«וְהָשֵׁם» («это Мое имя»), что указывает на то, что оно принадлежит
именно Богу, а не человеку¹³⁰. То есть только Бог может им распоря-
жаться, как захочет. И сказано «וְהָיָה זִכְרִי» («это Моя память»), что указы-
вает на то, что это не настоящее имя Бога, а просто способ запомнить
это имя¹³¹. «Святой, благословен Он, сказал: “Не так, как Я написан,
Я произношусь. Я пишу буквами йод, хе (יְהוָה בְּיֹד הֵי), а Имя Моё
произносят буквами алеф, далет (וְהָיָה זִכְרִי בְּאֵלֶּף דָּלֶת)» ¹³². То есть этот
стих, по мысли иудейских учителей, обосновывает практику ketiv /
qere, прочтения יהוה как «אֲדֹנָי» (ādōnāy), о которой мы говорили.

Рассмотренные примеры толкования библейских свидетельств
еврейскими учителями эпохи Второго храма и эпохи танаев и амора-
ев достаточно, чтобы увидеть особенности экзегетического подхода

¹²⁴ Sanhedrin, 56a:17.

¹²⁵ Shevuot, 35a:19.

¹²⁶ Sanhedrin 56a:18.

¹²⁷ Sanhedrin, 56a:20.

¹²⁸ Sanhedrin, 56a:21.

¹²⁹ Kiddushin, 71a:10.

¹³⁰ Kiddushin, 71a:11.

¹³¹ Ibid.

¹³² Ibid.

эллинистического и раввинистического иудаизма, который привел к табуированию использования личного имени Бога в религиозной жизни израильского народа. Учителя используют буквальное прочтение свидетельств даже в том случае, когда буквальным смыслом для них будет их переносное значение. С одной стороны, не само по себе произнесение священного имени рассматривается как смертный грех, иначе бы священники не могли его использовать в религиозно-богослужебной практике, а только его хуление, праздное произнесение. Однако сами границы «ненапрасного» произнесения имени Бога иудейской традицией очень сужаются. В результате святое имя YHWH выделяется из всех божественных имен, провозглашается невыразимым и в сознании евреев становится как бы самостоятельным объектом почитания и поклонения.

Запрет произносить священное имя Божие YHWH «по буквам» и изображать его на предметах

В 10 главе трактата Синедрион приводятся обращения к тем, кто имеет надежду на будущую жизнь, и к тем, кто ее не получит: «Вот, кто не будет иметь части в будущем веке: кто говорит, что воскресение мертвых не может быть доказано из Торы, и что Тора не произошла с Небес... Абба Саул¹³³ сказал: (также тот сюда принадлежит) кто произносит неизреченное имя Божие так, как оно написано, буквами (הַהוּיָהוּ אֵת הַשֵּׁם בְּאִתּוֹתָיו)»¹³⁴.

А в трактате Авода Зара («Идолопоклонство») приводится случай с рабби Хананья бен Терадионом¹³⁵. Когда во время гонений императора Адриана его схватили за то, что он открыто обучал Торе других, нарушая императорский эдикт, и спросили на суде, почему он занялся изучением Торы, он процитировал Втор. 4:5: «Как повелел мне Господь (יהוה), Бог мой». Тогда римляне приговорили его к сожжению, жену обезглавили, а дочь отправили в публичный дом. Гемара так объясняет причину, по которой Господь определил ему именно такое наказание. Потому что он «произнес неизреченное имя Бога со всеми его буквами, т. е. так, как оно пишется»¹³⁶. Потому что «произнес неизреченное имя Бога публично, а не конфиденциально»¹³⁷.

Об особом благоговении к написанному имени Божию свидетельствует совет рабби Иосе¹³⁸ о том, как поступать во время пожара со

¹³³ Абба Саул (אַבְבָּא שְׂאוּל) – таннаим 4-го и 5-го поколения (110 – 170 гг. по Р.Х.), часто цитируется в Талмуде и Мидраше в связи со службой в Храме, жил в поколении рабби Акивы и был могильщиком. Имел почетный титул «абба», стоящий ниже титула «рабби» (Саул Абба // Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона. Т. 14: Сараево — Трани, 1913. С. 41).

¹³⁴ Mishnah Sanhedrin, 10, 1; Sanhedrin, 90a:16.

¹³⁵ Рабби Хананья (Ханинья, Ханина) бен Терадион (евр. חַנִּינְיָה בֶּן תֵּרַדְיּוֹן) – таннай 3-го поколения (120–140 гг. по Р.Х.), тесть рабби Меира. Жил в Сихнине, где заведовал общиной и иешивой – религиозным учебным заведением, предназначенным для изучения Устного Закона. Умер мученической смертью (Ханина бен-Терадион // Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона. Т. 15: Трани — Шемини-Ацет, 1913. С. 546).

¹³⁶ Avodah Zarah, 17b:14 – 18a:1.

¹³⁷ Avodah Zarah, 18a:3. «А его жену приговорили к казни через обезглавливание, потому что она не протестовала против этого (богохульства)» (Ibid).

¹³⁸ Рабби Иосе бен Халафта (יֹסֵפִי בֶּן חֲלַפְתָּא) – таннаим 5-го поколения (135–170 гг. по Р.Х.), родился в Сепфорисе, имел вавилонское происхождение, был учеником рабби Акивы, из-

свитками Закона или саддукейскими книгами. «В будние дни человек должен вырезать в них содержащиеся имена Бога (הַאֲזְכָּרוֹת, ha'azkārōt мн. ч. от הָאֵלִים – букв. «упоминание Божественного имени») и закопать их, а остальное сжечь»¹³⁹. Спорным вопросом для иудейских учителей было то, следует ли спасать книги еретиков из огня, так как в них тоже может содержаться святое имя Божие. Рабби Тарфон считал, что не нужно их спасать, пусть они сгорят вместе с именем Божиим¹⁴⁰. В обосновании такого решения рабби Исмаил бен Элиша¹⁴¹ ссылается на закон о ревности Числ 5:13–31, где сказано, что для определения верности жены священник писал на свитке заклятие, которое включало имя Господне, затем смывал это заклятие в горькой воде и давал выпить подозреваемой в прелюбодеянии. Если жена оставалась невредима, это свидетельствовало о ее чистоте. Он говорил: «Если в Священном Писании разрешено даже стереть горькой водой святое Имя Божие, которое было написано в святом деле, чтобы добиться мира между мужем и женой, тем более это должно быть разрешено в отношении тех людей, которые причиняют раздоры и вражду между Израилем и Отцом Небесным»¹⁴². То есть это считалось допустимым отступлением ради благой цели (борьбы с еретиками).

В тоже время «написанные благословения и амулеты, хотя в них и есть буквы имени Бога и в них упомянуты дела, описанные в Торе, они не спасаются от огня»¹⁴³. Данное указание привело мудрецов к мнению, что «тот, кто пишет благословения, совершает поступок, равный сожжению свитков Торы»¹⁴⁴, так как есть вероятность, что они будут уничтожены.

То есть священное имя YHWH не только нельзя было произносить, но и ограничивалась возможность его употребления в повседневной жизни. Запрещалось писать буквы священного имени на различных вещах и предметах. В Талмуде приводится история о том, как один человек из Сидона написал благословения, и об этом было донесено рабби Исмаилу, и он отправился расследовать это дело. Как только человек увидел приближающегося учителя, он бросил письма в чашу с водой, чтобы скрыть свое деяние. Но учитель Исмаил сказал ему: «Наказание, которое ты получишь за это последнее дело, будет больше, чем за написание благословений. Хоть и запрещено писать благословения, но уничтожить их – еще большее нарушение»¹⁴⁵.

вестен как выдающийся агадист (Иосе бен-Халафта // Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона. Т. 8: Ибн-Эзра — Иудаизм, 1911. С. 840).

¹³⁹ Shabbat, 116a:8.

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Рабби Ишмаэль бен Элиша – таннай 3-го поколения, жил во второй половине I – первой трети II в., был одним из ведущих законоучителей школы в Явне. В Талмуде обычно именуется «рабби Ишмаэль» (רַבִּי יִשְׁמָעֵאל) Происходил из богатого священнического рода в Верхней Галилее, ребенком был увезен в плен в Рим. В последствии стал учеником рабби Нехунии бен ха-Каны и рабби Иехошуи бен Ханании. Заслужил особую известность разработанной им системой 13 правил герменевтики (Ишма'эль бен Элиша // Краткая еврейская энциклопедия. Т. 3. 1986. Кол. 995–996).

¹⁴² Shabbat, 116a:9.

¹⁴³ Shabbat, 115b:2.

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ Ibid.

Имена Божии использовались в заклинаниях и проклятиях. В трактате Шевуот (Клятва) рассматривается, какие имена Божии можно использовать в клятвах. Так, если кто-то принес присягу свидетелям именем *’āleṣ dālet* (באלף דלת), то есть Адонай, именем *yōd hē* (ביוד הי), то есть YHWH, именем Всемогуший (בשדי), Господь Воинств (בצבאות), Человеколюбивый и Милосердный (בהנון ורחום), Долготерпеливый (בארך אפים) и Многомилостивый (ברב חסד) или именем любого из наименований Божиих (ובכל הכנויין), эти свидетели несут ответственность за дачу ложных показаний¹⁴⁶. Гемара, комментируя данное положение Мишны, говорит, что есть имена Божии, которые можно стереть (שמות שאין שמוט שאלף, и есть имена Бога, которые нельзя стереть (שמות שאין שמוט שאלף) из-за присущей им святости¹⁴⁷. К именам, которые нельзя стереть относятся варианты имени *’El* с суффиксами второго лица – אל, אלהיך, אלהים, אלהיכם. Также אהיה אשר אהיה («Я есть Тот, Кто есть»), אלף דלת («Адонай»), ויוד הי (YHWH), שדי («Всемогуший»), צבאות («Саваоф»)¹⁴⁸. Однако прилагательные, описывающие Бога, например, такие как «Великий», «Всемогуший», «Сильный», «Милостивый», «Сострадательный», «Долготерпеливый» и т. д. могут быть стерты¹⁴⁹. Не только имена Божии нельзя стереть, но и ни одну из их букв. Гемара передает учение мудрецов: если кто-то написал буквы א (алеф) и ל (ламед) от имени אלהים (Элохим) или י (йод) и ה (хе) от имени יהוה, эту пару букв невозможно стереть. Но если кто-то написал буквы ש (шин) и ד (далет) от שדי (Шаддай), или א (алеф) и ד (далет) от אדני (Адонай), то их можно стереть¹⁵⁰.

В Трактате Соферим¹⁵¹ приводятся споры учителей о том, как поступать переписчику, если он вдруг совершит ошибку при написании святого имени Божия. Так, если кто-то пропустит букву в имени, то должен подписать ее над строкой (יתלנו מלמעלה – букв. «подвесить сверху»). Рабби Симеон из Шезура (רבי שמעון שזורי) учил, что все имя может быть подписано сверху, но одна его буква не может. Согласно мнению рабби Йехуды, если кто-то ошибся, пропустив все имя, он должен подписать его между строками. Рабби Меир говорил, что в таком случае он стирает предыдущую надпись и пишет на ней пропущенное имя. А рабби Симеон бен Элеазар (רבי שמעון בן אלעזר) говорил, что имя (השם) может быть подписано только сверху, священное имя (האזכרות) не должно быть написано на стертом. Рабби же Ханина бен Акабия (רבי חנינא בן עקביא) говорит, что в таких случаях весь лист должен быть спрятан¹⁵². Если кто-то напишет священное имя дважды, то первое имя он сохраняет, а второе стирает, однако при определенных

¹⁴⁶ Shevuot, 35a:18.

¹⁴⁷ Shevuot, 35a:27.

¹⁴⁸ Ibid.

¹⁴⁹ Shevuot, 35a:28.

¹⁵⁰ Shevuot, 35b:4.

¹⁵¹ Трактат Соферим (סופרים – «Писцы») – один из малых трактатов, написанных в стиле Мишны, в нем излагаются преимущественно правила об изготовлении священных книг и порядке их чтения. Вероятно, был составлен в VIII в. в Израиле, хотя некоторые его части имеют более раннее происхождение (Соферим, трактат // Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона. Т. 14: Сараево – Трани. С. 499).

¹⁵² Tractate Soferim, 5, 4.

условиях, можно поступить наоборот¹⁵³.

Здесь же приводятся еще несколько правил для переписчиков, которые также показывают отношение к имени Божию YHWH в Талмуде. Например, когда кто-то пишет священное имя, то он не должен отвлекаться, он может не отвечать даже царю, если тот приветствует его. Если же он собирался написать два или три Божественных имени подряд, то он может сделать паузу между ними и только тогда ответить. После того, как переписчик окунул тростниковое перо в чернила, он не может начинать писать с букв Божественного имени, а с предыдущей буквы, чтобы не испачкать имя. Тот же, кто сотрет хотя бы одну букву Божественного имени, нарушает запретительную заповедь и подлежит наказанию¹⁵⁴. Здесь же содержится указание на запрет выделять имя Бога золотыми или серебряными буквами или переносить часть имени на следующую строку¹⁵⁵. Если человек напишет на своем теле Божественное имя, он не должен ни мыться, ни умащаться, ни стоять в нечистом месте. При крайней необходимости допускается замотать это место тростником, чтобы не повредить его¹⁵⁶. Если кто-то написал Божественное имя на роге коровы или на ножках кровати, то необходимо соскоблить его и спрятать, а если на камне, то отколоть его и хранить¹⁵⁷.

С одной стороны, эти правила свидетельствуют об особом сакральном положении имени YHWH в религиозной практике иудеев этой эпохи, можно даже сказать, «культе» данного имени, с другой, дают основание предположить наличие в иудаизме эпохи Второго храма и последующего времени различных крайностей данной практики, появления полумагического, механического восприятие имени Божия. Ведь несмотря на запрет начертания имени Божия на предметах, их с какой-то целью наносили на себя, на вещи и на животных, поэтому и появляются правила, как его правильно убрать. «Явное» имя Божие рассматривалось не только святым само по себе, но обладающим также чудодейственной силой¹⁵⁸. По словам владыки Хрисанфа (Ретивцева), некоторые евреи даже чудеса Спасителя объяснили тем, что Он «похитил будто бы священное имя YHWH, скрытое в Ковчеге и затем исчезнувшее»¹⁵⁹.

По иудейскому преданию, одною буквою «ה» (he) этого имени Бог создал весь видимый мир¹⁶⁰, другою буквою «י» (yod) Он создал весь будущий мир, т. е. мессианский век¹⁶¹. Объясняя причину и образ того, как Бог может сражаться вместе со своим народом против врагов (см. Втор 20:4), и почему древние израильтяне для уверенности в победе часто брали с собою на войну Ковчег завета (см. 1 Цар 4:4), Гермара отвечает: «...потому, что невыразимое имя Бога и все Его имена,

¹⁵³ См.: Tractate Soferim, 5, 1.

¹⁵⁴ Tractate Soferim, 5, 6.

¹⁵⁵ См.: Тетраграмматон // Краткая еврейская энциклопедия. Кол. 953.

¹⁵⁶ Tractate Soferim, 5, 12.

¹⁵⁷ Tractate Soferim, 5, 13.

¹⁵⁸ Имена Божии // Краткая еврейская энциклопедия. С. 135.

¹⁵⁹ Хрисанф (Ретивцев), еп. Ветхозаветное учение о Боге сравнительно с воззрениями на божество в древних языческих религиях // Христианское чтение. 1876. № 9–10. С. 392.

¹⁶⁰ Menachot, 29b:11.

¹⁶¹ Menachot, 29b:13.

написанные на скрижалях, покоились в Ковчеге»¹⁶². По иудейскому преданию, именем Божиим, вырезанным на кольце и на цепи, военачальник царя Соломона Беньяху бен Иехояда (בִּנְיָהוּ בֶּן-יְהוֹיָדָה) смог пленить злого духа Асмодея (אַשְׁמֹדֶי)¹⁶³.

Со всей очевидностью мистическо-магические тенденции в данном вопросе выразились в иудейском мистическом течении каббала. Как отмечал Франсуа Ленорман в своем сочинении «Магия и гадание Халдеев», «общеизвестный факт, что вера во всемогущее и тайное имя Божие имело большое значение у талмудических и каббалистических иудеев...»¹⁶⁴.

Согласно иудейскому преданию, отраженному в Мидраше на книгу Притч 8:22, не только имя Божие являлось святым и благословенным, но и имя Мессии, которое признавалось вечным: «семь вещей были сотворены до сотворения мира: Тора (תורה), Престол славы Творца (וְכִסֵּא הַכְבוֹד), Святой Храм (הַמִּקְדָּשׁ וְבֵית), покаяние (וְתשובה), райский сад (וְגֵן עֵדֶן), ад (וְגֵיהֶנֶם) и имя Мессии (וְשֵׁמוֹ שֶׁל מָשִׁיחַ)»¹⁶⁵. Данное понимание возникло из толкования Пс 72:17, где сказано о Мессии: «Будет имя его вовек (וְיִהְיֶה שְׁמוֹ לְעוֹלָם); доколе пребывает солнце, будет передаваться имя его»¹⁶⁶. И Мих 5:2: «Из тебя произойдет Мне Тот, Который должен быть Владыкою в Израиле и Которого происхождение из начала, от дней вечных (וְמוֹצְאָתוֹ מִמְּקֹדֶם מִיָּמֵי עוֹלָם)».

Вывод

В период Второго храма в народе израильском в силу различных внешних и внутренних факторов постепенно происходит сакрализация священного имени YHWH, что со временем привело к полному запрету его произнесения.

С одной стороны, причины этого лежат в специфическом воззрении на имена Божии соседних народов, а именно, Египта, Ассирии и Вавилона, где они часто скрывались и были доступны только посвященным. В попытке скрыть имя Божие YHWH от простого народа прослеживается явная связь с практикой западносемитских народов. Однако сами причины сакрализации имени Божия у языческих народов и у народа Израильского различны. В языческом мире это было связано, прежде всего, с магическим воззрением на природу имени, с попыткой скрыть от непосвященных могущественную силу божественного имени, чтобы использовать его в своих тайных заклинаниях или проклятиях. Действовал такой принцип: кто владеет нужным тайным именем бога, тот владеет самим божеством. В еврейском же народе, воспитанном на Божественном Откровении, подобные магические и мистические тенденции постепенно преодолевались. Остатки этих магических тенденций очевиднейшим образом со временем вылились в такое религиозно-мистическое, оккультное и эзотерическое течение в талмудическом иудаизме, как каббала. Основным мотивом сакрализации и изъятия имени YHWH из общественного употребления, вероятно, был благоговейный страх и трепет перед ве-

¹⁶² Sotah, 42b:15.

¹⁶³ Gittin, 68a:10–13.

¹⁶⁴ Цит по: Феофан (Быстров), еп. Тетраграмма. С. 47.

¹⁶⁵ Midrash Mishlei, 8:4.

¹⁶⁶ Ibid.

ликой святыней; попытка оградить ее от использования в магических практиках, профанации в повседневной жизни; убеждение в том, что святое имя Божие может быть произносимо лишь священными устами и пред священными ушами, очищенными мудростью, как выразился Филон Александрийский¹⁶⁷.

С другой стороны, на развитие и закрепление запрета произнесения Божественного имени YHWH повлияло и специфическое толкование иудейскими учителями эпохи Второго храма, таннаев и амораев, третьей заповеди Декалога, свидетельств Лев 24:11–16; Исх 3:15 и др. Всякий, кто произнесет произносимое имя Господне «по буквам», тот объявлялся богохульником, которого Закон повелевал побить камнями.

Запрет Декалога изначально был направлен против магических практик, ложных клятв и вообще профанации святого имени в повседневной жизни, но в ходе толкования Закона иудейскими учителями он стал поводом для окончательного запрещения любого использования Божественного имени.

Трудно сказать, что стало первопричиной нового взгляда на использование имени Божия YHWH: «суеверный страх» пред ним, когда оно как бы отождествлялось с самим непостижимым существом Божиим¹⁶⁸ или «благоговейный страх» и желание гарантировать, что оно не будет использоваться «все» ни евреями, ни язычниками¹⁶⁹, или же «слишком узкое талмудическое толкование третьей заповеди»¹⁷⁰ и других мест Писания, связанных с именем Божиим. Табуирование истинного имени Божия есть лишь следствие специфического толкования этих свидетельств, или данное толкование возникает как обоснование религиозной практики, сложившейся в период Второго храма.

Согласно модели герменевтической спирали¹⁷¹, мировоззрение определяет экзегетический подход, а толкование и понимание текста соответственно этому подходу уточняет и формирует мировоззрение и так дальше. Было множество факторов: исторических, богословских, психологических, лингвистических.

В конечном итоге священное имя Божие YHWH в народе Израильском изымается из общего употребления, заменяется эвфемизмами, произносится только раз в год, и, наконец, на определенном этапе даже теряется его правильное произношение. Современные попытки реконструкции и вокализации данного имени как Яхве (Яхва) имеют под собой определенные научные основания и свидетельства церков-

¹⁶⁷ Vita Mosis, 3, 11 (2, 113).

¹⁶⁸ Глаголев А., свящ. Иегова // Православная Богословская энциклопедия или Богословский энциклопедический словарь: под ред. проф. А. П. Лопухина: В 12 т. Т. 6: Иаван – Иоанн Маронит. Петроград: Т-во А. П. Лопухина, 1905. С. 194–195.

¹⁶⁹ Rose M. Names of God in the OT // The Anchor Bible Dictionary. Ed. Freedman D. N. Vol. 6: K–N. New York: Doubleday, 1992. P. 1010.

¹⁷⁰ Олесницкий А. А. О древнем имени Божиим. С. 5.

¹⁷¹ Суть данного подхода в том, что «библейское толкование происходит по «спирали» от текста к контексту, от его первоначального значения до его контекстуализации, или значимости для сегодняшней Церкви» (См.: Осборн Г. Герменевтическая спираль. Общее введение в Библейское толкование. Одесса: Евро-Азиатская Аккредитационная Ассоциация, 2009. С. 12).

ного предания, однако точное и истинное произношение этого священнейшего имени традицией утеряно.

Еврейские учителя эпохи таннаев и амораев, чьи труды составляют основу современного Талмуда, развили воспринятое от мудрецов межзаветного периода особое специфическое отношение к имени Божию YHWH, подвели под него богословское и экзегетическое основание и логически довели до той формы, которая сохраняется в современном иудаизме.

В итоге Божественное имя, ранее воспринимаемое древнеизраильским сознанием как символ Божественного присутствия, имманентности Бога, близости к Своему народу (ср. Пс. 74, 2: «Славим Тебя, Боже, славим, ибо близко имя Твое»), стало рассматриваться наоборот, как символ трансцендентности, неприступности существа Божия. Как хорошо выразился один современный западный исследователь, священное имя YHWH как бы слилось с Самим Богом в сознании евреев. Само понятие «Имя» (*haššēm*) стало синонимом «Бога». Нюанс различия между Богом и Его именем был утерян. Бог и Его Божественное имя становятся едины и одинаково святы¹⁷².

Источники

1. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. 2535 с.
2. Biblia Hebraica Stuttgartensia / Kittel R. et al., eds. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, 1574 p.
3. Septuaginta / Ed. Rahlfs A. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979, 941p.
4. Иероним Стридонский, блж. Творения: В 17 т. Т. 1. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1880. 224 с.
5. Иосиф Флавий. Иудейские древности. В 2 т.: Т. 1. Кн. 1-12. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 2002. 784 с.
6. Philo Judaeus. De vita Mosis // Philonis Alexandrini opera quae supersunt: Vol. 4. Berolini: Typis etimpernsis Georgii Reimeri, 1902. 339 s.
7. The Babylonian Talmud / ed. and transl. by Rodkinson M.L. Boston: The Talmud Society, Book 8, Vol. 7-8: Tract Sanhedrin, 1918. 385 p.
8. The William Davidson digital edition of the Koren Noé Talmud, with commentary by Rabbi Adin Even-Israel Steinsaltz (Электронный доступ: <https://www.sefaria.org/texts/Talmud/Bavli>).

Литература

9. *Глаголев А., свящ.* Иегова // Православная Богословская энциклопедия или Богословский энциклопедический словарь: под ред. проф. А. П. Лопухина: В 12 т. Т. 6: Иаван – Иоанн Маронит. Петроград: Т-во А. П. Лопухина, 1905. С. 194–205.
10. Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона. СПб: Издательство Брокгауз и Ефрон. Т. 3: Арабско-еврейская литература – Бделлий, 1909. 960 с.; Т. 8: Ибн-Эзра – Иудаизм, 1911. 972 с.; Т. 10: Ладенбург – Миддот, 1911. 962 с.; Т. 11: Миддот – Община, 1911. 962 с.; Т. 14: Сараево – Трани, 1913. 962 с.; Т. 15: Трани – Шемини-Ацерет, 1913, 962 с.; Т. 16: Шемирамот – Иссоп, 1913. 428 с.

¹⁷² Rose M. Names of God in the OT. P. 1010.

11. Краткая еврейская энциклопедия / Гл. ред. Ицхак Орен (Надель) и Михаэль Занд. Иерусалим: «Кетер». Т. 1: Аарон – Высоцкий, 1976. 756 кол; Т. 2: Габбай – Измир, 1982. 868 кол; Т. 3: Израиль – Йоханнесбург, 1986. 1024 кол; Т. 5: Ма'аган-Михаэль – Нюрнбергские законы, 1990. 864 кол; Т. 7: Рааб – Сионисты-социалисты, 1994. 1046 кол; Т. 8: Сирия – Фашизм, 1996. 1344 кол; Т. 9: Фейдман – Чуэтак, 1999. 1280 кол.
12. Олесницкий А. А. О древнем имени Божием // Христианское Чтение. 1887. Май. С. 3–37.
13. Олесницкий А. А. Тенденциозные корректуры иудейских книжников (соферимов) в чтении Ветхого Завета // Труды КДА. 1879. Т. 2–3. № 5. С. 3–54.
14. Осборн Г. Герменевтическая спираль. Общее введение в Библейское толкование. Одесса: Евро-Азиатская Аккредитационная Ассоциация, 2009. 726 с.
15. Саблуков Г. С. Сличение мохаммеданского учения об именах Божиих с христианским о них учением. Казань, 1872. 201 с. [Приложение 197 с.].
16. Селезнев М. Г. Масоретский текст // Православная энциклопедия. Т. 44: Маркел II – Меркурий и Паисий. М.: «Православная Энциклопедия», 2016. С. 283–298.
17. Феофан (Быстров), архиеп. Тетраграмма, или Божественное ветхозаветное Имя יהוה. Киев: Пролог, 2004. 360 с.
18. Хрисанф (Ретивцев), еп. Ветхозаветное учение о Боге сравнительно с воззрениями на божество в древних языческих религиях // Христианское чтение. 1876. № 9–10. С. 374–404.
19. Шилейко В. Тетраграмматон // Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона. Т. 14: Сараево – Трани, 1913. СПб., С. 831–834.
20. Шмаина-Великанова А. И. Адонай // Православная Энциклопедия. Т. 1: А – Алексей Студит. М.: «Православная Энциклопедия», 2000. С. 307–308.
21. Albright W. F. The Name Yahweh // Journal of Biblical Literature. Vol. 43. No. 3–4, 1924. P. 370–378.
22. Bietenhard H. В. ὄνομα. // Theological Dictionary of the New Testament / Eds. G. Kittel, G. Friedrich. Transl. by G.W. Bromiley. MI: Eerdmans. Vol. 5. 1964. P. 242–283.
23. Cross F. M. Canaanite Myth and Hebrew Epic. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1997. 181 p.
24. Gesenius F. W., Kautzsch E., Cowley A. E. Gesenius' Hebrew Grammar. 2nd edn. Oxford: Clarendon Press, 1910. 598 p.
25. Freedman D. N. YHWH // Theological Dictionary of the Old Testament / Ed. Botterweck G. J. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975. Vol. 5. P. 500–521.
26. Parke-Taylor G. H. Yahweh: The Divine Name in the Bible. Ontario: Wilfrid Laurier University Press Waterloo, 1975. 134 p.
27. Pike D. M. Names, Theophoric // The Anchor Bible Dictionary / ed. Freedman D. N. New York: Doubleday, 1992. Vol. 4: K–N. P. 1018–1019.
28. Rose M. Names of God in the OT // The Anchor Bible Dictionary / ed. Freedman D. N. New York: Doubleday, 1992. Vol. 4: K–N. P. 1001–1010.
29. The Greek Magical Papyri in Translation / Ed. H. D. Betz. Chicago – London: University of Chicago Press, 1985. 411 p.
30. Toorn V. Yahweh. // Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD) / Eds.

Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst. Leiden: Brill, 1999. P. 910–919.

Reader Nikolay Kazinov

TREATING THE NAME OF GOD IN JUDAISM
THROUGHOUT TEMPLE PERIOD II, TANNAIM
AND AMORAIM ERA

Abstract. In this article, the author examines the way the people of Israel treated the name of God after they had returned from the Babylonian captivity. At this time, the Law of Moses was being updated and rethought, and later Hellenistic and Rabbinic Judaism was born. The author studies the reasons why the name of God YHWH gradually became sacred, as well as why this holy name was removed from the public use later and forfeited its correct pronunciation according to the testimonies of the Holy Scripture by the Jewish teachers of the era of the Tannaim and Amoraim .

Key words: Biblical Theology, Name of God, Yahweh, Tetragrammaton, Old Testament, Ancient Israel, Second Temple Judaism, Rabbinic Judaism, Talmudic Literature, Tannaim, Amoraim.

About the Author: Reader Nikolay A. Kazinov – Master of Theology, Acting Secretary of the Academic Council of the Kolomna Theological Seminary (nkazinov@mail.ru).

УДК 248.1

чтец Стефан Парахин

ИССЛЕДОВАНИЕ ПИСАНИЯ КАК КЛЮЧ К СВОБОДЕ ОТ СТРАСТЕЙ (НА ПРИМЕРЕ ДЕСЯТОГО ТРАКТАТА ВТОРОГО ТОМА ПРП. ИСААКА СИРИНА)¹

Аннотация. Статья посвящена вопросу связи исследования Священного Писания со свободой от греха. Автор обращает внимание на принцип, который заповедовал Сам Иисус Христос: пребывание в Его слове является ключом к свободе от греха (Ин 8:31–32, 34). Отмечая значение изучения Священного Писания в святоотеческой традиции, автор предполагает, что оно обусловлено следованием этой заповеди Спасителя. Наконец, в статье наглядно продемонстрированы эти выводы на примере десятого трактата второго тома прп. Исаака Сирина. Статья главным образом посвящена, с одной стороны, актуализации принципа свободы от греха, заповеданного Иисусом Христом, с другой стороны, демонстрации того, насколько неоправданно уклонение от него в современной православной традиции.

Ключевые слова: Иисус Христос, свобода от греха, борьба со страстями, Священное Писание, прп. Исаак Сирин, святоотеческое учение, аскетическая традиция.

Об авторе: чтец Стефан Андреевич Парахин — старший преподаватель Екатеринбургской духовной семинарии (Россия, г. Екатеринбург) (e-mail: stefanparahin18@mail.ru).

Введение

Как освободиться от греха? Как побороть страсти?² Эти вопросы крайне актуальны для христианина. Об их актуальности в современной православной традиции говорит не только ряд книг³, но и различные выступления в медийном пространстве⁴. Этим вопросам посвящены публикации и в научной среде⁵. В то же время хотелось бы обратить внимание на то, что в современной православной традиции

¹ Статья является изложением доклада, с которым автор выступил на III Всероссийской научно-богословской конференции с международным участием «Богословская наука в духовной школе», которая проходила в Коломенской духовной семинарии 27 марта 2025 года.

² В рамках данной статьи выражения: «свобода от греха» и «свобода от страстей» используются взаимозаменяемо

³ См. напр.: *Филимонов С., прот.* Борьба со страстями: Борьба со страстями на основе учения Св. Отцов. СПб., 2017; *Островский К., прот.* Беседы о борьбе со страстями. М., Нижний Новгород, 2020.

⁴ См. напр.: *Осипов А. И.* Как победить страсть? // URL: <https://spastv.ru/professor-osipov-kak-pobedit-strast/> (дата обращения 10.11.2024); *Пархоменко К., прот.* Борьба со страстями // URL: <https://rutube.ru/video/6793198e0201f608edef91a77dcd30f8/> (дата обращения: 10.11.2024).

⁵ См. напр.: *Осипов А. И.* Что такое учёное монашество? По творениям и письмам святителя Игнатия (Брянчанинова) // Богословский вестник. 2019. № 4 (35). С. 118–129; *Алексеевский Р., свящ.* К вопросу об учении преподобного Порфирия Кавсокаливита о борьбе со страстями, как самый спорный в его наставлениях // Новосибирский временник. 2021. № 1 (3). С. 5–10; *Серафим (Остроумов), игум.* О традиционной аскетической практике (борьба с греховными навыками) // Новосибирский временник. 2023. №1 (7). С. 115–125.

довольно редко говорят о том, что принцип свободы от греховных страстей нам не только предложил, но и заповедовал Сам Господь Иисус Христос: «Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин 8:31–32). Из последующего контекста и слов Спасителя мы понимаем, что речь идет не об абстрактной свободе, а именно о свободе от греха (Ин 8:34)⁶. Такое упущение представляется крайне неоправданным, ввиду многих причин. Здесь отметим лишь три. Во-первых, Священное Писание, а особенно Евангелие, слова Иисуса Христа являются первичным авторитетом в решении вопросов духовной жизни. Как можно говорить о свободе от греха и не обращаться к тому, что об этом сказал Сам Бог? Во-вторых, принцип свободы от греха, заповеданный Иисусом Христом и повторяющийся в других местах Священного Писания⁷, лежал в основе святоотеческого учения о борьбе со страстями. В-третьих, разрывается линия преемственности от Священного Писания к святоотеческому учению о борьбе со страстями. Создается впечатление, что борьба со страстями – это особенное, если не уникальное, святоотеческое учение, которое если и имеет своим основанием слово Божье, то это настолько не принципиально, что этому можно и не уделять внимания. Такому впечатлению способствует и то, что мы почти не встречаем исследований, посвященных анализу того, как учение о борьбе со страстями в святоотеческом наследии имеет в своей основе Священное Писание. Этот пробел особо бросается в глаза ввиду еще и того, что на данный момент существует немало публикаций, посвященных тому, как святоотеческое учение находило свое отображение, например, в наследии российский писателей⁸, в наследии других святых отцов⁹. Едва ли кто-то будет возражать против того, что в основе аскетических взглядов святых отцов лежит Священное Писание. Однако отсутствие публикаций на эту тему невольно создает впечатление, что Священное Писание не является основанием для данных святоотеческих взглядов.

Святоотеческое отношение к изучению Священного Писания

⁶ Протоиерей Константин Островский в своей книге «Беседы о борьбе со страстями» лишь однажды упоминает Ин 8:31–32 и почти никак не говорит о связи этого учения Иисуса Христа со свободой от греха. Автор пишет: «Ни к людям, ни, тем более, к каким-нибудь вещам или делам — все эти привязанности отвлекают нас от Бога, лишают внутренней свободы. А мы призваны Христом к свободе...» И дальше протоиерей Константин цитирует Ин 8:31–32 (Островский К., *прот.* Беседы о борьбе со страстями. С. 123). В книге протоиерея Сергия Филимонова мы и вовсе не встречаем упоминание учения Иисуса Христа о свободе от страстей. См.: Филимонов С., *прот.* Борьба со страстями.

⁷ Этот вопрос – отдельная тема для исследования. Здесь отметим лишь слова псалмопевца: «В сердце моем сокрыл я слово Твое, чтобы не грешить пред Тобою» (Пс 118:11).

⁸ См., например: Преподобный Исаак Сирий и его духовное наследие / Под ред. Илариона Алфеева. М., 2014. С. 386–408; Ужанков А. Н. Святоотеческое "учение о прилоге" в романе Ф. М. Достоевского "Преступление и наказание" // Проблемы исторической поэтики. 2020. Т. 18 (2). С. 179–182; Воропаев В. А. Н. В. Гоголь и святоотеческое наследие (к постановке проблемы) // Вестник Московского университета. Серия 9: Филология. 2017. № 5. С. 9–20.

⁹ Дионисий (Шлёнов), игум. Исаак Сирий и Симеон Новый Богослов как учителя безмолвия // Преподобный Исаак Сирий и его духовное наследие. С. 333–348.

Прежде чем обратить более пристальное внимание на учение Иисуса Христа о свободе от греха (Ин 8:31–32) и его связь со святоотеческим учением, должно продемонстрировать, что исследование Писания было предельно важной и неотъемлемой частью жизни святых отцов. Об этом говорит устав Тавенесиотского общежития, основателем которого был прп. Пахомий Великий. Согласно этому уставу, чтобы вступить в обитель, необходимо было выучить несколько псалмов. Затем поступивший «обязывался выучить, по крайней мере, Псалтырь и весь Новый Завет»¹⁰. Свт. Феофан Затворник пишет, что «это заучивание не могло быть исполнено вдруг, а занимало многие годы, если не всю жизнь. И вот чем постоянно были заняты у иноков ум и память!»¹¹. Свт. Феофан также отмечает, что такое заучивание Писания сопровождалось и собственными размышлениями, при этом, сталкиваясь с трудным местом, иноки «не тотчас беспокоили вопросом о нем старших, но наперед сами старались решить его, неоднократно принимаясь за обсуждение остановившего их места и в молитве испрашивая просвещения свыше»¹². Используя язык Писания, можно сказать, что это действительно была община «блаженных мужей, день и ночь размышляющих над законом Божиим» (Пс 1:1–2). Уже одного этого свидетельства достаточно, чтобы увидеть, какое огромное значение в святоотеческой аскетической традиции было уделено вопросу изучения Священного Писания¹³. И если сегодня человек, хорошо знающий Священное Писание, ассоциируется с «протестантом», это скорее свидетельствует лишь о том, насколько сильно в православной среде мы забываем и уклоняемся от святоотеческой традиции посвящения себя исследованию слова Божьего.

