

Русская Православная Церковь
(Московский Патриархат)

ЯРОСЛАВСКАЯ МИТРОПОЛИЯ

ВЕСТНИК ЯРОСЛАВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЙ ЖУРНАЛ

Выпуск 2 (12)/2026

Периодическое издание
Выходит четыре раза в год

5.11.1. Теоретическая теология
5.11.2. Историческая теология
5.11.3. Практическая теология



Ярославская духовная семинария

Ярославль
2026

УДК 281.93
ББК 86.372
В 38

По благословению
Высокопреосвященнейшего
ВАДИМА,
Митрополита Ярославского
и Ростовского

Учредитель

Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования «Ярославская духовная семинария Ярославской епархии Русской Православной Церкви»

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС Р26-611-0341

Журнал «Вестник Ярославской духовной семинарии» включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ). Статьи, принятые к публикации, размещаются в полнотекстовом формате на сайтах:

Научной электронной библиотеки eLIBRARY.RU (<https://www.elibrary.ru/>)

КиберЛенинки (cyberleninka.ru)

Издание зарегистрировано Управлением Федеральной службы по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций по Ярославской области ПИ № ТУ76-00499 от 14.05.2026 г.

Журнал предназначен для профессорско-преподавательского состава, аспирантов и студентов вузов, специалистов в соответствующих областях знаний, всех интересующихся особенностями православного мировоззрения.

Перепечатка допускается по согласованию с редакцией. Ссылка на журнал «Вестник Ярославской духовной семинарии» обязательна. Редакция не всегда разделяет мнение авторов. Материалы печатаются в авторской редакции.

Ждем от авторов оригинальных статей по различным вопросам богословия, истории Церкви, церковному краеведению, искусству, образованию, истории Отечества и другим актуальным проблемам церковной жизни.

Адрес редакции и издательства: 150000, г. Ярославль, пл. Челюскинцев, 12/4. Ярославская духовная семинария Ярославской Епархии Русской Православной Церкви.

В 38 **Вестник Ярославской духовной семинарии** : научный журнал / Ярославская духовная семинария. — Ярославль, 2026. — вып. № 2 (12). — 2026. — 160 с. : ил.

УДК 281.93
ББК 86.372

ISSN 3033-7305

© Ярославская духовная семинария, 2026

Published with the blessing
of His Eminence
V A D I M,
Metropolitan of Yaroslavl
and Rostov

Founder

Religious organization — higher education spiritual educational institution
"Yaroslavl Spiritual Seminary of the Yaroslavl Eparchy of the Russian Orthodox Church"

This publication is recommended
by the Publishing Council of the Russian Orthodox Church
IS R26-611-0341

The journal "Bulletin of Yaroslavl Theological Seminary" is included in the system of the Russian Index of Scientific Citation (RINC). Articles accepted for publication are available in full-text format on the websites:

Scientific Electronic Library eLIBRARY.RU (<https://www.elibrary.ru/>)

CyberLeninka (cyberleninka.ru)

The publication is registered by the Department of the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media in the Yaroslavl Region. Registration Certificate No. PI No. TY76-00499 dated 14.05.2026.

The journal is intended for faculty members, graduate students, and university students, specialists in relevant fields of knowledge, and anyone interested in the peculiarities of the Orthodox worldview.

Reprinting is permitted only in agreement with the editorial board. A reference to the journal «Bulletin of the Yaroslavl Theological Seminary» is mandatory. The editorial board does not always share the opinions of the authors. All materials are published in the author's original version.

We look forward to receiving original articles from authors on various issues of theology, Church history, local Church history, art, education, the history of the Fatherland, and other relevant problems of Church life.

Editorial Office and Publisher Address: Yaroslavl Theological Seminary of the Yaroslavl Diocese of the Russian Orthodox Church, 12/4 Chelyuskintsev Square, Yaroslavl, 150000, Russian Federation.

B 44 **Bulletin of the Yaroslavl Theological Seminary** : scientific journal / Yaroslavl Theological Seminary. — Yaroslavl, 2025. — Issue № 2 (12). — 2026. — 160 p. : ill.