В свете такого свидетельства об отношении святых отцов к Писанию становится довольно понятным определение монаха, предложенное прп. Иоанном Лествичником: «Монах есть тот, кто держится одних только Божиих словес и заповедей во всяком времени и месте, и деле»¹⁴. Учítывая, что «Божьи словеса и заповеди» после написания книг Нового Завета человек главным образом находит в Священном Писании, становится понятным, какое значение прп. Иоанн придавал Писанию в жизни монаха: оно должно сопровождать его «во всяком времени и месте, и деле». И это полностью соответствует свидетельству устава Тавенесиотского, за которым стоит, как минимум, авторитет прп. Пахомия Великого и его учеников прпп. Орсисия и Феодора Освященного¹⁵.

¹⁰ Древние иноческие уставы пр. Пахомия Великого, св. Василия Великого, пр. Иоанна Кассиана и пр. Венедикта, собранные епископом Феофаном. М., 1892. С. 129.

¹¹ Там же.

¹² Там же. С. 130. В исследовательских работах современных авторов можно встретить противоположную (настороженную) позицию относительно самостоятельного изучения Писания: «Самостоятельное толкование Библии есть прямой и неизбежный путь к ереси и прелести» (Дергалева С., *прот.* Духовное чтение как средство исцеления ума // Труды Белгородской духовной семинарии. 2021. №. 12. С. 28).

¹³ Некоторые примеры отношения как древних христиан, так и святых отцов к изучению Писания (см.: Аноним. Как читать Библию? Приложение: Свидетельства Отцов Церкви и церковных писателей о Библии. Вышний Волочек, 1907. С. 30–33).

¹⁴ Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица, возводящая на небо. М., 2013. С. 23.

¹⁵ Можно также найти свидетельства, что прп. Пахомий Великий получил устав от ангела

Должно отметить, что и ближайшие к нам святые отцы также свидетельствовали об огромном значении чтения и изучения Священного Писания. Здесь лишь обозначим краткую характеристику некоторых источников и приведем несколько цитат. Свт. Игнатий Брянчанинов пишет: «Постарайся, чтоб Евангелие усвоилось твоему уму и сердцу, чтоб ум твой, так сказать, плавал в нем, жил в нем: тогда и деятельность твоя удобно соделается евангельскою»¹⁶. И дальше святитель пишет, как это можно стяжать: «Непрестанным благоговейным чтением, изучением Евангелия»¹⁷. Известно, что Серафим Саровский еженедельно полностью прочитывал Новый Завет¹⁸ и к подобному призывал других: «Всего же более должно упражняться в чтении Нового Завета и Псалтири... Надобно так себя приучить, чтобы ум как бы плавал в Законе Господнем»¹⁹. Также кратко отметим, в чем видел обязанности настоятеля святой Серафим: «Настоятель должен быть искусен в Священном Писании; он день и ночь должен поучаться в законе Господнем»²⁰. Свт. Филарет Гумилевский²¹ посвятил отдельную беседу вопросу: «Почему человек так мало слушает слово Божие?» Обозначая пользу и необходимость чтения и изучения Писания, святитель также говорит о том, что у нас нет никаких оправданий тому, что мы так мало слушаем слово Божие. Свт. Феофан Затворник, обращая внимание на ответ Иисуса Христа законнику (Лк. 10:26), пишет: «Этим Он показал, что за решением всех недоразумений надобно обращаться к слову Божию. А чтоб и самых недоразумений не было, лучше всего всегда читать Божественное Писание»²². Сщмч. Фаддей Успенский в своем сочинении «Несколько слов о необходимости для проповедника тщательного изучения Священного Писания Ветхого и Нового Завета и пользования им в проповедях»²³ наглядно демонстрирует и доказывает, что глубокое изучение Священного Писания является первостепенной обязанностью проповедника-священнослужителя. Данные примеры наглядно демонстрируют, что и для ближайших к нам по времени святых отцов не только было характерным глубокое изучение Священного Писания, но и призыв к этому своих читателей и слушателей.

Наконец приведем несколько свидетельств из святоотеческого наследия, которые говорят о связи между изучением Писания и свободой от страстей. Здесь необходимо сразу оговориться, что предложенный вариант никак не является исчерпывающим. Приводимые

(см.: Древние иноческие уставы пр. Пахомия Великого. С. 13).

¹⁶ Игнатий Брянчанинов, свт. Полное собрание творений и писем: в 8 т. Т. 1. Аскетические опыты. Часть 1. М., 2014. С. 140.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Житие старца Серафима, Саровской обители иеромонаха, пустынножителя и затворника. Клин, 2011. С. 99.

¹⁹ Там же. С. 429.

²⁰ Там же. С. 196.

²¹ Слова, беседы и речи Филарета (Гумилевского), архиепископа Черниговского и Нежинского. В 4-х частях. Ч. 2. СПб., 1883. С. 328–334.

²² Феофан Затворник, свт. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия: краткие поучения. М., 2009. С. 338.

²³ См.: Фаддей (Успенский), сщмч. Творения: в 2 т. Т. 2. Записки по дидактике. Тверь, 2003. С. 284–291.

свидетельства имеют своей целью лишь наглядную демонстрацию того, что святые отцы прямо свидетельствовали: изучение Писания является ключом к свободе от греха. Свт. Иоанн Златоуст призывает людей приходить в храм и получать там врачевания от страстей, «если не от священнослужителей, то от Писаний»²⁴. И дальше святитель говорит: «Например, предается ли кто гневу? Пусть внимает чтением Писаний, и непременно найдет (врачевство)»²⁵. Едва ли бы в современном мире на вопрос: «Что мне делать, когда меня одолевает страсть гнева?» – человек услышал бы ответ: «Внимай чтению Писания». Но как мы видим, именно такой вариант предлагает свт. Иоанн Златоуст. В другом месте, сравнивая изучение Писания с нахождением в раю, святитель описывает, как легко человек освобождается от непристойной похоти и гнева посредством Писания и приводит следующее заключение: «И от всех порочных помыслов, как бы из среды пламени, избавляет душу чтение Божественных Писаний»²⁶. Свт. Василий Великий, перечисляя разные виды деланий, которые способствуют упражнению в благочестии, пишет: «А самый главный путь... есть изучение богодухновенных Писаний... Поэтому в чем бы кто ни сознавал себя недостаточным, занимаясь Писанием, в нем, как в общей какой-либо лечебнице, находит врачевство, пригодное своему недугу»²⁷. Не трудно увидеть здесь, что для святителя Василия изучение Писания – это лучшее средство для врачеваний страстей. Прп. Аммон в своих наставлениях говорит: «Душу же свою всегда и непрестанно упражняй, насколько это возможно, в размышлении над [Священным] Писанием, а после этого размышления усиленно плачь и молись. И если будешь пребывать в таком расположении... то бесы не найдут места в сердце твоём, чтобы внушить тебе лукавые помыслы»²⁸. Прп. Ефрем Сирийский пишет: «Будь как олень, жаждущий и желающий прийти к источникам водным, то есть к Божественным Писаниям, чтобы пить из них и утолить жажду свою, палящую тебя страстями»²⁹. Свт. Феофан Затворник, один из близких к нам по времени святых, пишет: «Внимающий слову Божию... укрощает страсти, на которые чтение слова Божия действует всегда успокоительно. Какая бы ни волновала тебя страсть, — начни читать слово Божие и страсть будет становиться все тише и тише, а наконец и совсем утомится»³⁰. Мы видим, что святые отцы предлагают изучение Священного Писания как превосходное средство в борьбе со страстями.

Данные примеры свидетельств святых отцов носят более ознакомительный характер. Подробный анализ того, как изучение Писания

²⁴ Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Деяния апостольские // Священное Писание в толкованиях святителя Иоанна Златоуста. Том VI. Беседы на Деяния апостольские. Толкование на Послание к колоссянам. М., 2006. С. 366.

²⁵ Там же.

²⁶ Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Том 3. Книга 1. СПб, 1897. С. 75–76.

²⁷ Василий Великий, свт. Творения: в 2 т. Т. 2. М., 2009. С. 444–445.

²⁸ Творения древних отцов-подвижников / пер., вступ. ст. и коммент. А. И. Сидорова. М., 2012. С. 65.

²⁹ Ефрем Сирийский, прп. Творения. В 8 т. Т. 3. М., 2014. С. 105.

³⁰ Феофан Затворник, свт. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия. С. 338–339.

ведет к свободе от страстей в святоотеческом наследии – вопрос, который выходит за рамки настоящей статьи. Данную подборку завершим еще одной цитатой свт. Иоанна Златоуста, которая довольно наглядно демонстрирует уникальное значение Писания в вопросе достижения свободы от греха: «Одно воззрение на Библию само по себе удерживает нас от греха!»³¹ Также отметим, что на данный момент можно встретить подборки цитат святых отцов о значимости чтения и изучения Писания³², ознакомление с которыми также подтверждает предложенный здесь вывод: святые отцы уделили немалое внимание тому, как изучение Писания влияет на свободу от страстей. Наконец, должно отметить, что в последние годы появились некоторые публикации, авторы которых обращают внимание на то, что «чтение» в святоотеческой традиции действительно было важным средством в деле спасения³³. Анна Брискина-Мюллер пишет: «Мотив не просто полезности, а спасительности чтения — можно смело утверждать — совершенно забыт в аскетике Восточной Церкви и нуждается в пристальном внимании»³⁴. Вполне вероятно, что исследовательница имела в виду именно современную аскетику Восточной Церкви. Ведь, как было продемонстрировано выше, представление о том, что изучение Писания является чрезвычайно важным делом в достижении спасения было характерным для святых отцов Восточной Церкви. Протоиерей Сергей в своей статье анализирует вопрос, что говорит Библия о чтении Священного Писания³⁵. Исследователь, помимо прочего, отмечает Пс 1:1–2 и Нав 1:8, где говорится о поучении в Писании «день и ночь». Дальше протоиерей Сергей отмечает святоотеческое отношение к изучению Священного Писания³⁶ и, между прочим, упоминает примеры прпп. Серафима Саровского и Пахомия Великого, которые были обозначены выше. Однако практические выводы исследователя представляются не совсем понятными: сначала он говорит о практике чтения трех глав из Нового Завета каждый день, а затем предлагает современному христианину ограничиться чтением Евангелия по церковному календарю. Насколько оправданным является переход от поучения в Писании день и ночь (Пс 1:1–2; Нав 1:8), или же от выучивания книг Писания наизусть (прп. Пахомий Великий) до чтения Евангелия по церковному календарю? Такие наблюдения свидетельствуют о явной недостаточности степени изученности вопроса значения чтения Писания в деле спасения человека – проблема, которую отчасти и восполняет настоящее исследование.

³¹ Цит. по: Аноним. Как читать Библию? С. 34.

³² См. напр.: Там же. С. III–XLIII; Брискина-Мюллер А. М. «Прилепись всею душею твоею чтению книжному!» Чтение — забытая категория аскетического богословия прпп. Исаака Сирина, Григория Синаита и Паисия Величковского // Богословский Вестник. 2018. № 31 (4). С. 99–113; Дергалева С., прот. Духовное чтение как средство исцеления ума. С. 23–29.

³³ См., напр.: Брискина-Мюллер А. М. «Прилепись всею душею твоею чтению книжному!» С. 93–122; Дергалева С., прот. Духовное чтение как средство исцеления ума. С. 20–36; Серафим (Остроумов), игум. О традиционной аскетической практике (борьба с греховными навыками). С. 115–125.

³⁴ Брискина-Мюллер А. М. «Прилепись всею душею твоею чтению книжному!» С. 97.

³⁵ Дергалева С., прот. Духовное чтение как средство исцеления ума. С. 22–23.

³⁶ Там же. С. 23–29.

Заповедь Иисуса Христа: пребывание в Его слове – ключ к свободе от греха

Продemonстрировав важность изучения Священного Писания в святоотеческой традиции, перейдем к доказательству того, что в основе такого отношения лежит Священное Писание, в первую очередь, учение Иисуса Христа о том, что пребывание в Его слове ведет к свободе от греха (Ин 8:31–34). Здесь мы ограничимся лишь некоторыми наблюдениями относительно данного евангельского отрывка, не вдаваясь в подробный экзегетический анализ.

Что значит «пребывать в слове Иисуса Христа?» (Ин 8:31) Первоначально отметим, что используемый в данном случае глагол «пребывать» (μένω) является одним из любимых слов ап. Иоанна Богослова³⁷. Помимо использования μένω в «буквальном» смысле (см. напр. Ин 2:12), святой Иоанн Богослов нередко использует данный глагол в метафорическом смысле, для обозначения постоянных, глубоких отношений, которые можно сравнить с тем, как если бы личности / объекты действительно находились друг в друге³⁸. Например, евангелист Иоанн записал такие слова Иисуса Христа: «Пребудьте (μεῖνате) во Мне, и Я в вас. Как ветвь не может приносить плода сама собою, если не будет (μένῃ) на лозе, так и вы, если не будете (μένῃτε) во Мне» (Ин. 15:4). Естественно, что заповедь «пребывать в Иисусе Христе» не подразумевает, что мы должны буквально физически находиться в Нем. Речь идет о том, что мы должны иметь такие глубокие и постоянные отношения с Ним, что это можно было бы сопоставить с тем, что мы действительно находимся в Нем.

Что такое «слово Иисуса Христа»? В буквальном смысле это то, что сказал Иисус Христос, и в историко-культурном контексте, скорее всего, что именно это и подразумевалось. И едва ли кто-то из современников Иисуса Христа под «Его словами» подумал, что речь идет о том или ином памятнике, где записаны Его слова³⁹. Но после того, как было записано Евангелие и тем более умерли очевидцы Спасителя, «слова Иисуса Христа» главным образом мы находим в письменной форме. Иными словами, для современного человека «слова Иисуса Христа» – это, в первую очередь, Евангелие – четыре книги Нового Завета. С другой стороны, под «словом Иисуса Христа» можно понимать и весь текст Священного Писания. Мы знаем, что «всё Писание богодухновенно» (2 Тим 3:16), и его авторами являются не только люди, но и Сам Бог. Соответственно, Сын Божий – как Бог – также является Автором Писания. Следовательно, слово «Иисуса Христа» – это в том числе весь текст Священного Писания. И такое отождествление мы встречаем у свт. Тихона Задонского. Святитель говорит:

³⁷ Евангелист Иоанн использует глагол μένω (пребывать) всего 67 раз (41 раз в Евангелии и 26 раз в Посланиях). Учитывая, что этот глагол используется всего 118 раз во всем Новом Завете, становится очевидным, насколько характерно для евангелиста Иоанна использовать этот глагол.

³⁸ См. об этом, напр.: Keener C. S. *The Gospel of John: a commentary*. In 2 vol. Vol. 2. Peabody (MA), 2003. P. 999–1000; Van der Merwe D. G. *The concept and activity of 'obedience' in the Gospel of John* // *Verbum et Ecclesia* 43(1). 2022. Vol. 43(1). P. 5. 374.

³⁹ См. об этом.: Walton J. H., Sandy B. *The Lost World of Scripture: Ancient Literary Culture and Biblical Authority*. Downers Grove (IL), 2013. 111–142. Исследователи наглядно доказывают, что культура во времена земной жизни Иисуса Христа и написания Нового Завета была устной.

«Сколько раз читаем или слышим Евангелие Его святое, столько раз слышим глас Сына Божия... И кто слову Божию не внимает, тот не человеку не внимает, но Самому Богу... Напротив, верное сердце как Бога исповедует своим Богом, так и внимает всему тому, что в Святом Писании открыто, запрещено и повелено, и таким образом Святое Писание имеет себе за правило»⁴⁰. Итак, в словах святителя мы видим, как глас Сына Божия отождествляется со словом Божиим, а последнее – со Священным Писанием. Следовательно, под «пребыванием в слове Иисуса Христа» вполне уместно подразумевать пребывание в Священном Писании. Учитывая вышеприведенный анализ, мы можем следующим образом перефразировать и актуализировать для современного человека заповедь Иисуса Христа относительно связи свободы от греха с пребыванием в Его слове: если мы так глубоко и серьезно на постоянной основе посвятим себя исследованию Священного Писания, что можно будет говорить о том, что оно находится в нас, то мы воистину будем учениками Спасителя и познаем истину, которая сделает нас свободными от греха⁴¹.

Когда мы сопоставляем такой вывод со святоотеческим отношением к изучению Священного Писания, нельзя не заметить удивительного сходства. Святые отцы так посвящали себя изучению слова Божьего, Священного Писания, что оно действительно пребывало в них. Вполне вероятно, что выводы прп. Исаака Сирина о том, что человек, который всецело посвятил себя «лишь» изучению Священного Писания, исполняет все заповеди Иисуса Христа и выше других, которые в той или иной мере преуспевают в добродетелях⁴², при всей своей радикальности, в своем основании имеет учение Самого Сына Божьего. Таким образом, мы видим, что серьезное отношение к изучению Священного Писания – это заповедь Иисуса Христа, которую святые отцы не только воплощали в своей жизни, но и передавали другим. И именно этот путь ведет к свободе от страстей. Остается лишь недоумевать, как это отошло на задний план в современной православной традиции. И, конечно, едва ли стоит удивляться тому, что наша борьба со страстями такая неуспешная. Если мы игнори-

⁴⁰ Церковная проповедь на двенадцатые праздники: Слова, беседы, поучения святых отцов и учителей Церкви и известнейших писателей церковных. В 2 ч. Ч. 1 / сост. Прот. П. Смирнов. Киев, 1904. С. 456.

⁴¹ В рамках данной статьи мы ограничиваемся лишь кратким экзегетическим анализом Ин 8:31–32. Что (или даже Кого) понимать под «истиной», и как она нас освободит – это вопрос, заслуживающий отдельного внимания. Здесь лишь кратко отметим, что поскольку в последующих стихах Иисус Христос говорит о том, что «Сын освобождает» (Ин. 8:36), можно предположить, что под «истиной» имеется в виду Сам Сын Божий. Таким образом, «пребывание» в слове Иисуса Христа приводит к познанию Сына Божьего, Который и освобождает человека от греха. Такое понимание «истины» в данном случае мы встречаем и в святоотеческой традиции. См.: Янин Е. А. Основные подходы к раскрытию понятия «ἀλήθεια» в Евангелии от Иоанна: Священное Предание и современная библистика // Церковь. Богословие. История. 2025. № 6. С. 209–214. В любом случае, в рамках данной статьи более важен тот практический вывод, который предписывает, что необходимо делать человеку, чтобы принять свободу от греховных страстей, – пребывать в слове Божьем: глубоко и постоянно изучать Священное Писание.

⁴² Исаак Сирин, прп. О божественных тайнах и о духовной жизни. С. 228. Этим словам святого будет уделено также особое внимание. См. ниже.

руем принцип свободы от страстей, заповеданный нам Самой Истиной, Сыном Божиим, затем многократно и постоянно воплощаемый и повторяемый святыми отцами, как мы можем успешно бороться со страстями и получить свободу от них?

Свобода от страстей в десятом трактате второго тома прп. Исаака Сирина

Прежде чем уделить внимание тому, как данный святоотеческий принцип свободы от страстей, заповеданный Иисусом Христом (Ин 8:31–32), нашел свое отражение в десятом трактате второго тома прп. Исаака Сирина, должно отметить следующее. Наследие святого Исаака в последнее время вызывает особый интерес, в том числе и в православной традиции. В первую очередь можно отметить митрополита Илариона, который посвятил отдельную статью личности и взглядам преподобного Исаака Сирина⁴³, а также выполнил перевод второго тома прп. Исаака Сирина⁴⁴. Книга архиепископа Русской Православной Церкви, посвященная духовному миру преподобного Исаака Сирина, выдержала на данный момент семь изданий⁴⁵. Также отметим, что в 2013 году проходила международная конференция, посвященная наследию этого святого отца с последующим выпуском сборника статей⁴⁶. Большая часть докладчиков были представителями православной традиции. Особо должно отметить Максима Глебовича Калинина, современного популяризатора наследия прп. Исаака. Исследователь не только имеет ряд публикаций, посвященных наследию преподобного Исаака⁴⁷, но и активно участвует в различных публичных выступлениях, в которых актуализирует наследие святого отца⁴⁸. На данный момент вышла книга, в которой М. Г. Калинин в соавторстве с Филиппом Дзядко, предлагает ответы на актуальные вопросы современности, основываясь на наследии

⁴³ Иларион (Алфеев), митр. Исаак Сирин // Православная энциклопедия. Т. 26. М., 2018. С. 695–731.

⁴⁴ См.: Исаак Сирин, прп. О божественных тайнах и о духовной жизни: Новооткрытые тексты. Санкт-Петербург, 2006. Авторство некоторых трактатов данного тома – дискуссионный вопрос. См. об этом ниже.

⁴⁵ Иларион (Алфеев), митр. Духовный мир преподобного Исаака Сирина. М., 2017.

⁴⁶ Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие.

⁴⁷ Калинин М. Г., Барский Е. В. Понятие Шхины в богословии Исаака Сирина // Иудаика и арамеистика. Сборник научных статей на основе материалов Третьей ежегодной конференции по иудаике и востоковедению. Санкт-Петербург: Петербургский институт иудаики, 2014. С. 262–277; Калинин М. Г., Преображенский А. М. К вопросу об авторстве второго тома прп. Исаака Сирина // Богословский вестник. 2015. Т. 18–19. № 3–4. С. 99–117; Калинин М. Г., Лидская Т. Б., Преображенский А. М., Туркин С. С. "Главы о ведении" Исаака Сирина. Часть I // Библия и христианская древность. 2020. № 2 (6). С. 15–33.

⁴⁸ Большинство выступлений Максима Калинина можно найти в свободном доступе в интернете, поэтому здесь мы ограничимся лишь двумя ссылками. Цикл видеороликов исследователя, посвященных наследию прп. Исаака Сирина на сайте «Иисус Портал»: Калинин М. Г. Бегство к реальности. О богословии прп. Исаака Сирина // URL: <https://jesus-portal.ru/life/video/begstvo-k-real-nosti-o-bogoslovii-prp-isaaka-sirina/> (дата обращения: 12.11.2024). См. также: Калинин М. Г. Введение в чтение Исаака Сирина // URL: <https://music.yandex.ru/album/19145376/?dir=desc&activeTab=about> (дата обращения: 12.11.2024).

сирийских мистиков, в том числе и прп. Исаака Сирина⁴⁹. Наконец, отметим иеромонаха Никона (Скаргу), который посвятил несколько публикаций наследию св. Исаака⁵⁰. В своих статьях иеромонах Никон основное внимание уделяет тому, чтобы доказать непричастность святого Исаака тем или иным еретическим учениям, опровергнуть его связь с Феодором Мопсуестийским, Диодором Тарсийским.

Отметим также проблематику авторства второго тома творений прп. Исаака Сирина – вопрос, который довольно активно обсуждается в современном научном мире, при этом оставаясь окончательно нерешенным. В 2017 году М. Г. Калинин сделал устный доклад, посвященный «за» и «против» авторства второго тома⁵¹. Приведя подробный обзор проблематики и некоторые собственные выводы, исследователь пришел к следующему заключению: «Если второй том, созданный за короткий период времени в той же школе, что и первый, атрибутируется мар Исхаку в рукописной традиции и у Иосифа Хаззайи, то нет необходимости умножать сущности. До появления серьезных контраргументов авторство мар Исхака следует признать для второго тома»⁵². Необходимо отметить, что вопрос авторства второго тома главным образом касается лишь нескольких трактатов (3, 11, 14, 38, 39, 40, 41). Даже если допустить, что эти трактаты не принадлежат святому Исааку, насколько оправданно в таком случае отказываться от атрибуции второго тома?⁵³ Максим Калинин и Александр Преображенский, доказывая принадлежность второго тома святому Исааку, отмечают, что установление авторства второго тома должно проходить «на основании комплексного анализа *каждого конкретного трактата*» (курсив мой)⁵⁴. Иеромонах Никон, доказывая, что

⁴⁹ Калинин М., Дзядко Ф. Сирийские мистики о любви, страхе, гневе и радости. М., 2024.

⁵⁰ Никон (Скарга), иером. Влияние прп. Ефрема Сирина на прп. Исаака Сирина // Диакрисис. 2020. № 2 (6). С. 83–107; Никон (Скарга), иером. Преподобный Исаак Сирин и Феодор Мопсуестийский: союз или разногласие? (Обзор 1-го собрания прп. Исаака Сирина) // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 276–294; Никон (Скарга), иером. «Откровение сокровенного»: обзор цитат Феодора Мопсуестийского в Первом собрании прп. Исаака Сирина по сирийским источникам // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 25–51; Никон (Скарга), иером.. «Ритор Диодор»: кто скрывается под этим именем? (обзор трех цитат Диодора Тарсийского в Первом собрании прп. Исаака Сирина по сирийским источникам) // Теология: теория и практика. 2022. Т. 1. № 2. С. 5–16.

⁵¹ Содержание этого доклада есть в печатном варианте. См.: Калинин М. Г. Второй том прп. Исаака Сирина: Pro et contra на rutube.ru (дата обращения: 13.11.2024). Исследователь склоняется в пользу подлинности авторства. Аргументы в пользу авторства см. также: Иларион (Алфеев), митр. Духовный мир прп. Исаака Сирина. М., 2013. С. 58–67; Иларион (Алфеев), митр. В поисках духовного жемчуга. Преподобный Исаак Сирин и его творения // Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие. С. 37–41.

⁵² См. изложение тезисов доклада Максима Калинина на сайте <https://forum.optina.ru/> (дата обращения: 14.11.2024). Хотя иеромонах Никон (Скарга) предоставил свой ответ на аргументы исследователя (см. там же), однако важно учитывать, что полемика никак не касается десятого трактата.

⁵³ На основании этих выводов автор статьи придерживается практики идентифицировать данное литературное наследие как «второй том прп. Исаака Сирина», а не «второй том, приписываемый прп. Исааку Сирину». Такая идентификация не претендует на решение вопроса авторства.

⁵⁴ Калинин М. Г., Преображенский А. М. К вопросу об авторстве второго тома прп. Исаака

некоторые трактаты из второго тома не принадлежат св. Исааку, также говорит о том, что идентификацию авторства должно проводить отдельно по каждому трактату⁵⁵. Кратко обозначив данную проблематику, в рамках данной статьи должно отметить лишь следующее: авторство десятого трактата святым Исааком не вызывает сомнений и среди тех, кто оспаривает авторство некоторых трактатов из второго тома прп. Исаака⁵⁶. Выбор именно десятого трактата второго тома обусловлен, с одной стороны, актуальностью изучения наследия прп. Исаака Сирина в целом, с другой стороны, определенной теоретической разработанностью данного трактата в работах отечественных исследователей⁵⁷.

Перейдем к непосредственному анализу трактата. В начале прп. Исаак выделяет четыре различных вида спасительного размышления, отмечая, что последний из них также делиться на три части⁵⁸. Несколько слов об особенностях термина *hergā* (размышление), который использует прп. Исаак Сирин. Максим Калинин уделит в своей беседе особое внимание этому термину⁵⁹. Исследователь отмечает, что *hergā* – это не просто интеллектуальные усилия человека: «*Hergā* приводит к предельному сосредоточению ума и в конце концов к умолканию ума в предстоянии пред Богом»⁶⁰. В то же время *hergā* «не отрицает интеллектуальные усилия человека. Исаак Сирин говорит именно о работе человеческого разума и описывает длинный путь, вершиной которого окажется умолкание человека перед Богом»⁶¹. Поскольку данное исследование не посвящено особенностям терминологии оригинала, здесь уместно будет отметить лишь следующие

Сирина. С. 81.

⁵⁵ См.: *Никон (Скарга), иером.* О творениях преп. Исаака // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Isaak_Sirin/o-tvorenijah-prep-isaaka/ (дата обращения: 13.11. 2024)

⁵⁶ См., например: Там же.

⁵⁷ С некоторыми материалами по теме можно ознакомиться на онлайн-сервисе "Rutube" (<https://rutube.ru/plst/635738/> (дата обращения: 18.11.2024)). Здесь представлены следующие беседы М. Г. Калинина: «НЕ молитва и НЕ созерцание. Путь разума по Исааку Сирину»; «Как разум помогает чувствовать Бога рядом; Исаак Сирин»; «Исаак Сирин. Борьба не ведет к свободе»; «Смирение перед демонами?»

⁵⁸ *Исаак Сирин, прп.* О божественных тайнах и о духовной жизни. С. 124. Здесь и дальше текст трактата будет приведен по русскому переводу митр. Илариона. Максим Калинин приводит объяснение, что имеется в виду под каждым из видов спасительного размышления, основываясь на аскетической традиции сирийского христианства. См.: Калинин М. Г. Как разум помогает чувствовать Бога рядом.

⁵⁹ Калинин М. Г. Не молитва и не созерцание. Путь разума по Исааку Сирину // URL: <https://rutube.ru/video/4e0d15794a09ca9c628d6b30838c693a/?playlist=635738> (дата обращения: 18.11.2024). Виктор Неовитос также уделяет особое внимание данному термину, однако без публикаций. С его материалами на данную тему можно ознакомиться в свободном доступе на различных сайтах.

⁶⁰ Калинин М. Г. Не молитва и не созерцание. Путь разума по Исааку Сирину.

⁶¹ В других своих беседах Максим Калинин предлагает перевод этого термина как «сосредоточенность», «усилие сосредоточения». См.: Калинин М. Г. Как разум помогает чувствовать Бога рядом // URL: <https://rutube.ru/video/7338c664f366c2206180d06178aea63f/?playlist=635738> (дата обращения: 18.11.2024). Калинин М. Г. Исаак Сирин. Борьба не ведет к свободе // URL: <https://rutube.ru/video/c6b4a8446daf004f4ce0c450efaec2df/?playlist=635738> (дата обращения: 18.11.2024)

выводы относительно «размышления» (*hergā*): во-первых, термин подразумевает интеллектуальные усилия; во-вторых, достижение умолкания ума начинается именно с размышления человека над Писанием; в-третьих, сосредоточенность размышлений – это именно та часть делания, которая главным образом зависит от человека. Достижение высоты делания – это дар Божий, а не плод усилий человека. Ввиду тематики данной статьи автор исследования не будет углубляться ни в вопросы соотношения взглядов прп. Исаака с традицией сирийского христианства, ни в особенности терминологии оригинала. Цель исследования продемонстрировать, как взгляды св. Исаака, изложенные в десятом трактате второго тома, соответствуют принципу свободы от греха, который заповедовал Иисус Христос, и который, как было продемонстрировано выше, запечатлен в святоотеческой традиции.

В начале трактата, обозначив виды спасительного размышления, прп. Исаак излагает следующий принцип: «Всякий человек в том размышлении, в которое он ввергает себя, просветляется, и в той мысли, которой постоянно занят ум его, он умудряется и становится еще более сосредоточенным на ней»⁶². Затем святой обозначает, какого рода мысли приводят к просветлению и умудрению: «Думая о служении праведности, человек размышляет о делах праведности»⁶³. С другой стороны, прп. Исаак делает оговорку относительно мыслей о борьбе со страстями: «А если о страстях, помыслах и их борьбе размышляет... он только сосредоточен на страстях и упражняет ум свой»⁶⁴. Мы видим, что преподобный видит бесполезность последнего труда в деле совершенствования.

При внимательном чтении можно заметить, что, с одной стороны, прп. Исаак, давая перечень того доброго и светлого, о чем необходимо размышлять, включает сюда и то, что «противоположно каждой из добродетелей» (см. 63 сноску). С другой стороны, святой пишет, что размышление о страстях влечет за собой лишь упражнение ума. Можно предположить, что разрешение этого противоречия находится в следующих словах прп. Исаака: «Если человек размышляет о Боге и изумляется свойствам Его и исследует одного лишь Бога, он просветляется, а в этом также заключены и вышеназванные вещи»⁶⁵. Становится понятным, как святой объединяет то, что необходимо размышлять только о прекрасном и добром и в это же время размышлять о страстях (то, что противоположно добродетелям): необ-

⁶² Исаак Сирин, прп. О божественных тайнах и о духовной жизни. С. 124–125.

⁶³ Там же. С. 125. Святой Исаак предлагает наглядный пример размышлений о служении праведности, делах праведности. Преподобный пишет, что имеются в виду размышления «о служении добродетели, о том, как можно угодить Богу в чистоте плоти своей, в труде молитвы... в чтении псалмов и в борьбе против всего, что препятствует ему; о том, на сколь многие виды подразделяется добродетель и через какие ее составляющие части он обретает больше света и преуспевает, усердствуя в этом особенно, и что противоположно каждой из добродетелей, тогда благодаря этому становится он мудрым и глубоким» (Там же).

⁶⁴ Там же. Преподобный отмечает следующие примеры размышлений о страстях: «Как следуют помыслы один за другим, и какая страсть соединена с какой, и каково начало первой и каков конец ее; и какой силой обладает каждая из страстей, и от чего она ослабляется и чем усиливается» (Там же).

⁶⁵ Там же. С. 125.

ходимо заниматься богопознанием, богомыслием, удивляться Божьей любви, Его совершенству. В этом заключается всё, и размышления о добром, прекрасном, и размышления о страстях.

Дальше прп. Исаак отмечает неполноценность деланий, когда человек размышляет о добродетелях, а с другой стороны, размышляет о борьбе со страстями: «Ни красота служения, ни знание состязаний и борений, ни мысленное противостояние страстям не составляет цели надежды, которая нам проповедана... Как можем мы умудриться и ощутить ее, если мы только в противостоянии и противоборстве страстным помыслам, в спорах с ними и постоянной заботе о них пребываем ночью и днем? А ведь многие люди упражняются и становятся искусными в этом – и их служение прекрасно и трудно»⁶⁶. Мы снова можем увидеть некоторую двойственность в словах прп. Исаака. С одной стороны, он говорит, что размышления, будь то о добродетелях или же страстях, на самом деле «не составляют цели надежды, которая нам проповедана». С другой стороны, святой отец говорит, что служение людей, которые в этом преуспели – прекрасно и трудно. Возникает вопрос: действительно ли прп. Исаак симпатизировал людям, которые упражняются и становятся искусными в этих видах размышления?

Дальше святой Исаак пишет: «Итак, что до этих других деланий, – будь то телесное служение⁶⁷ или искусное различение между страстями и добродетелью⁶⁸, – то пока человек находится в постоянном размышлении о них... он то побеждает, то терпит поражение; то падает, то встает; его помысл то очищается, то оскверняется; то он среди падений, то укрепляется покаянием»⁶⁹. Мы понимаем, что прп. Исаак едва ли симпатизировал людям, которые упражняются в размышлениях либо о добродетелях, либо о страстях. Для святого Исаака это путь, который не приводит ни к совершенству, ни к свободе от страстей. В другом месте прп. Исаак отмечает еще одну проблему, которая наблюдается в том случае, когда человек размышляет о добродетелях/страстях: в таком случае «ум блуждает по земле»⁷⁰. Современный православный христианин иногда настолько привыкает изучать особенности борьбы со страстями и стяжания добродетелей, что предположение о несовершенстве такого пути может показаться

⁶⁶ Исаак Сирийский, прп. О божественных тайнах и о духовной жизни. С. 125–126.

⁶⁷ В начале трактата прп. Исаак именно так называет первый вид спасительного размышления. Максим Калинин отмечает, что под этим видом имеются в виду различные телесные подвиги: пост, поклоны, монастырские службы, служение милосердия и др. (Калинин М. Г. Как разум помогает чувствовать Бога рядом). Ввиду этого справедливо говорить, что для прп. Исаака размышления о страстях / добродетелях – это не только умственное делание, но и практическое. Поэтому при дальнейшем анализе десятого трактата под «борьбой со страстями» / «упражнением в добродетели» имеется в виду то же самое, что и размышления о страстях/добродетелях.

⁶⁸ В начале трактата прп. Исаак называет второй вид спасительно размышления следующим образом: «О знании искусного и объединенного служения». Вполне вероятно, что именно этот вид здесь имеется в виду. Максим Калинин отмечает, что под этим видом имеется в виду служение, при котором душа и тело вовлечены в равной степени (Калинин М. Г. Как разум помогает чувствовать Бога рядом).

⁶⁹ Исаак Сирийский, прп. О божественных тайнах и о духовной жизни. С. 126.

⁷⁰ Там же.

вызывающим⁷¹. Но важно учитывать, что стяжание добродетелей и борьба со страстями никак не составляет уникальности христианства. Об этом можно почерпнуть довольно много и из философского наследия, а также из наследия различных религий, в которых нет места ни Иисусу Христу, ни нашему Богу. Поэтому вывод о том, что такой путь изучения особенностей борьбы со страстями и стяжания добродетелей далек от совершенства, вполне обоснован и правомерен.

В других местах прп. Исаак снова и снова обозначает несовершенство пути, когда человек упражняется в борьбе со страстями⁷². Так, например, святой пишет: «Невыносима для нас сила этих борений: как бы ни умудрились мы в распознании прилогов помыслов, всё равно будем побеждаемы и поражаемы ими...И если мы даже преуспеем в этом служении, будучи бодры и бдительны, все равно от ржавчины страстей и нечистоты помыслов, даже если иногда и побеждаем их, мы никогда до конца не очистимся»⁷³. В другом месте прп. Исаак пишет: «Прийти от труда и борьбы с помыслами к просветленной любви к людям, и отсюда к любви к Богу – такого достичь в этой жизни, прежде исхода из мира, как бы кто ни боролся, невозможно...нет никого, кто достиг бы ее так, и никто не достигнет этой цели таким путем в настоящей жизни»⁷⁴. Человек, который знакомился с теми или иными современными православными источниками по борьбе со страстями знает, что в них основное внимание уделяется именно этим практикам, посредством которых, согласно Исааку Сирину, никто не достигнет «просветленной любви к людям, а отсюда и любви к Богу». При этом важно учитывать, что для прп. Исаака такое отчаянное положение человека в борьбе со страстями и стяжании добродетелей⁷⁵ вовсе не означает, что выхода нет. Согласно святому Исааку, главная проблема заключается в неправильно выбранном пути. Прп. Исаак указывает путь, который ведет к полной свободе: «Когда в размышление о Боге вовлечен ум его, человек поднимается выше состязания. Не то, чтобы он преодолел помыслы, движения и

⁷¹ Хороший пример тому – критика варианта борьбы со страстями, который предлагает прп. Порфирий Кавсокаливит. Например, преподобный призывает: «Оставьте все немощи, чтобы не узнал о них супротивный дух и не стал мучить вас, парализовать и погружать в уныние. Не делайте никаких усилий к тому, чтобы освободиться от них...Нехорошо молиться или думать о какой-либо определенной страсти...» (Порфирий Кавсокаливит, прп. Житие и слова. Малоярославец, 2012. С. 234–236). Ответ на критику взглядов прп. Порфирия и доказательство того, что его взгляды не противоречат церковному Преданию (см.: Алексеевский Р., свящ. К вопросу об учении преподобного Порфирия Кавсокаливита о борьбе со страстями, как самый спорный в его наставлениях. С. 5–10). Здесь важно отметить, что взгляды прп. Порфирия относительно борьбы со страстями напоминают взгляды прп. Исаака Сирина.

⁷² Почему здесь используется не «размышление о страстях/борьбе со страстями» см. 67 сноску. Такое наименование сделано специально, чтобы продемонстрировать единство этих понятий для прп. Исаака.

⁷³ Исаак Сирин, прп. О божественных тайнах и о духовной жизни. С. 131.

⁷⁴ Там же. С. 133.

⁷⁵ Почему здесь используется не «размышление о добродетелях», а стяжание добродетелей см. 67 сноску. Такое наименование сделано специально, чтобы продемонстрировать единство этих понятий для прп. Исаака.

страсти, но он царствует над ними, и они полностью исчезают. Они не побеждены, и никакой победы здесь нет; однако ни страсти, ни воспоминания о них, ни возбуждения их больше не возникают»⁷⁶. Говоря о невозможности посредством борьбы со страстями достичь любви к Богу прп. Исаак указывает, посредством чего это возможно: «Если любви Божией вкусить вожделеешь ты, о свойствах Его, о благодеяниях Его и о святом естестве Его думай, размышляй и вспоминай, и пусть ум твой блуждает в этом на всякий миг жизни твоей, и из этого осознаешь ты, как воспламенились любовью все части души твоей... и от любви к Богу приходишь ты в совершенную любовь к людям»⁷⁷.

Итак, мы видим, что согласно преподобному Исааку Сирину, упражнение в борьбе со страстями и стяжании добродетелей на самом деле не приведут человека ни к свободе от страстей, ни к подлинной любви к Богу и ближнему. Правильный путь – это размышление о Боге. Постоянное нахождение в богомыслии ведет к тому, что человек, минуя борьбу со страстями, становится выше них и получает любовь к Богу и ближнему. Какая здесь связь с принципом, заповеданным Иисусом Христом: пребывание в Его слове ведет к свободе от греха? Ответ довольно очевиден: Священное Писание является лучшим источником для размышления о Боге, и его изучение, по сути, является богомыслием. Сам прп. Исаак Сирин в своем двадцать первом слове довольно прямо пишет об этом. Описывая подвижника, который глубоко и всецело посвящает себя изучению Священного Писания, святой Исаак пишет, что таков «преимущественно занят мыслию о величии Божиим и, погружаясь в это умом, говорит: “Слава Божеству Его!” и еще: “Слава чудесам Его!”»⁷⁸ И дальше преподобный подробно описывает размышления подвижника о Боге, который упражняется в изучении Писания⁷⁹. Более того, даже краткий обзор отношения прп. Исаака к изучению Священного Писания однозначно говорит о том, что размышление о Боге носит для святого не абстрактный характер, а прямо связано с этим деланием (т.е. изучением Священного Писания).

Здесь ограничимся свидетельством прп. Исаака Сирина о степени важности изучения Священного Писания, которое мы находим в двадцать девятом трактате второго тома⁸⁰. Сначала святой выражает свое удивление-недоумение относительно людей, «которые, когда видят человека, трудящегося в чтении Святых Писаний и усердно изыскивающего смысл их ... говорят ему некое весьма грубое слово, безвкусное и безумное, вроде: “Сколько бы ни читал ты и ни трудился, труд твой бесполезен”»⁸¹. Затем прп. Исаак пишет, что еще больше он удивляется «тем, которые говорят что-либо вроде: “Какой смысл в

⁷⁶ Исаак Сирин, прп. О божественных тайнах и о духовной жизни. С. 126.

⁷⁷ Там же. С. 132.

⁷⁸ Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. С. 133.

⁷⁹ Там же. С. 133–137. Примеры такого богомыслия прп. Исаак приводит и в десятом трактате второго тома См.: Исаак Сирин, прп. О божественных тайнах и о духовной жизни. С. 128–131.

⁸⁰ Ввиду проблематики авторства второго тома (см. выше) должно отметить, что авторство этого трактата не подвергается сомнению.

⁸¹ Исаак Сирин, прп. О божественных тайнах и о духовной жизни. С. 227.

этих исследованиях, и какая польза для тебя праздно проводить время в изыскании смысла Писания и тому подобного? Делом надо заниматься! Если мы исполняем то, что знаем, нам не нужно целыми днями корпеть над Писаниями»⁸². На первый взгляд, кажется, что принцип этих людей-критиков вполне правильный: главное не изучать Писание, а исполнять делом. Но прп. Исаак не только недоумевает от такого отношения, но и обличает: «Не понимают они, что говорят, и не знают, что именно это – то есть чтобы ум человека был наполнен мыслью о божественном домостроительстве... посеянной в уме чтением Писания и поиском его сокровенного смысла – это самое и есть настоящее дело и исполнение всех заповедей Господа нашего»⁸³. Мы видим, что для преподобного Исаака Сирина изучение Священного Писания – это исполнение всех заповедей Господа. Дальше святой пишет, что «такой человек преуспел во всех добродетелях и достиг всецелого совершенства без какого-либо недостатка. Все же прочие, кто – каждый в свою меру – исполняет те или иные добродетели, находятся ниже этого человека на пути исполнения заповедей»⁸⁴. Такое серьезное (может даже правильнее говорить «радикальное») отношение к глубокому изучению Священного Писания едва ли встретится среди современных христиан. Это лишь снова подтверждает то, насколько мы забыли, либо упустили из виду значимость изучения Священного Писания в святоотеческой традиции. С другой стороны, мы видим, что всецелое посвящение себя изучению Писания приводит к тому, что «ум человека наполнен мыслью о божественном домостроительстве», что вновь подтверждает обозначенный выше тезис: богомыслие для прп. Исаака носит не какой-то абстрактный характер, но напрямую связано с изучением Священного Писания. Примечательно также и то, что «об Исааке Сирине сообщается, что он ослеп от чтения»⁸⁵. Зная отношение святого к изучению Священного Писания, едва ли приходится сомневаться, что речь идет о чтении Священного Писания. В любом случае, несмотря на то, что в десятом трактате прп. Исаак прямо не говорит об изучении Писания, нельзя забывать о том, что именно с этой деятельностью святой прямо и непосредственно связывает богомыслие.

Возвращаясь к десятому трактату второго тома, мы видим, что в нем святой Исаак, подобно другим святым отцам, снова и снова повторяет принцип Иисуса Христа: пребывание в слове Божьем – ключ к свободе от греха. С другой стороны, важно напомнить, что в данном трактате прп. Исаак не умалчивает и о других путях, которыми человек стремится приобрести свободу и любовь к Богу и ближнему: борьба со страстями и стяжание добродетели. Святой довольно однозначно и категоричен по отношению к этим путям: никто таким образом не достигал и не достигнет ни свободы от страстей, ни любви к Богу и ближнему. Конечно, путь размышления о Боге / упражнение в изучении Священного Писания для многих покажется значительно проще. Но едва ли это правомочный вывод. Прп. Исаак пишет: «Добродетель возвращает всякий человек, но добродетельную мысль

⁸² Исаак Сирин, прп. О божественных тайнах и о духовной жизни. С. 227.

⁸³ Там же.

⁸⁴ Там же. С. 228

⁸⁵ Брискина-Мюллер А. М. «Прилепись всею душою твоею чтению книжному!» С. 114.

и достославные собеседования с Богом весьма немногие, как оказывается, приобретают благодаря просветленности помыслов своих и благодати Христовой»⁸⁶. И действительно, стяжание добродетелей характерно для всякого человека, в том числе и инаковерующих, так и вовсе неверующих. Сколько известно примеров хороших, добрых людей, которые в Бога не верят. При этом иногда такое неверие является осознанным и твердым выбором человека. А вот «достославные собеседования с Богом» – упражнение в изучении Священного Писания, действительно, далеко не всякий и христианин приобретает. Как мы видим, предположение, что размышления о Боге / упражнение в изучении Священного Писания – это более легкий путь, скорее является отговоркой, ввиду которой человек не посвящает себя этому деланию. Наконец отметим, что в анализируемом трактате прп. Исаак говорит также о том, что люди, посвящающие себя богомыслию / изучению Писания, подвергаются нареканиям со стороны других: «Многие ведь считают сосредоточение мыслей на Боге и подобные вещи праздномыслием»⁸⁷. Преподобный дает этим «многим» следующую характеристику: «Они подобны человеку, который охвачен горячкой, и когда напоминают ему о сладкой пище и изысканно приготовленных блюдах, из-за плохого самочувствия он противится и огорчается»⁸⁸. Мы видим, что и во времена преподобного Исаака путь свободы от страстей посредством изучения Священного Писания не только не всеми принимался, но и подвергался критике. Однако для святого Исаака это говорило лишь о нездоровом состоянии людей, которые демонстрировали такое отношение.

Примечательно также следующее: в «Подвижнических словах» (первый том) прп. Исаака мы неоднократно встречаем свидетельства о том, как изучение Писания связано со свободой от страстей. Так, в шестьдесят шестом слове мы читаем: «Если же прекратить ненадолго частое чтение Божественных Писаний и воображение в уме Божественных мыслей... то увлекается человек в страсти»⁸⁹. В двадцать первом слове прп. Исаак говорит о том, что «если подвижник будет упражняться в изучении Божественных Писаний, то, занимаясь изысканием их смысла, пребывает нимало не тревожим страстями»⁹⁰. Мы видим, насколько тема связи изучения Писания со свободой от страстей, изложенная святым Исааком в первом томе, перекликается с изложением этой темы во втором томе.

Святоотеческое учение о связи между свободой от страстей и изучением Священного Писания имеет в своей основе учение Иисуса Христа

Завершая настоящее исследование, должно также отметить, что мы почти не встречаем прямой отсылки к Ин 8:31–32 в святоотеческих творениях, которые посвящены вопросу борьбе со страстями. Однако, как было продемонстрировано, сам принцип, который заповедует Иисус Христос в данном евангельском отрывке, довольно часто встречается в святоотеческом наследии. Можно даже сказать,

⁸⁶ Исаак Сирин, *прп.* О божественных тайнах и о духовной жизни. С. 132.

⁸⁷ Там же.

⁸⁸ Там же. С. 132–133.

⁸⁹ Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические. Сергиев Посад, 2008. С. 413.

⁹⁰ Там же. С. 132–131.

что он проходит красной нитью через наследие святых отцов, посвященное вопросу борьбы со страстями. Бенедикта Уорд, анализируя некоторые особенности святоотеческого отношения к духовному руководству, отмечает, что язык святых отцов-пустынников «настолько сформировался под влиянием размышлений над священными писаниями, что практически невозможно сказать, где заканчивается цитата и начинаются комментарии»⁹¹. Вполне вероятно, что такое наблюдение представляет собой превосходное объяснение того, почему в святоотеческом учении о связи между изучением Священного Писания и свободой от страстей мы не встречаем прямого цитирования слов Иисуса Христа (Ин 8:31–32), однако само содержание данного святоотеческого учения целиком соответствует сказанному Спасителем. Можно сказать, что святые отцы настолько были погружены в принцип свободы от страстей, заповеданный Иисусом Христом (Ин 8:31–32), что в их творениях он сразу уже приобретал различные формы комментария, либо же в той или иной мере свободного парафраза.

Выводы

Настоящее исследование позволяет сформулировать следующие выводы. Иисус Христос заповедал нам принцип, благодаря которому человек получает свободу от греха, – пребывание в Его слове (Ин 8:31–32, 34). В современной литературе, посвященной борьбе со страстями, этот принцип чаще всего даже не упоминается. Для современного человека суть заповеди Иисуса Христа можно свести к необходимости постоянно изучать Священное Писание. С другой стороны, этот принцип является основополагающим для святых отцов в вопросе борьбы со страстями. Святые отцы серьезно посвящали себя вопросу исследования Слова Божьего. Они заучивали целые книги Писания наизусть и заповедовали такое отношение другим. При этом святые отцы неоднократно свидетельствовали о связи между изучением Писания и свободой от греха.

Подробный анализ десятого трактата второго тома прп. Исаака Сирина позволил наглядно продемонстрировать следующий вывод. Для святого Исаака путь, ведущий к свободе от страстей, – размышление о Боге, сосредоточение на Нем. В то же время лучшим источником для последнего является изучение Священного Писания. Следовательно, вполне справедливо утверждать: изучение Священного Писания, согласно святому Исааку, – путь к свободе от страстей. Таким образом, в десятом трактате второго тома св. Исаак особым образом излагает и актуализирует святоотеческий принцип свободы от страстей, который восходит к Иисусу Христу: пребывание в слове Божьем – ключ к свободе от греха.

Наконец должно отметить, что выводы статьи наглядно показывают, насколько неоправданными в вопросе борьбы со страстями в современной православной традиции являются: 1) почти полное отсутствие упоминания, а тем более анализа слов Иисуса Христа (Ин 8:31–32), в которых Он заповедует путь свободы от греха; 2) явно недостаточное внимание, уделяемое значению изучения Священного Писания в рамках данного вопроса. Если Спаситель заповедовал «пребывать в Его слове», Священное Писание говорит нам о том, что

⁹¹ Ward B. Spiritual Direction in the Desert Fathers // The Way. 1984. Vol. 24 (1). P. 64–65.

блажен муж, который размышляет о Законе Божьем день и ночь (Пс 1:1–2), святые Отцы выучивали целые книги Писания наизусть, то в современной традиции призывы изучать Священное Писание выражаются в рекомендациях читать Слово Божие хотя бы по несколько глав в день. Такое отношение не тождественно заповеди Иисуса Христа и святоотеческой традиции. Таким образом, действительно справедливо говорить о том, что «исследование Писания как ключ к свободе от страстей» в современной традиции – это забытый святоотеческий принцип свободы от греха, который восходит к Самому Иисусу Христу.

Источники

1. Библия: книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское Библейское общество, 2010.
2. *Василий Великий, свт.* Творения: в 2 т. Т. 2. М.: Сибирская Благовонница, 2009.
3. Древние иноческие уставы пр. Пахомия Великого, св. Василия Великого, пр. Иоанна Кассиана и пр. Венедикта, собранные епископом Феофаном. М.: типо-лит. И. Ефимова, 1892.
4. *Ефрем Сирин, прп.* Творения. В 8 т. Т. 3. М.: Русский издательский центр имени Святого Василия Великого; Русский Паломник, 2014.
5. Житие старца Серафима, Саровской обители иеромонаха, пустынножителя и затворника. Клин: Христианская жизнь, 2011.
6. *Игнатий Брянчанинов свт.* Полное собрание творений и писем: в 8 т. Т. 1. Аскетические опыты. Часть 1. М.: Паломник, 2014.
7. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица, возводящая на небо. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013.
8. *Исаак Сирин, прп.* О божественных тайнах и о духовной жизни: Новооткрытые тексты / Пер. с сирийского, прим., пред. и посл. еп. Илариона (Алфеева). Санкт-Петербург: Изд-во. Олега Абышко, 2006.
9. *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Сергиев Посад: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2008.
10. Порфирий Кавсокаливит, прп. Житие и слова / Пер. с греч. иерея Василия Петрова. Малоярославец: Свято-Никольский Черноостровский женский монастырь, 2012.
11. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Деяния апостольские // Священное Писание в толкованиях святителя Иоанна Златоуста. Том VI. Беседы на Деяния апостольские. Толкование на Послание к колоссянам. М.: Ковчег, 2006. С. 10–647.
12. Слова, беседы и речи Филарета (Гумилевского), архиепископа Черниговского и Нежинского. В 4-х ч. Ч. 2. СПб.: Издание книгопродавца И. Л. Тузова, 1883.
13. Творения древних отцов-подвижников / пер., вступ. ст. и коммент. А. И. Сидорова. М.: Сибирская Благовонница, 2012.
14. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Том 3, Книга 1. СПб.: Издание СПб. Духовной Академии, 1897.
15. *Фаддей (Успенский), сщмч.* Творения: в 2 т. Т. 2. Записки по дидактике.

Тверь: Булат, 2003.

16. *Феофан Затворник, свт.* Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия: краткие поучения. М.: Правило веры, 2009.
17. Церковная проповедь на двенадцатые праздники: Слова, беседы, поучения святых отцов и учителей Церкви и известнейших писателей церковных. В 2 ч. Ч. 1. / сост. Прот. П. Смирнов. Киев: Лито-Типография И. И. Чоколова, 1904.

Литература

18. *Алексеевский Р., свящ.* К вопросу об учении преподобного Порфирия Кавсокаливита о борьбе со страстями, как самый спорный в его наставлениях // Новосибирский временник. 2021. №. 1 (3). С. 5–10.
19. Аноним. Как читать Библию? Приложение: Свидетельства Отцов Церкви и церковных писателей о Библии. Вышний Волочек: Тип. В. С. Соколовой, 1907.
20. *Брискина-Мюллер А. М.* «Прилепись всею душою твоею чтению книжному!» Чтение — забытая категория аскетического богословия прпп. Исаака Сирина, Григория Синаита и Паисия Величковского // Богословский Вестник. 2018. № 31 (4). С. 93–122.
21. *Воропаев В. А. Н. В.* Гоголь и святоотеческое наследие (к постановке проблемы) // Вестник Московского университета. Серия 9: Филология. 2017. № 5. С. 9–20.
22. *Дергалева С., прот.* Духовное чтение как средство исцеления ума // Труды Белгородской духовной семинарии. 2021. №. 12. С. 20–36.
23. *Иларион (Алфеев), митр.* Духовный мир преподобного Исаака Сирина. М.: Издательский дом «Познание»: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2017.
24. *Иларион (Алфеев), митр.* Исаак Сирин // Православная энциклопедия. Т. 26. М.: Церковно-Научный Центр «Православная Энциклопедия», 2018. С. 695–731.
25. *Калинин М. Г.* Бегство к реальности. О богословии прп. Исаака Сирина // URL: <https://jesus-portal.ru/life/video/begstvo-k-real-nosti-o-bogoslovii-prp-isaaka-sirina/> (дата обращения: 12.11.2024).
26. *Калинин М. Г.* Введение в чтение Исаака Сирина // URL: <https://music.yandex.ru/album/19145376/?dir=desc&activeTab=about> (дата обращения: 12.11.2024).
27. *Калинин М. Г.* Исаак Сирин. Борьба не ведет к свободе // URL: <https://rutube.ru/video/c6b4a8446daf004f4ce0c450efaec2df/?playlist=635738> (дата обращения: 18.11.2024).
28. *Калинин М. Г.* Как разум помогает чувствовать Бога рядом // URL: <https://rutube.ru/video/7338c664f366c2206180d06178aea63f/?playlist=635738> (дата обращения: 18.11.2024).
29. *Калинин М. Г.* Не молитва и не созерцание. Путь разума по Исааку Сирину // URL: <https://rutube.ru/video/4e0d15794a09ca9c628d6b30838c693a/?playlist=635738> (дата обращения: 18.11.2024).
30. *Калинин М. Г., Барский Е. В.* Понятие Шхины в богословии Исаака Сирина // Иудаика и арамеистика. Сборник научных статей на основе материалов

- Третьей ежегодной конференции по иудаике и востоковедению. Санкт-Петербург: Петербургский институт иудаики, 2014. С. 262–277.
31. Калинин М. Г., Лидская Т.Б., Преображенский А. М., Туркин С. С. "Главы о ведении" Исаака Сирина. Часть I // Библия и христианская древность. 2020. № 2 (6). С. 15–33.
 32. Калинин М. Г., Преображенский А. М. К вопросу об авторстве второго тома прп. Исаака Сирина // Богословский вестник. 2015. Т. 18–19. № 3–4. С. 99–117.
 33. Калинин М., Дзядко Ф. Сирийские мистики о любви, страхе, гневе и радости. М.: Альпина Паблишер, 2024.
 34. Никон (Скарга), иером. «Откровение сокровенного»: обзор цитат Феодора Мопсуестийского в Первом собрании прп. Исаака Сирина по сирийским источникам // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 25–51.
 35. Никон (Скарга), иером. «Ритор Диодор»: кто скрывается под этим именем? (обзор трех цитат Диодора Тарсийского в Первом собрании прп. Исаака Сирина по сирийским источникам) // Теология: теория и практика. 2022. Т. 1. № 2. С. 5–16.
 36. Никон (Скарга), иером. Влияние прп. Ефрема Сирина на прп. Исаака Сирина // Диакрисис. 2020. № 2 (6). С. 83–107.
 37. Никон (Скарга), иером. О творениях преп. Исаака // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Isaak_Sirin/o-tvorenijah-prep-isaaka/ (дата обращения: 13.11. 2024).
 38. Никон (Скарга), иером. Преподобный Исаак Сирин и Феодор Мопсуестийский: союз или разногласие? (Обзор 1-го собрания прп. Исаака Сирина) // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 276–294.
 39. Осипов А. И. Как победить страсть? // URL: <https://spastv.ru/professor-osipov-kak-pobedit-strast/> (дата обращения: 10.11.2024).
 40. Осипов А. И. Что такое учёное монашество? По творениям и письмам святителя Игнатия (Брянчанинова) // Богословский вестник. 2019. № 4 (35). С. 118–129.
 41. Островский К., прот. Беседы о борьбе со страстями. М.: Синопись; Нижний Новгород: Издательство Христианская библиотека, 2020.
 42. Пархоменко К., прот. Борьба со страстями // URL: <https://rutube.ru/video/6793198e0201f608edef91a77dcd30f8/> (дата обращения: 10.11.2024).
 43. Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие / Под ред. Илариона Алфеева. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2014.
 44. Серафим (Остроумов), игум. О традиционной аскетической практике (борьба с греховными навыками) // Новосибирский временник. 2023. №1 (7). С. 115–125.
 45. Ужанков А. Н. Святоотеческое "учение о прилоге" в романе Ф. М. Достоевского "Преступление и наказание" // Проблемы исторической поэтики. 2020. Т. 18 (2). С. 179–182.
 46. Филимонов С., прот. Борьба со страстями: Борьба со страстями на основе учения Св. Отцов. Санкт-Петербург: Приход храма Державной иконы Божией Матери, 2017.
 47. Янин Е. А. Основные подходы к раскрытию понятия «ἀλήθεια» в Евангелии от Иоанна: Священное Предание и современная библеистика // Церковь.

- Богословие. История. 2025. № 6. С. 209–214.
48. Keener C. S. The Gospel of John: a commentary. In 2 vol. Vol. 2. Peabody (MA): Hendrickson, 2003.
49. Van der Merwe, D. G. The concept and activity of 'obedience' in the Gospel of John // *Verbum et Ecclesia*. 2022. Vol. 43 (1). P. 1–9.
50. Walton J. H., Sandy B. The Lost World of Scripture: Ancient Literary Culture and Biblical Authority. Downers Grove (IL): IVP Academic, 2013.
51. Ward B. Spiritual Direction in the Desert Fathers // *The Way*. 1984. Vol. 24 (1). P. 61–70.

SCRIPTURE STUDYING IS KEY TO FREEDOM FROM PASSIONS
(ON THE EXAMPLE OF TREATISE 10 OF VOLUME II
BY ST. ISAAC THE SYRIAN)

Abstract: This article is devoted to relation between the study of the Scripture and freedom from sin. The author of the research draws attention to the principle commanded by Jesus Christ Himself: abiding in His word is the key to be free from sin (John 8:31-32, 34). Noting the importance of studying the Scripture in the patristic tradition, the author suggests that it is conditioned by following this commandment of the Savior. Finally, the article clearly demonstrates these conclusions on the example of the tenth treatise of the second volume of St. Isaac the Syrian. The article is mainly devoted to both actualizing the principle of freedom from sin commanded by Jesus Christ and demonstrating how unjustified the evasion of it is in the modern Orthodox tradition.

Keywords: Jesus Christ, Freedom from Sin, the Struggle with Passions, Holy Scripture, St. Isaac the Syrian, Patristic Teaching, Ascetic Tradition.

About the author: Reader Stephen Parakhin – Senior Lecturer of the Yekaterinburg Theological Seminary (e-mail: stefanparahin18@mail.ru).

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

УДК 27-772 (2-744)

иерей Вячеслав Савинцев

РЯЗАНСКИЙ ГУБЕРНСКИЙ ЕПАРХИАЛЬНЫЙ СОВЕТ (1918 – 1920 гг.)

Аннотация. В статье предпринимается попытка рассмотреть устройство делопроизводственной практики Рязанского губернского епархиального совета. Анализируется функционирование канцелярии епархиального совета, с указанием особенностей организационной деятельности. Впервые исследованию подвергается история органа епархиального управления Рязанской епархии в период 1918 – 1920 гг. В ходе изучения была представлена реконструкция механизма делопроизводства Рязанского епархиального совета, а также охарактеризована источниковедческая база по изучению указанной проблематики. В научный оборот был введен ряд источников, которые до этого не подвергались научному анализу.

Ключевые слова: Рязанская епархия, епархиальный совет, епархиальное управление, делопроизводство, канцелярия, религия, история.

Сведения об авторе: иерей Вячеслав Александрович Савинцев – доктор церковной истории, кандидат исторических наук, доцент кафедры Церковной истории Коломенской духовной семинарии (e-mail: adaniram@mail.ru).

Епархиальный совет, как и епархиальное собрание¹, в Русской Церкви канонически оформляются на Поместном соборе 1917 – 1918 гг. На заседании от 9 (22) февраля 1918 г. «Определением об епархиальном управлении» было постановлено, чтобы в каждой епархии вместо духовных консисторий были созданы епархиальные советы, которые являли бы собой административно-исполнительные (непрерывно действующие) учреждения, помогающие архиерею управлять епархией. Обговаривалось количество штатных членов – пять человек, из которых трое должны были быть в пресвитерском сане, остальные – как клирики, так и миряне (при необходимости, могли включаться и сверхштатные члены). Все члены совета избирались на епархиальном собрании. Председатель назначался самим епархиальным советом из числа членов, утверждался правящим архиереем, однако все члены совета должны были быть утверждены высшей церковной властью (срок полномочий – шесть лет). Как и в духовной консистории, канцелярия была под управлением секретаря, но его функции сводились лишь к контролю делопроизводства, секретарь не обладал какой-либо административной властью².

Таким образом, высшая церковная власть путем создания епархиальных советов пыталась преодолеть косность и бюрократизм духов-

¹ Епархиальное собрание – орган коллегиального управления, при помощи которого правящий архиерей должен был управлять епархией. Законодательно учреждался в Русской Церкви на Поместном соборе 1917 – 1918 гг. (Цыпин В., *прот.* Епархиальное собрание // Православная энциклопедия. Т. XVIII. М. 2008. С. 486).

² Цыпин В., *прот.* Епархиальный совет // Православная энциклопедия. Т. XVIII. М. 2008. С. 498.

ных консисторий, внедряя в церковную жизнь тенденции соборного административного епархиального управления.

После предварительного замечания о структуре епархиальных советов перейдем непосредственно к теме исследования. Для полноты восприятия информации необходимо охарактеризовать источниковую базу.

Основным источником по истории Рязанского губернского епархиального совета является опись № 1 фонда Р-6788, хранящаяся в Государственном архиве Рязанской области. В описи указанного фонда насчитывается 1071 дело³. Стоит отметить, до настоящего времени сохранились не все дела, часть была утрачена. Дело в том, что опись подвергалась ревизии в 2000 г., и в ней насчитывалось указанное количество дел (1071)⁴, но при ревизии 2021 г. утерянными оказались 35 дел. Примечательно то, что потеряны были весьма ценные документы. К примеру, дела об организации совета (первая половина 1918 г.): «Дело об открытии Рязанского епархиального совета» (дело № 4), «Дело о командировании членов причта города Рязани для канцелярских занятий в епархиальном совете» (дело № 7), «Дело об определении на службу в Рязанский епархиальный совет бывших чиновников консистории Лысцева Ильи, Ключарева Анатолия, Ловина Ивана и Алексева Василия» (дело № 9); также дела о репрессивной деятельности гражданских властей против Церкви: «Дело об аресте священников и других лиц за выступление против Советской власти [ноябрь 1918 г.]» (дело № 11), «Дело о занятии храма при Рязанском духовном училище военным отрядом Чрезвычайной следственной комиссии [июль 1918 г.]» (дело № 677), «Дело об упразднении церквей в городе Рязани [1919 г.]» (дело № 693), «Дело об упразднении монастырей в Рязанской епархии [1919 г.]» (дело № 694), «Дело о конфискации церковного и монастырского имущества гражданскими властями [июнь 1918 г.]» (дело № 937), «Дело об аресте священно-церковнослужителей и заключении их в тюрьму гражданскими властями [июль 1918 г.]» (дело № 939)⁵.

Конечно, потеря документов – вполне закономерный факт, поскольку до 2002 г. Рязанский архив размещался в Христорождественском соборе кремля, а затем, после передачи храма Рязанской епархии, был перемещен в другое место, логично, что при переезде могли образоваться утраты документов. Вот только потери эти какие-то необъяснимо точечные. Словно, кто-то помог «потеряться» этим документам. Но все же это лишь наше предположение, не подтвержденное какими-либо фактами.

В описи фонда Р-6788 дела сосредоточены тематически, по столам (отделам). Собственно, так и распределялись документы в самом Рязанском епархиальном совете. Все это значительно упрощает поиск нужной информации. Всего в описи представлено пять столов/отделов (о характере устройства делопроизводства в епархиальном совете скажем далее), в каждом из которых дела сгруппированы по годам, с 1918 по 1920 гг. Только в одном, четвертом, представлены дела за

³ Рязанский губернский епархиальный совет. Опись. Предисловие // ГАРО. Ф. Р-6788. Оп. 1. Л. 4.

⁴ Там же. Л. 97.

⁵ Там же. Л. 5 – 86.

1919 г. В описи присутствуют указатели: именной и географический⁶. Примечательно, что в делах все даты приводятся по-старому и новому стилю. После всех замечаний перейдем к истории епархиального совета и характеристике его делопроизводства.

Рязанский губернский епархиальный совет был открыт 27 июня / 10 июля 1918 г. Заметим, что члены совета были избраны епархиальным собранием рязанского духовенства 6 / 19 мая, утверждены высшей церковной властью 24 июня / 7 июля. Совет осуществлял свою деятельность до 27 мая (н. ст.) 1920 г., когда был ликвидирован постановлением Наркомата юстиции РСФСР⁷. Несмотря на то, что документы об учреждении епархиального совета утеряны, и журналы заседаний членов совета сохранились лишь за 1919 г., по косвенным документам можно установить фамилии тех, кто являлся членом епархиального управления в начальный и конечный периоды деятельности.

Так, в одном из дел, которое этим и уникально, встречается упоминание следующих членов совета (заседание от 19 июля / 1 августа 1918 г.): протоиерей Сергей Соколов (председатель), архимандрит Серафим (Руженцев), протоиерей Григорий Аристов (ранее – член присутствия Рязанской духовной консистории), Макарий Иванович Голубков и Владимир Михайлович Селиванов; одно из последних упоминаний состава (заседание от 15 / 28 апреля 1920 г.): протоиерей Сергей Соколов (председатель), протоиерей Григорий Аристов, протоиерей Алексей Покровский, Макарий Иванович Голубков и Георгий Корнеевич Иванов⁸. Примечательно то, что секретарем епархиального совета на протяжении всего периода деятельности этого органа был Михаил Крылов⁹. Этот человек в последнее десятилетие существования Рязанской духовной консистории занимал должность столоначальника, а перед расформированием указанной организации исполнял должность секретаря консисторской канцелярии.

По сохранившимся журналам заседаний епархиального совета можно охарактеризовать систему функционирования организации. Заседания совета начинались в 12 часов дня. Время окончания не установлено. Все же можно предположить, по аналогии с заседаниями консисторского присутствия, что они заканчивались по мере решения текущих вопросов. Итоговый журнал заседания подписывали все присутствующие члены, секретарь и делопроизводитель. Обязательно ставилась дата заседания (указывался и день недели), а также дата подписания журнала (разница дат могла быть в несколько дней или месяцев). Итоговая резолюция была за правящим архиереем. Обычно владыка писал: «Утверждается» и ставил дату, однако мог и прокомментировать (дополнить) решение совета.

Сложно восстановить периодичность заседаний епархиального совета, поскольку сохранились журналы только за 1919 г., да и то не в полном объеме и не в хронологическом порядке. Используя три ар-

⁶ Рязанский губернский епархиальный совет. Опись. Предисловие // ГАРО. Ф. Р-6788. Оп. 1. Л. 2.

⁷ Там же. Л. 3.

⁸ Дело об определении на службу в Рязанский епархиальный совет Григоровского Петра, Стародубровского Георгия, Славина Ивана // ГАРО. Ф. Р-6788. Оп. 1. Д. 8. Л. 11 – 24.

⁹ Там же. Л. 11 об. – 24 об.

живных дела (журналы заседаний), попробуем определить периодичность заседаний за март 1919 г. Для удобства, чтобы не перегружать текст излишней информацией, даты будут указаны по юлианскому календарю.

Так, заседания проходили в следующие дни марта: 7 (четверг), 12 (вторник), 13 (среда), 14 (четверг), 15 (пятница), 18 (понедельник), 19 (вторник), 21 (четверг), 26 (вторник), 28 (четверг), 29 (пятница), 30 (суббота)¹⁰. Исходя из наличного материала видно, что за неделю совет мог собираться три или четыре раза. Соответственно, за месяц, приблизительно, около пятнадцати раз. В отношении количества решаемых дел за одно заседание, тоже сложно сказать определенно. Можно лишь указывать точно. К примеру, 7 марта было три заседания, на которых обсуждалось пять дел¹¹; 12 марта было пять заседаний, на которых обсуждалось двадцать одно дело¹². Решаемые дела могли быть разного характера, это и прошения различных лиц об учреждении штатного псаломщика или диакона в приходе, переводы или назначение клириков, бракоразводные прошения и прочее. Заметим, что анализ разбираемых дел епархиальным советом может стать предметом отдельного научного исследования. Дадим лишь общую характеристику делопроизводственного процесса в епархиальном совете.

Вся поступающая в Рязанский епархиальный совет документация распределялась по столам, как уже было сказано, их было пять. Каждый стол закреплялся за определенным членом совета, и у каждого стола был свой делопроизводитель. Название столов не было выявлено, но, по аналогии с духовной консисторией и характеру разбираемых дел, им можно дать название. Укажем, за кем был закреплен конкретный стол в 1919 г.

Первый стол – административный, курировал председатель совета протоиерей Сергей Соколов, делопроизводителем был И. Лысцев. Делопроизводитель этого стола зачастую заведовал всей документацией епархиального совета. Сюда поступали распоряжения высшей церковной и епархиальной власти, постановления епархиального собрания, документация по членам и служащим совета, распоряжения по священно- и церковнослужителям, отчетная документация приходов и монастырей, документы по сношениям с гражданской властью.