UDC 281.93

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор:

иеромонах Платон (Кудласевич), кандидат богословия, ректор Ярославской духовной семинарии

Ответственный редактор:

Шустров Андрей Григорьевич, проректор по научно-исследовательской работе Ярославской духовной семинарии, доктор культурологии, профессор, заведующий кафедрой богословия и церковной истории

Зав. редакцией:

Жигалов Михаил Иванович, заместитель директора Церковного научно-исследовательского центра Костромской Митрополии

Ответственный секретарь:

Куликов Антон Геннадьевич, помощник проректора по научной работе Ярославской духовной семинарии

Члены редколлегии:

архимандрит Афанасий (Соколов), кандидат богословия, доцент, ректор Минской духовной академии

протоиерей Иоанн Миланович, доктор богословия, профессор, ректор семинарии святого Арсения в Сремских Карловцах (Сербия)

диакон Дионисий Макаров, доктор культурологии, профессор кафедры филологии Московской духовной академии

Головушкин Дмитрий Алексеевич, доктор философских наук, профессор кафедры истории религий и теологии Российского государственного педагогического университета им. А.И.Герцена

Ефимов Андрей Борисович, доктор физико-математических наук, профессор, заведующий кафедрой миссиологии Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

Макеева Светлана Григорьевна, доктор педагогических наук, профессор, заведующая кафедрой теории и методики преподавания филологических дисциплин Ярославского государственного педагогического университета им. К. Д. Ушинского

Марасанова Виктория Михайловна, доктор исторических наук, профессор, заведующая кафедрой рекламы и связей с общественностью Ярославского государственного университета им. П. Г. Демидова

Фёдорова Елена Алексеевна, доктор филологических наук, профессор кафедры теории и коммуникации Ярославского государственного университета имени П. Г. Демидова

Чеканова Нина Васильевна, доктор исторических наук, профессор, заведующая кафедрой гуманитарных дисциплин Ярославской духовной семинарии

Юрьева Татьяна Владимировна, доктор культурологии, профессор Ярославского государственного педагогического университета им. К. Д. Ушинского

священник Олег Овчаров, кандидат юридических наук, заместитель председателя Синодального отдела по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными органами

иеромонах Сергей (Барабанов), кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Ярославской духовной семинарии

EDITORIAL BOARD

Chief Editor:

Hieromonk Platon (Kudlasevich), PhD in Theology, Rector of Yaroslavl Spiritual Seminary

Executive Editor:

Andrey Grigorievich Shustrov, Vice-Rector for Research Work of Yaroslavl Theological Seminary, PhD in Cultural Studies, Professor, Head of the Department of Dogmatics and Church History

Editor-in-Chief:

Mikhail I. Zhigalov, Deputy Director of the Church Research Center of Kostroma Metropolis

Secretary:

Anton G. Kulikov, Assistant to Vice-Rector for Scientific Work at Yaroslavl Theological Seminary

Editorial Board Members:

Archimandrite Afanasy (Sokolov), PhD in Theology, Associate Professor, Rector of Minsk Theological Academy

Protopriest Ioann Milanovich, Doctor of Theology (DTheol), Professor, Rector of Saint Arseny Seminary in Sremski Karlovci (Serbia)

Deacon Dionysius Makarov, PhD in Cultural Studies, Professor, Department of Philology, Moscow Theological Academy

Golovushkin Dmitry Alekseevich, PhD in Philosophy, Professor, Department of History of Religions and Theology, A.I. Herzen Russian State Pedagogical University

Efimov Andrey Borisovich, PhD in Physics and Mathematics, Professor, Head of the Department of Missiology, St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University

Makeeva Svetlana Grigoryevna, PhD in Education (EdD), Professor, Head of the Department of Theory and Methods of Teaching Philological Disciplines, K.D. Ushinsky Yaroslavl State Pedagogical University

Marasanova Viktoria Mikhailovna, PhD in History, Professor, Head of the Department of Advertising and Public Relations, P.G. Demidov Yaroslavl State University

Fedorova Elena Alekseevna, PhD in Philology, Professor, Department of Theory and Communication, P.G. Demidov Yaroslavl State University

Chekanova Nina Vasilyevna, PhD in History, Professor, Head of the Department of Humanities, Yaroslavl Theological Seminary

Yuryeva Tatyana Vladimirovna, PhD in Cultural Studies, Professor, K.D. Ushinsky Yaroslavl State Pedagogical University

Priest Oleg Ovcharov, PhD in Law, Deputy Chairman of the Synodal Department for Interaction with the Armed Forces and Law Enforcement Agencies

Hieromonk Sergius (Barabanov), PhD in Theology, Associate Professor, Head of the Department of Ecclesiastical Practical Disciplines, Yaroslavl Theological Seminary