Второй стол – хозяйственный – архимандрит Серафим (Руженцев) и В. Доронкин. Поступала документация по епархиальным духовным учебным заведениям, книжным складам, библиотекам, читальням, попечительствам, кладбищам, метрическим книгам; хозяйственным делам часовен, приходов и монастырей; дела по развитию миссии; распоряжения по охранению Православной веры; ставленническая документация.

¹⁰ Журналы заседания [Рязанского епархиального] совета [февраль – апрель 1919 г.] // ГАРО. Ф. Р-6788. Оп. 1. Д. 234. Л. 9–67; Журналы заседания [Рязанского епархиального] совета [март–декабрь 1919 г.] // ГАРО. Ф. Р-6788. Оп. 1. Д. 235. Л. 9; Журналы заседания [Рязанского епархиального] совета [28 января 1919 – 3 января 1920 гг.] // ГАРО. Ф. Р-6788. Оп. 1. Д. 1052. Л. 32–41.

¹¹ Журналы заседания [Рязанского епархиального] совета [февраль – апрель 1919 г.] // ГАРО. Ф. Р-6788. Оп. 1. Д. 234. Л. 38–41 об.

¹² Там же. Л. 10 – 54.

Третий стол – судебный – Макарий Голубков и Михаил Крылов. Содержал документы по разбору проступков и преступлений клириков и мирян, жалобы на клириков и старост храмов, дела о захвате церковной собственности.

Четвертый стол – бракоразводный – протоиерей Григорий Аристов и И. Архангельский. Заведовал расторгжением и разрешением браков.

Пятый стол – экономический – Георгий Иванов и Иван Славин. Сюда входила вся финансовая документация как епархиального совета (зарплата, пособия, разовые выплаты, премии), так и приходская, и монастырская; епархиальные финансовые отчеты (продажа свечей, погребальных венчиков и разрешительных молитв, приходно-расходные книги) и сметы¹³.

Таким образом, из приведенного характера организации делопроизводственного процесса Рязанского епархиального совета видно, что это был четкий, отлаженный механизм, с хорошо отрегулированной структурой распределения дел по отделам. Конечно, прототипом послужила делопроизводственная система духовной консистории, иначе и быть не могло. Все же от консисторской системы брали лучшее, что и применяли к актуальным жизненным условиям, тем самым создавая что-то новое, совершенное.

Приведенный выше аналитический обзор характера делопроизводства Рязанского епархиального совета лишь в малой степени приоткрывает то, что сокрыто в массиве архивной документации по указанной проблематике. Аналитическая обработка документов ф. Р-6788 «Рязанский губернский епархиальный совет» поможет лучше и точнее понять историю Рязанской епархии в период трансформации старого имперского мира, в новый – советский. В отрезок времени, когда гражданская власть отделила Церковь от государства и начала закрывать духовные школы, храмы, монастыри, печатные церковные издания и в целом объявлять веру вне закона. Предметом дальнейшего исследования может послужить изучение делопроизводственной документации столов епархиального совета как единого целого, так и по отдельности; либо сосредоточить свое внимание на судебной практике совета или на особенностях административно-хозяйственной епархиальной деятельности. Изучение архивного наследия Рязанского губернского епархиального совета ждет своего исследователя.

Библиография

1. Дело о распределении дел по отделам Рязанского епархиального совета [1919 г.] // ГАРО. Ф. Р-6788. Оп. 1. Д. 252.
2. Дело об определении на службу в Рязанский епархиальный совет Григоровского Петра, Стародубровского Георгия, Славина Ивана [29 января 1918 – 29 апреля 1920 гг.] // ГАРО. Ф. Р-6788. Оп. 1. Д. 8.
3. Журналы заседании [Рязанского епархиального] совета [февраль – апрель 1919 г.] // ГАРО. Ф. Р-6788. Оп. 1. Д. 234.

¹³ Дело о распределении дел по отделам Рязанского епархиального совета [1919 г.] // ГАРО. Ф. Р-6788. Оп. 1. Д. 252. Л. 2 – 3.

4. Журналы заседания [Рязанского епархиального] совета [март – декабрь 1919 г.] // ГАРО. Ф. Р-6788. Оп. 1. Д. 235.
5. Журналы заседания [Рязанского епархиального] совета [28 января 1919 – 3 января 1920 гг.] // ГАРО. Ф. Р-6788. Оп. 1. Д. 1052.
6. Рязанский губернский епархиальный совет. Опись. Предисловие // ГАРО. Ф. Р-6788. Оп. 1.
7. Цыпин В., *прот.* Епархиальное собрание // Православная энциклопедия. Т. XVIII. М. 2008. С. 486 – 487.
8. Цыпин В., *прот.* Епархиальный совет // Православная энциклопедия. Т. XVIII. М. 2008. С. 497 – 499.

Priest Vyacheslav Savintsev

RYAZAN PROVINCIAL DIOCESAN COUNCIL
(1918–1920)

Abstract. In this article we attempt to consider the way office administration practices of the Ryazan provincial diocesan council were arranged. The functioning of the diocesan council office is analyzed, with the specification of organizational activities. For the first time, the history of the authority of the diocesan administration of the Ryazan diocese between 1918 and 1920 is studied. In the course of the study, the reconstruction of the office administration mechanism of the Ryazan diocesan council was presented, as well as a source-scientific base for studying the mentioned problem was described. A number of sources have been introduced into scientific circulation that had not previously been subjected to scientific analysis.

Keywords: Ryazan diocese, diocesan council, diocesan administration, office administration, office, religion, history.

About the author: Priest Vyacheslav Alexandrovich Savintsev – doctor of church history, candidate of historical sciences, associate professor of the department of church history of the Kolomna Theological Seminary (e-mail: adaniram@mail.ru).

УДК 27-9 (271.2) (908)

иерей Анатолия Коряковский

ПРАВОСЛАВНЫЕ ХРАМЫ СЕЛА ВАРЗУГА (КОЛЬСКИЙ
ПОЛУОСТРОВ): ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕТРОСПЕКТИВА И
СОВРЕМЕННАЯ СИТУАЦИЯ

Аннотация. В статье на основании материалов Российского государственного архива древних актов (РГАДА, г. Москва), государственного архива Архангельской области (ГААО, г. Архангельск), государственного архива Мурманской области (ГАМО, г. Мурманск), а также сохранившихся исторических материалов в периодической печати: Архангельские епархиальные ведомости (АЕВ) и трудов исследователей-предшественников — представлена история православных храмов на Кольском Севере в древнейшем поселении Варзуге.

Ключевые слова: Варзуга, Кольский полуостров, Терский берег, Архангельские епархиальные ведомости, варзужский приход, православная вера, Свято-Никольский храм, Петро-Павловский храм, Мурманская митрополия, Североморская епархия..

Сведения об автор: иерей Анатолий Александрович Коряковский – магистр богословия, соискатель аспирантуры Санкт-Петербургской духовной академии, клирик храма св. вмч. Пантелеимона Мурманской епархии (e-mail: mr.tolik51@mail.ru).

Введение

Село Варзуга – одно из самых первых поселений на Кольском Севере, «колыбель Мурманской области», являлось официальным пунктом сбора великокняжеской дани с лопарских погостов Кольского полуострова и одновременно выполняло функции духовного центра на Терском берегу Белого моря¹. По мнению кандидата экономических наук И. Б. Циркунова, поселение Варзуга можно назвать «спрятанным селом» по причине того, что оно находилось вблизи устья одноименной реки, впадающей в Белое море, и создавалось с оборонительными целями². Важно отметить, что первые свидетельства христианизации Кольского Севера относятся к кон. XIV–XV вв. В это время миссионерством активно занимался Николо-Корельский монастырь, основанный преподобным Евфимием Корельским. Миссионерское освоение этих земель прп. Евфимием и его учениками осуществлялось путем созидания на побережье Белого моря (до Кольского полуострова включительно) церквей и скитских монашеских поселений. Митрополит Митрофан (Баданин) утверждает, что в

¹ Варзуга – первое поселение на Кольском Севере. Материалы региональной научно-богословской историко-краеведческой конференции Вторые Феодоритовские чтения. СПб. – Мурманск.: Ладан, Изд-во Мурманской и Мончегорской епархии, 2010. С. 29–30; Митрофан (Баданин), митр. Кольский Север в Средние века: в 3 т. Т. 2: Присоединение Кольского Севера к Новгородской Руси. Аборигены края и первые христианские поселения. СПб.: Ладан, 2017. С. 184; Митрофан (Баданин), митр. Путеводитель по святыням и памятным местам Кольского края. Мурманск: Изд-во Мурманской епархии, 2025. С. 107.

² Циркунов И. Б. Пространственная особенность поморских поселений Терского берега // Варзуга – первое поселение на Кольском Севере. С. 138.

нач. XIV в. на восточном берегу реки Варзуги была построена первая в истории Кольского полуострова церковь – Никольская. Данный храм владыка именует «Никольским собором», который просуществовав с 1325 по 1419 гг., был уничтожен «мурманами», т.е. норвежцами³, таким образом миссионерская деятельность учеников прп. Евфимия Корельского была прекращена⁴.

Впоследствии с сер. XV в. на Терском берегу Белого моря начал доминировать Соловецкий мужской монастырь, при этом он активно расширял свою миссионерскую и промысловую деятельность. Подчеркнем, что в 1466 г. Соловецкий монастырь принял в дар угодья на реке Варзуге от новгородца Тимофея Ермолина⁵, а уже к 1491 г. усилиями монахов вышеназванного монастыря в Варзуге была воздвигнута вторая Никольская церковь с приделом в честь Успения Пресвятой Богородицы⁶. Невозможно обойти вниманием тот факт, что в кон. XV – нач. XVI вв. Соловецкий монастырь владел землями в варзужской волости⁷, затем в нач. XVII века вышеназванная волость была поделена духовными вотчинниками-монастырями – Соловецким, московским Новоспаским монастырем⁸, а также часть угодий перешли во владение Патриаршего Дома⁹. Уточним,

³ Митрофан (Баданин), митр. Путеводитель по святыням и памятным местам Кольского края. С. 108; См. также: Митрофан (Баданин), еп. Кольский Север в Средние века. Т. 2. С. 125–132, 184.

⁴ См.: Новгородская первая летопись младшего извода // Полное собрание русских летописей. Т. 3. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 101–427. М., 2000. С. 411–412; Митрофан (Баданин), еп. Кольский Север в Средние века. Т. 2. С. 184.

⁵ Грамоты Великого Новгорода и Пскова / Под ред. С.Н. Валка. М.–Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1949. С. 242–243.

⁶ Летопись занятий археографической комиссии за 1927–1928 годы. Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1929. С. 133; см. также: Досифей (Немчинов), архим. Географическое, историческое и статистическое описание первоклассного ставропигиального Соловецкого монастыря, составленное архимандритом Досифеем (репринтное издание). Спасо-Преображенский Соловецкий ставропигиальный мужской монастырь, 2011. С. 418; см. также: Ушаков И. Ф. Православие на Кольском Севере в досоветское время. Мурманск, 2002. (На правах рукописи). С. 18.

⁷ Акты Соловецкого монастыря. Т. 1. №№ 3–4, 8–9 // Акты социально-экономической истории Севера России конца XV–XVI в. Акты Соловецкого монастыря, 1479–1571 гг. Сост. И. З. Либерзон. Л.: Наука, 1988.

⁸ В «Кратком историческом описании...» отмечается, что данный монастырь являлся не Новоспаским Московским монастырем, а Спасо-Прилуцким Дмитриевским в Вологде. (См.: Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии. Вып. 3: Уезды Онежский, Кемский и Кольский. Издание Архангельского епархиального церковно-археологического комитета. Архангельск, 1896. С. 249); о вотчинах Новоспаского монастыря см.: Попов А. К истории Варзугского прихода, Александровского уезда // Архангельские епархиальные ведомости. 1913. № 3. 1 февраля. Часть неофициальная. С. 59.

⁹ Подробнее об этом см.: Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской Империи Археографической экспедицией Императорской академии наук / доп. и изд. Высочайше учрежденною комиссиею. СПб.: в Тип. 2 отд. Собственной Е. И. В. канцелярии, 1836. Т. III. № 60; Попов А. К истории Варзугского прихода, Александровского уезда. С. 60; Богословский М. М. Земское самоуправление на Русском Севере в XVII в. Т. 1: Областное деление Поморья; Землевладение и общественный строй; Органы самоуправления. М.: издание Имп. о-ва

что свои владения и промыслы в Варзуге имели Николо-Корельский, Антониево-Сийский монастыри¹⁰. Профессор И. Ф. Ушаков вслед за историком М. М. Богословским утверждает, что вотчины в варзужской волости имел даже Свято-Троицкий Сергиев монастырь¹¹.

Православные храмы Варзужского прихода

Перейдем к более подробному рассмотрению православных храмов Варзужского прихода, о существовании которого информация встречается уже с XV века¹². Необходимо уточнить, что в данной статье речь пойдет о храмах, располагающихся на левом берегу реки Варзуги (Петропавловская или Никольская сторона), согласно хронологии их появления на Терском берегу Кольского полуострова, так как история православных храмов, располагавшихся на правом берегу реки Варзуги (Пречистенская сторона), рассматривается автором в другой статье¹³. В 1563 году на Никольской стороне реки Варзуги

истории и древностей российских при Московском ун-те, 1909. С. 65–66; *Копанев А. И.* Земледельческая волость в XVI – XVII вв. // Крестьянство и классовая борьба в феодальной России: Сб. ст. памяти Иванова Ивановича Смирнова. Л., 1967; *Иванов В. И.* Монастыри и крестьяне Поморья в XVI – XVII вв.: механизм становления крепостного права. СПб., 2007; *Иванов В. И.* Монастыри и монастырские владения XVII в. в Кольском уезде // Связь веков: Исследования по источниковедению истории России до 1917 года. Памяти профессора А. А. Преображенского: сборник статей / Российская академия наук, Институт российской истории; отв. ред. А. В. Семенова. М., 2007. С. 255–276; см. также: *Никонов С. А.* Варзужский лук в XVI в. // VIII Ушаковские чтения, [Мурманск, 2–4 марта 2011 г.]: к 90-летию со дня рождения профессора И. Ф. Ушакова / Федер. агентство по образованию, Мурман. гос. гуманитар. ун-т [и др.]. Мурманск, 2012. С. 142–155; *Никонов С. А.* Волость Умба в XVI – первой четверти XVII века // IX Ушаковские чтения, [Мурманск, 14–16 марта 2012 г.] / М-во образования и науки Рос. Федерации, Мурман. гос. гуманитар. ун-т [и др.]. Мурманск, 2013. С. 54–71; *Никонов С. А.* Комплекс варзужских актов XVI в. Антониево-Сийского монастыря // Живущие на Севере: альманах / Мурман. гос. гуманитар. ун-т. Мурманск, 2010. Вып. 1. С. 124–138; *Никонов С. А.* Промысловые становища монастырей Поморья на Мурманском берегу в XVI–XVII вв.: проблемы локализации // Живущие на Севере: альманах / Мурман. гос. гуманитар. ун-т. Мурманск, 2012. Вып. 2. С. 58–64; *Никонов С. А.* Промысловые владения Троицкого Печенгского монастыря на Терском берегу Поморья во второй половине XVI – начале XVII в. // Вестник Сыктывкарского университета. История и археология. 2014. № 3. С. 186–195; *Бернштам Т. А.* Поморья: Формирование группы и система хозяйства. Л.: Наука, Ленинградское отделение. 1978. 176 с.

¹⁰ РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 1. Л. 419, 419а – 419а об; ГААО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 7133а. Л. 18–25, 27–31 об; Там же. Д. 7587. Л. 1–2 об.; Сборник грамот Коллегии экономии. Т. 1: Грамоты Двинского уезда. Петербург: Российская государственная академическая типография, 1922–1929. № 444, 496; *Попов А.* К истории Варзутского прихода, Александровского уезда. С. 59; *Бугославский Г.* Сборник Варзутской с. Варзуги, на Кольском полуострове, церкви конца XVI в. // АЕВ. 1908. № 10. С. 342–343; *Никонов С. А.* Комплекс варзужских актов XVI в. Антониево-Сийского монастыря // Живущие на Севере: альманах / Мурман. гос. гуманитар. ун-т. Мурманск, 2010. Вып. 1. С. 124–138.

¹¹ *Богословский М. М.* Земское самоуправление на Русском Севере в XVII в. С. 65–66; *Ушаков И. Ф.* Православие на Кольском Севере в досоветское время. С. 70.

¹² ГАМО. Ф. И-73. Оп. 1. Д. 9. Л. 14.

¹³ *Коряковский А., свящ.* Православные храмы Варзужского прихода в контексте распространения православной веры за Полярным кругом // Богословский вестник (Научный журнал Московской Духовной Академии). (В печати).

рядом друг с другом стояли Никольская церковь (с приделом в честь Успения Пресвятой Богородицы) и храм во имя святых первоверховных апостолов Петра и Павла¹⁴.

Петро-Павловский православный храм существовал уже в 1563, 1575, а также в 1614–1615 годах¹⁵. Согласно Архангельским епархиальным ведомостям, вышеназванный храм в период между 1694 и 1705 гг. либо сгорел, либо был разобран за ветхостью¹⁶. В данной статье предполагается, что Петропавловский храм благополучно существовал рядом со Свято-Никольским храмом (дата постройки нового храма – 1705 г., об этом храме речь пойдет после описания Петропавловского храма) и к 1757 году по причине ветхости, либо уничтожения в пожаре, была возведена новая церковь в честь святых первоверховных апостолов Петра и Павла, освящение данного храма состоялось 03 июля 1757 года¹⁷. Петропавловская церковь была деревянной, одноэтажной с тесовой на два ската кровлей, однокупольной, теплая (с печами). Вышиной 3 сажени, длиной 11 сажений, окон в алтаре было два, в средней части храма – два окна с железными решетками, в трапезе располагалось 5 окон. Стены внутри храма были не тесаны, в трапезе находилось посередине два столба, а также лавки по стенам. Иконостас был двухъярусным¹⁸, в алтаре хранилось 2 антиминса – первый был священнодействован 18 сентября 1765 года (епископом Архангелогородским и Холмогорским Иоасафом (Лисянским), 1761–1769 гг. управления епархией), а второй – 29 апреля 1845 года (епископом Архангельским и Холмогорским Георгием (Ящуржинским), 1830 – 1845 гг. управления епархией). 30 марта 1853 года во время Великого поста Петропавловский храм сгорел при пожаре, который произошел, по всей видимости, днем, потому что все церковное имущество было спасено – в огне не пострадали святой антиминс, иконостас, почти все иконы, богослужебные сосуды и церковные облачения. В ближайшее время был поднят вопрос о сооружении нового Петропавловского храма на средства прихожан – жителей села Варзуги. Разрешение было получено, согласно указу Архангельской Духовной Консистории от 14 января 1856 года за № 173, к 1857 году новый деревянный одноэтажный Петропавловский храм был построен, однако 21 декабря 1862 года¹⁹ этот храм вновь

¹⁴ Ушаков И. Ф. Памятник русского деревянного зодчества XVII века – Успенская церковь в селе Варзуге. Мурманск, 1974. С. 18.

¹⁵ См.: Суворов Н. О вторичном присоединении Двины, Ваги и Каргополя от Новгородской к Вологодской епархии в начале XVII столетия // Вологодские Губернские Ведомости. 1862. № 42. Октября 20. Часть неофициальная. С. 160.

¹⁶ Попов А. К истории Варзугского прихода, Александровского уезда (окончание) // Архангельские епархиальные ведомости. 1913. № 4. 15 февраля. Часть неофициальная. С. 84.

¹⁷ См.: Там же. С. 86.

¹⁸ См.: Попов А. Миниатюрный иконостас XVII века Варзугской Петропавловской церкви // Архангельские епархиальные ведомости. 1915. № 4. 15 февраля. Часть неофициальная. С. 80–82; № 5. 01 марта. Часть неофициальная. С. 95–98.

¹⁹ Дата 21 декабря 1862 года – уничтожение Петропавловского храма в огне упоминается в следующих источниках и исследованиях (см.: Краткое историческое описание. С. 252; Ушаков И. Ф. Храмы Кольского Севера. II. Церкви. 4 Варзуга // Мурманский вестник. 09. 11. 1995; Федоров П. В. Православный словарь Кольского Севера. СПб., 2016. С. 146). Однако также в источниках и исследованиях встречается дата – 21 декабря 1861 года, уничтожение

сгорел в пожаре.

К 1864 году²⁰ прихожанами села Варзуги вновь была отстроена новая Петропавловская православная церковь²¹. Храм деревянный, однокупольный, отапливаемый (имелось 2 печи-голландки), высотой – 11, 4 м; длиной – 23, 5 м; шириной – 14, 6 м. Освящение состоялось 01 декабря 1864 года, церковь была прямоугольной в основании здания с полукруглым выступом для алтаря, а также двумя боковыми пристройками, которые были сделаны позднее²². Стены храмы были окрашены медянкой, над куполом возвышался деревянный восьмиконечный крест, окрашенный охрой²³. В 1937 году храм святых апостолов Петра и Павла в Варзуге был закрыт и переоборудован под склад²⁴. В 1998 году здание храма было возвращено Русской Православной Церкви, первым настоятелем стал иеромонах Харитон (Сахно), благодаря усилиям которого, а также местных жителей, в частности, П. П. Заборщикова, потихоньку началось восстановление приходской жизни, благоустройство церкви. С 2000 по 2013 гг. настоятелем храмового комплекса в селе Варзуга был иеромонах Митрофан (Баданин), ныне митрополит Мурманский и Мончегорский, усилиями которого фактически возродилась духовная жизнь в древнем селе Варзуга. В настоящее время настоятелем храма в Варзуге является иеромонах Варлаам (Запорожан)²⁵. В ГАМО сохранились клировые ведомости, посвященные Петропавловскому храму (Петропавловскому приходу) с сер. XIX по кон. XIX вв.²⁶

Петропавловского храма в огне. (См.: ГАМО. Ф. И-73. Оп. 1. Д. 1. Л. 37; Кожевникова Ю.Н. Второе Кольское благочиние Архангельской епархии в 1887 году: приходы, храмы, причт // Варзуга — первое русское поселение на Кольском Севере. С. 189).

²⁰ Информация о строительстве новой Петропавловской церкви в 1864 году встречается в источниках и исследованиях (см.: ГАМО. Ф. И-67. Оп. 1. Д. 1. Л. 34; Там же. Д. 4. Л. 35; Там же. Д. 5. Л. 32; Там же. Ф. И-73. Оп. 1. Д. 9. Л. 14; Краткое историческое описание. С. 252; Ушаков И. Ф. Храмы Кольского Севера. II. Церкви. 4 Варзуга; Федоров П. В. Православный словарь Кольского Севера. С. 146), однако в источниках и исследованиях встречается иная дата строительства Петропавловского храма – 1863 год (см.: ГАМО. Ф. И-73. Оп. 1. Д. 1. Л. 37; Кожевникова Ю.Н. Второе Кольское благочиние Архангельской епархии в 1887 году: приходы, храмы, причт. С. 189).

²¹ Попов А. К истории Варзугского прихода, Александровского уезда (окончание). С. 87; Краткое историческое описание. С. 252.

²² Ушаков И. Ф. Храмы Кольского Севера. II. Церкви. 4 Варзуга.

²³ Там же.

²⁴ См.: Краткое историческое описание. С. 252; Жданова И., Миронов А. Новомученики и исповедники земли Кольской // Под сенью Трифона. 2012. № 4. С. 69; Кожевникова Ю.Н. Второе Кольское благочиние Архангельской епархии в 1887 году: приходы, храмы, причт // Варзуга — первое русское поселение на Кольском Севере. С. 181–193; Ушаков И. Ф. Храмы Кольского Севера. II. Церкви. 4. Варзуга; Федоров П. В. Православный словарь Кольского Севера. С. 146.

²⁵ Сведения на сентябрь 2025 года.

²⁶ См.: Клировые ведомости по Варзужскому Петропавловскому приходу за 1842–1843, 1845–1846, 1849–1851, 1853, 1857, 1863, 1866, 1874, 1878, 1883–1889, 1892–1893, 1895 гг. (ГАМО. Ф. И-7. Оп. 1. Д. 15. Л. 1–24; Там же. Д. 47. Л. 1–8; Там же. Д. 50. Л. 1–6; Там же. Д. 55. Л. 1–6; Там же. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 6. Л. 49–51; Там же. Д. 12. Л. 19–21; Там же. Д. 13. Л. 52–54; Там же. Д. 14. Л. 50–52, 89–91; Там же. Д. 15. Л. 58–60; Там же. Д. 103. Л. 42–45; Там же. Ф. И-73. Оп. 1. Д. 1. Л. 36–39; Там же. Д. 2. Л. 30–33; Там же. Д. 3. Л. 13–16; Там же. Д. 4. Л. 33–36; Там

Второй храм, располагавшийся на левой стороне реки Варзуги, близи Петропавловской церкви – Свято-Никольский. Об этом храме упоминалось в описях 1563, 1575 гг., а также 1622–1624 гг.; в конце XVI в. судьба этого храма неизвестна. Возможно, храм сгорел в пожаре или по причине ветхости был разобран. Сохранились свидетельства, что новая Никольская церковь была построена на средства прихожан-варзужан в 1705 году на месте древнейшего храма. Высота церкви – 13,5 м; длина – 18,4 м; ширина – 20,6 м; храм деревянный, пятикупольный²⁷, с приделом в честь св. прор. Божия Илии²⁸. По мнению доктора исторических наук И. Ф. Ушакова, а также доктора исторических наук П. В. Федорова, Никольский храм был построен трехпридельным (главный – в честь свт. Николая Чудотворца, один придел – в честь св. прор. Божия Илии, другой – в честь прп. Сергия Радонежского, чудотворца)²⁹. При работе с архивными материалами выяснилось, что изначально престолов в Свято-Никольском храме было два – главный (центральный) в честь свт. Николая Мирликийского, престол с северной стороны – во имя св. прор. Божия Илии³⁰.

Невозможно обойти вниманием тот факт, что, согласно преданию, сохраняемому старожилами села Варзуги, на Петропавловской стороне существовал еще один православный храм в честь прп. Сергия, игумена Радонежского, чудотворца. По словам местных старожилов, до 30-х гг. XIX в. существовал деревянный сруб, а также крест на месте Престола Свято-Сергиевского храма; называлось точное место – справа от алтаря Свято-Никольского храма. На основании Архангельских епархиальных ведомостей подчеркнем, что 25 сентября (ст. ст.) / 08 октября (н.ст.) в Варзуге праздновался день прп. Сергия Радонежского как храмовый праздник с торжественным богослужением, крестным ходом, а также хождением священно- и церковнослужителей местной церкви по домам верующих варзужан.

В «Кратком историческом описании...» сохранилось повество-

же. Д. 5. Л. 15–20, 22 об.).

²⁷ Информация о том, что Никольский храм был пятиглавым (см.: Ушаков И. Ф. Храмы Кольского Севера. II. Церкви. 4 Варзуга; Федоров П. В. Православный словарь Кольского Севера. С. 129). В «Кратком историческом описании...» отражена информация, что церковь в честь святителя Николая была построена с шестью главами – 6 глава на приделе (в честь святого пророка Божия Илии – А. К.). (См.: Краткое историческое описание. С. 251). В свою очередь епископ (ныне митрополит Мурманский и Мончегорский) Митрофан (Баданин) в своем исследовании, посвященном изучению христианских поселений на Кольском Севере, утверждает, что Свято-Никольский храм строился пятиглавым, шестая маковка над Ильинским приделом появилась при перестройке храма в конце XIX века, а также в 1893 году, в связи со значительным ремонтом здания церкви, был устроен еще один придел во имя преподобного Сергия Радонежского, и таким образом над этим приделом был возведен купол, и в начале XX века Никольский храм стал семиглавым. В работе владыки Митрофана Никольская церковь именуется «семиглавым Никольским собором». (См.: Митрофан (Баданин), еп. Кольский Север в Средние века. С. 190–191).

²⁸ См.: Епархиальные известия // Архангельские епархиальные ведомости. 1893. № 13. 1 июля. Часть официальная. С. 318.

²⁹ Ушаков И. Ф. Храмы Кольского Севера. II. Церкви. 4 Варзуга; см. также: Федоров П. В. Православный словарь Кольского Севера. С. 129–130.

³⁰ См.: Клировая ведомость за 1883 год // ГАМО. Ф. И-73. Оп. 1. Д. 1. Л. 37; см. также: Клировая ведомость за 1898 год // ГАМО. Ф. И-73. Оп. 1. Д. 9. Л. 14 об.

вание о том, что в 1893 г. в кладовой Петропавловской церкви был найден холщовый антиминс, на котором четко были видны следы от вбитых гвоздей³¹. По всей видимости, это был древний обычай прикреплять к на престольной доске гвоздями поверх срачицы³² антиминс с вшитыми в него мощами мученика для совершения Божественной литургии. Данный антиминс относился к кон. 50-х – нач. 60-х гг. XVII в., однако к какому храму был выдан этот антиминс подписано не было, возможно, данный антиминс принадлежал храму прп. Сергия Радонежского³³, располагавшемуся на левом берегу, вблизи с Петропавловским и Свято-Никольским православными храмами. Важно отметить, что с 1893 г., в связи с капитальным ремонтом Свято-Никольского православного храма, а также частичной перестройкой данного здания, был пристроен еще один придел (южный – А. К.) во имя прп. Сергия Радонежского, чудотворца. Данный придел был освящен 14/27 августа 1899 г.³⁴ Над Сергиевским приделом был возведен купол (таким образом, Свято-Никольский храм стал семикупольным)³⁵.

Возвращаясь к повествованию о Свято-Никольском храме отметить, что данная церковь в своем основании имела вид прямоугольника с выступами для алтарей, крыша была покрыта двухрядным тесом на 4 ската, купола чешуйчатые; все стены обиты досками и выкрашены белилами, крыша покрашена мумией (красновато-коричневой краской), купола – медянкой, шейки куполов – белилами, а креста – охрой; церковь – холодная (без печей). Главный придел был освящен 28 июня, а придел в честь св. прор. Илии был освящен 29 июня 1705 г. В 1836 г. данный храм реставрировался, также ремонт Никольской церкви проходил в 1841–1848 гг. и 1892–1893 гг., при этом во время последнего ремонта было совершено освящение Свято-Никольского храма. 08 апреля 1893 г. был освящен главный придел в честь свт. Николая Чудотворца, а 09 апреля 1893 г. состоялось освящение придела в честь св. прор. Божия Илии. Освящение с благословения правящего архиерея Архангельской и Холмогорской епархии Александра (Закке-Заккиса (латыш), 1890–1893 гг. управления епархией) было совершено свящ. Михаилом Истоминым, в молитвенном сослужении с настоятелем Кузоменского православного прихода свящ. Алексием Синцовым и настоятелем Умбского православного прихода свящ. Иоанном Окуловым. Необходимо отметить, что прежние иконы

³¹ См.: Краткое историческое описание. С. 253.

³² Срачица (катасарка) – церковная сорочка, нижняя одежда для облачения престола в алтаре храма; срачица покрывает весь престол и знаменует собой плащаницу, в которую было обернуто Тело Спасителя при положении во гроб (См.: Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. Т. 4. 3-е издание, исправленное и значительно дополненное под редакцию [и с предисловием] профессора И. А. Бодуэна-де-Куртенэ. СПб. – М.: М. О. Вольф, 1909. Стб. 1592; Православие. Словарь-справочник. Составитель неизвестен, 2014 С. 479.)

³³ Краткое историческое описание. С. 253.

³⁴ ГАМО. Ф. И-7. Оп. 1. Д. 72. Л. 3; Попов А. К истории Варзугского прихода, Александровского уезда (окончание). С. 86; см. также: Митрофан (Баданин), еп. Кольский Север в Средние века. Т. 2. С. 191.

³⁵ См.: Рисунок 1. Свято-Никольская церковь после реставрации 1893–1896 годов (С. 95). Данный храм стал трехпридельным, семикупольным.

древних иконостасов были заменены на средства прихожан-варзужан на новые или поновлены трудами монахов Соловецкого мужского монастыря (для Ильинского придела иконостас был установлен в 1851 г., для главного – Никольского придела иконостас освятили и установили в 1864 г.)³⁶. Профессор И. Ф. Ушаков уточняет, что иконостас в Свято-Никольском храме в главном (центральном) приделе был трехъярусным; шириной – 11,4 м, высотой – 4,9 м, с малиновым фоном и золочеными коконами и карнизами, Царские врата – с золоченой резьбой; в свою очередь иконостас придела в честь пророка Божия Илии был изготовлен также на Соловках, за него прихожане храма заплатили в мастерскую Соловецкого монастыря 350 рублей; также в приделе прп. Сергия Радонежского располагалась икона прп. Сергия в полный рост – размеры 107 см x 54 см, с золоченым фоном и чеканкой, данная икона была написана в 1899 г. в Троице-Сергиевой Лавре специально для варзужского придельного храма³⁷.

Важно подчеркнуть, что вблизи Свято-Никольской и Петропавловской церквей располагалась отдельно стоящая колокольня, по внешнему виду похожая на Успенскую колокольню (на правой стороне реки Варзуги), построенная в 1885 г. вместо древней ветхой колокольни, располагавшейся на этом же месте³⁸. В своем основании Никольская колокольня имела следующие размеры – 6,4 м x 6,4 м; четверик первого яруса был высотой 3,5 м; восьмерик второго яруса также был высотой 3,5 м. Над вторым ярусом возвышалась «беседка» высотой 4,8 м с колоколами, а также шатер с куполом и крестом общей высотой 4,5 м; с западной стороны колокольни располагалось крыльцо для входа внутрь. Продолжая повествование о Никольской (Петропавловской) колокольне подчеркнем, что на нижнем этаже находилась кладовая; внутри колокольня были обита тесом, стены покрашены в нижней части – мумией, в верхней – белилами, карнизы выкрашены медянкой и охрой, крыша – мумией, единственный купол был покрашен медянкой, а крест – охрой; таким образом, данная деревянная колокольня, располагавшаяся на левом берегу реки Варзуги, смотрелась очень благолепной, красивой. На колокольне находилось 7 колоколов весом от 8 до 415 кг. На большом колоколе имелась подпись от 1694 г.: «Купил сей колокол варзужской волости в церковь верховных апостол Петра и Павла и св. Николая Чудотворца на церковные деньги каргополец Иван Андреев сын Попов весу 25 п. 11 ф.»³⁹.

Необходимо отметить, что до 1890 года⁴⁰ отдельно благосуществовали Варзуго-Успенский и Варзуго-Петропавловский православ-

³⁶ См.: Краткое историческое описание. С. 251–252.

³⁷ Ушаков И. Ф. Храмы Кольского Севера. II. Церкви. 4 Варзуга

³⁸ ГАМО. Ф. И-7. Оп. 1. Д. 8. Л. 1, 9; Краткое историческое описание. С. 253; см. также: Бардильева Ю. П. Русская Православная Церковь на Кольском Севере в первой половине XX века. Мурманск, 2015. С. 211.

³⁹ См.: Попов А. К истории Варзугского прихода, Александровского уезда (окончание). С. 84; Ушаков И. Ф. Храмы Кольского Севера. II. Церкви. 4 Варзуга; Краткое историческое описание. С. 250; Митрофан (Баданин), еп. Кольский Север в Средние века. Т. 2. С. 190.

⁴⁰ Профессор И. Ф. Ушаков склоняется к тому, что датой объединения двух православных приходов в Варзуге следует считать 1891 год (См.: Ушаков И. Ф. Храмы Кольского Севера. II. Церкви. 4 Варзуга).

ные приходы. До 1890 г. в состав Варзуго-Петропавловского прихода, помимо Свято-Никольского храма (1705 г. постройки, на левом берегу р. Варзуги), также входили церковь Введения во храм Пресвятой Богородицы с. Чапома (в 1844 г. отошла к Тетринскому приходу), промысловая тоня Оленица с приписной церковью в честь Рождества Иоанна Предтечи. В свою очередь к Варзуго-Успенскому православному приходу, помимо Успенской древней церкви (1674 г. постройки) и вблизи стоящей с ней Зосимо-Савватиевской церкви на правом берегу р. Варзуги, относились также деревни Кашкаранцы (храм в честь Тихвинской иконы Божией Матери и свт. Филиппа, митр. Московского, был построен в селении в 1895 г. на средства купца из города Бендина (Польша) Конрада Гампера⁴¹) и Сальница (часовня в честь св. кн. Александра Невского (построена в 1898 г.)⁴².

Заключение

Согласно Указу Его Императорского Величества, Самодержца Всероссийского, постановлением Святейшего Правительствующего Синода от 12 декабря 1890 года № 4529 Преосвященному Александру (Закке-Заккису, 1890–1893 гг. управления епархией), епископу Архангельскому и Холмогорскому самостоятельный (т.е. возглавляемый настоятелем) Успенский приход был упразднен⁴³; церкви, располагавшиеся на правом берегу р. Варзуги приписаны к Петропавловскому храму единого Варзужского прихода для более удобного и беспрепятственного сообщения причтов приходов с прихожанами; причт Успенской церкви перемещался на жительство к церкви в честь Тихвинской иконы Божией Матери, находящейся в деревне Кашкаранской; к этой же церкви отчислялась деревня Оленица от Петропавловской церкви, и в виду такого изменения в составе варзужских приходов и перемещении причта Варзужской Успенской церкви к Кашкаранской, повелевалось наименовать Варзуго-Успенский приход Кашкаранским⁴⁴.

В данном случае уместно подчеркнуть, что Петропавловская церковь стала центральным (главным) храмом Варзужского православного объединенного прихода. В связи с упразднением Успенского Варзужского прихода, деревни Кашкаранцы и Сальница вошли в состав образованного Кашкаранского православного прихода, а Пречистенская сторона р. Варзуги с располагавшимися на ней храмами была включена в состав Петропавловского прихода. В государственном архиве Мурманской области сохранились клировые ведомости, посвященные Варзужскому православному объединенному приходу с кон. XIX по нач. XX вв.⁴⁵

⁴¹ См.: Ушаков И. Ф. Православие на Кольском Севере в досоветское время. С. 113; см. также: ГАМО. Ф. И-67. Оп. 1. Д. 4. Л. 43–44).

⁴² ГАМО. Ф. И-67. Оп. 1. Д. 4. Л. 44.

⁴³ Указ Его Императорского Величества, Самодержавца Всероссийского, из Святейшего Правительственного Синода, Преосвященному Александру Епископу Архангельскому и Холмогорскому // Архангельские епархиальные ведомости. 1891. № 3–4. Февраль. Часть официальная. С. 11–12.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ См.: Клировые ведомости по Варзугскому приходу за 1884, 1893–1908, 1910–1918 гг. (ГАМО. Ф. И-7. Оп. 1. Д. 63. Л. 1–6; Там же. Д. 76. Л. 1–13; Там же. Д. 81. Л. 1–16; Там же. Д. 86.

Согласно документам Государственного архива Мурманской области, 08 и 15 марта 1858 года Преосвященный Александр (Павлович, 1857–1860 гг. управления епархией), епископ Архангельский и Холмогорский в Зосимо-Савватиевском храме служил Всенощное бдение и совершил Божественную литургию, за которой произнес назидательное слово, а также наградил местного священника набедренником⁴⁶. Уместно отметить, что в данной статье приводится обзорная таблица, посвященная настоятелям Варзужско-Петропавловского православного прихода (с 1890 года объединенного Варзужского православного прихода) в конце XIX – начале XX вв.⁴⁷ В заключение отметим, что в данной статье были рассмотрены православные храмы Варзужского прихода, располагавшиеся на правом берегу реки Варзуги, а также приводится обзорная таблица настоятелей Варзужского Петропавловского прихода. Решением Священного Синода Русской Православной Церкви от 2 октября 2013 г. (журнал № 111), путём выделения из состава Мурманской епархии была создана Североморская епархия⁴⁸. Тем же решением обе епархии включены в состав Мурманской митрополии. Североморская епархия располагается на всем протяжении Мурманского и Терского берегов Кольского полуострова в историческом центре Русского Заполярья.

Архивные материалы

ГААО – Государственный архив Архангельской области

1. ГААО. Ф. 1. (Канцелярия Архангельского губернатора (1710–1917 гг.)). Оп. 1. Д. 7133а. Л. 18–25, 27–31 об.
2. ГААО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 7587. Л. 1–2 об.

ГАМО – Государственный архив Мурманской области

3. ГАМО. Ф. И-7. (Приход церкви во имя святых Первоверховных Апостолов Петра и Павла Архангельской и Холмогорской епархии в селе Варзуга). Оп. 1. Д. 8. Л. 1, 9.
4. ГАМО. Ф. И-7. Оп. 1. Д. 15. Л. 1–24.
5. ГАМО. Ф. И-7. Оп. 1. Д. 47. Л. 1–8.
6. ГАМО. Ф. И-7. Оп. 1. Д. 50. Л. 1–6.
7. ГАМО. Ф. И-7. Оп. 1. Д. 55. Л. 1–6.
8. ГАМО. Ф. И-7. Оп. 1. Д. 63. Л. 1–6.
9. ГАМО. Ф. И-7. Оп. 1. Д. 72. Л. 3.

Л. 1–14; Там же. Д. 90. Л. 1–11; Там же. Д. 96. Л. 1–13; Там же. Д. 101. Л. 1–14; Там же. Д. 108. Л. 1–13; Там же. Д. 114. Л. 1–14; Там же. Д. 122. Л. 1–8; Там же. Д. 126. Л. 1–12; Там же. Д. 131. Л. 1–7; Там же. Д. 156. Л. 1–6; Там же. Ф. И-8. Оп. 1. Д. 184. Л. 1–6; Там же. Д. 188. Л. 1–8; Там же. Д. 193. Л. 1–14; Там же. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 136. Л. 57–62; Там же. Д. 204. Л. 181–194; Там же. Д. 232. Л. 189–202; Там же. Д. 252 а. Л. 201–214; Там же. Д. 283. Л. 196–205; Там же. Д. 303. Л. 60–72; Там же. Д. 306. Л. 213–225; Там же. Д. 318. Л. 121–128; Там же. Ф. И-67. Оп. 1. Д. 1. Л. 34–41; Там же. Д. 2. Л. 31–38; Там же. Д. 3. Л. 33–40; Там же. Д. 4. Л. 35–42; Там же. Д. 5. Л. 32–36; Там же. Ф. И-73. Оп. 1. Д. 6. Л. 1–6; Там же. Д. 7. Л. 1–6; Там же. Д. 8. Л. 1–8; Там же. Д. 9. Л. 14–27).

⁴⁶ См.: ГАМО. Ф. И-67. Оп. 1. Д. 1. Л. 35 об.; Там же. Д. 4. Л. 36 об.; Там же. Д. 5. Л. 33 об.

⁴⁷ См. далее (С. 96–98).

⁴⁸ См.: Рисунок 2 (С. 99).

10. ГАМО. Ф. И-7. Оп. 1. Д. 76. Л. 1–13.
11. ГАМО. Ф. И-7. Оп. 1. Д. 81. Л. 1–16.
12. ГАМО. Ф. И-7. Оп. 1. Д. 86. Л. 1–14.
13. ГАМО. Ф. И-7. Оп. 1. Д. 90. Л. 1–11.
14. ГАМО. Ф. И-7. Оп. 1. Д. 96. Л. 1–13.
15. ГАМО. Ф. И-7. Оп. 1. Д. 101. Л. 1–14.
16. ГАМО. Ф. И-7. Оп. 1. Д. 108. Л. 1–13.
17. ГАМО. Ф. И-7. Оп. 1. Д. 114. Л. 1–14.
18. ГАМО. Ф. И-7. Оп. 1. Д. 122. Л. 1–8.
19. ГАМО. Ф. И-7. Оп. 1. Д. 126. Л. 1–12.
20. ГАМО. Ф. И-7. Оп. 1. Д. 131. Л. 1–7.
21. ГАМО. Ф. И-7. Оп. 1. Д. 156. Л. 1–6.
22. ГАМО. Ф. И-8. (Приход церкви Успения Пресвятой Богородицы Архангельской и Холмогорской епархии в селе Варзуга). Оп. 1. Д. 184. Л. 1–6.
23. ГАМО. Ф. И-8. Оп. 1. Д. 188. Л. 1–8.
24. ГАМО. Ф. И-8. Оп. 1. Д. 193. Л. 1–14.
25. ГАМО. Ф. И-17. (Первое благочиние Мурманского округа Архангельской и Холмогорской епархии). Оп. 1. Д. 6. Л. 49–51.
26. ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 12. Л. 19–21.
27. ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 13. Л. 52–54.
28. ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 14. Л. 50–52, 89–91.
29. ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 15. Л. 58–60.
30. ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 103. Л. 42–45.
31. ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 136. Л. 57–62.
32. ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 204. Л. 181–194.
33. ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 232. Л. 189–202.
34. ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 252 а. Л. 201–214.
35. ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 283. Л. 196–205.
36. ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 303. Л. 60–72.
37. ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 306. Л. 213–225.
38. ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 318. Л. 121–128.
39. ГАМО. Ф. И-67. (Второе благочиние Александровского уезда Архангельской и Холмогорской епархии). Оп. 1. Д. 1. Л. 34–41.
40. ГАМО. Ф. И-67. Оп. 1. Д. 2. Л. 31–38.
41. ГАМО. Ф. И-67. Оп. 1. Д. 3. Л. 33–40.
42. ГАМО. Ф. И-67. Оп. 1. Д. 4. Л. 35–42, 43–44.
43. ГАМО. Ф. И-67. Оп. 1. Д. 5. Л. 32–36.
44. ГАМО. Ф. И-73. (Второе благочиние Кольского уезда Архангельской и Холмогорской епархии). Оп. 1. Д. 1. Л. 36–39.
45. ГАМО. Ф. И-73. Оп. 1. Д. 2. Л. 30–33.
46. ГАМО. Ф. И-73. Оп. 1. Д. 3. Л. 13–16.
47. ГАМО. Ф. И-73. Оп. 1. Д. 4. Л. 33–36.
48. ГАМО. Ф. И-73. Оп. 1. Д. 5. Л. 15–20, 22 об.
49. ГАМО. Ф. И-73. Оп. 1. Д. 6. Л. 1–6.
50. ГАМО. Ф. И-73. Оп. 1. Д. 7. Л. 1–6.
51. ГАМО. Ф. И-73. Оп. 1. Д. 8. Л. 1–8.
52. ГАМО. Ф. И-73. Оп. 1. Д. 9. Л. 14–27.

РГАДА – Российский государственный архив Древних Актов

53. РГАДА. Ф. 1209. (Поместный приказ, Вотчинная коллегия и Вотчинный департамент (объединение фондов) (1499–1756 гг.)). Оп. 1. Д. 1. Л. 419, 419а–419а об.

Источники

54. Акты социально-экономической истории севера России конца XV–XVI вв. Акты Соловецкого монастыря (1479–1571 гг.) // Сост. М. З. Либерзон. Л., 1988.
55. Грамоты Великого Новгорода и Пскова / Ин-т истории АН СССР, Ленингр. отд-ние; подгот. к печати В. Г. Вейман и др.; под ред. С. Н. Валка. М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1949.
56. Епархиальные известия // Архангельские епархиальные ведомости. 1893. № 13. 1 июля. Часть официальная. С. 318–319.
57. Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии. Вып. 3: Уезды Онежский, Кемский и Кольский. Издание Архангельского епархиального церковно-археологического комитета. Архангельск: Типо-литогр. Наследн. Д. Горайнова, 1896. 267 с.
58. Летопись занятий Археографической комиссии. Вып. 35: За 1927–1928 годы / Академия наук Союза Советских Социалистических Республик. Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1929. 316 с.
59. Новгородская первая летопись младшего извода // Полное собрание русских летописей. Т. 3. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.: Языки русской культуры, 2000.
60. Попов А. К истории Варзугского прихода, Александровского уезда // Архангельские епархиальные ведомости. 1913. № 3. 1 февраля. Часть неофициальная. С. 56–65.
61. Попов А. К истории Варзугского прихода, Александровского уезда (окончание) // Архангельские епархиальные ведомости. 1913. № 4. 15 февраля. Часть неофициальная. С. 83–91.
62. Попов А. Миниатюрный иконостас XVII века Варзугской Петропавловской церкви // Архангельские епархиальные ведомости. 1915. № 4. 15 февраля. Часть неофициальная. С. 80–82;
63. Попов А. Миниатюрный иконостас XVII века Варзугской Петропавловской церкви // Архангельские епархиальные ведомости. 1915. № 5. 01 марта. Часть неофициальная. С. 95–98.
64. Суворов Н. О вторичном присоединении Двины, Ваги и Каргороля от Новгородской к Вологодской епархии в начале XVII столетия // Вологодские Губернские Ведомости. 1862. № 42. Октября 20. Часть неофициальная. С. 159–160.
65. Сборник грамот Коллегии экономии. Т. 1: Грамоты Двинского уезда. Петербург: Российская государственная академическая типография, 1922–1929. XIII, 968 с.
66. Указ Его Императорского Величества, Самодержавца Всероссийского, из Святейшего Правительственного Синода, Преосвященному Александру Епископу Архангельскому и Холмогорскому // Архангельские епархиальные ведомости. 1891. № 3–4. Февраль. Часть официальная. С. 11–12.

Литература

67. Бардилова Ю. П. Русская Православная Церковь на Кольском Севере в первой половине XX века. Мурманск: МГГУ, 2015. 253 с.
68. Богословский М. М. Земское самоуправление на Русском Севере в XVII в. Т. 1: Областное деление Поморья; Землевладение и общественный строй; Органы самоуправления. М.: издание Имп. о-ва истории и древностей российских при Московском ун-те, 1909. 105 с.
69. Бугославский Г. Сборник Варзугской с. Варзуги, на Кольском полуострове, церкви конца XVI в. // Архангельские епархиальные ведомости. 1908. № 10. С. 342–343.
70. Варзуга – первое поселение на Кольском Севере. Материалы региональной научно-богословской историко-краеведческой конференции Вторые Феодоритовские чтения. СПб. – Мурманск: Изд-во Мурманской и Мончегорской епархии, Ладан, 2010. 304 с.
71. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. Т. 4: Р – Ижица. 3-е издание, исправленное и значительно дополненное под редакцию [и с предисловием] профессора И. А. Бодуэна-де-Куртенэ. СПб. – М.: М. О. Вольф, 1909.
72. Досифей (Немчинов), архим. Географическое, историческое и статистическое описание первоклассного ставропигиального Соловецкого монастыря, составленное архимандритом Досифеем (репринтное издание). Спасо-Преображенский Соловецкий ставропигиальный мужской монастырь, 2011. 736 с.
73. Жданова И., Миронов А. Новомученики и исповедники земли Кольской // Под сенью Трифона. 2012. № 4. С. 69.
74. Кожевникова Ю. Н. Второе Кольское благочиние Архангельской епархии в 1887 году: приходы, храмы, причт // Варзуга — первое русское поселение на Кольском Севере. Материалы региональной научно-богословской историко-краеведческой конференции Вторые Феодоритовские чтения. СПб., 2010. С. 181–193.
75. Митрофан (Баданин), еп. Кольский Север в Средние века: в 3 т. Т. 2: Присоединение Кольского Севера к Новгородской Руси. Аборигены края и первые христианские поселения. СПб.: Ладан, 2017. 288 с.
76. Митрофан (Баданин), митр. Путеводитель по святыням и памятным местам Кольского края. Мурманск: Изд-во Мурманской епархии, 2025. 192 с.
77. Православие. Словарь-справочник. Составитель неизвестен, 2014.
78. Ушаков И. Ф. Памятник русского деревянного зодчества XVII века – Успенская церковь в селе Варзуге. Мурманск, 1974. 48 с.
79. Ушаков И. Ф. Православие на Кольском Севере в досоветское время. Мурманск, 2002. (На правах рукописи)
80. Ушаков И. Ф. Храмы Кольского Севера. II. Церкви. 4 Варзуга // Мурманский вестник. 09. 11. 1995.
81. Федоров П. В. Православный словарь Кольского Севера. СПб., 2016. 232.
82. Циркунов И. Б. Пространственная особенность поморских поселений Терского берега // Варзуга – первое поселение на Кольском Севере. Материалы региональной научно-богословской историко-краеведческой конференции Вторые Феодоритовские чтения. Санкт-Петербург. 2010. С. 133–140.

Priest Anatoly Koryakovsky

ORTHODOX CHURCHES OF VARZUGA VILLAGE (KOLA PENINSULA): HISTORICAL RETROSPECTIVE AND CURRENT SITUATION

Abstract. The article is based on the archival materials from the Russian State Archive of the Ancient Acts (RGADA, Moscow), the State Archive of the Arkhangelsk Region (GAAO, Arkhangelsk), the State Archive of the Murmansk Region (GAMO, Murmansk), as well as the preserved historical materials in the periodical press – Arkhangelsk Diocesan Gazette (AEV) and the works of the researchers-predecessors. The article presents the history of the Orthodox churches in the Kola North in the village of Varzuga.

Keywords: Varzuga, Kola Peninsula, Tersk Coast, Arkhangelsk Diocesan Gazette, Varzuga Parish, Orthodox Faith, St. Nicholas Church, St. Peter and Paul Church, Murmansk Archdiocese, Severomorsk Diocese.

About the author: Priest Anatoly Alexandrovich Koryakovsky – Master of Theology, Postgraduate Student of the St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church, Priest of the St. Pantaleon Church, the Murmansk Diocese (e-mail: mr.tolik51@mail.ru).

**Рисунок 1. Свято-Никольская церковь после реставрации
1893–1896 годов⁴⁹**



⁴⁹ Данный храм в 1899 году стал трехпрядельным, семикупольным. На приведенной фотографии вид храма 1901 года // URL: <http://lexicon.dobrohot.org/index.php/> (дата обращения: 25.09.2025).

Таблица. Настоятели Варзужско-Петропавловского православного прихода в XIX – нач. XX вв.

№ п/п	ФИО	Сан	Время пребывания в должности настоятеля прихода
1	Гурьев Василий Кириллович	священник	1795 – 1836 гг. ⁵⁰ .
2	Гурьев Гавриил Васильевич	священник	1836 – 1845 гг. ⁵¹ .
3	Гурьев Василий Дмитриевич	священник	1845 – август 1882 гг. ⁵² .
4	Дьячков Василий Григорьевич	священник	21 июня 1883 – 12 января 1884 ⁵³ гг. ⁵⁴
5	Заринский Сильвестр Иванович	священник	апрель 1884 – 24 октября 1884 гг. ⁵⁵ .

⁵⁰ Краткое историческое описание. С. 240–241, 245, 255–256; Архангельские епархиальные ведомости. 1892. № 6. Часть официальная. С. 128; Адрес-календарь Архангельской губернии на 1883 год. Архангельск, 1883. С. 90; *Зайцев А. А.* Клировые ведомости Терского берега конца XVIII – начала XX века: структура послужных списков священноцерковнослужителей // IX Ушаковские чтения: сб. науч. статей. Мурманск, 2013. С. 232–236; *Кожевникова Ю. Н.* Второе Кольское благочиние Архангельской епархии в 1887 году: приходы, храмы, причт // Варзуга – первое русское поселение на Кольском Севере. С. 181–193; *Вольский В., свящ.* Заметки о православной жизни на Кольском Севере в XIX веке // МПГ. 2013. № 11–12. С. 11; *Федоров П. В.* Православный словарь Кольского Севера. СПб., 2016. С. 60.

⁵¹ Краткое историческое описание. С. 240–241, 245, 255–256; Архангельские епархиальные ведомости. 1892. № 6. Часть официальная. С. 128; Адрес-календарь Архангельской губернии на 1883 год. С. 90; *Зайцев А. А.* Клировые ведомости Терского берега конца XVIII – начала XX века. С. 232–236; *Кожевникова Ю. Н.* Второе Кольское благочиние Архангельской епархии в 1887 году. С. 181–193; *Вольский В., свящ.* Заметки о православной жизни на Кольском Севере в XIX веке. С. 11; *Федоров П. В.* Православный словарь Кольского Севера. С. 60.

⁵² ГАМО. Ф. И-9. Оп. 1. Д. 29 а. Л. 53; см. также о священническом роде Гурьевых: Архангельские епархиальные ведомости. 1892. № 6. Часть официальная. С. 128; Краткое историческое описание. С. 240–241, 245, 255–256; 190–195; Адрес-календарь Архангельской губернии на 1883 год. С. 90; *Вольский В., прот.* Заметки о православной жизни на Кольском Севере в XIX веке // Миссионерская православная газета. 2013. № 11–12. С. 11; *Кожевникова Ю. Н.* Второе Кольское благочиние Архангельской епархии в 1887 году: приходы, храмы, причт. С. 181–193; *Зайцев А. А.* Клировые ведомости Терского берега конца XVIII – начала XX века. С. 232–236; *Федоров П. В.* Православный словарь Кольского Севера. С. 60.

⁵³ В документах Государственного архива Мурманской области священник Василий Дьячков почил 12 января 1883 года. (См.: ГАМО. Ф. И-73. Оп. 1. Д. 1. Л. 38 об.).

⁵⁴ ГАМО. Ф. И-16. Оп. 1. Д. 51. Л. 1; Краткое историческое описание. С. 228, 255–256; *Федоров П. В.* Православный словарь Кольского Севера. С. 66.

⁵⁵ ГАМО. Ф. И-73. Оп. 1. Д. 1. Л. 34 об.; Краткое историческое описание. С. 190–195, 241, 255–256; Архангельские епархиальные ведомости. 1887. № 2. С. 21; Адрес-календарь Архангельской губернии на 1883 год. С. 90; Адрес-календарь Архангельской губернии на 1886 год. Архангельск, 1886. С. 113; *Шумилов Н. А.* Архангельский родословец. (Генеалогия наиболее известных дворянских, купеческих, мещанских и крестьянских родов Архангельской зем-

№ п/п	ФИО	Сан	Время пребывания в должности настоятеля прихода
6	Подосенов Иннокентий Яковлевич	священник	август 1887 – февраль 1893 гг. ⁵⁶ .
			С 1890 года Варзужско-Успенский и Варзужско-Петропавловский приходы были объединены в Варзугский православный приход (Петропавловский приход стал главным) ⁵⁷
7	Истомин Михаил Николаевич	священник	01 июля 1893 – 1902 гг. ⁵⁸ (03 ноября 1889–1902 гг. – благочинный второго благочиния Кольского уезда Архангельской епархии).

ли); Генеалогический справочник. Архангельск, 2009. С. 481; Федоров П. В. Православный словарь Кольского Севера. С. 73–74.

⁵⁶ Архангельские епархиальные ведомости. 1885. № 11. С. 6; 1887. № 4–5. С. 31; 1887. № 6. С. 21; 1893. № 3. Часть официальная. С. 22; 1893. № 17. Часть официальная. С. 400; 1897. № 6. Часть официальная. С. 116; 1911. № 11. Часть официальная. С. 131; Краткое историческое описание. С. 255–256; Федоров П. В. Православный словарь Кольского Севера. С. 155; Кожевникова Ю.Н. Второе Кольское благочиние Архангельской епархии в 1887 году: приходы, храмы, причт. С. 181–193.

⁵⁷ Архангельские епархиальные ведомости. 1891. № 3–4. Часть официальная. С. 11–12.

⁵⁸ ГАМО. Ф. И-73. Оп. 1. Д. 9. Л. 18 об.; Архангельские епархиальные ведомости. 1886. № 19. С. 14; 1893. № 12. Часть официальная. С. 275–276; 1893. № 14. Часть официальная. С. 336; 1900. № 5. Часть официальная. С. 44–45; 1902. № 17. Часть официальная. С. 230; 1903. № 3. Часть неофициальная. С. 87–90; 1903. № 19. Часть официальная. С. 304; 1905. № 16. Часть официальная. С. 222; 1910. № 2. Часть официальная. С. 16–17; 1915. № 10. Часть официальная. С. 133–134; 1915. № 11. Часть официальная. С. 159; Перовский В. Священник о Михаиле Николаевиче Истомине. (Воспоминание о его кончине) // Архангельские епархиальные ведомости. 1916. № 14–15. Часть неофициальная. С. 327–329; Краткое историческое описание. С. 245, 255–256; Адрес-календарь Архангельской губернии на 1890 год. Архангельск, 1890. С. 54; Кожевникова Ю. Н. Второе Кольское благочиние Архангельской епархии в 1887 году: приходы, храмы, причт. С. 181–193; Вольский В., свящ. Заметки о православной жизни на Кольском Севере в XIX веке. С. 11; Федоров П. В. Православный словарь Кольского Севера. С. 94–95; Лоскутов Д. Путем преподобного Варлаама // Под сенью Трифона. 2013. № 5. С. 74–79.

№ п/п	ФИО	Сан	Время пребывания в должности настоятеля прихода
8	Попов Николай Флегонтович	священник	08 октября 1902 – 1916 гг. ⁵⁹ Состоял заведующим и законоучителем в Варзугской церковно-приходской школе (с 01 декабря 1902 года) и смотрителем в Варзугском Министерском училище (с 01 октября 1907 года); состоял членом благочиннического совета с 1904 по 1906 гг., с 1910 по 1912 гг., с 1915 по 1918 гг.; указом Духовной Консистории назначен Духовником II Александровского благочиния (с 20 сентября 1910 года) ⁶⁰ .
			1918 год – священническое место в приходе вакантно ⁶¹ .
9	Гусев Николай Николаевич	священник	1919 – 1939 гг. ⁶²

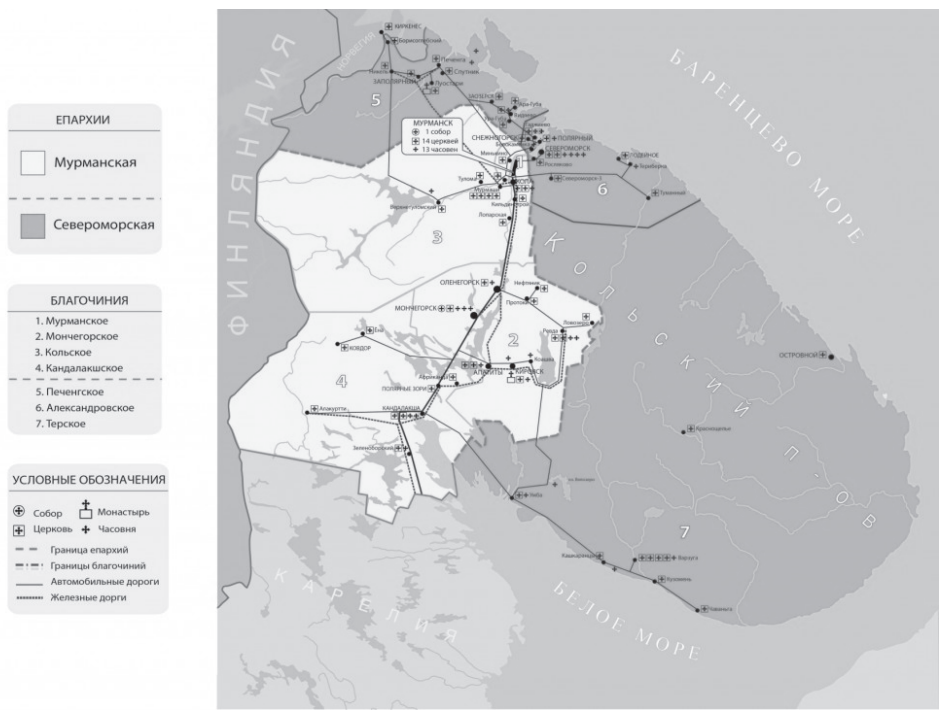
⁵⁹ Архангельские епархиальные ведомости. 1890. № 7. Часть официальная. С. 24, 44–45; 1900. № 5. Часть официальная. С. 44–45; 1902. № 20. Часть официальная. С. 271; 1914. № 11. Часть официальная. С. 150; 1916. № 3. Часть официальная. С. 38; 1917. № 14. Часть официальная. С. 223–224; Адрес-календарь Архангельской губернии на 1903 год, со справочными сведениями по торговым и промышленным предприятиям и списком волостей Архангельской губернии. Архангельск, 1903. С. 103; Памятная книжка Архангельской губернии на 1916 год. Архангельск, 1916. С. 49; *Бардилова Ю. П.* Русская Православная Церковь на Кольском Севере в первой половине XX века. Мурманск, 2015. С. 213–215, 240; *Зайцев А. А.* Клировые ведомости Терского берега конца XVIII – начала XX века. С. 161–162.

⁶⁰ ГАМО. Ф. И-67. Оп. 1. Д. 1. Л. 36 об.; там же. Д. 4. Л. 37 об.

⁶¹ ГАМО. Ф. И-67. Оп. 1. Д. 5. Л. 34 об.

⁶² Архангельские епархиальные ведомости. 1893. № 19. Часть официальная. С. 428; 1896. № 8. Часть официальная. С. 154; 1906. № 2. Часть официальная. С. 30; 1910. № 10. Часть официальная. С. 121; 1916. № 8. Часть официальная. С. 117–118; Краткое историческое описание. С. 38–43; Памятная книжка Архангельской губернии на 1907 год. Архангельск, 1907. С. 55; *Ушаков И. Ф.* Храмы Кольского Севера. II. Церкви. 9. Умба. 10. Тетрино // Мурманский вестник. 1995. 24 ноября; *Вольский В., свящ.* Как праздновали Пасху поморы // МПГ. 2001. № 4. С. 3; Терские новомученики и исповедники // МПГ. 2003. № 1. С. 3; *Бардилова Ю. П.* Русская Православная Церковь на Кольском Севере в первой половине XX века. Мурманск, 2015. С. 211–212; *Федоров П. В.* Православный словарь Кольского Севера. С. 60–61.

Рисунок 2. Карта Мурманской Митрополии⁶³



⁶³ Карта Мурманской Митрополии // URL: <https://severeparh.ru/main-page/> (дата обращения: 29.09.2025).

УДК 93/94

Щеголева И. Е.

ЦЕРКОВНОЕ СЛУЖЕНИЕ И ОБЩЕСТВЕННАЯ
ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СВЯЩЕННОИСПОВЕДНИКА ФЕОДОСИЯ
(ГАНИЦКОГО) ПО МАТЕРИАЛАМ
ПЕРИОДИЧЕСКИХ ЦЕРКОВНЫХ ИЗДАНИЙ.
ХРОНОЛОГИЯ СОБЫТИЙ 1903 – 1912 гг.

Аннотация. Статья продолжает тему жизнеописания священноисповедника Феодосия (Ганицкого). Ранее Московский период служения священноисповедника Феодосия в Покровском, Чудовом и Златоустовском монастырях был известен кратко по послужному списку. Собранная, обобщенная и систематизированная в ходе исследования информация из дореволюционных церковных изданий позволила получить дополнительные официальные сведения о его жизни в период с 1903–1912 гг. Не всегда в рассматриваемых событиях отражено личное участие игумена, а затем архимандрита Феодосия, но из-за недостатка информации о его служении в перечисленных монастырях особое значение и смысл приобретает даже фактическое упоминание о нем в обзоре церковной жизни столицы. Публикация представляет интерес для тех, кто занимается историей и темой новомучеников и исповедников Русской Церкви.

Ключевые слова: игумен Феодосий (Ганицкий), Покровский миссионерский монастырь, кафедральный Чудов монастырь, Златоустов монастырь, история, церковь, религия.

Сведения об авторе: Щеголева Ирина Евгеньевна – заведующая библиотекой Коломенской духовной семинарии (e-mail: i.shchegoleva@list.ru).

К настоящему времени собралось достаточно много житийного материала о священноисповеднике Феодосии (Ганицком), требующего осмысления и подготовки к печати. Он включает в себя записи воспоминаний разных лиц, материалы архивов и подшивок периодических церковных изданий, на которых хотелось бы остановиться подробнее, так как наряду с архивными официальными документами публикации в церковных и духовных изданиях указанного периода являются важным источником для истории Церкви. Малодоступные в прошлом дореволюционные статьи и заметки, прошедшие духовную цензуру, ныне представляют неподдельный интерес¹.

Сегодня исследователи активно анализируют роль и функцию церковных изданий в истории русской журналистики, отмечая, что «церковная периодика прошла в своем развитии долгий и сложный путь»² вплоть до 1917 года, ее целью была преимущественно духовно-просветительская и информационная направленность. Доктор

¹ Церковные и духовные издания Российской Империи синодального периода // URL: https://ruskline.ru/analitika/2011/03/28/cerkovnye_i_duhovnye_izdaniya_rossijskoj_imperii_sinodalnogo_perioda/ (дата обращения: 07.09.2025).

² Кузнецова А.Н. Бабкина Е. С. Православная печатная периодика: история и современное состояние // Электронное научное издание «Ученые записки ТОГУ». 2016. Т. 7. № 3(2). С. 115.

филологических наук К. Е. Нетужилов подчеркивает, что практически все без исключения современные исследователи церковной истории XIX – начала XX вв. рассматривают [церковную периодическую печать – Е. Щ.] как один из важнейших исторических источников. Автор называет типичной ситуацию, когда объектом изучения становится то или иное явление местной епархиальной жизни, а в качестве основного источника его изучения привлекаются епархиальные ведомости соответствующего региона. В этой связи «источниковедческий раздел работы содержит развернутые характеристики привлеченных периодических изданий»³. Епархиальные издания как официальный орган печати, выходявшие во всех регионах страны с 1860-х гг., имели единый образец и состояли из официальной и неофициальной части. В первой части помещались манифесты, правительственные указы, определения Св. Синода, епархиальные указы и отчеты, сведения о назначениях, увольнениях, переводах на другое место и др. Во второй части публиковались проповеди, назидательное чтение, хроники событий, некрологи (ценнейший источник информации), исторические, биографические, краеведческие статьи и др. В Москве с 1880 г. по 1918 г. Обществом любителей духовного просвещения для духовных и светских лиц еженедельно издавалась газета «Московские церковные ведомости» (с 1869 по 1879 гг. она имела название «Московские епархиальные ведомости»).

В настоящей работе при исследовании тематики публикаций, посвященных священноисповеднику Феодосию, использовался статистический анализ обработки информации и метод количественного анализа. Исторический подход реализовался через использование историко-описательного метода.

Несмотря на обилие информации, изучение официальной и неофициальной части Московских епархиальных ведомостей начала XX столетия, в отличие от Таврических и Киевских епархиальных ведомостей (на которые делался акцент в предыдущих статьях), не принесло каких-то значимых результатов в поиске сведений о епископе Феодосии (Ганицком). В 1990 году издание «Московских епархиальных ведомостей» получило второе рождение и возобновилось как официальный орган Московской епархии, сохранив в своей структуре официальную часть. В связи с возрождением церковной периодической печати в центре внимания оказалась тема, связанная с новомучениками Церкви Русской, появился ряд актуальных исследований. Первые материалы о жизни священноисповедника Феодосия публиковались в рубрике «Церковная история» в 2014 году. Это были воспоминания ближайшей помощницы епископа Феодосия (Ганицкого) Клавдии Владимировны Быковой⁴, как раз касающиеся

³ Нетужилов К. Е. Формирование системы церковной периодической печати в России XIX – начала XX веков : историко-типологический анализ : автореферат дис. ... доктора филологических наук: 10.01.10. [Место защиты: С.-Петербург. гос. ун-т]. СПб., 2010. С. 16.

⁴ Быкова Клавдия Владимировна (в тайном монашестве Алексия; 28.01.1896, Московская губ., г. Коломна – 04.05.1988, Ярославская обл., г. Углич), купеческая дочь. Родители: отец – Быков Владимир Иванович (ок. 1857 –...); купец 2-ой гильдии, состоял членом Попечительного Совета в Коломенской женской гимназии), мать – Быкова Ольга Михайлова. Крестные – коломенский купец Иван Александрович Быков (ок.1832 – 26.03.1881) и коломенского мещанина жена Александра Ильинична Третьякова. Значится в списках «Окончивших Мо-

ся времени его служения в столице. В своём дневнике она оставила записи, имеющие важные исторические свидетельства. Исходя из её слов, для игумена Феодосия перевод из Балаклавского Георгиевского в Московский Покровский миссионерский монастырь⁵ в августе 1903 г. стал неожиданностью⁶, «он не думал никогда быть в Москве». Когда именно игумен Феодосий прибыл в распоряжение архимандрита Аристарха (Николаевского)⁷ и каково было его участие в жизни Покровского монастыря, кроме служения, в последующие девять месяцев до 6 мая 1904 г. документально пока не подтверждено.

Перевод в Москву, как известно, был вызван внезапно сложившейся конфликтной ситуацией с правящим архиереем Николаем (Зиоровым), которая сильно повлияла на внутреннее состояние игумена Феодосия, но он полностью положился на волю Божию: «Всякий такой человек всегда может видеть и на себе Промышляющую руку Божию!»⁸.

В связи с началом Русско-японской войны ситуация в Российской империи изменилась. Происходящее К. В. Быкова прокомментировала, написав в дневнике: «Монастыри должны были дать в войска полковых священников. Конечно, игумен Феодосий был чужим человеком для Покровского монастыря, и его включили в списки...»⁹. Этот период жизни и служения был описан в статье «Письмо с фронта» священноисповедника Феодосия (Ганицкого): история написания, описание, значение»¹⁰, поэтому остановимся лишь на отдельных моментах письма. Оригинальный текст этого документа сохранился в личном фонде митрополита Арсения (Стадницкого)¹¹. В нём игумен Феодосий сообщил, что по собственному желанию отправился в командировку, так как «поддался горячему пылу патриотического

сковские высшие женские курсы 1900–1918 гг.»: «4487 историко-философский факультет». – Архивный поиск по Москве и Московской области: http://www.genarh.ru/363_1.htm.

⁵ Определением Св. Синода, от 11 августа с. г. № 7280, настоятель Балаклавского Георгиевского монастыря игумен Феодосий, согласно прошению, уволен от должности настоятеля оного монастыря, с назначением в число братии Московского миссионерского монастыря // Таврические епархиальные ведомости. Оф. часть. 1903. № 17. С. 959.