СОДЕРЖАНИЕ

I. Богословие

Шустров Андрей Григорьевич

Горний и дольний Иерусалим. Город будущего
(по трудам святых отцов) 9

Диакон Артемий Владимирович Овчаренко

История вопроса о красоте в сочинениях свт. Василия Великого:
на пути к целостному подходу 21

II. История Русской Православной Церкви

Макарова Екатерина Юрьевна

Николо-Корельский монастырь в русской истории и культуре 38

III. Литургия

Осипов Антон Михайлович

От Синая к Фавору: ветхозаветные образы и лексика света
в гимнографии праздника Преображения Господня 52

IV. Общецерковная история

Чеканова Нина Васильевна

Христианская альтернатива общественному укладу
Римской Империи в «зеркале» апологетической литературы III в.
(по письмам священномученика Киприана Карфагенского) 60

V. Церковное краеведение

Марасанова Виктория Михайловна

Святая благоверная княгиня Анна Кашинская
на Ростовской и Тверской земле 72

Виденеева Алла Евгеньевна

Из часовщиков – в монахи: жизнь и судьба мастера
колокольных часов Ивана Савостина (1789–1828) 83

Жигалов Михаил Иванович

Величественный сельский храм: Спасская церковь
ур. Элноти Любимского района Ярославской области 102

Зуммер Людмила Александровна

Ярославские соборные протодиаконы 119

VI. Церковь и литература

Дубаков Леонид Викторович

Православные храмовые экфрасисы в поэзии
русской дальневосточной эмиграции 131

VII. «Память Церкви»: проект Учебного комитета Русской Православной Церкви

Беседа со свидетелем жизни Церкви в советскую эпоху
Протоиереем Павлом Поздеевым 143

CONTENTS

I. Theology

Shustrov Andrey Grigoryevich

The Heavenly and Earthly Jerusalem. The City of the Future
(according to the writings of the Holy Fathers) 9

Deacon Artemy Vladimirovich Ovcharenko

The History of the Question of Beauty in the Writings
of St. Basil the Great: Towards a Holistic Approach 21

II. History of the Russian Orthodox Church

Makarova Ekaterina Yuryevna

Nikolo-Korelsky Monastery in Russian History and Culture 38

III. Liturgics

Osipov Anton Mikhailovich

From Sinai to Tabor: Old Testament Images and the Vocabulary of Light
in the Hymnography of the Feast of the Transfiguration of the Lord 52

IV. General Church History

Chekanova Nina Vasilyevna

The Christian Alternative to the Social Order of the Roman Empire
in the «Mirror» of Apologetic Literature of the 3rd Century
(based on the letters of St. Cyprian of Carthage) 60

V. Local Church History

Marasanova Viktoria Mikhailovna

The Holy Right-Believing Princess Anna of Kashin
on the Rostov and Tver Lands 72

Videneeva Alla Evgeniyevna

From Watchmakers to Monks: The Life and Fate
of the Bell Tower Clockmaker Ivan Savostin (1789–1828) 83

Zhigalov Mikhail Ivanovich

The Majestic Village Church: The Spasskaya Church
of the Elnot area, Lyubimsky District, Yaroslavl Region 102

Zummer Lyudmila Alexandrovna

Cathedral Protodeacons of Yaroslavl 119

VI. The Church and Literature

Dubakov Leonid Viktorovich

Orthodox Temple Ekphrases in the Poetry
of the Russian Far Eastern Emigration 131

VII. «The Memory of the Church»: Project of the Educational Committee of the Russian Orthodox Church

A Conversation with a Witness to the Life of the Church

in the Soviet Era Archpriest Pavel Pozdeev 143

ДК 234.1:27-284

DOI: 10.24412/3033-7305-2026-2-9-20

EDN: JJZAQL



ГОРНИЙ И ДОЛЬНИЙ ИЕРУСАЛИМ. ГОРОД БУДУЩЕГО (ПО ТРУДАМ СВЯТЫХ ОТЦОВ)