⁶ «... Игумен Феодосий подал прошение об увольнении с просьбою отпуска на два года для путешествия по святым местам. Преосвященный Николай не разрешил этого, а просил Св. Синод уволить его «по нервному расстройству» (?) с причислением к какому-нибудь миссионерскому монастырю. Бедного о. Феодосия, похмелившегося в чужом пиру, к 30-му июля уволил Синод и причислил к московскому Покровскому миссионерскому монастырю» (Арсений (Стадницкий), митр. Дневник: 1902–1903. Москва: Изд-во ПСТГУ, 2013. Т. 2. С. 144).

⁷ Аристарх (Николаевский Александр Федорович; 1867–1937), еп. Оренбургский. Настоятель Покровского миссионерского монастыря с 1885–1914 г. В сане епископа в конце 1924 г. уклонился в обновленчество.

⁸ Николай (Зиоров), еп. Речь, сказанная Игумену Феодосию при вручении ему жезла // Таврические епархиальные ведомости: II. Ч. неоф. 1901. №1. С. 9.

⁹ Быкова К. В. Мои воспоминания // Московские Епархиальные Ведомости: продолжение. 2014. №7–8. С. 184.

¹⁰ Щеголева И. Е. Письмо с фронта священноисповедника Феодосия (Ганицкого): история написания, описание: сборник // Труды Коломенской духовной семинарии. Вып. 19 (4). С. 33–50.

¹¹ Опись дел фонда митрополита Арсения (Стадницкого) за 1880–1931 гг. // ГАРФ. Ф. 550.

чувства, охватившего сердца всех»¹². Но при этом пояснил, что Высокопреосвященнейший владыка митрополит Владимир¹³ (Московский и Коломенский с 1898 по 1912 гг.) сказал, что «он ему нужен, и он назначает его на должность казначея в Чудов монастырь». Вероятно, так и произошло бы, но «фрейлина Их императорских величеств Джунковская, состоящая председателем Евгеньевской общины Красного Креста <...> упростила владыку митрополита, [так как] ей нужен был священник»¹⁴.

Война с Японией имела печальный финал. В жизнеописании игумена Феодосия сообщается, что 10 ноября 1905 г. он возвратился в Москву. В помощь нам как связь времен между прошлым и настоящим выступают письменные свидетельства. Так, благодаря военной газете «Русский инвалид» теперь стало известно, что 27 октября игумен вместе со своим отрядом вначале прибыл в Санкт-Петербург. Их встретили как героев, потому что 1-й госпитальный отряд, при котором он находился, вернулся «в том же составе, в котором отбыл, не потеряв никого, несмотря на то, что ему приходилось работать на передовых позициях в Восточном отряде¹⁵ графа Келлера, в отряде 3-го Сибирского корпуса, а также под Лясяном и Мукденом»¹⁶. Из этого сообщения мы узнаем подробности о служении игумена Феодосия в местах, ранее не отображённых в жизнеописании. Ему пришлось выполнять служение полкового священника на передовых позициях Восточного отряда, «представлявшего из себя одну из крупных частей русской армии, которой выпало на долю сдерживать наступление главных сил армии японской, после перехода последней через Ялу и битвы под Тюренченом»¹⁷ в отряде генерала-лейтенанта графа Ф.Э. Келлера-старшего. Весь трагизм этой войны можно оценить на его примере, добровольцем поехавшем на японский фронт, перед этим сообщив в рапорте Государю: «Жизнью я не дорожу, карьеристом никогда не был, и влечет меня вовсе не жажда отличий»¹⁸. Позднее

¹² Письмо с фронта игумена Евгеньевской общины Феодосия (Ганицкого) архиепископу Арсению (Стадницкому) // URL: <https://pravoslavie.ru/29091.html>. Текст: электронный (дата обращения: 15. 04. 2022).

¹³ Владимир (Богоявленский Василий Никифорович; 1848–1918), сщмч., митр. Киевский и Галицкий, первый архиерей-новомученик Русской Церкви.

¹⁴ Игумен Феодосий сообщает, что Владыка сначала его не отпускал, ссылаясь на то, что он ему нужен и он его назначает казначеем Чудова монастыря, но потом отпустил и лично его благословил, когда он явился к нему перед выездом из Москвы (Письмо игумена Феодосия Евгеньевской общины. Письмо военного священника / Вступ. ст., публ. и коммент. Троицкий Павел Владимирович // Троицкий летописец. Вып. 3. Троицк: [Б.и.], 2009. С. 174–182).

¹⁵ К пассажирскому поезду прицеплен маленький товарный вагон, украшенный красным крестом. Этот вагон почти незаметен в составе поезда. А между тем он несёт в Россию первую крупную жертву сухопутной Русско-японской войны — тело убитого 18 июля генерала графа Фёдора Эдуардовича Келлера, в самом начале войны сменившего генерала Засулича в командовании «восточным отрядом» (Гейнце Н.Э. Смерть гр. Ф. Э. Келлера // В действующей армии. Письма военного корреспондента. СПб., 1904. URL: <https://runivers.ru/gal/gallery.php?ID=433418> (дата обращения 18. 06. 2025)).

¹⁶ Ныне Шэньян.

¹⁷ Гейнце Н.Э. Смерть гр. Ф. Э. Келлера.

¹⁸ Семенова Е. «Я должен показывать пример...». Памяти Федора Эдуардовича Келлера // URL: <https://www.chitalnya.ru/work/3838687/> (дата обращения: 01. 06. 2025).

он также писал, что при трудностях командования, ему «оставалось лишь поддерживать и поднимать дух войск личным примером, <...> ободряя бойцов шуткой, железной волей удерживая дисциплину»¹⁹. В упомянутом письме с фронта игумен Феодосий не обошёл вниманием происшедшее и сообщал владыке Арсению о героической смерти генерала: «В церкви была совершена мною первая панихида над телом убитого на позиции доблестного вождя рати нашей графа Келлера, когда тело перевозили из позиции в Ляоянь для отправки в Россию»²⁰. В связи с упоминанием Ляоянь можно добавить, что с 24 августа по 3 сентября 1904 г. в этом месте произошло одно из крупнейших сражений Русско-японской войны, за которым последовало отступление к городу Мукден (где позже состоялось Мукденское сражение). В журнале «Нива» за этот год подробно описывались события на Дальнем Востоке, и в №45 от 6 ноября в рубрике «Отклики войны» был опубликован фотоснимок с подписью: «Группа санитарного отряда общины св. Евгении, подавшего помощь раненым при восточном отряде в ляо-янском бою»²¹. Под фото также указано присутствие на нём уполномоченного графа Апраксина и помощника уполномоченного Д. Ф. Гершельмана. Известно, что граф П. Н. Апраксин находился на фронте с госпиталем Общины Святой Евгении в качестве Уполномоченного Красного Креста при I Сибирском корпусе. Он мужественно участвовал в защите Порт-Артура, в боях под Ляояном, Мукденом и Хегуитаем. На этом общем снимке среди названных лиц в центре запечатлен священнослужитель. Несмотря на то, что его имя не указано, агиографы сошлись на мнении, что им является игумен Феодосий.

Журнал «Нива»²² за 1905 г. в № 22 от 4 июня опубликовал еще один снимок к статье «В Порт-Артур: впечатления очевидца Я. У. Шишко»²³. Под фотоснимком имеется подпись: «Участники обороны Порт-Артура во главе с Комендантом крепости генералом Смирновым». На групповом снимке по краям в первом ряду расположились два священнослужителя. Разница во времени между первым и вторым снимком совсем небольшая, поэтому, сравнивая оба этих фото, можно предположить, что слева сидит игумен Феодосий. Видно, что он занял неудобную позу и, возможно, это связано с травмами опорно-двигательного аппарата, полученными им в недавнем времени.

Отсутствие отдельной, точно идентифицированной фотографии священноисповедника Феодосия в архивах вызывает некоторое недоумение, так как её нет ни в следственном деле, хотя он неоднократно подвергался арестам, ни в архивных делах, учитывая, что он был настоятелем и благочинным монастырей, затем в сане архиерея возглавлял Коломенскую кафедру. Также не было обнаружено и его лицевой части при вскрытии мощей, что не позволяет воссоздать

¹⁹ Семенова Е. «Я должен показывать пример...». Памяти Федора Эдуардовича Келлера // URL: <https://www.chitalnya.ru/work/3838687/> (дата обращения: 01. 06. 2025).

²⁰ Щеголева И. Е. Письмо с фронта священноисповедника Феодосия (Ганицкого): история написания, описание // Труды Коломенской духовной семинарии. Вып. 19 (4). С. 33–50.

²¹ Отклики войны // Нива. 1904. №45. С. 891.

²² В Порт-Артур: впечатления очевидца Я.У. Шишко // Нива. 1905. №22. С. 425.

²³ Шишко Яков Устинович, поляк по происхождению, участник Русско-турецкой 1876–1878 гг., Русско-японской войны, подполковник (1904), бригадный генерал запаса (1923).

настоящий облик и сравнить с указанными фотографиями (фактом остаётся и то, что до сих пор в архивах не обнаружена запись о его рождении, в отличие от всех членов семьи). Игумен Феодосий не стремился быть на виду, поэтому он умалчивал всегда о том, как ему самому на войне приходилось поднимать боевой дух воинов перед сражением. Знаем мы об этом благодаря воспоминаниям К. В. Быковой: «Так поехал он на театр военных действий и там в одном из сражений с крестом в руке остановил отступающих солдат и заставил их повернуться на врага, за что и получил Георгия»²⁴. В этом бою игумен Феодосий получил множественные механические «повреждения костей», предположительно от удара взрывной волны²⁵, что подтверждено при освидетельствовании его мощей²⁶. Игумену Феодосию (Ганицкому) за героизм и «За отличия в делах против японцев» был пожалован золотой наперсный крест на Георгиевской ленте²⁷. Также многие источники сообщали о его награждении многими светскими и церковными наградами: «За отлично усердную службу и труды, понесенные во время военных действий», орден Св. Владимира 4-й²⁸ и

²⁴ Быкова К.В. Мои воспоминания // Московские Епархиальные Ведомости: продолжение. 2014. № 7–8. С. 184.

²⁵ Только после открытия мощей святителя Феодосия епархиальной комиссией будет установлено, что у него имелся «вколоченный перелом пястных и запястных костей левой кисти с образованием полного костного сращения (анкилоза)», так как в момент травмы кисть его левой руки, была сжата в кулак. Также у него был «компрессионный перелом позвоночника с клиновидной деформацией нескольких грудных позвонков; поперечный перелом ребра с неправильным стоянием отломков». Эта травма «негативно повлияла на функциональные особенности опорно-двигательного аппарата, которые обычно сопровождаются длительным расстройством здоровья, различными соматическими заболеваниями и функциональными нарушениями» (Его Высокопреосвященству Высокопреосвященнейшему Ювеналию митрополиту Крутицкому и Коломенскому. Отчёт Епархиальной Комиссии по обретению честных мощей святителя Феодосия (Ганицкого), епископа Коломенского, исповедника. Москва: [б.и.], 2006).

²⁶ Щеголева И. Е. Словесный портрет священноисповедника Феодосия (Ганицкого) на основе заключения освидетельствования его мощей и воспоминаний современников. Сборник Златоустовские чтения. Москва, 2023. С. 317–331.

²⁷ Награды за заслуги по ведомству О. Протопресвитера военного и морского духовенства. 25-го февраля текущего года, на награждение настоятеля церкви отряда общины св. Евгении, игумена Феодосия, за отличия в делах против Японцев, золотым наперсным крестом на Георгиевской ленте из Кабинета Его Императорского Величества // Вестник военного духовенства: Ч. оф. 1906. № 8. С. 225.

²⁸ Высочайшие награды: оф. ч. [Св. Владимира 4-й ст. исполнявшему пастырския обязанности при лазарете и отряде Евгениевской общины Красного Креста игумену Феодосию] // Вестник военного духовенства. 1907. № 15. С.359; Высочайшие награды от 15 июня 1907: [Св. Владимира 4-й степени с мечами исполнявшему пастырския обязанности при лазарете и отряде Евгениевской общины Красного Креста игумену Феодосию] // Церковные Ведомости, издаваемые при Святейшем Правительствующем Синоде. 1907. №27. С. 279; Высочайшие награды: [Св. Владимира 4-й ст. исполнявшему пастырския обязанности при лазарете и отряде Евгениевской общины «Красного Креста» игумену Феодосию] // Русский инвалид. 1907. № 140. С. 1.

3-й²⁹ степени с мечами, орден св. Анны 3-й³⁰ и 2-й степени с мечами³¹, он имел также другие медали и знаки.

В газете «Русский инвалид» есть важное добавление об участии игумена Феодосия в битве под Мукденом, а также, что 29 октября весь названный отряд по прибытии в Санкт-Петербург был представлен Её Императорскому Высочеству принцессе Евгении Максимилиановне Ольденбургской, «удостоившей отряд расспросом о его деятельности на Дальнем Востоке»³². Неизвестно, какой характер носила беседа, но возможно, что Её Высочество не услышала всех подробностей. Сам игумен Феодосий писал в своём письме: «Сначала думали, что не хватит вагонов для перевозки всех раненых, и нашему госпиталю предложено было остаться в Мукдене с тем, чтобы добровольно предаться в руки японцев, которых ждали к утру следующего дня, но эта мера оказалась излишней, и мы благополучно вывезли всех своих больных и сами убралась подобру-поздорову»³³. «17-го утром над нашим помещением стали разрываться неприятельские снаряды, и нам велено было уходить на противоположный конец города, к Георгиевскому госпиталю Красного Креста, что мы и сделали, хотя идти под разрывавшимися бомбами было жутко. Когда я вышел из дому, то вдруг между мною и шедшею немного впереди сестрою упал снаряд, к счастью не разорвавшийся <...> Бог видимо нам покровительствовал: в вагон, где были сложены наши кровати железные, попал снаряд, но, пробив потолок, изогнув кровати, прошел в пол вагона,

²⁹ По Московской Святейшаго Синода Конторе // Московские Церковные Ведомости. 1915. № 18–19. С. 176.

³⁰ Высочайшие награды: [орден св. Анны 3-й степени: с мечами-священникам: игумену московского Покровского миссионерского монастыря Феодосию] // Русский инвалид. 1906. № 244. С. 2; Высочайшие награды: [орден св. Анны 3-й степени: с мечами-священникам: игумену московского Покровского миссионерского монастыря Феодосию] // Церковные ведомости, издаваемые при Святейшем Правительствующем Синоде: еженедельное издание с прибавлениями. 1906. № 45. С. 480; Высочайшие награды: [текущего января, утвердить пожалованные военным начальством на Дальнем Востоке, за отличия в делах против японцев, награды: орден св. Анны с мечами 3-й степени – прикомандированному к отряду общины св. Евгении игумену Феодосию] // Церковные Ведомости, издаваемые при Святейшем Правительствующем Синоде. 1906. № 3. С. 40.

³¹ 1-й госпитальный отряд общины св. Евгении: священник - орденом св. Анны с мечами // Русский инвалид: газета военная, политическая и литературная. 1905. № 227. С. 3.

³² «1-й госпитальный отряд общины св. Евгении, который находился на театре войны почти 2 года, отбыл из Петербурга 4-го февраля 1904 года. Состав названного отряда следующий: уполномоченный граф Апраксин, его помощник г. Гершельман; врачи: старший Исаченко, младшие: Блинов и Истомин, студент-медик Голубев. 19 сестер милосердия, 7 санитаров и состоявший при отряде игумен Феодосий. Уполномоченный и старший врач награждены орденами св. Владимира 4-й ст. с мечами, священник-орденом св. Анны с мечами. Сегодня, 29-го октября, названный отряд в полном составе представлялся Августейшей Попечительнице общины св. Евгении, Ея Императорскому Высочеству Принцессе Евгении Максимилиановне Ольденбургской, удостоившей отряд расспросом о его деятельности на Дальнем Востоке» // Русский инвалид: газета военная, политическая и литературная. 1905. № 227. С. 3.

³³ Письмо с фронта игумена Евгеньевской общины Феодосия (Ганицкого) архиепископу Арсению (Стадниக்குму) // URL: <https://pravoslavie.ru/29091.html>. Текст: электронный (дата обращения: 15.04.2022).

не разорвавшись. Еще раньше у одного санитаря при переносе вещей снаряд пробил железную кружку, висевшую у него через плечо, но самого не задел...»³⁴.

«В Петербурге тем временем набирали ход революционные события»³⁵, поэтому историк В. В. Кожевников называет Русско-японскую войну катализатором революционного движения. Города были охвачены революционными стачками. В связи с этим назрела неотложность решения вопроса об умножении внутренних сил Церкви, о поднятии ее духовного авторитета.

О дальнейшей жизни игумена Феодосия у нас нет сведений, только предположения, что это были обычные будни пастырского служения. Немного больше узнаем об этом благодаря рукописи К. В. Быковой, где описан один интересный факт, связанный с новым назначением игумена Феодосия: «В одно из воскресений он шел из храма в свою келью; к нему подошла женщина с мальчиком и попросила его вернуться в храм и отслужить молебен святителю Алексию: пойти сейчас в Кремль она не может, а после пойдет, так как получила помощь от святителя, когда ее мальчик болел. Он [возвратился] в храм и отслужил молебен, а когда вернулся в келью, почта принесла ему распоряжение о назначении его казначеем Чудова монастыря»³⁶. Речь идет, предположительно, о 16 или 23 июле 1906 г., так как эти дни были воскресными, резолюция вышла от 12 числа, а Указ от 19 июля³⁷. Перевод состоялся примерно через девять месяцев после возвращения его с фронта. Почему не сразу? Возможно, ему требовалось время на лечение. Клавдия Владимировна записала свои воспоминания позднее и не могла точно знать, как долго игумен Феодосий служил в Чудовом монастыре: «Сколько времени он был казначеем – не знаю, но потом был назначен настоятелем Московского Златоустова монастыря»³⁸. Благодаря послужному списку о. Феодосия мы знаем, что он находился на этой должности почти три года, точнее 2 года 9 месяцев.

О пребывании игумена Феодосия в Чудовом известно также, что во время болезни архимандрита Арсения с 25 мая по 25 июля 1907 г.³⁹ на него было возложено его замещение сроком на два месяца⁴⁰.

³⁴ Письмо игумена Феодосия Евгеньевской общины. Письмо военного священника. Вступ. ст., публ. и коммент. Троицкий Павел Владимирович // Троицкий летослов. Вып. 3. Троицк: [Б.и.], 2009. С. 174–182.

³⁵ Окунев Д. «Набрасывались на водку»: почему русские сдали Мукден: 115 лет назад началось Мукденское сражение – крупнейшая битва русско-японской войны // URL: https://www.gazeta.ru/science/2020/02/19_a_12966811.shtml (дата обращения: 07. 02. 2025).

³⁶ Там же. С. 185.

³⁷ Архимандрит Феодосий, 56. Послужной список // ЦИАМ. Ф.203. ОП.763. Д.143.

³⁸ Быкова К. В. Мои воспоминания // Московские Епархиальные Ведомости: продолжение. 2014. №7–8. С. 184.

³⁹ Распоряжение Епархиального начальства: [Его Высокопреосвященством 3 мая наместник Чудова монастыря архимандрит Арсений уволен по болезни, в отпуск с 25 мая по 25 июля, с поручением заведывания монастырем казначею онаго игумену Феодосию] // Московские церковные ведомости: Оф. отд. 1907. № 21. С.139.

⁴⁰ «Резолюцией Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнейшаго Владимира, Митрополита Московского и Коломенского от 18 мая 1907 г. выраженного в указе Московской Духовной Консистории, от 18 мая 1907 за № 5396, поручено было исполнять обязанности Наместника Кафедрального Чудова монастыря за нахождением последнего в отпуске с

Примечательно, что собранный и систематизированный материал периодических изданий, имеющий официальный и полуофициальный характер (издания различных обществ и братств), позволил получить обширную информацию о личности священноисповедника Феодосия с соблюдением хронологической последовательности, характеристики человеческого фактора в истории, учётом причинно-следственных связей. Теперь к выше сказанному можно добавить следующий исторический факт, что в этот период замещения архимандрита Арсения игумену Феодосию как и. о. настоятеля монастыря довелось участвовать в Торжестве по случаю 500-летия со дня блаженной кончины прп. Евфросинии, основательницы Кремлевского Вознесенского девичьего монастыря, проходившем 5–7 июля 1907 г.

Ведомости расписали это событие в трёх выпусках подряд в статье «Знаменательные дни под сению Кремлевских святынь»⁴¹. В эти дни монастырь превратился в обитель «Неусыпающих». Богослужения совершались целодневно «... с участием московских святителей, настоятелей и иереев, с первосвятителем во главе, крестные ходы с преднесением святынь, торжественные молебствия, сменявшиеся иногда глубоко-трогательным поминовением усопших <...> 2 иеромонаха Чудова монастыря несли икону св. Алексия, игумен Георгий – икону Златоустова монастыря...»⁴². Далее сообщается, что «принесенные в дар обители святыя иконы, евангелия и другия вещи были размещены в соборе у раки с мощами Преподобной. Во главе крестного хода вошли в собор оо. игумены Феодосий и Георгий, оо. архимандриты Алипий и Тихон и преосвященные епископы Серафим и Анастасий и расположились у раки Преподобной»⁴³. В следующем номере рассказывается, что крестный ход направился к месту убиения Великого Князя Сергея Александровича. «Отсюда крестный ход направился по площади к Чудову монастырю, откуда навстречу были вынесены храмовыя иконы и вышла вся братия с о. игуменом Феодосием во главе»⁴⁴.

Регулярные сообщения о служении о. Феодосия появляются сразу после назначения его наместником Златоустова монастыря. Указ вышел от 3–7 марта 1909 г. Игумен Феодосий был возведен в сан архимандрита Высокопреосвященнейшим Владимиром при служении в Московском Кафедральном Чудовом монастыре, о чём писали Церковные ведомости⁴⁵ и Московские Епархиальные Ведомости⁴⁶. Инте-

1907 мая 25 по июля 25» (Архимандрит Феодосий, 50. Послужные списки за 1911 // ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 746. Д. 1761).

⁴¹ Автор заметки Введенский Дмитрий Иванович (1873–1954), церковный и библийский историк.

⁴² Введенский Д. Знаменательные дни под сению Кремлевских святынь: начало // Московские Церковные Ведомости. 1907. № 28. С. 887–891.

⁴³ Введенский Д. Знаменательные дни под сению Кремлевских святынь: продолжение // Московские Церковные Ведомости. 1907. № 29. С. 914–891.

⁴⁴ Введенский Д. Знаменательные дни под сению Кремлевских святынь: окончание // Московские Церковные Ведомости. 1907. № 30. С. 939–948.

⁴⁵ Назначение. Определение Святейшаго Синода // Церковные ведомости, издаваемые при Святейшем Правительственном Синоде: еженедельное издание с прибавлениями: Первое полугодие. Петроград: Александро-Невская Лавра. 1909. № 11. С. 82.

⁴⁶ Архимандрит Феодосий, 56. Послужной список // ЦИАМ. Ф. 203. ОП. 763. Д. 143.

ресно совпадение, что настоятелем Златоустова монастыря с 1902 г. до своей кончины в 1904 г. был один из старейших архимандритов Евгений (Экштейн (Омар-штейн) Иоанн)⁴⁷, он в 1850 г. начинал послушником в Балаклавском Георгиевском монастыре и прошёл путь, став благочинным монастырей Таврической епархии.

Во время изучения церковных периодических источников за указанный период во внимание были взяты те сообщения, где упоминается имя архимандрита Феодосия непосредственно: «Златоустова монастыря архимандрит», «Феодосий Златоустовский», «настоятель Златоустинского монастыря о. Феодосий», «настоятель Златоустовского монастыря архимандрит Феодосий», «благочинный столичных монастырей»⁴⁸. На основании проведенного аналитического исследования, можно сказать, что архимандрит Феодосий всегда находился в «гуще событий».

Надо отметить, что эти мероприятия обширны, поэтому на данном этапе работы рассмотрим только 1909–1912 гг.

События начинаются в хронологическом освещении «Московскими церковными ведомостями». Об о. Феодосии были найдены сообщения в двенадцати выпусках. Большею частью это рубрики «Летописи епархиальной жизни». Благодаря им мы можем представить, как служил архимандрит Феодосий, и чем жила Москва в тот исторический период времени.

Так, уже из выпуска от 1 мая 1909 г. мы узнаем, что архимандрит Феодосий 26 апреля участвовал в открытии памятника Н. В. Гоголю⁴⁹. В связи с чествованием русского писателя Церковью повсеместно отмечалась его память. Торжество открылось заупокойной Литургией в храме Христа Спасителя, привлечшей очень много молящихся. «Протоиерей М. И. Соболев, выступая на открытии, сказал слово о Гоголе как христианине и верном сыне Православной Церкви»⁵⁰.

Летопись епархиальной жизни от 14 мая сообщила, что архимандрит Феодосий участвовал в «Праздновании Священного Коронования Императорских Величеств Государя Императора Николая Александровича и Государыни Императрицы Александры Феодоровны». В этот день «... во всех храмах столицы были совершены после Ли-

⁴⁷ Евгений (Иоанн Экштейн (Омар-штейн)), архим. Златоустова монастыря, член духовной консистории.

⁴⁸ При поиске информации важно не спутать с архимандритом Феодосием (Алмазовым), синодальным ризничим в 1903–1904 г. На основании проведенного исследования, можно сказать, что архимандрит Феодосий всегда находился в «гуще происходящего».

⁴⁹ «От Учебного Комитета при Святейшем Синоде. Относительно чествования в духовно-учебных заведениях памяти русских писателей Н. В. Гоголя и В. А. Жуковского, по случаю исполняющегося 21 Февраля и 12 апреля нынешнего года пятидесятилетия со дня их кончины, Учебный Комитет долгом считает сообщить для сведения духовно-учебных начальств, что: 1) в храмах при духовно-учебных заведениях могут быть совершены заупокойные литургии или панихиды – 21 Февраля по Н. В. Гоголе и 22 апреля по В. А. Жуковскому и 2) предоставляется усмотрению духовно-учебных начальств устраивать в память почивших писателей в духовно-учебных заведениях торжественные акты или собрания, с разъяснением воспитанникам значения названных писателей в русской литературе и истории и с чтением избранных отрывков из их произведений» (Херсонские епархиальные Ведомости. 1902. № 5. С. 72).

⁵⁰ Открытие памятника Гоголю // Московские церковные ведомости. 1909. № 18. С. 341.

тургии благодарственные Господу Богу молебствия о здравии Их Величеств. При возглашении многолетия Государю Императору была произведена салютационная пальба 101 выстрелом из орудий, находящихся на Тайницкой башне»⁵¹.

Из этого же номера известно, что Феодосий Златоустовский 20 мая принял участие в торжественном богослужении в Чудовом монастыре. «В день памяти св. Алексия, митрополита Московского в Алексеевском храме, где почивали мощи святителя, была совершена Литургия, которую возглавил преосвященный Иннокентий⁵², епископ Якутский»⁵³. Речь идёт о владыке Иннокентии (Пустынском), бывшем настоятеле Чудова монастыря, и 1 мая, т.е. три недели назад, переведённого на Якутскую и Вилуюскую кафедру.

В новостях за июнь узнаем, что Консистория⁵⁴ назначает Златоустовского архимандрита с секретарем Счастневым по делу о мерах к ускорению приведения в порядок консисторского архива, посещать комитет, поверять, точно ли сделано то, о чем рапортовано, давать нужные советы к успеху дела, а об обстоятельствах, требующих внимания консистории, представлять ей отчёт⁵⁵. Но при систематизации материала стало понятно, что это сообщение не имеет отношения к архимандриту Феодосию (Ганицкому), так как здесь была повторно напечатана «Резолюция митрополита Филарета, (доселе ненапечатанная, по делу о приведении консисторского архива в порядок) из Московских церковных ведомостей за 1903 г. (выпуск № 42. С. 529). В это время о. Феодосий находился в сане игумена. Из-за давности событий также не удалось установить сведения о секретаре Консистории Счастневе.

Продолжая изучение Летописи епархиальной жизни, из номера от 20 июня узнаём, что в день повторного «прославления Св. Благоверной Княгини Анны Кашинской, 12 июня во всех храмах столицы были совершены Литургии и торжественные молебствия. За богослужением произносились поучения о прославлении мощей». Особенною торжественностью отличалось богослужение в кафедральном соборе Христа Спасителя и в Успенском соборе. В храме Христа Спасителя всенощное бдение, Литургию и молебен

⁵¹ Празднование Священного Коронования Их Величеств. Летопись епархиальной жизни // Московские церковные ведомости. 1909. № 21. С. 382.

⁵² Здесь имеется ввиду Иннокентий (Пустынский Александр Дмитриевич; 1869–1937), бывший настоятель Чудова монастыря, пробыл он им менее года, затем было утверждено его назначение епископом новообразованного Аляскинского викариатства Алеутской и Североамериканской епархии. 1 мая 1909 г. назначен был епископом Якутским и Вилуюским, после назначения пребывал в Москве до конца июля–начала августа. После ареста был расстрелян в Алма-Ате.

⁵³ Чудов монастырь // Московские церковные ведомости. 1909. № 21. С. 383.

⁵⁴ Духовная консистория – орган Епархиального управления в Русской Церкви в синодальную эпоху. Находилась в ведении правящего архиерея и осуществляла свою деятельность под его началом в качестве совещательного и исполнительного учреждения. Консистории были упразднены в 1918 г. в связи с изменением государственного строя и отделением Церкви от государства.

⁵⁵ Дела Консистории. Летопись епархиальной жизни // Московские церковные ведомости. 1909. № 23. С.225.

совершил преосвященный Трифон⁵⁶, епископ Дмитровский, в сослужении настоятеля Златоустовского монастыря архимандрита Феодосия, настоятеля храма протоиерея М. И. Соболева и другого духовенства, при пении местного хора»⁵⁷.

Июльский номер ведомостей сообщает о важном событии для всего русского монашества: Первом Всероссийском монашеском съезде, который проходил с 5 по 13 июля 1909 года в Троице-Сергиевой лавре. Об этом писалось: «Торжество в обители преподобного Сергия прошло 5 июля, при исключительном собрании иноков-представителей различных русских монастырей. <...> Ко дню этого празднества 3-го июля, в 7 ч. вечера, прибыл владыка митрополит Владимир. Чтение акафиста было совершено владыкою митрополитом в сослужении епископов: Никона – Вологодского⁵⁸, Трифона – Дмитровского, Евдокима – ректора Академии, Митрофана – Елецкого, Андрея – Мамадышского⁵⁹, наместника лавры и др. Богослужение было совершено с участием владыки-митрополита, с присутствующими епископами и 8 архимандритами»⁶⁰.

На съезде присутствовали делегаты от монашествующих из разных епархий Русской Православной Церкви; заседания носили закрытый характер. Как указывает А.М. Смулов, в составе участников съезда было 8 архиереев, среди делегатов присутствовало 35 архимандритов (24 из них имело право решающего голоса, очевидно, архимандрит Феодосий был в их числе), 19 игуменов и 25 иеромонахов, 3 наместников лавр и 31 настоятель монастыря, 1 ректор академии и пять ректоров семинарий. «Св. Синод определил Почетным председателем съезда Владимира (Богоявленского), митрополита Московского и Коломенского, а председателем Никона (Рождественского), архиеп. Вологодского, который выступил с основным докладом на тему: "Нужды современного русского монашества"»⁶¹.

Следующий июльский номер издания сообщает о знаменательном дне тезоименитства Его Высокопреосвященства Владимира, митрополита Московского и его служении в Николо-Перервинском монастыре. В этот день все пастыри объединились со своим Первосвятителем, выразив ему тем самым свою любовь в поднесении Адреса: «Святейшаго Правительствующего Синода Члену, Высокопреосвященнейшему Владимиру, Митрополиту Московскому и Коломенскому и Свято-Троицкия Сергиевы Лавры Священно-Архимандриту».

⁵⁶ Трифон (Туркестанов Борис Петрович, князь, 1861–1934), митр. Дмитровский.

⁵⁷ В день прославления Св. Благоверной Княгини Анны Кашинской. Летопись епархиальной жизни // Московские церковные ведомости. 1909. № 25. С. 438.

⁵⁸ Никон (Рождественский Николай Иванович; 1851–1919), архиеп. Вологодский и Тотемский.

⁵⁹ Священномученик Андрей (князь Ухтомский), еп. Уфимский (1872–1937), русский православный миссионер и богослов.

⁶⁰ Иноческий съезд. Приезд представителей монашества в Троице-Сергиеву лавру. К 5 июля в обитель преп. Сергия для присутствия на иноческом съезде прибыли настоятели большинства монастырей и их заместители // Московские церковные ведомости. 1909. № 28. С. 481–482.

⁶¹ Смулов А. М. Съезд представителей иночества в 1909 г.: постановления, определяющие дальнейшее развитие миссии РПЦ // Гуманитарное пространство = Humanity space: международный альманах. Т.9. № 6. 2020. С. 820–840.

Составление его было связано с обсуждением действий Думы и заявлением, в котором было высказано несогласие с её действиями в вероисповедном вопросе, «обмирщением школы», с тем, что с трибуны Думы стали дерзко хулить и оскорблять Православную Церковь и ее священнослужителей и др. Все духовенство «открыто заявило врагам Церкви, что она не с ними, что она готова, по примеру Архипастыря своего, самоотверженно, до конца дней своих, служить Церкви Православной, под благостным руководством его». Ведомости отметили этот день как выдающийся в духовной жизни всех пастырей и церковно-служителей Московской епархии по своему идейному значению⁶².

Архимандрит Феодосий в этот праздничный день служил в кафедральном соборе, о чём писалось: «Богослужение совершал преосвященный Трифон, епископ Дмитровский, с архимандритом Феодосием, кафедральным протоиереем М. И. Соболевым⁶³ и прочим духовенством. <...> После Литургий во всех московских храмах были совершены молебны с провозглашением многолетия митрополиту⁶⁴.

Также в этот же день архимандрит Феодосий в числе многочисленного духовенства принял участие во встрече по случаю «возвращения из командировки в Сибирь о. протоиерея И. И. Восторгова». На лекции присутствовали: владыка митрополит Владимир, епископ Никон Вологодский, Трифон Можайский, Анастасий Серпуховский, архимандриты, масса духовенства и публики⁶⁵. В этот период прот. Иоанн Восторгов, будущий священномученик, часто присутствовал на праздниках, торжествах, посвященных знаменательным событиям, произносил пламенные проповеди в Большом Успенском соборе Кремля, храме Христа Спасителя, во многих других храмах.

Далее Летопись епархиальной жизни сообщает «о Крестном ходе в день памяти святого Илии пророка 20 июля». Феодосий Златоустовский принял участие в Литургии в Ильинском храме, что на Воронцовом поле, которую совершал преосвященный Трифон, епископ Дмитровский, в сослужении архимандритов, настоятелей трёх монастырей. Сюда был совершен большой Крестный ход из Успенского и других кремлевских соборов и монастырей⁶⁶.

22 июля архимандрит Феодосий участвовал в торжестве по случаю празднования дня тезоименитств Ея Императорского Величества Государыни Императрицы Марии Феодоровны. Во всех храмах Первопрестольной столицы «были совершены после Литургии благодарственные молебствия о здравии и долгоденствии Их Императорских Величеств и Их Императорских Высочеств и всего Августейшаго Дома. <...> Следовавшее затем благодарственное молебствие святой

⁶² Адрес за подписью всех священно- и церковно-служителей Московской епархии // Московские церковные ведомости. 1909. № 29. С. 486–487.

⁶³ Соболев Михаил Иванович (1837/49–1911), прот., настоятель храма Христа Спасителя (1908–1911).

⁶⁴ 15 июля, в день памяти св. равноапостольного князя Владимира и именин владыки митрополита Владимира // Московские церковные ведомости. 1909. № 29. С. 494–495.

⁶⁵ Возвращение из командировки о. протоиерея И. И. Восторгова // Московские церковные ведомости. 1909. № 29. С. 499.

⁶⁶ Крестный ход. Летопись епархиальной жизни // Московские церковные ведомости. 1909. №30. С. 512.

равноапостольной Марии Магдалине было совершено высокопреосвященным Владимиром», соборне с преосвященным Анастасием, епископом Серпуховским, архимандритами – Иаковом, Тихоном, Модестом, Афанасием, Феодосием и Антонием и другим духовенством»⁶⁷.

26 июля о. архимандрит также присутствовал на собрании Православного Миссионерского Общества в числе других оо. архимандритов. Общество торжественно праздновало 39-ю годовщину своего существования. «На собрании присутствовали члены совета Общества, редактор Московских Ведомостей Л. А. Тихомиров, епископы Василий Можайский и Анастасий Серпуховский, множество духовенства и слушателей, переполнивших обширную залу»⁶⁸.

16 августа о. Феодосий был в большом зале Епархиального дома, где состоялось многолюдное собрание недавно учрежденного в Москве Братства Воскресения Христова. На собрание прибыл «высокий гость Москвы, высокопреосвященный Антоний, митрополит Петербургский и Ладожский, которому и было предоставлено почетное место за столом». В собрание прибыло много архимандритов, столичного духовенства⁶⁹.