Шустров Андрей Григорьевич

*доктор культурологии, профессор, проректор по НИР
Ярославской духовной семинарии, заведующий кафедрой богословия
и церковной истории (Ярославль, Россия).*

a.g.shustrov@mail.ru <https://orcid.org/0009-0002-1765-6623>

Аннотация: в статье исследуется христианское учение о бессмертии человека и его победе над смертью через воскресение Христа. Автор анализирует труды святых отцов (Дионисия Ареопагита, Макария Египетского, Василия Великого, Иоанна Кассиана Римлянина и др.) для раскрытия многогранного символизма образа Иерусалима. Рассматриваются четыре уровня его толкования: исторический (город иудеев), аллегорический (Церковь Христова), анагогический (Небесный град, Царство Небесное) и тропологический (душа человека). Центральное место в работе занимает концепция «Города будущего» — Горнего Иерусалима, который отождествляется с раем и является конечной целью духовного пути. Подчеркивается, что истинная новизна и обновление возможны лишь через божественное действие — таинства Крещения и Покаяния, которые восстанавливают падшую человеческую природу. В статье проводится параллель между символикой города (стены, кремль, сад) и структурой человеческой души, а также анализируется этимология этих понятий в церковнославянском языке. Движение к Горнему Иерусалиму представлено как внутреннее духовное преуспевание (подвиг), противопоставляемое внешней земной суете. В заключение делается вывод о том, что христианское понимание цивилизации как городской жизни неразрывно связано с идеей духовного совершенствования и возвращения к своему первоначальному, райскому состоянию.

Ключевые слова: бессмертие, святоотеческая традиция, экзегетика, Горний Иерусалим, дольний Иерусалим, Царство Небесное, рай, душа человека, обновление, Покаяние, Крещение, духовное преуспевание, подвиг, символика города, этимология.

Для цитирования: Шустров А. Г. Горний и дольний Иерусалим. Город будущего. (по трудам святых отцов) // Вестник Ярославской духовной семинарии, 2026. №2 (12). С. 9–20. DOI: 10.24412/3033-7305-2026-2-9-20

THE HEAVENLY AND EARTHLY JERUSALEM. THE CITY OF THE FUTURE. (ACCORDING TO THE WRITINGS OF THE HOLY FATHERS)

Shustrov Andrey Grigoryevich

Doctor of Cultural Studies, Professor, Vice-Rector for Research at the Yaroslavl Theological Seminary, Head of the Department of Theology and Church History (Yaroslavl, Russia).

a.g.shustrov@mail.ru <https://orcid.org/0009-0002-1765-6623>

Abstract: The article explores the Christian doctrine of human immortality and victory over death through the resurrection of Christ. The author analyzes the writings of the Holy Fathers (Dionysius the Areopagite, Macarius of Egypt, Basil the Great, John Cassian, and others) to reveal the multifaceted symbolism of the image of Jerusalem. The study examines four levels of its interpretation: historical (the city of the Jews), allegorical (the Church of Christ), anagogical (the Heavenly City, the Kingdom of Heaven), and tropological (the human soul). The central concept of the work is that of the “City of the Future” — the Heavenly Jerusalem, which is identified with Paradise and represents the ultimate goal of the spiritual path. The article emphasizes that true novelty and renewal are possible only through divine action — the sacraments of Baptism and Repentance, which restore fallen human nature. A parallel is drawn between the symbolism of a city (walls, *Kremlin*, garden) and the structure of the human soul, as well as an analysis of the etymology of these concepts in Church Slavonic. The movement towards the Heavenly Jerusalem is presented as an internal spiritual progress (*podvig*), contrasted with external worldly vanity. The conclusion is that the Christian understanding of civilization as urban life is inextricably linked with the idea of spiritual perfection and a return to its original, paradisiacal state.

Keywords: immortality, patristic tradition, exegesis, Heavenly Jerusalem, Earthly Jerusalem, Kingdom of Heaven, Paradise, human soul, renewal, repentance (*metanoia*), baptism, spiritual progress (*podvig*), symbolism of the city, etymology.

For citation: Shustrov A. G. The “City of the Mind” in the Writings of the Holy Fathers // Bulletin of the Yaroslavl Theological Seminary, 2026. No. 2 (12). P. 9–20. DOI: 10.24412/3033-7305-2026-2-9-20

В христианском празднике Пасхи и Символе веры, а также во всем духе христианской религии содержится мысль о бессмертии человека, о его победе над смертью вслед за воскресшим Христом. «Смертию смерть поправ». Человеческая душа, ее высшее личностное начало, не разделяет участи тела после смерти, которая рассматривается в христианском Предании как отделение тела от души вследствие грехопадения. Ум индивида — недоступный для душевной и телесной природы город,

кремль, унаследует вечность. Вечность, как писал священномученик Дионисий Ареопагит, является выражением сущности человеческой, его предназначением, где вместо убывания его бытия человека ожидает новое состояние, в котором не будет смерти, болезни, старости, а наступит неизменность воли и беспредельное развитие духа в отражении божественных свойств¹.

¹ О вечности у Дионисия см.: Дионисий Ареопагит, свщмч. О небесной иерархии. Изд: «Сатисъ», 2005. С. 409–411; См. также: Апок. 21, 4.

Для обозначения будущего христиан Писание и святые отцы часто пользуются историческими реалиями в символическом и аллегорическом толковании для обозначения недоступных пока тайн. В целом христианская экзегетика относится к видимым событиям двояко: сохраняя их земной смысл, ограниченный временем, и образно связывая их с духовными событиями и тайнами. Преподобный Макарий Египетский указывает, что все, что было сказано в Писаниях о войнах, городах или вещах, было сказано ради бываемого в душе. Внешнее — только предлог поговорить о тайном². Образ будущего места жительства христиан у отцов Церкви используется при помощи символа особого города — Горного Иерусалима и особого правления в нем — Царства Небесного, или Божиего. Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин, ссылаясь на Экклезиаста (Эккл. 10,15), свидетельствует, что все наше шествие по жизненному пути должно быть направлено в город метрополии, другими словами, столицу всего творения — к Царю Небесному³. Этот же автор отмечает, что Иерусалим понимается четверояко: в историческом смысле это город иудеев; в аллегорическом — Церковь Христова; в анагогическом — Город Царя Небесного; в тропологическом — душа человека. История содержит знание предметов прошедших и видимых. К аллегии относится действительно прошедшее, ставшее прообразом другой тайны. В аналогии от духовных тайн восходят к некоторым высшим и сокровенным таинствам Небесным. В этом смысле, по словам апостола, Иерусалим есть мать всем нам (Гал. 4, 26). Тропология есть изъяснение нравственное, относящееся к исправлениям жизни и деятельному наставлению⁴.

² Макарий Великий, *прп.* Духовные беседы, послание и слова. М., 2013. С. 153.

³ Иоанн Кассиан Римлянин, *прп.* Собеседования. М., 2016. С. 840.

⁴ Там же. С. 480-481.



Воскресение. Сошествие во ад с избранными святыми. Сер. XV в.

Взято из открытых источников

Василий Великий сравнивает град Божий и земной с местом расположения на реке, из которой пьют воду. Испив воды из той реки, которая протекает в Царство Небесное и в Нем, по словам евангелиста, человек не возжаждет вовек (Ин. 4,14; 7,38). Василий Великий так трактует это место: «Итак, сия река веселит всякий вообще град Божий, хотя или Церковь имеющих жительство на небесах, или всякую разумную тварь, от сил премирных до человеческих душ, надобно разуметь под именем града, веселящегося от излияния Святого Духа. Ибо, по определению некоторых, *город* есть собрание живущих оседло и управляемых законом. Но такое же определение города приличествует и горнему Иерусалиму, небесному граду. Ибо и там — собрание первородных, на небесах написанных, собрание живущих оседло, по неподвижности пребывания святых, наконец, собрание, управляемое небесным

законом»⁵. Об этом городе дается обетования через пророка Исайю: «Я соделаю тебя величием навеки, радостью в роды родов ... неслышно будет более насилия в земле твоей, опустошения и разорения — в пределах твоих; и будешь называть стены твои спасением и ворота твои — славою» (Ис. 60,15,18).

Апостол и евангелист Иоанн Богослов в своем Откровении описывает будущее место пребывания человека, Рая, в виде города — Нового Горнего Иерусалима. В нем есть высокие стены и ворота, улицы, но нет храма. Город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего. В нем протекает чистая река воды жизни. «Блаженны те, которые соблюдают заповеди Его, чтобы иметь им право на древо жизни и войти в город воротами»⁶.

Само понимание города связано с обособлением, выделением и организацией. Мы видели, что святые отцы христианского Востока понимали под ним все творение, определившееся в своем качестве. В этом смысле и человек — город, так же как и его душа, или дух, или ум, или лицо. Все создание носило характер *новизны* и *небывалого*. В результате грехопадения человек отклонился от первобытного состояния и создал «новый» город, место своей гордости. Это селение, новое только по отношению к прежнему положению человека, уже не доступному для него. Обособление носит характер «новизны» в смысле «новизны» греха, до того не существовавшего и связанного с человеческой свободой воли, имеющей возможность меняться. Но на самом деле это город имеет свойства разрушения, старения, дряхлости и смерти. Другими словами, это не истинная новь, а ветхость. Поэтому стремление к новизне как к своим основам заложена в природе человека. Он таким был сотворен.