22 сентября архимандрит Феодосий присутствовал на похоронах преосвященного Климента (Берниковского), бывшего епископа Винницкого, в Даниловском монастыре. Отпевание тела почившего архипастыря совершал владыка Митрополит Владимир с епископами Трифоном и Анастасием, из архимандритов были ещё отцы Борис, Сильвестр, кафедральный протоиерей М. И. Соболев и прочее духовенство⁷⁰.

Ведомости за октябрь сообщили о торжественном праздновании 97 годовщины освобождения Москвы от нашествия неприятелей. «После литургии на средину собора были вынесены святыни, и началось благодарственное молебствие, которое совершал митрополит с 3 викариями. Ему сослужили архимандриты: Борис, Аристарх, Дмитрий, Модест, Феодосий, Валентин, Афанасий, Макарий⁷¹, Арсений, Сильвестр, Иоанникий, о. протопресвитер, кафедральный протоиерей и старшее духовенство⁷².

В октябре же прошёл «Епархиальный съезд духовенства», на котором присутствовал архимандрит Феодосий⁷³. На нём решались важные вопросы о возможных направлениях усовершенствования

⁶⁷ Празднование дня тезоименитства Императрицы Марии Феодоровны // Московские церковные ведомости. 1909. № 30. С. 512–513.

⁶⁸ Православное Миссионерское Общество // Московские церковные ведомости. 1909. № 31. С. 525.

⁶⁹ Братство Воскресения Христова // Московские церковные ведомости. 1909. № 34. С. 570.

⁷⁰ Епископ Климент (Берниковский Константин Алексеевич; 1863–1909; бывший Винницкий). 22 сентября в Даниловском монастыре состоялись похороны преосвященного епископа Климента // Московские церковные ведомости. 1909. № 40. С. 687.

⁷¹ Макарий (Гневушев Михаил Васильевич), епископ, священномученик.

⁷² Годовщина освобождения Москвы // Московские церковные ведомости. 1909. № 42. С. 732.

⁷³ Епархиальный съезд духовенства // Московские церковные ведомости. 1909. № 43. С. 745.

церковной жизни: был обсуждён проект инструкции для священно-церковнослужителей Московской епархии, вопрос о хранении церковной печати, заслушан отчет по епархиальному свечному заводу. Работа съезда закончилась лекцией «О пьянстве».

Последующие события, связанные с архимандритом Феодосием, относятся к следующему 1910 г. За этот год нашлись публикации в девяти номерах Московских Церковных ведомостей.

Из первого сообщения от 12-го февраля 1910 г. узнаем, что настоятель Златоустинского монастыря о. Феодосий был на богослужении в Чудовом монастыре, где «торжественно был отпразднован день памяти великого основателя монастыря святителя Алексия, митрополита всея России. <...> В самый день праздника литургию в Алексиевской церкви совершал преосвящ. Трифон в сослужении о.о. архимандритов и др. многих священнослужителей, при протодиаcone Розове⁷⁴»⁷⁵.

Ведомости от 17 апреля сообщили «о начале мироварения в Мироварной Палате при Синодальной Двенадцати Апостолов церкви по чиноположению Православной Церкви, которое началось утром в Великий понедельник. Владыка Владимир, <...> встреченный на лестнице Синодальным Ризничим Архимандритом Димитрием, проследовал в Палату, где все было уже приготовлено для совершения мироварения. Облачившись, Владыка начал водосвятный молебен в сослужении с архимандритами Макарием, Борисом, Аристархом, Афанасием и Феодосием, протопресвитером Вл. С. Марковым, митрофорным протоиереем И. И. Восторговым и прочим духовенством, при пении Синодального хора»⁷⁶.

25-го апреля Феодосий, настоятель Златоустова монастыря был в сослужении на заупокойной литургии «по незабвенному Владимиру Андреевичу Грингмуту»⁷⁷, которую совершал высокопреосвященный Владимир соборне⁷⁸. Затем на могиле главного редактора газеты «Московские ведомости» был освящен его надгробный памятник.

Официальная часть выпуска Ведомостей поместила «Список церквей г. Москвы с обозначением сумм, собранных в каждой церкви в пользу слепых в течение недели о слепом в 1909 году». «У кружки №7 <...> Пожертвование Златоустовского монастыря составило 9 р.

⁷⁴ Розов Константин Васильевич (1874–1923), архидакон, клирик Успенского собора Московского Кремля. Единственный из священнослужителей Русской православной церкви за всю её историю был удостоен титула «Великий архидакон» (Окунев Н. П. // В годы великих потрясений: Дневник московского обывателя. 1914–1924. Москва. 2020. С. 703).

⁷⁵ 12-го февраля Чудов монастырь торжественно отпраздновал день памяти своего великого основателя святителя Алексия, митрополита всея России // Московские церковные ведомости. 1910. № 9. С. 186–187.

⁷⁶ Начало мироварения // Московские церковные ведомости. 1910. № 16–17. С.324.

⁷⁷ 25 апреля 1910 года на кладбище московского Скорбященского монастыря был освящен крест-памятник на могиле главного редактора газеты «Московские ведомости», историка, филолога В. А. Грингмута, исполненный по рисунку В. М. Васнецова. На памятнике были высечены предсмертные слова Грингмута как завещание русскому народу: «Православные русские люди, собирайтесь, объединяйтесь, молитесь», (памятник и могила в годы большевистского лихолетья были утрачены).

⁷⁸ Освящение памятника В. А. Грингмуту // Московские церковные ведомости. 1910. № 18. С. 341. 132.

14 к.»⁷⁹.

Продолжая хронологию событий, Ведомости рассказали, что в Чудовом монастыре прошло торжественное богослужение в честь святителя и чудотворца Алексия: «20 мая, в храме, посвященном имени святителя, было громадное стечение молящихся, заполнивших весь храм. Литургию совершал высокопреосвященный архиепископ Алексий, в сослужении оо. архимандритов, ректора Московской семинарии Бориса, ризничего Димитрия, наместника Чудова монастыря Арсения, настоятеля Златоустова монастыря Феодосия и других священнослужителей»⁸⁰.

События от 15 июля посвящены тезоименитству владыки митрополита Владимира. Они традиционно отмечались в день памяти св. равноапостольного князя Владимира. «Торжественную литургию и молебствие в кафедральном во имя Христа Спасителя соборе совершал преосвященный Трифон, епископ Дмитровский, с архимандритом Феодосием, кафедральным протоиереем М. И. Соболевым и соборным духовенством»⁸¹. За богослужением пел местный хор. При окончании молебна главным протодиаконом Здиховским⁸² было провозглашено многолетие владыке митрополиту Владимиру.

Ведомости напечатали сообщения о двух крестных ходах, где участвовал и архимандрит Феодосий: «...в день празднования чудотворной иконе Смоленской Божией Матери 28-го июля был совершен крестный ход из московских соборов и кремлевских монастырей в Новодевичий монастырь. В 10 часов утра процессия прибыла в Новодевичий монастырь и была встречена в святых вратах Владыкой митрополитом с многочисленным духовенством. Инокнии Новодевичьего монастыря вышли навстречу с чудотворной иконой Смоленской Божией Матери. Митрополит совершил чтение св. Евангелия и после пения стихир возвратился в соборный храм, где служил литургию с архимандритами Модестом и Феодосием, иеросхимонахом Аристоклием и прочим духовенством»⁸³.

26-го августа, в день празднования чудотворной иконы Владимирской Божией Матери, так же крестный ход прошёл от Московских соборов и Кремлевских монастырей в Сретенский монастырь. Здесь крестный ход был встречен митрополитом Владимиром, который совершил затем литургию с архиепископом Алексием, епископом Мисаилом, архимандритами Феодосием и Арсением и братией обители. Пел Синодальный хор. Вместо запричастного стиха была произнесена проповедь прибывшим вчера в Москву из поездки по Сибири про-

⁷⁹ Председатель Совета Епископ Трифон. Делопроизводитель В. Александров [ин]. Список церквей гор. Москвы с обозначением сумм, собранных в каждой церкви в пользу слепых в течение недели о слепом, т. е. с 2-го по 9 мая 1909 года // Московские церковные ведомости: Офиц. ч. 1910. № 18. С. 132.

⁸⁰ 20 мая в Чудове монастыре, в празднование святителю и чудотворцу Алексию // Московские церковные ведомости. 1910. № 23. С. 423.

⁸¹ Тезоименитство владыки митрополита // Московские церковные ведомости. 1910. № 30. С. 523.

⁸² Афанасий Игнатьевич Здиховский был главным протодиаконом Храма Христа Спасителя с 1909 по 1916 годы.

⁸³ Крестный ход в Новодевичий монастырь. Летопись епархиальной жизни // Московские Церковные Ведомости. 1910. № 32. С. 557.

тоиереем Восторговым»⁸⁴.

Следующее сообщение говорит о Богослужении 30-го августа. «В кафедральном во имя Христа Спасителя соборе, по случаю престольного праздника, литургию и молебствие, а накануне всенощное бдение совершал владыка митрополит Московский Владимир с оо. архимандритами: Модестом, Афанасием и Феодосием»⁸⁵.

Далее узнаём, что «28-го октября происходило чествование епархиального наблюдателя церковно-приходских школ А. Д. Италинского по случаю двадцатипятилетия его учебно-педагогической деятельности. По этому поводу в соборном храме Покровского миссионерского монастыря литургию совершал преосвященный Василий, епископ Можайский, в сослужении трех архимандритов: Димитрия, Аристарха и Феодосия, протоиерея А. В. Никольского и другого духовенства»⁸⁶.

Здесь же отметим важный момент, что после своего перевода в Москву архимандрит Феодосий не терял связь с Таврической епархией на протяжении всего времени. Его приглашали на разные юбилейные даты. Кроме этого, он состоял в «Братстве во имя Свв. Седми Священномучеников Херсонисских» и с 1910 г. имел «Звание пожизненного члена» за «крупные единовременные пожертвования»⁸⁷, о чем сообщали многочисленные отчёты⁸⁸.

В номерах Московских Церковных ведомостей за 1911 г. встретились два сообщения, связанные с архимандритом Феодосием.

7-го апреля, в Великий четверг Феодосий – настоятель Златоустова монастыря был в Успенском соборе на Литургии, «которая началась в двенадцать часов дня. Богослужение совершал высокопреосвященный Владимир, митрополит Московский и Коломенский, в сослужении многочисленного духовенства, при пении Синодального хора. В конце литургии высокопреосвященный Владимир совершил обряд «омовения ног». Стечение молящихся было большое. Богослужение закончилось в исходе четвертого часа дня»⁸⁹.

Из выпуска от 28 мая известно о великом событии по случаю освя-

⁸⁴ Крестный ход. 26-го августа, в день празднования чудотворной иконе Владимирской Божией Матери Летопись епархиальной жизни // Московские Церковные Ведомости. 1910. № 36. С. 639.

⁸⁵ Богослужение 30-го августа. Летопись епархиальной жизни // Московские Церковные Ведомости. 1910. № 36. С. 638–639.

⁸⁶ Юбилей епархиального наблюдателя. Чествование А. Д. Италинского // Московские церковные ведомости. 1910. № 49. С. 890.

⁸⁷ «После чтения отчета за 1909 г. председатель совета братства, смотритель училища А. Леонтьев предложил собранию избрать в почетные и пожизненные члены лиц, сделавших в отчетном году крупные единовременные пожертвования в пользу братства, в сумме 100 р. и 25 р. В почетные члены были зачислены: <...> настоятель Московского Златоустовского монастыря архимандрит Феодосий» (П. Братский праздник в Симферопольском духовном училище: хроника // Таврические епархиальные ведомости. 1910. № 9. С. 428).

⁸⁸ «Такую же благодарность Совет Братства приносит и внесшим в нынешнем году по 25 р. Таковы: <...> настоятель Московского Златоустовского монастыря архимандрит Феодосий» («Братство во имя свв. Седми Священномучеников Херсонисских за 1909 – 1910 год»: отчёт // Таврические епархиальные ведомости. 1910. № 17. С. 239).

⁸⁹ Успенский собор. 7-го апреля: Летопись епархиальной жизни // Московские Церковные Ведомости. 1911. № 17. С. 406.

щения храма в честь Покрова Пресвятой Богородицы на хуторе Зачатьевского монастыря, который был сооружён стараниями игумении Марии (Коробка)⁹⁰ на средства монастыря и попечением «неизвестной благотворительницы»⁹¹.

Московские Церковные Ведомости опубликовали отчёты о пожертвовании, так, от Златоустовского монастыря было принято 12 р. 5 к.⁹² (пред. год 9 р. 14 к.). Мы видим небольшое увеличение церковно-кружечного сбора, проводимого за богослужениями в течение недели о слепом с 14-го по 21-е мая. Это, несомненно, явилось результатом сказанного назидательного слова, разъяснением задач, «которые преследует Мариинское Попечительство, приглашающее оказать ему своими посильными пожертвованиями содействие в человеколюбивом попечении о несчастных слепцах»⁹³. Тарелочные сборы были почти единственной материальной поддержкой для существования различных учреждений отделения попечительства, поэтому они проводились под строжайшим контролем. В связи с этим Председатель Совета епископ Трифон в своём обращении к «Оо. благочинным и настоятелям храмов г. Москвы и Московской губернии: соборных, приходских и монастырских» по примеру прежних лет пригласил не отказать ему в помощи организовать этот сбор⁹⁴.

Важно обратить внимание на статью Ведомостей под № 37, где в приложении к журналу с особым счетом страниц было напечатано сообщение, которое, несмотря на публикацию, возвращает нас далеко назад: «4733. Построение флигеля и каменной стены Златоуста монастыря»⁹⁵. Ранее в 1907 г. Московские церковные ведомости уже публиковали эту информацию о вопросе строительства одноэтажного флигеля и каменной стены, который был поднят при Златоустовском архимандрите Данииле (Савиллове). Об этом свидетельствует Резолюция на репорте благочинного монастырей Высокопетровского архимандрита Гавриила: «4495. Резолюция от 15 января на рапор-

⁹⁰ Мария (Коробка Елена Феодоровна; 1858–1923), игумения.

⁹¹ Игумения Мария, занимающаяся просветительской и благотворительной деятельностью, была знакома с великой княгиней Елисаветой Феодоровной, и «есть основания считать, что именно она была указанной «неизвестной благотворительницей» в архивных описаниях, пожертвовавшей средства на постройку Покровского храма (Совершеннолетие храма – Зачатьевский ставропигиальный женский монастырь // URL: <https://zachatevmon.ru/?p=20462> (дата обращения: 01. 06. 2025)).

⁹² Председатель Совета Епископ Трифон. Делопроизводитель В. Александров [ин]. Список церквей г. Москвы с обозначением сумм, собранных в каждой церкви в пользу слепых в течение недели о слепом в 1910 году, (Окончание). Благочиние Епархиальных монастырей. № кружки: 117. Златоустовского монастыря // Московские Церковные Ведомости. 1911. № 25. С. 206.

⁹³ Антоний (Вадковский), митр. Слово в неделю о слепом, пред сбором пожертвований в пользу слепых // URL: <https://arhistratigocher.cerkov.ru/2017/05/22/slovo-mitropolita-antoniya-vadkovskago-s-peterburgskago-i-ladozhskago-1912g-v-nedelyu-o-slepom-pred-sborom-pozhertvovaniy-v-polzu-slepyx/> (дата обращения: 10. 06. 2025).

⁹⁴ Председатель Совета епископ Трифон. Оо. благочинным и настоятелям храмов г. Москвы и Московской губернии: соборных, приходских и монастырских // Московские церковные ведомости. 1911. №11. С. 99.

⁹⁵ 4733. Построение флигеля и каменной стены Златоуста монастыря // Московские церковные ведомости. 1911. № 37. С. XXV.

те благочинного монастырей Высокопетровского архимандрита Гавриила и Златоустовского архимандрита Даниила с испрашиванием разрешения ссуды на построение одноэтажного флигеля и каменной ограды в Златоустовском монастыре»⁹⁶. Ведомости в рубрике «Исторический отдел. Московский Златоустовский монастырь» в 1870 г. опубликовали эту информацию⁹⁷. Архимандрит Григорий (Воинов)⁹⁸ своём труде «Историческое описание Златоустовского монастыря» свидетельствует как современник о том же⁹⁹.

Таким образом, благодаря анализу и систематизации материала можно выявить ряд несоответствий. Также историческое исследование невозможно проводить без опоры на применение традиционных исторических методов.

В ведомостях за 1912 г. сведения, сообщающие о служении архимандрита Феодосия, встретились десять раз.

Начинаются сообщения с Торжества в память 300-летия со дня кончины святителя Гермогена, которое прошло во всех московских храмах и монастырях 17 февраля. В 6 часов вечера в Алексеевской церкви в связи с этой датой началось заупокойное всенощное бдение. Отмечалось, что храм был переполнен богомольцами. «Богослужение совершал преосвященный Василий, епископ Можайский, с оо. архимандритами: Феодосием и Арсением, настоятелем Афонской часовни иеросхимонахом Аристоклием и братией обители. Духовенство было в облачениях из серебряного глазета»¹⁰⁰. Всем были розданы свечи. Богослужение закончилось в 10 час. вечера¹⁰¹. На следующий день в 10 час. утра здесь же по святителю патриархе Гермогене была совершена литургия ярославским архиепископом Тихоном¹⁰². В богослужении приняли участие «рязанский епископ Димитрий, епископ Гавриил, оо. архимандриты: Арсений и Феодосий, иеросхимонах Аристоклий, и прочее духовенство». После богослужений прошёл соединенный крестный ход. Затем сообщается о поминовенной трапезе в митрополичьих покоях Чудова монастыря приготовленной на 300 человек. Отцы архимандриты разместились в голубой гостиной. В воскресе-

⁹⁶ 4495. Резолюция от 15 января на рапорте благочинного монастырей Высокопетровского архимандрита Гавриила и Златоустовского архимандрита Даниила с испрашиванием разрешения ссуды на построение одноэтажного флигеля и каменной ограды в Златоустовском монастыре...// Московские церковные ведомости. 1907. № 39. С. 101.

⁹⁷ РГАДА. Ф. 1190. Оп. 1. Д. 28. Л. 57–58.

⁹⁸ Григорий (Воинов Иван Иванович; 1832–1896), архим., летописец, настоятель Златоустовского монастыря (управлял с 1867 по 1873 гг., его попечением благоустраивался и украшался монастырь).

⁹⁹ Григорий (Воинов), архим. Историческое описание Златоустовского монастыря. Москва. 1914. С. 85.

¹⁰⁰ Глазет (фр. *glacé* – «блестящий») – разновидность парчи, ткань с шёлковой основой и металлическим утком серебряного цвета.

¹⁰¹ Торжества в память 300-летия со дня кончины патриарха Гермогена. 17 февраля // Московские Церковные Ведомости. 1912. № 9. С. 255.

¹⁰² Архиепископ Тихон (Белавин) прибыл в Ярославль 11 апреля 1907 года. Местные епархиальные ведомости сообщили: «Наконец давно жданный ярославцами владыка Тихон прибыл к месту своего архипастырского служения. Ярославль готовится к достойной встрече и приему нового архипастыря, шествующего на ярославскую ниву Божию из далекой Америки».

ные, 19 февраля, в 7 часов вечера, в зале Епархиального дома памяти святителя патриарха Гермогена состоялось торжественное собрание. Указывается, что оо. архимандриты московских монастырей разместились в зале на почётных местах. Был исполнен национальный гимн, пропеты юбилейные песнопения, сказаны речи, прочитаны доклады. Присутствующие услышали превосходное исполнение «Молитвенного воззвания к святителю» Ф. А. Иванова¹⁰³.

Летопись епархиальной жизни продолжает нас знакомить с важными церковными событиями года. Интересное сообщение посвящено чину Мирования от 19 марта в Мировой палате. Высокопреосвященнейший Владимир, митрополит Московский и Коломенский прибыл в 8 часов утра и совершил водоосвящение в сослужении архимандритов Димитрия, Аристарха, Феодосия и Никодима, протопрезвитера Успенского собора Н. А. Любимова и другого духовенства, «после которого окропил все вещества и принадлежности мирования». В статье для читателей подробно со всеми тонкостями было описано последование происходящего¹⁰⁴.

Следующее событие связано с празднованием дня Тезоименитства Ея Императорского Величества Государыни Императрицы Александры Феодоровны: 23 апреля высокоторжественный день был отпразднован с подобающе торжественностью. «Молебствие св. царице Александре совершали: архиепископ Алексей, епископы: Трифон и Анастасий, архимандриты: Макарий, Аристарх, Дмитрий, Афанасий, Феодосий, Никодим, Антоний, о. протопрезвитер, благочинные протоиереи: И. Д. Арбеков¹⁰⁵, С. М. Марков¹⁰⁶, Е. П. Троицкий, В. П. Никольский, В. П. Беневоленский, В. Ф. Сергиевский, И. И. Пшеничников и прочее духовенство в облачениях из золотого глазета. При окончании молебна протодиакон Розовым было провозглашено «Царское» многолетие»¹⁰⁷.

Далее Летопись сообщает о важном событии столицы: об освящении и открытии памятника Императору Александру III, которое прошло 30 мая с необыкновенною торжественностью в присутствии Их Императорских Величеств. Памятник был воздвигнут в сквере храма Христа Спасителя на всенародные пожертвования. В храме Христа Спасителя собралось духовенство с Высокопреосвященнейшим Владимиром, митрополитом Московским и Коломенским во главе. На торжестве среди духовенства присутствовали «архиепископ Алексей, преосвященные епископы, члены Синодальной канцелярии, синодальные архимандриты Макарий и Димитрий, благочинные монастырей архимандриты Модест и Валентин, члены духовной консистории архимандриты Аристарх и Афанасий, настоятель Златоустовского монастыря архимандрит Феодосий, настоятели всех патриарших под-

¹⁰³ Торжества, в память 300-летия со дня кончины патриарха Гермогена. 17 февраля // Московские Церковные Ведомости. 1912. № 9. С. 252–265.

¹⁰⁴ Летопись епархиальной жизни. Мирование // Московские Церковные Ведомости. 1912. № 13–14. С. 375.

¹⁰⁵ Никитского сорока: I-го отд. - протоиер. Арбеков Иоанн Дмитриевич, настоятель Вознесения Господня (Именуемого «Большим», Б. Никитская).

¹⁰⁶ Никитского сорока: II-го отд. - протоиер. Марков Сергей Михайлович.

¹⁰⁷ Празднование дня тезоименитства Государыни Императрицы. Летопись епархиальной жизни // Московские Церковные Ведомости. 1912. № 18. С. 472.

ворий в Москве¹⁰⁸. Как сообщают известия, в храм Христа Спасителя прибыли Августейшие Особы, они были встречены Высокопреосвященнейшим Владимиром с духовенством, с крестом и святой водой и крестный ход под колокольный звон и исполнение «Коль славен» выступил к памятнику¹⁰⁹.

Последующее сообщение с участием архимандрита Феодосия связано с не менее торжественным освящением «Музея Изящных Искусств имени Императора Александра III». Высокопреосвященнейший Владимир, митрополит Московский и Коломенский перед иконами Спаса Нерукотворенного, Иверской Богоматери и Св. Татианы мученицы (из Университетского храма) совершил молебствие соборне с преосвященными: Трифоном, епископом Дмитровским, Василием, епископом Можайским и Анастасием, епископом Серпуховским, архимандритами: Модестом, Афанасием, Арсением, Феодосием и Никодимом и другим духовенством. Здесь же присутствовало многочисленное избранное общество¹¹⁰.

Примерно в этот период времени на архимандрита Феодосия было возложено новое послушание, в его послужном списке было записано: «Резолюцией Его Высокопреосвященства, от 2 июля 1912 г за № 2842, утвержден членом Строительного Комитета по сооружению храма во имя св. Александра Невского в Москве, в память освобождения крестьян от крепостной зависимости. 1912 июля 2»¹¹¹.

В следующем номере в официальной части Ведомостей был напечатан очередной отчет Братства о курсах при действующих аудиториях: «9) При Златоустовском монастыре в помещении приходской школы, открытая 31 октября 1911 года. В этом районе слушателей нашлось 60 человек, кои прослушали 153 лекции при 54 рабочих днях»¹¹².

Ведомости также рассказали читателям о торжестве, которое прошло накануне праздника Успения Всесвятыя Богородицы, в большом Успенском соборе. «Всенощное бдение совершал Митрополит Владимир с епископами: Василием и Анастасием, ректором семинарии архимандритом Филиппом, о. протопресвитером П. А. Любимовым, оо. архимандритами: Макарием, Дмитрием, Афанасием и Феодосием и соборным духовенством. В положенное время Владыка Митрополит с архиереями и архимандритами читал акафист Успению Божией Матери. За этими богослужениями в соборе присутствовал г. обер-прокурор Святейшаго Синода В. К. Саблер и масса богомольцев»¹¹³.

Среди последующих событий также сказано о торжестве в храме свв. Фрола и Лавра, что на Мясницкой, где «с обычною торжественностью справили свой престольный праздник. Усердием ктитора М.

¹⁰⁸ Освящение музея изящных искусств имени Императора Александра III // Московские Церковные Ведомости. 1912. № 24. С. 577.

¹⁰⁹ Там же. С. 578.

¹¹⁰ Освящение музея изящных искусств имени Императора Александра III // Московские Церковные Ведомости. 1912. № 24. С. 584–585.

¹¹¹ Послужной список. Архимандрит Феодосий, 56 // ЦИАМ. Ф.203. ОП. 763. Д. 143.

¹¹² Отчет Братства во имя Воскресения Христова за третий год существования (с 20 апреля 1911 года по 1 апреля 1912 года). Миссионерская деятельность // Московские Церковные Ведомости. Оф. Часть. 1912. № 31. С. 283.

¹¹³ Летопись епархиальной жизни. Торжество в Успенском соборе. // Московские Церковные Ведомости. 1912. № 34–35. С. 780.

П. Мишина весь храм внутри был украшен роскошными гирляндами из цветов и зелени с тропическими растениями. Литургию и молебен, а накануне всенощное бдение с крестным ходом во время литии, совершал преосвященный Анастасий, епископ Серпуховской, с ректором семинарии архимандритом Филиппом, архимандритом Феодосием, местным благочинным и прочим духовенством». Отмечено, что массы богомольцев, собравшихся со всей Москвы, переполняли храм во время богослужения¹¹⁴.

Важным событием для Москвы и богомольцев явилось высочайшее посещение Императорских Величеств выставки в историческом музее и «панорамы «Бородино» на Бородинском торжестве. На следующий день в день празднования столетия Отечественной войны перед литургией с великою торжественностью был совершен крестный ход, оставивший неизгладимое впечатление. «Шествие духовенства в новом малиновом облачении представляло красивую картину. <...> Во главе высшего духовенства следовал высокопреосвященный Владимир, среди множества духовенства шли отцы: Аристарх, Валентин, Афанасий, Иоанникий, Нифонт, Макарий, Феодосий¹¹⁵.

Далее Летописи епархиальной жизни знакомят нас событиями от 1 октября, когда был совершен крестный ход из Кремля в Покровский собор. Во главе многочисленного духовенства следовал преосвященный Василий, епископ Можайский, который совершил в Покровском соборе литургию с архимандритом Феодосием и соборным духовенством, а затем сопровождал обратно в Кремль крестный ход¹¹⁶». Стечение богомольцев, как отмечается, несмотря на неблагоприятную погоду, было громадное.

Следующим важным событием было празднование столетия со дня кончины митрополита Московского Платона в Спасо-Вифанском монастыре в Вифанской семинарии и в Москве. В Алексеевском храме Чудова монастыря было совершено заупокойное богослужение. Заупокойную литургию совершал преосвященный Анастасий, епископ Серпуховской, в сослужении Архимандритов Арсения и Феодосия. Следовавшую затем панихиду совершал высокопреосвященный Алексей, настоятель Донского монастыря, в сослужении преосвященных: Трифона, епископа Дмитровского, Василия, епископа Можайского, Анастасия, епископа Серпуховского и епископа Иоанникия, архимандритов: Модеста, Димитрия, Арсения, Феодосия и Никодима¹¹⁷. В храме собралось много молящихся.

В этом же номере прошло печальное сообщение о скончавшемся петербургском архипастыре митрополите Антонии¹¹⁸. В связи с

¹¹⁴ Летопись епархиальной жизни. Торжество в храме свв. Фрола и Лавра, что на Мясницкой // Московские Церковные Ведомости. 1912. № 34–35. С. 781.

¹¹⁵ Высочайшее посещение панорамы «Бородино» // Московские Церковные Ведомости. 1912. №36–37. С. 818–821.

¹¹⁶ Летопись епархиальной жизни. Крестный ход в Покровский собор // Московские Церковные Ведомости. 1912. № 42. С. 943.

¹¹⁷ Празднование столетия со дня кончины митрополита Платона в Спасо-Вифанском монастыре, в Вифанской семинарии и в Москве // Московские Церковные Ведомости. 1912. № 47. С. 1036.

¹¹⁸ Антоний (Вадковский Александр Васильевич; 1846–1912), митр. С.-Петербургский и Ладожский.

его кончиной были совершены панихиды во всех московских монастырях и духовно-учебных заведениях и в некоторых учреждениях. Торжественно была совершена панихида в храме Христа Спасителя. «Богослужение совершал епископ Трифон Дмитровский, в сослужении епископов – Василия Можайского и Анастасия Серпуховского, архимандритов – Афанасия, Феодосия и Никодима, прот. В. С. Маркова и другого духовенства. В храме было много молящихся»¹¹⁹. Вместо почившего архипастыря Антония, митрополит Московский и Коломенский Владимир был переведён на С.-Петербургскую кафедру, его преемником Государь Николай II утвердил «великого подвижника и праведника» митрополита Макария (Невского). Москва прощалась с Первосвятителем и встречала нового высокопреосвященного Владыку. Ведомости писали о прощальном приезде Первосвятителя Церкви Русской, что: «Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший Владыка Митрополит Владимир предполагает прибыть в Москву... Прощание высокопреосвященного Владимира с московским духовенством будет приурочено к одному из дней пребывания его в первопрестольной столице». Предполагалось, что духовенство всех кремлевских соборов после прощального богослужения «поднесут высокопреосвященнейшему Владимиру при адресе золотой складень, который по внешнему виду будет изображать Успенский собор с главами и крестами»¹²⁰.

Тем временем «27 ноября, в 1 1/2 ч. дня, в кафедральном соборе было отслужено молебствие о здравии вновь назначенного Митрополита Московского Макария. Молебствие совершал преосв. Анастасий, Епископ Серпуховский, в сослужении протопресвитера Успенского собора, архимандритов: Филиппа, Аристарха, Феодосия, кафедрального прот. В. С. Маркова и многих о. о. благочинных гор. Москвы. В конце молебствия соборным диаконом Морозовым провозглашено было многолетие новому Московскому Архипастырю»¹²¹.

О вступлении Высокопреосвященнейшего Макария в управление московской митрополией сообщалось: «23-го декабря с большою торжественностью состоялось вступление Высокопреосвященнейшего Макария¹²² в управление московской митрополией. Первую литургию в новом статусе Высокопреосвященнейший Макарий совершил в сослужении архиепископа Алексия, преосвященных Мисаила, Трифона, Василия, Анастасия и Евфимия, протопресвитера Н. А. Любимова, архимандритов: Макария, Димитрия, Феодосия, Филиппа и Валентина, протоиереев: Маркова, Восторгова и другого духовенства, при пении Синодального хора»¹²³.

Закончить исследование материалов церковной периодики за ука-

¹¹⁹ Летопись епархиальной жизни. Панихиды по высокопреосвященнейшем митрополите Антонии // Московские Церковные Ведомости. 1912. № 47. С. 1039.

¹²⁰ Там же.

¹²¹ Прощальный приезд Первосвятителя Церкви Русской // Московские Церковные Ведомости. 1912. № 49. С. 1072.

¹²² Макарий (Невский Михаил Андреевич), митрополит Московский и Коломенский (1912 – 1917 гг.), миссионер, «апостол Алтая», свт.

¹²³ Летопись епархиальной жизни. Вступление Высокопреосвященнейшего Макария в управление московской митрополией // Московские церковные ведомости. 1912. № 1. С. 12–13.

занный период времени хочется сообщением Ведомостей, опубликованных в № 1 за 1912 г. от 29 декабря, но по сути это уже был номер следующего 1913 г.

Для архимандрита Феодосия этот новый год ознаменовался важным должностным назначением. Сразу на первой странице газеты в рубрике «Распоряжения Епархиального начальства» указывалось назначение архимандрита Феодосия благочинным столичных монастырей, то есть и женских и мужских вместе: «Резолюциею управляющего московскою епархией Преосвященного Василия, епископа Можайского, от 14-го декабря 1912 г. за № 5352, настоятель Знаменского монастыря Модест, согласно прошению, по болезни, освобожден от должности благочинного столичных монастырей и на его место назначен настоятель Златоустовского монастыря архимандрит Феодосий»¹²⁴.

По мнению церковных историков, эта должность соответствует помощнику епископа, призванного «наблюдать за сохранением внешнего порядка и нравственным поведением находившихся в монастырях. У архимандрита Феодосия уже был накоплен опыт служения благочинным монастырей в Таврической епархии. Как мы можем судить из имеющихся свидетельств, у себя на родине он пользовался почтением. В подтверждение этого приведём лишь одно сообщение о том, что архимандрит Феодосий официально был приглашён на юбилейные торжества, проходившие на Таврическом епархиальном свечном заводе, где он прежде состоял смотрителем. С невозможностью своего приезда архимандрит Феодосий отправил в ответ поздравительный адрес: «Сердечно приветствуя Вас, о. Председатель, членов Правления, всех служащих, с двадцатипятилетним юбилейным торжеством, молитвенно желаю благому делу, поставленному Вашими усердными заботами на такую высоту процветания, а Вам всем непоколебимого здоровья, энергии служить сему делу многая лета. Бывший сослуживец, Архимандрит Феодосий»¹²⁵.

Ввиду того, что в рамках данной статьи невозможно освятить весь извлечённый из архива издания материал, хронологические границы данной статьи оканчиваются 1912 г.

Подводя итог проделанной работы, можно сказать, что основным источником для изучения жизнеописания епископа Феодосия послужили комплекты «Московских церковных ведомостей». Их можно отнести к наиболее информационно насыщенным и авторитетным церковным периодическим изданиям XIX – начала XX в. В совокупности все собранные материалы отражают рубрику «Летопись епархиальной жизни». Несмотря на то, что она являлась неофициальной частью издания, эти публикации играли важную роль в церковно-просветительской работе и поэтому их можно считать ценным историческим источником. Как показал анализ, в Летописи публиковались тематические подборки статей, посвящённые основ-

¹²⁴ Официальная часть. Распоряжение епархиального начальства // Московские церковные ведомости. 1912. № 1. С. 1.

¹²⁵ «Феодосий (Ганицкий), архим.: приветствие [От Архимандрита Феодосия (Ганецкого), бывшего когда-то смотрителем нашего свечного завода, а ныне – настоятеля Златоустовского монастыря в Москве] (К. М., прот. Юбилейное торжество на Таврическом епархиальном свечном заводе // Таврические епархиальные ведомости. 1913. № 20. С. 643).

ным событиям церковной жизни, ставшие в наше время частью церковной истории, это позволило максимально точно зафиксировать исторические факты и современную религиозную жизнь столицы. Благодаря описанию повседневных церковных и культурных событий, мы смогли хронологически по годам проследить жизненный путь игумена Феодосия с момента его перевода в Москву, тем самым постепенно расширяя наши биографические познания о нём.

Подчеркивая важность данной рубрики в исследовании церковной истории, в 2012 г. на портале Патриархия.ru был открыт раздел «Летопись епархиальной жизни». Это было связано с увеличением числа митрополий и епархий, развитием деятельности пресс-служб, что также доказывает, какую важную роль в истории Церкви играет новостная колонка событий.

Также важно добавить, что исследования материалов церковной периодики за 1913 – 1918 гг., показывают, что с годами служение архимандрита Феодосия (Ганицкого) на должности благочинного столичных монастырей будет ещё более насыщенным, и сведений о его общественной и пастырской деятельности будет соответственно больше. Результаты исследования предполагается осветить в следующей статье, посвященной священноисповеднику Феодосию (Ганицкому).

Библиография

1. Адрес за подписью всех священно- и церковнослужителей Московской епархии // Московские церковные ведомости. 1909. № 29. С. 486–487.
2. *Арсений (Стадницкий), митр.* Дневник: 1902–1903. Москва: Изд-во ПСТГУ, 2013. Т. 2. С.144.
3. Архимандрит Феодосий, 50. Послужные списки за 1911 // ЦИАМ. Ф. 203. ОП. 746. Д.1761.
4. Архимандрит Феодосий, 56. Послужной список // ЦИАМ. Ф. 203. ОП. 763. Д.143.
5. Богослужение 30-го августа. Летопись епархиальной жизни // Московские Церковные Ведомости. 1910. № 36. С. 638–639.
6. Братство Воскресения Христова // Московские церковные ведомости. 1909. № 34. С. 570.
7. Братство во имя свв. Седми Священномучеников Херсонисских за 1909–1910 год: отчёт: [Таковую же благодарность Совет Братства приносит и внесшим в нынешнем году по 25 р. Таковы: <...> настоятель Московского Златоустовского монастыря архимандрит Феодосий] // Таврические епархиальные ведомости. 1910. № 17. С. 239.
8. *Быкова К. В.* Мои воспоминания // Московские Епархиальные Ведомости: продолжение. 2014. № 7–8. С. 184.
9. В день памяти св. равноапостольного князя Владимира и именин владыки митрополита Владимира // Московские церковные ведомости. 1909. № 29. С. 494–495.
10. В день прославления Св. Благоверной Княгини Анны Кашинской. Летопись епархиальной жизни // Московские церковные ведомости. 1909. № 25. С. 438.

11. В Порт-Артур: впечатления очевидца Я. У. Шишко: [фото] // Нива. 1905. №22. С. 425.
12. Введенский Д. Знаменательные дни под сению Кремлевских святынь: начало // Московские Церковные Ведомости. 1907. № 28. С. 887–891.
13. Введенский Д. Знаменательные дни под сению Кремлевских святынь: продолжение // Московские Церковные Ведомости. 1907. № 29. С. 914–891.
14. Введенский Д. Знаменательные дни под сению Кремлевских святынь: окончание // Московские Церковные Ведомости. 1907. № 30. С. 939–948.
15. Возвращение из командировки о. протоиерея И. И. Восторгова // Московские церковные ведомости. 1909. № 29. С. 499.
16. Высочайшие награды: [текущего января, утвердить пожалованные военным начальством на Дальнем Востоке, за отличия в делах против японцев, награды: орден св. Анны с мечами 3-й степени – прикомандированному к отряду общины св. Евгении игумену Феодосию] // Церковные ведомости, издаваемые при Святейшем Правительствующем Синоде. 1906. № 3. С. 40.
17. Высочайшие награды: [орден св. Анны 3-й степени: с мечами-священникам: игумену московского Покровского миссионерского монастыря Феодосию] // Церковные ведомости, издаваемые при Святейшем Правительствующем Синоде: еженедельное издание с прибавлениями. 1906. № 45. С. 480.
18. Высочайшие награды: [орден св. Анны 3-й степени: с мечами-священникам: игумену московского Покровского миссионерского монастыря Феодосию] // Русский инвалид. 1906. № 244. С.2.
19. Высочайшие награды [за заслуги по ведомству О. Протопресвитера военного и морского духовенства. 25-го февраля текущего года, на награждение настоятеля церкви отряда общины св. Евгении, игумена Феодосия, за отличия в делах против Японцев, золотым наперсным крестом на Георгиевской ленте из Кабинета Его Императорского Величества] // Вестник военного духовенства: Ч. оф. 1906. № 8. С. 225.
20. Высочайшие награды: [Государь Император, по всеподданнейшему докладу Синодального Обер-Прокурора, согласно определению Святейшего Синода, Всемилостивейше соизволил, 25-го февраля текущего года, на награждение настоятеля церкви отряда общины св. Евгении, игумена Феодосия золотым наперсным крестом на Георгиевской ленте из Кабинета Его Императорского Величества] // Русский инвалид. 1906. № 55. С.3.
21. Высочайшие награды: оф.ч. [Св. Владимира 4-й ст. исполнявшему пастырские обязанности при лазарете и отряде Евгениевской общины Красного Креста игумену Феодосию] // Вестник военного духовенства. 1907. № 15. С. 359.
22. Высочайшие награды от 15 июня 1907: [Св. Владимира 4-й степени с мечами исполнявшему пастырские обязанности при лазарете и отряде Евгениевской общины Красного Креста игумену Феодосию] // Церковные ведомости, издаваемые при Святейшем Правительствующем Синоде. 1907. № 27. С. 279.
23. Высочайшие награды: [Св. Владимира 4-й ст. исполнявшему пастырские обязанности при лазарете и отряде Евгениевской общины «Красного Креста» игумену Феодосию] // Русский инвалид. 1907. № 140. С. 1.

24. Гейнце Н. Э. Смерть гр. Ф. Э. Келлера // В действующей армии. Письма военного корреспондента. СПб., 1904. URL: <https://runivers.ru/gal/gallery.php?ID=433418> (дата обращения: 18.06.2025).
25. Дела Консистория. Летопись епархиальной жизни // Московские церковные ведомости. 1909. №23. С. 225.
26. Епархиальный съезд духовенства // Московские церковные ведомости. 1909. № 43. С. 745.
27. Епископ Климент (Берниковский Константин Алексеевич; 1863–1909; бывший Винницкий). 22 сентября в Даниловском монастыре состоялись похороны преосвященного епископа Климента // Московские церковные ведомости. 1909. № 40. С. 687.
28. Иноческий съезд. Приезд представителей монашества в Троице-Сергиеву лавру. К 5 июля в обитель преп. Сергия для присутствия на иноческом съезде прибыли настоятели большинства монастырей и их заместители // Московские церковные ведомости. 1909. № 28. С. 481–482.
29. Крестный ход: Летопись епархиальной жизни // Московские церковные ведомости. 1909. № 30. С. 512.
30. Крестный ход в Новодевичий монастырь. Летопись епархиальной жизни // Московские Церковные Ведомости. 1910. № 32. С. 557.
31. Крестный ход. 26-го августа, в день празднования чудотворной иконе Владимирской Божией Матери Летопись епархиальной жизни // Московские Церковные Ведомости. 1910. № 36. С. 639.
32. Киселёв А. П. Продолжение граф Федор Келлер: Белый воин. – URL: <https://m-ldeleballe.livejournal.com/73435.html> (дата обращения: 18. 06. 2025).
33. К. М., *прот.* Юбилейное торжество на Таврическом епархиальном свечном заводе // Таврические епархиальные ведомости. 1913. № 20. С. 639–744.
34. Кузнецова А.Н. Бабкина Е. С. Православная печатная периодика: история и современное состояние // Электронное научное издание «Ученые записки ТОГУ». 2016. Т. 7. № 3(2). С. 114–119.
35. Назначение. Определение Святейшаго Синода // Церковные ведомости издаваемая при Святейшем Правительственном Синоде: еженедельное издание с прибавлениями: Первое полугодие. Петроград: Александрo-Невская Лавра. 1909. № 11. С. 82.
36. Начало мирования // Московские церковные ведомости. 1910. № 16–17. С. 324.
37. Нетужилов К. Е. Формирование системы церковной периодической печати в России XIX – начала XX веков: историко-типологический анализ: автореферат дис. ... доктора филологических наук: 10.01.10 / Нетужилов Константин Евгеньевич; [Место защиты: С.-Петерб. гос. ун-т]. Санкт-Петербург, 2010. С. 16. 48 с.
38. Николай (Зиоров), *еп.* Таврический. Речь, сказанная Игумену Феодосию при вручении ему жезла // Таврические епархиальные ведомости: II. Ч. неоф. 1901. № 1. С. 9–12.
39. Окунев Д. 115 лет назад началось Мукденское сражение – крупнейшая битва русско-японской войны / Газета.Ru: URL: https://www.gazeta.ru/science/2020/02/19_a_12966811.shtml (дата обращения: 07. 02. 2025).
40. Окунев Н. П. В годы великих потрясений: Дневник московского обывателя.

- 1914–1924. Москва, 2020. С. 703.
41. Опись дел фонда митрополита Арсения (Стадницкого) за 1880–1931 гг. // ГА РФ. Ф. 550.
 42. Освящение памятника В. А. Грингмуту // Московские церковные ведомости. 1910. № 18. С. 341, 132.
 43. Освящение храма на хуторе Зачатьевского монастыря: Летопись епархиальной жизни // Московские Церковные Ведомости. 1911. № 22–23. 28 мая. С. 511.
 44. Определением Св. Синода, от 11 августа с. г. № 7280 // Таврические епархиальные ведомости: Оф. часть. 1903. № 17. С. 959.
 45. От Учебного Комитета при Святейшем Синоде // Херсонские епархиальные Ведомости. 1902. № 5. С. 72.
 46. Отклики войны: [фото] // Нива. 1904. № 45. С. 891.
 47. Открытие памятника Гоголю // Московские церковные ведомости. 1909. № 18. С. 341.
 48. Отчёт Епархиальной Комиссии по обретению честных мощей святителя Феодосия (Ганицкого), епископа Коломенского, исповедника. Москва: [б.и.]. 2006.
 49. П. Братский праздник в Симферопольском духовном училище: хроника // Таврические епархиальные ведомости. 1910. № 9. С. 428.
 50. 1-й госпитальный отряд общины св. Евгении: священник-орденом св. Анны с мечами. Сегодня, 29-го октября // Русский инвалид: газета военная, политическая и литературная. 1905. № 227. С. 3.
 51. Письмо игумена Феодосия Евгеньевской общины. Письмо военного священника / Вступ. ст., публ. и коммент. Троицкий Павел Владимирович // Троицкий летослов. Вып. 3. Троицк: [Б.и.], 2009. С. 174–182.
 52. Письмо с фронта игумена Евгеньевской общины Феодосия (Ганицкого) архиепископу Арсению (Стадницкому) // URL: <https://pravoslavie.ru/29091.html>. Текст: электронный (дата обращения: 15.04.2022).
 53. По Московской Святейшаго Синода Конторе // Московские Церковные Ведомости. 1915. № 18–19. С. 176.
 54. Построение флигеля и каменной стены Златоустова монастыря // Московские Церковные Ведомости. 1911. № 37. С. XXV.
 55. Православное Миссионерское Общество // Московские церковные ведомости. 1909. № 31. С. 525.
 56. Празднование дня тезоименитства Императрицы Марии Феодоровны // Московские церковные ведомости. 1909. № 30. С. 512–513.
 57. Празднование Священного Коронования Их Величеств. Летопись епархиальной жизни // Московские церковные ведомости. 1909. № 21. С. 382.
 58. Председатель Совета Епископ Трифон. Делопроизводитель В. Александров [ин]. Список церквей гор. Москвы с обозначением сумм, собранных в каждой церкви в пользу слепых в течение недели о слепом, т. е. с 2-го по 9 мая 1909 года // Московские церковные ведомости: Офиц. ч. 1910. № 18. С. 132.
 59. Председатель Совета епископ Трифон. Оо. благочинным и настоятелям храмов г. Москвы и Московской губернии: соборных, приходских и монастырских // Московские церковные ведомости. 1911. № 11. С. 99.
 60. Председатель Совета Епископ Трифон. Делопроизводитель В. Александров

- [ин]. Список церквей г. Москвы с обозначением сумм, собранных в каждой церкви в пользу слепых в течение недели о слепом в 1910 году, (Окончание). Благочиние Епархиальных монастырей. № кружки: 117. Златоустовского монастыря // Московские Церковные Ведомости. 1911. № 25. С. 206.
61. Распоряжение Епархиального начальства // Московские Церковные Ведомости: Оф. отд. 1907. № 21. С. 139.
62. Резолюция митрополита Филарета, (доселе ненапечатанная, по делу о приведении консисторского архива в порядок) // Московские церковные ведомости. 1903. № 42. С. 529.
63. Совершеннолетие храма – Зачатьевский ставропигиальный женский монастырь // URL: <https://zachatevmon.ru/?p=20462> (дата обращения: 01. 06. 2025).
64. Семёнова Е. «Я должен показывать пример...». Памяти Федора Эдуардовича Келлера // URL: <https://www.chitalnya.ru/work/3838687/> (дата обращения: 01. 06. 2025).
65. Успенский собор. 7-го апреля: Летопись епархиальной жизни // Московские Церковные Ведомости. 1911. № 17. С. 406.
66. Церковные и духовные издания Российской Империи синодального периода // URL: https://ruskline.ru/analitika/2011/03/28/cerkovnyye_i_duhovnyye_izdaniya_rossijskoj_imperii_sinodalnogo_perioda/ (дата обращения: 18.07.2025).
67. Чудов монастырь // Московские церковные ведомости. 1909. № 21. С. 383.
68. Чудов монастырь торжественно отпраздновал день памяти своего великаго основателя святителя Алексия, митрополита всея России // Московские церковные ведомости. 1910. № 9. С. 186–187.
69. Щеголева И. Е. Письмо с фронта священноисповедника Феодосия (Ганицкого): история написания, описание // Труды Коломенской духовной семинарии. Вып. 19 (4). С. 33–50.
70. Щеголева И. Е. Словесный портрет» священноисповедника Феодосия (Ганицкого) на основе заключения освидетельствования его мощей и воспоминаний современников // Златоустовские чтения. Москва, 2023. С. 317–331.
71. Юбилей епархиального наблюдателя. Чествование А. Д. Италинского // Московские церковные ведомости. 1910. № 49. С. 890.

Schegoleva I. Ye.

CHURCH SERVICE AND PUBLIC ACTIVITIES
OF HIEROCONFESSOR THEODOSIUS (GANITSKY)
BASED ON MATERIALS FROM CHURCH PERIODICALS FROM 1903 TO 1912

Abstract. The author keeps studying the hagiography of the hieroconfessor Theodosius (Ganitsky). Earlier, the Moscow period of his serving in the Intercession Monastery, in the Chudov Monastery and in the Chrysostom Monastery was briefly known by his service record. The new data derived from the pre-revolutionary Church editions allowed to retrieve the extra official knowledge about his life throughout the period from 1903 to 1912. The given events fail to have always mentioned the personal presence first of the hegumen and the archimandrite Theodosius later, but due to the shortage of information

about his service in the named monasteries, even the passing reference in the Church capital life survey appears to be meaningful. The article will be interesting for those who are engaged with history and the theme of the new martyrs and confessors of the Russian Orthodox Church

Keywords: Hegumen Theodosius (Ganitsky), the Intercession Missionary Monastery, the Cathedral Chudov Monastery, the Chrysostom Monastery, History, Church, Religion

About the author. Schegoleva Irina Yevgen'evna – Head Librarian of the Kolomna Theologian Seminary (e-mail: i.shchegoleva@list.ru).

ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ

УДК 811.1

Рудавин Д. А.

НЕКОТОРЫЕ «ТЁМНЫЕ» МЕСТА
ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКИХ ТЕКСТОВ БОГОСЛУЖЕНИЯ

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению двух отрывков богослужения на церковнославянском языке, которые являются трудными в понимании вербального смысла или имеют ложное понимание. Первый отрывок взят из синодальной славянской Библии, которая используется за богослужением в Русской Православной Церкви. Второй – из богослужения Великой Субботы, располагающийся в Постной Триоди. Работа над отрывками осуществляется с помощью филологического анализа грамматических форм и синтаксиса оригинального греческого текста.

Ключевые слова: богослужебные тексты, филологический анализ, грамматические формы, прояснение смысла, правильный перевод отрывка.

Сведения об авторе: Рудавин Денис Анатольевич – старший преподаватель Института лингвистики и межкультурной коммуникации Первого МГМУ им. И. М. Сеченова Минздрава России (Сеченовского Университета), старший преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин Коломенской духовной семинарии (e-mail: rudavinda@mail.ru).

1. Введение

Настоящая статья посвящена рассмотрению двух отрывков богослужения на церковнославянском языке, которые вызывают недоумение в понимании вербального смысла или ложное его понимание.

Русский библиист Иван Евсеевич Евсеев (1868–1921) так писал о проблеме «тёмных» мест в церковнославянских богослужебных текстах, переведённых с греческого языка: «Темнота перевода заслоняет смысл священных книг и тем существенно мешает их надлежащему влиянию на ум и совесть народа... Отговорки, обычно представляемые, что неясный текст может проясниться чрез толкование или особое изучение, по существу несостоятельны: пусть текст остаётся прикрытым особою завесою, где он выражает действительно прикровенные тайны Божии, но нет необходимости сохранять неясность в обычных вполне доступных местах, тёмных только в силу устарелости языка, неудачности перевода или просто вследствие засоренности его случайными наслоениями, успевшими за давностью лет принять характер священного тумана»¹.

Приведённая выше цитата И. Е. Евсеева отмечает важность прояснения смысла славянских слов и выражений и тем самым указывает на актуальность настоящей статьи и подобных работ по обнаружению и анализу неясных и «тёмных» мест церковнославянских текстов богослужения.

Целью нашей работы является раскрытие вербального смысла избранных «тёмных» мест и обнаружения связи с общим библейским контекстом и христианским вероучением.

¹ Цит. по: Верещагин Е. М. Кирилло-Мефодиевское книжное наследие. Межъязыковые, межкультурные, межвременные и междисциплинарные разыскания. С двумя приложениями. М., 2012. С. 221.

Работа над отрывками в настоящей статье осуществляется с помощью филологического анализа грамматических форм и синтаксиса оригинального греческого текста. Таким образом, с помощью «экземплярного» метода², то есть подробного реально-филологического анализа отдельных фрагментов, ставится задача исследовать возможность нового перевода и изъяснения таких мест. В настоящей работе мы использовали следующие словари: греческо-русские словари Вейсмана и Дворецкого, а также наиболее полный и подробный Liddell-Scott.

2. Исследование и результаты

2.1. Выражение «во едину от суббот» и подобные ему.

Первый отрывок, предлагаемый для рассмотрения, – это выражение «во едину от суббот» и подобные ему, которое звучит очень часто за богослужением. Оно входит в пять из одиннадцати воскресных Евангелий, читаемых на воскресной утрени, в чтение на Литургии Великой Субботы и другие церковные чтения. Вне общего контекста церковного чтения это выражение по правилам церковнославянского языка сложно перевести иначе, как «в одну из суббот». Так его обычно и переводят прихожане, семинаристы и даже опытные клирики.

Однако приведём сравнительную таблицу церковнославянского текста по синодальной славянской Библии (ССБ), оригинального древнегреческого (по изданию Nestle-Aland) и русского текстов по синодальной русской Библии (СРБ) этого выражения (в квадратных скобках указан номер евангельского чтения на воскресной утрени):

Церковнославянский текст	Древнегреческий текст	Русский текст
1. И зело заутра во едину от суббот приидоша на гроб (Мк. 16:2)	καὶ λίαν πρωὶ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνημεῖον ἀνατεῖλαντος τοῦ ἡλίου	И весьма рано, в первый день недели , приходят ко гробу (Мк. 16:2)
2. Воскрес же Иисус заутра в первую субботу , явися прежде Марии Магдалини (Мк. 16:9)	Ἀναστὰς δὲ πρωὶ πρώτῃ σαββάτου ἐφάνη πρῶτον Μαρίᾳ τῇ Μαγδαληνῇ	Воскресши рано в первый день недели , Иисус явился сперва Марии Магдалине (Мк. 16:9)
3. Во едину же от суббот зело рано приидоша на гроб (Лк. 24:1)	τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων ὄρθρου βαθέως ἐπὶ τὸ μνῆμα ἦλθον φέρουσαι	В первый же день недели , очень рано, неся приготовленные ароматы, пришли они ко гробу (Лк. 24:1)

² Термин филолога-слависта Е. М. Верещагина: *Верещагин Е. М.* Кирилло-Мефодиевское книжное наследие. С. 107.

Церковнославянский текст	Древнегреческий текст	Русский текст
4. Во едину же от суббот Малия Магдалина прииде заутра, еще сущи тме, на гроб (Ин. 20:1)	Τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ ἔρχεται πρῶτῃ σκοτίας ἔτι οὕσης εἰς τὸ μνημεῖον	В первый же день недели Мария Магдалина приходит ко гробу рано, когда было ещё темно (Ин. 20:1)
5. Сущу же позде, в день той, во едину от суббот (Ин. 20:19)	Οὔσης οὖν ὀψίας τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ μιᾷ σαββάτων	В тот же первый день недели вечером (Ин. 20:19)
6. В вечер же субботный, свитаючи во едину от суббот, прииде Мария Магдалина, и другая Мария, видети гроб (Мф. 28:1)	Ὅψε δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων, ἦλθεν Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ ἡ ἄλλη Μαρία θεωρῆσαι τὸν τάφον.	По прошествии же субботы, на рассвете первого дня недели, пришла Мария Магдалина и другая Мария посмотреть гроб.

Из таблицы следует, что переводы этого выражения на церковнославянский и русский языки совершенно различны во всех приведённых фрагментах.

2.2 Филологический анализ выражения «во едину от суббот»

Анализ выражения будет осуществляться на примере отрывка Евангелия от Марка, 16-я глава, 2-й стих.

καὶ λίαν πρῶτῃ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνημεῖον
И зело заутро во едину от суббот приидоша на гроб (Мк. 16:2).

При филологическом анализе следует определить и рассмотреть грамматические формы и значения лексем, входящих в выражение в оригинальном греческом тексте.

1. Форма **τῇ μιᾷ** – дат. пад. ед. ч. к **εἷς, μία, ἓν** (gen. **ένός, μιᾶς, ένός** и пр.) – один, одна, одно; как порядковое числительное (= **πρῶτος** – первый).

Русский библиист и переводчик Н. И. Ильминский пишет: «В новейших редакциях числительное имя согласуется со словом "суббота". В греческом во всех местах стоит числительное в женском роде: "τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων", между тем "σάββατον" "суббота" – среднего рода. Очевидно, числительное имя согласовано с подразумеваемым словом "ἡμέρα" "день"»³.

Форма **τῇ μιᾷ**, таким образом, согласуется с отсутствующим, но подразумеваемым в греческом тексте существительным **ἡμέρα** – **день** в дат. пад. ед. ч., а не со словом «суббота», как в нашей славянской Библии! Таким образом, здесь имеет место эллипсис – пропуск в речи или тексте подразумеваемой единицы языка.

³ Ильминский Н. И. Размышление о сравнительном достоинстве, в отношении языка, разновременных редакций церковнославянского перевода Псалтири и Евангелия. Казань, 1882. С. 51.

2. Форма τῶν σαββάτων – род. п. мн. ч. к σαββατον τό – слово, взятое из еврейского языка; 1. суббота, день отдохновения; 2. τὰ σαββάτα (мн. ч.) неделя; μία (подр. ἡμέρα) τῶν σαββάτων – первый день недели (по-нашему, воскресенье) (словарь А. Д. Вейсмана). Такие же значения приводит словарь Liddell-Scott⁴.

Итак, словарь сообщает нам, что слово σαββατον имеет два значения. В контексте нашего выражения, конечно, следует выбрать значение неделя. В таком случае складывается правильный перевод выражения τῇ μῃ τῶν σαββάτων – «в первый день недели». Он соответствует русскому переводу синодальной Библии (РСБ), который мы представили в колонке «Русский текст».

Теперь предложим два варианта правильного цекновославянского перевода, который можно было бы включить в текст синодальной славянской Библии (ССБ):

Вариант 1: И зело заутра во един день седмицы приидоша на гроб (Мк 16:2).

Вариант 2: И зело заутра во един день по субботе приидоша на гроб (Мк 16:2).

Выводы филологического анализа:

1. Сложность понимания возникает из-за полисемии слова σαββατον. В этих фрагментах форму τῶν σαββάτων (род. п. мн. ч.) и подобные следует понимать в значении «недели» или «седмицы»;

2. В выражении следует добавить слово «день» и согласовать его с «един» или «первый».

2.3 Выражение «во едину от суббот» в контексте воскресного церковного чтения

Следует рассмотреть это выражение в одном из церковных чтений, чтобы увидеть смысл выражения «во едину от суббот» в контексте всего чтения.

И зело заутра во едину от суббот приидоша на гроб, возсиявшу солнцу. И глаголаху к себе: кто отвалит нам камень от дверей гроба? И возрѣвше видѣша, яко отвален бе камень, бе бо велий зело. И влѣзше во гроб, видѣша юношу седяща в десных, одѣяна во одѣжду белу, и ужасошася. Он же глагола им: не ужасайтесь, Иисуса ищите Назарянина распятаго, воста, несть zde, се место, идѣже положиша Его. Но идите, рцыте учеником Его и Петрови, яко варяет вы в Галилеи, тамо Его видите, якоже рече вам (Мк16:2-7).

Очевидно, что в этом чтении и в других, приведённых в таблице, речь идёт о факте Воскресения Иисуса Христа, которое произошло на следующий день после субботы. Таким образом, наш вариант славянского текста является правильным, а тот, который присутствует сейчас, должен быть заменён, чтобы не вносить недоумения о дне Воскресения Иисуса Христа.

2.4 «День един» как начало творения и день Воскресения

Наконец, может возникнуть вопрос, почему в этом выражении во всех отрывках, кроме Мк 16:9, стоит количественное числительное εἷς, μία, ἓν – один, одна, одно, а не порядковое πρῶτος 3 – пер-

⁴ A Geek-English Lexicon. Compiled by H.G. Liddell and R. Scott. Revised and augmented throughout by H.S. Jones. Oxford, 1996. P. 1579.

вый, что было бы логичнее на первый взгляд. На этот вопрос богословски глубоко отвечает св. Василий Великий, сопоставляя первый день творения и день Воскресения Христова в своей второй беседе на Шестоднев: «Ибо по нашему учению известен и тот невечерний, не имеющий преемства и нескончаемый день, который у псалмопевца наименован осмым (Пс. 6:1), потому что он находится вне сего седмичного времени. Посему назовешь ли его днем, или веком, выразишь одно и то же понятие, скажешь ли, что это день, или что это состояние, всегда он один, а не многие, наменуешь ли веком, он будет единственный, а не многократный. Посему и Моисей, чтобы вознести мысль к будущей жизни, наименовал единым сей образ века, сей начаток дней, сей современный свету, святой Господень день, прославленный воскресением Господа. Потому и говорит: бысть вечер, и бысть утро, день един»⁵.

Таким образом, св. Василий Великий считает день Воскресения Христова, день искупления и исцеления человеческой природы, днём нового творения, началом «будущей жизни», когда времени уже не будет (Откр. 10:6), поэтому он есть **день один**, то есть нескончаемый день вечной жизни, а Моисей пророчески назвал **день один** первым днем творения вселенной.

2.5 Похвала 43 на «Непорочных» (118 псалом) в Великую Субботу

Перейдём к рассмотрению второго трудного для понимания отрывка – тексту Похвалы 43 на «Непорочных» (118 псалом), которые читаются на утрени в Великую Субботу. Приведём параллельно текст славянской и греческой современной Постной Триоди, церковной книги, в которой располагается этот текст.

Текст славянской Триоди	Текст греческой Триоди
Копием прободеннаго, Спасе, из ребра Твоего, живот животом из живота спасшаго мя искапаеши, и живиши мя с ним.	Λογχονύκτου Σώτερ, εκ πλευράς σου ζῶν τῇ ζωῇ τῇ εκ ζωῆς εξωσάσῃ με, ἐπιστάξεις καί ζωοῖς με σὺν αὐτῇ.

Очевидно, что смысл второй части Похвалы совершенно не понятен, и здесь требуется анализ греческого текста.

2.6 Филологический анализ отрывка

Нужно отметить, что греческий текст этого стиха довольно сложен для интерпретации и может иметь несколько вариантов перевода. Идею перевода, который предлагается в настоящей статье, излагает иеромонах Тихон (Васильев). В своей публикации он отмечает, что в одном из изданий⁶ служб Страстной седмицы на греческом слово τῇ ζωῇ в дательном падеже напечатано с большой буквы – τῇ Ζωῇ⁷.

Этот вариант текста даёт возможность прояснения смысла и пони-

⁵ Святитель Василий Великий. Беседы на Шестоднев // [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/besedy_na_shestodnev/#0_2 (дата обращения: 10.07.2025).

⁶ ΙΕΡΑΙ ΑΚΟΛΟΥΘΙΑΙ ΜΕΓΑΛΗΣ ΕΒΔΟΜΑΔΟΣ καὶ ΔΩΔΕΚΑΗΜΕΡΟΥ. Εκδόσεις ΜΙΚΡΑ ΖΥΜΗ. Θέρμιν Αἰτωλίας. 2005.

⁷ Трудные места богослужебных текстов // URL: <https://pravoslavie.ru/48718.html?ysclid=mcwopzvz811672888> (дата обращения: 11.07.2025).

мания данного стиха, поэтому для наглядности приводим его также:

Λοῦχονύκτου Σώτερ, ἐκ πλευράς σου ζῶν τῇ Ζωῇ τῇ ἐκ ζωῆς ἐξωσάσῃ
με, ἐπιστάσεις καὶ ζωοῖς με σὺν αὐτῇ.

Перевод первой части: «Пронзён копьём, Спаситель, из ребра Твоего...».

Далее приводим грамматические формы и лексические значения слов второй части с пояснением некоторых синтаксических конструкций:

- ζῶν – вин. пад. ед. ч. к ζωή ή – жизнь;
- τῇ Ζωῇ – дат. п. ед. ч. к ζωή ή – жизнь;
- ἐκ ζωῆς – род. п. ед. ч. к ζωή ή – жизнь; – здесь «из жизни»;
- ἐξωσάσῃ – part. aor. act. Dat. Sing. к ἐξωθέω – выталкивать, вытеснять, изгонять; – здесь согласовано с τῇ Ζωῇ;
- ἐπιστάσεις – praes. ind. act. Sg.2 к ἐπιστάζω – впускать по каплям, проливать – здесь сказуемое «Ты проливаешь»;
- ζωοῖς – praes. ind. act. Sing. 2 к ζωώ – давать жизнь кому-либо, восстанавливать жизнь (о Воскресении Христа); – здесь однородное сказуемое «Ты даёшь жизнь»;
- σὺν αὐτῇ – дат. пад. ед. ч. ж. р. к αὐτός, αὐτή, αὐτό – сам, в косв. падежах он, она, оно – здесь «с ней».

Теперь можно предложить вариант понимания и перевода Похвалы 43.

Почему важно, что форма в дательном падеже τῇ Ζωῇ в некоторых изданиях пишется с заглавной буквы? Нужно вспомнить, что Адам назвал свою жену Евой, то есть Жизнью (Быт. 3:20). По-гречески Жизнь – Ζωή!

Итак, предлагаемый нами русский перевод: **Копьём пронзённый, Спаситель, из ребра Твоего жизнь Жизни (то есть Еве), исторгнувшей меня из жизни, источаешь и оживляешь меня с ней.**

Уверенности в правильности нашего перевода придаёт сравнение его со славянским текстом исправленного издания Триоди, подготовленного Комиссией по исправлению богослужебных книг при Святейшем Правительствующем Синоде (1907-1917):

Из ребра твоего, копьемъ прободеннаго, спсе, жизньъ искапаеши жизни [ἐν τῇ], ὡ̅ жизни изгнавшей ма, живиши ма съ нею⁸.

Этот текст исправленного издания Триоди сообщает, что мысль переводчиков в данном издании была созвучна мысли нашей статьи. На наш взгляд, было бы правильно использовать этот церковнославянский текст за богослужением.

2.7 Идея совместного спасения Адама и Евы в иконографии Воскресения Иисуса Христа

Икона «Воскресение Христово – Сошествие во ад» – наиболее каноничное и традиционное в Православной Церкви изображение Воскресения Иисуса Христа. Он попирает адские двери, сорванные с петель, и то, чем они были замкнуты и заколочены. Теперь все запоры сломаны вошедшим в ад Христом, и Он выводит за руки из тьмы ада прежде всего Адама и Еву, которые первыми были созданы, первыми согрешили и первыми выходят из ада.

⁸ Триодъ постная, Сергиевская (1915 г.) // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogosluzhenie/triod-postnaja-sergievskaja-1915-g/35 (дата обращения: 11.07.2025).

Этот иконографический образ напрямую связан с рассматриваемой нами Похвалой 43 в богослужении Великой Субботы, ибо Воскресение – следствие и результат страдания и Креста Христова, поэтому, конечно, Кровь из ребра Христова даёт жизнь Адаму, от лица которого написана Похвала, и Еве, исторгнувшей его из жизни, но спасённой вместе с ним.



Выводы

Итак, мы рассмотрели два сложных для понимания отрывка богослужения на церковнославянском языке. В процессе исследования был проведён подробный филологический анализ грамматических форм и синтаксиса.

Можно сделать общий вывод о том, что правильный славянский перевод будет передавать верный вербальный смысл выражения в контексте богослужения.

Для первого отрывка важно то, что правильный славянский текст отражает верный смысл воскресных чтений в отношении дня Воскресения Иисуса Христа, а также такого важного догматического текста как Символ веры.

Также в ходе исследования в тексте проявился новый богословский смысл – «день один» как начало сотворения мира и день Воскресения Христова – день Искупления и спасения как день нового творения и нескончаемый день вечной жизни.

В случае второго отрывка обращение к греческому тексту и филологический анализ может прояснить смысл и дать перевод даже сложных приточных и образных литургических текстов и обнаружить параллели с другими проявлениями церковного творчества, в нашем случае – иконописью, образом «Воскресение Христова – Сошествие во ад».

В заключение согласимся со словами писателя и педагога Людмилы Васильевны Суровой о важности вдумчивого изучения литургических богослужебных текстов: «Сегодня нам всем необходимо литургическое воспитание. В Древней Руси, которую мы называем Святой, оно заменяло собой все наши законоучительные предметы и породило сонм русских святых. Замечательное это дело – разбирать слова молитв, канонов, выписывать славянские словосочетания, уточняя их значение, делать пояснительные переводы. Открывается благоуханное море церковной поэзии, которая как-то совершенно

по-другому, не по-школьному усваивается сердцем...»⁹.

Библиография

1. Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа на славянском и русском языках. М., 2002. 1192 с. (Репринтное воспроизведение издания: Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа на славянском и русском языках. М., 1902 г.).
2. Большой древнегреческо-русский словарь / русско-древнегреческий словарь // URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/bolshoj-drevnegrechesko-russkij-russko-drevnegrecheskij-slovar/1> (дата обращения: 11.07.2025).
3. Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. Репр. воспр. V-ого изд. 1899 г. М., 1991. 1370 с.
4. Ильминский Н. И. Размышление о сравнительном достоинстве, в отношении языка, разновременных редакций церковнославянского перевода Псалтири и Евангелия. Казань, 1882.
5. Святитель Василий Великий. Беседы на Шестоднев // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/besedy_na_shestodnev/#0_2 (дата обращения: 10.07.2025).
6. Постная Триодь на греческом языке (Τριωδιον) // URL: <https://azbyka.ru/otechnik/greek/postnaja-triod-na-grechskom-jazyke-triodion/11> (дата обращения: 11.07.2025).
7. Триодь постная: В 2-х ч. Ч. 1. [Богослужбное издание на церковнославянском языке]. М.: Изд. совет Русской Православной Церкви, 2002. 800 с.
8. Триодь постная, Сергиевская (1915 г.) // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogosluzhenie/triod-postnaja-sergievskaja-1915-g/35 (дата обращения: 11.07.2025).
9. Трудные места богослужебных текстов // URL: <https://pravoslavie.ru/48718.html?ysclid=mciworpvzz811672888> (дата обращения: 10.07.2025).
10. Сурова Л. В. «А ну-ка, матушка, встань с колен!» (Церковная и общественная среда как формирующая сила) // Тезисы выступления на Рождественских чтениях. М., 2009 г. 22 с.
11. Greek-English New Testament / Nestle-Aland. DEUTSHE BIBELGESELLSCHAFT, 1998. 810 p.
12. A Geek-English Lexicon. Compiled by H.G. Liddell and R. Scott. Revised and augmented throughout by H.S. Jones. Oxford, 1996.

Rudavin D. A.

SOME «DARK» PLACES IN CHURCH SLAVONIC TEXTS OF WORSHIP

Abstract. This article is devoted to the consideration of two passages of the service in Church Slavonic which are difficult to understand in terms of verbal meaning, or are misunderstood. The first passage is from the

⁹ Сурова Л. В. «А ну-ка, матушка, встань с колен!» (Церковная и общественная среда как формирующая сила) // Тезисы выступления на Рождественских чтениях. М., 2009. С. 20.

Synodal Slavic Bible which is used in the service of the Russian Orthodox Church. The second one is from the service of Great Saturday which is found in the Lenten Triodion. The passages are analyzed using the philological analysis of the grammatical forms and the syntax of the original Greek text.

Keywords: Liturgical Texts, Philological Analysis, Grammatical Forms, Clarification of Meaning, Correct Translation of a Passage.

About the author: Rudavin Denis Anatolievich – Senior Lecturer at Institute of Linguistics and Intercultural Communication of the First Moscow State Medical University by I. M. Sechenov, Ministry of Health of Russia (Sechenov University); Senior Lecturer at Church Practical Disciplines Department of the Kolomna Theological Seminary (e-mail: rudavinda@mail.ru).

Учредитель и издатель журнала:
Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего
образования Московской митрополии Русской Православной Церкви
«Коломенская духовная семинария»

ТРУДЫ КОЛОМЕНСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ
№3 (30), 2025

Научный журнал

ISSN 2713-1386

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ)

Адрес редакции:
140406, Московская обл., г.о. Коломна, г. Коломна, ул. Голутвинская, д. 11, к. 8
Тел.: +7(496) 616-49-24
E-mail: science@kpds.ru

Главный редактор: протоиерей Вадим Геннадьевич Суворов
Выпускающий редактор: иерей Василий Анатольевич Казинов
Корректор: Индзинская А. В.
Макет и верстка: иерей Николай Давыдов, иерей Василий Анатольевич Казинов

Подписано в печать: 29.12.2025.
Формат: 70x100 1/16. Гарнитура: Minion Pro.
Бумага офсетная. Печать офсетная. Объем журнала: 11 п.л.
Тираж: 100 экз. Заказ _____

Отпечатано в ООО «Центр Дизайна и Верстки «Петит».
140005, Московская обл., г. Люберцы, ул. Кирова, д. 63, пом. 1, ком. 12.