Город создает новое за счет старого, которое когда-то также было новым, с желанием достичь равновесия и совершенства. Но эта новь призрачна и негативна. Город тратит все свои усилия, чтобы вырасти из себя. Но с самого начала побег уже обречен, т.к. в своей основе содержит семя самоуничтожения. Городу нужна жертва, за счет которой он может развиваться. Он вольно или невольно уничтожает те основания, на которых держится. С точки зрения христианского сознания человеку творить новое не дано. Это свойство присуще только Богу⁷. «...Се творю все новое» (Апок. 21,5). Новизной в христианском смысле является уничтожение греха. В этом суть миссии Спасителя на земле. Как пишет святитель Григорий Палама, ум в человеке при создании был средством постоянного обновления. Лишившись Божественной Благодати, он стал старым и смертным⁸. Новый человек, а значит и город, изображен в Евангелии. Он есть Иисус Христос или Новый Адам. В главе 9 евангелист Матфей описывает исцеление Им расслабленного, больных, слепых, бесноватых, воскрешение мертвого, жалость и сострадание народу. «Никогда не бывало такого явления в Израиле» (Мф.9,33). Под Израилем можно понимать не только страну древних евреев, но и человеческий ум. Апостол пишет: «Не сообразуйтесь веку сему, а преобразуйтесь обновлением ума вашего...» (Рим. 12,2); «... кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5,17).

Город человеческий, его ум, является местом и почвой возрождения. Оно же, по словам апостола Петра, не от сени тленного, но от нетленного, от слова Божия, живого и прибывающего в век (1 Пет. 1,23). Мы уже отмечали, что современная тенденция развития исто-

⁵ Василий Великий, *свт.* Духовный алфавит. М., 2006. С. 102.

⁶ Апок. 24,4.; а также 21,10–27; 22,1–5.

⁷ См.: Шустров А.Г. Творчество и культура в свете традиции византийской мысли. Гл. 3. Творчество как новь.

⁸ Григорий Палама, *свт.* Гомилии. Кн.3. С.142–143.

рических городов «черпает» силу своей «новизны», отталкиваясь от наработок христианской культуры. Начало этому было положено в эпоху Ренессанса в городах Италии⁹. В дальнейшем это станет главным свойством урбанистических процессов всей Европы.

В христианском Предании под возрождением понимается крещение. Святитель Василий Великий пишет, что через крещение крещаемый изменяется в уме, слове и деле¹⁰. Святитель Игнатий Брянчанинов отмечает, что оживление в себе падшего естества есть полное возвращение к вечной смерти¹¹. Святым же крещением у каждого человека отсекается падшее естество, обновленное Богочеловеком. По этой причине Крещение называется в Священном Писании «банею пакибытия» (Тит. 3, 5), а жизнь по Крещению — «пакибытием» (Мф. 19, 28). Обновленное естество обязан явить и развить в себе каждый крещенный¹². Иоанн Креститель приходившим к нему креститься возвещал: «Покайтесь, ибо приблизилось Царствие Небесное» (Мф. 3, 2). Крещение свыше как очищение от грехов и Покаяние являются условиями для приобретения гражданства в горнем Иерусалиме. Покаяние, читаем мы у преподобного Иоанна Лествичника, есть возобновляющееся крещение¹³. Покаяние представляется изменением образа мысли, жизни, действия. Оно состоит в признании своей падшей природы и отречении от нее для естества обновленного. Святитель Игнатий Брянчанинов пишет, что необходимо, чтобы наш сосуд¹⁴, к которому отно-

сится ум, сердце и тело по отношению к Божественной благодати, был очищен для духовного дара святого Крещения. «Необходимо, чтобы имеющиеся в нем повреждения, особливо скважины, были тщательно исправлены; если же они останутся неисправленными, то живая вода (Ин. 7, 38), вливаемая в сосуд святым крещением, не удерживается в сосуде... Скважинами я называю греховные навыки. Необходимо, чтобы наш Иерусалим был отовсюду обнесен, как стенами, благими нравами и обычаями»¹⁵.

Возрождение, по словам апостола, ведет к вечности (Тит. 3, 7). Преподобный Максим Исповедник отмечает, что возрождение восстанавливает творческую способность человека к Боговидению¹⁶. Возрождение, по мысли отцов Церкви, восстанавливает первоначальную человеческую природу и даже превосходит ее. Это настоящая новь. Что не удалось человечеству добиться своими усилиями, дается ему даром в таинстве Крещения и Покаяния. Восстановление, говорит о благой мысли преподобный Иоанн Кассиан Римлянин, труднее, чем ее новизна в смысле грехопадшего мира¹⁷.

Возрождение в христианском Предании рассматривается как возвращение человека к предназначенному для него при создании. Господь, встречаем мы у святителя Игнатия Брянчанинова, изгнав человека из рая, вселил его прямо напротив, чтобы тот, постоянно обращая взоры к раю, питался надеждами на возвращение¹⁸. Христианское догматическое учение о Боговоплощении,

⁹ См., например: Бурхардт. Я. Культура возрождения в Италии М., 1996.

¹⁰ Василий Великий, *свт.* Нравственные правила. Пр.20. Гл.2.

¹¹ Игнатий Брянчанинов, *свт.* Аскетические опыты. В 2-х кн. М., 2001, Кн.2. С. 382.

¹² Там же. С. 387.

¹³ Иоанн Лествичник. 5,1.

¹⁴ В греческом языке слово «крещение» означает очищение сосудов, погружение в воду.

См.: Игнатий Брянчанинов, *свт.* Аскетическая проповедь. С. 320.

¹⁵ Игнатий Брянчанинов, *свт.* Аскетические опыты. Кн. 2. С. 394.

¹⁶ Максим Исповедник, *прп.* Указ. соч. Кн. 2. С. 104.

¹⁷ Иоанн Кассиан Римлянин, *прп.* Указ. соч. С. 306.

¹⁸ Игнатий Брянчанинов, *свт.* Аскетическая проповедь. С. 467.

крестной смерти, искуплении и воскресении связывается с выполнением Богом обещанного человеку прощения. Возвращение назначенного при сотворении заключается в том, что люди соделались сынами и дочерьми Божиими (2 Кор. 6, 17–18).

Преподобный Максим Исповедник в толкованиях на священномученика Дионисия Ареопагита сообщает, что при Крещении творится лицо, которое прежде было безвидно из-за мрака, в котором находился человек. Ум восстанавливается светом и получает его образ, становясь «чадом Света и семенем Божиим»¹⁹.

В святоотеческой традиции горний Иерусалим, город будущего Царствия Небесного, совпадает с *раем* — местом, предназначенным человеку при его создании (Быт. 2, 15). Жить в нем было установлено человеку²⁰. Преподобный Симеон Новый Богослов пишет, что Бог рая не творил, а насадил и ввел туда созданного Им человека в восьмой день, что является прообразом будущего века, воскресения²¹. Эдем рассматривается как место духовного наслаждения. Рай имеет вид сада (Быт. 2, 15) или вертограда — города-сада, изолированного от всего иного вещественного творения²². Этот сад был посажен из духовных семян. Хозяином его и Царем города является Сам Создатель. Так и святое Крещение, пишет святитель Игнатий Брянчанинов, насаждается благодатью Святого Духа и заключается в развитии этой благодати, подавленной и заглушенной согрешениями²³. Покаяние может рассматри-

ваться в свете христианской традиции как возделывание рая, что должен был делать первозданный Адам (Быт. 2, 15). Рай является как бы столицей тварного мира²⁴. Это место духовное, возвышенное и совершенно не земное, на что указывают святые отцы²⁵.

В связи с этим интересно рассмотреть значение слова «город» в русском языке. В полном церковно-славянском словаре, составленном протоиереем Г. Дьяченко²⁶, можно найти семантический набор слов, связанных с разбираемым понятием. «Град» или «город» в основном смысле значило собственно земляную насыпь или вал, «город» вокруг жилья. Этот же смысл был впоследствии перенесен на крепостные стены («земляной город», «деревянный город», «каменный город»). Затем город означал живущих в нем людей; верховную власть и управление; и наконец, землю, область, на которую распространяется его владения, и которая называется его именем. Итак, в понятии города («града») заключались понятия возвышенности, стен, людей (народа), власти и окружи. Кроме всего перечисленного, город обозначал определенного рода замкнутость и ограниченность. Здесь же мы находим однокоренные слова, еще более раскрывающие смысл Священного Писания. «Градарь — садовник»; «градежъ» — ограда, забор; «градецъ» — замок, крепость; «градина» — сад; «градити» — строить, созидать. Слова «посадник» и «посадский» означают поставленного сверху, выполняющего чью-то власть. Собственно, «посадъ» содержит в себе понятие предместья и пригорода. Центром же его был «кремль» — существенное

¹⁹ Максим Исповедник, *прп.* Комментарии к Дионисию Ареопагиту. С. 603.

²⁰ См. Игнатий Брянчанинов, *свт.* Аскетическая проповедь. Глава. Слово о человеке. Раздел. Рай. С. 451–459.

²¹ Симеон Новый Богослов, *прп.* Творения. В 2-х кн. М., Кн. 2. С. 530–532.

²² См.: Игнатий Брянчанинов, *свт.* Аскетическая проповедь. Глава. Слово о человеке. Раздел. Рай.

²³ Там же. Аскетические опыты. Кн. 2. С. 397.

²⁴ Иоанн Дамаскин, *прп.* Указ. соч. Гл. Рай. С. 146–150.

²⁵ Взгляды восточных святых отцов на рай — см.: Игнатий Брянчанинов. Аскетическая проповедь. Глава. Слово о человеке. Раздел. Рай.

²⁶ Полный церковно-славянский словарь. Сост. Г. Дьяченко. М., 1993

укрепление, внутренняя крепость, или «вышгородъ». «Верт» означает сад. «Вертоградъ» — огороженный сад, огород, содержащий в себе плодовые деревья и злаки (ср., например, виноград как виноградный сад). Этимологически и семантически с этим корнем связано слово «верхъ» как вершина, голова, наилучшая часть чего-либо. «Верхотворецъ» — творец твердыни.

В контексте вышесказанного, возвращаясь к тексту Писания и святоотеческому Преданию, город — это место особенное, выделенное, насаженное сверху («посад») в богатстве и изобилии («полисад», см. также значение слова «рай», в корне связанного с понятиями «блага», «изобилия», «света»)²⁷ и предназначенное для постоянного человеческого пребывания (оседлого). Это селение не является самостоятельным или автономным. В нем правит Царь — настоящая духовная Крепость, Кремль. Здесь наиболее благоприятные условия для развития множественных даров человека. Но эта множественность богатств и изобилия («посада» и «полисада») возможна при наличии единого, недоступного в обычных условиях центра («кремля»). По христианскому учению в этот город, Небесную метрополию, райский сад духовного наслаждения, горный Иерусалим — столицу всего тварного мира, населенную христианами, люди должны вернуться из юдоли, т. е. неизменного, земного, долинного, предгорного места ожидания²⁸. Самому человеку получить в нем гражданство невозможно. Любой город требует постановления свыше. Духовные семена райского сада бросает в сердце человека Сам Творец. Он же потом при содействии человеческой воли помогает воз-

делывать («градити») их. «Без меня не можете ничего делать» (Ин. 15, 5).

В Евангелии Царство Небесное сравнивается с драгоценностью, которая стоит дороже всего на свете (Мф. 13, 46), и закваской, поднимающей тесто (Мф. 13, 19). Преподобный Симеон Новый Богослов излагает суть последней притчи следующим образом. Он пишет, что зерно есть Дух Святой, а человек верующий, желающий принять зерно это по средствам делания заповедей. Под вертоградом понимается сердце верующего, куда влагается зерно. Когда этот посев хранится, то он дает росток, превращающийся в дерево. Сад без семени не дает полезных всходов, только одни тернии (наши грехи). Так же, по словам святого отца, и души наши пока не примут в себя божественного семени, а пребывают бесплодными. Но, с другой стороны, брошенное в нас семя, не соединившись с нами, с нашим умом, сердцем и волей, не может разрастись²⁹. Оно будет посеяно, словно на камне, как об этом сказано в притче о сеятеле (Мф. 13, 3–8). Царствие Небесное, говорит апостол евангелист Иоанн Богослов, не от мира сего (Ин. 18, 36). Апостол Павел, раскрывая эту мысль далее, пишет, что Царствие Небесное есть не пища и питье, но праведность, мир и радость во Святом Духе (Рим. 14, 17). Блаженны нищие духом, говорит Христос в Нагорной проповеди, ибо их есть Царствие Небесное (Мф. 5, 3). Это означает, что душа их пуста от всяких вредных и бесплодных всходов, и пашня сердца подготовлена для восприятия духовного посева.

Царствие Небесное не придет заметным для глаз образом, т. к. «оно внутри вас есть» (Лк. 17, 20). У святителя Игнатия Брянчанинова мы читаем: «Ощувивший в себе Царство Божие научается не удовлетворяться этим..., а стремиться к обильнейшему развитию в себе

²⁷ См. так же статьи «рай» и «Едем». См. так же: Библейская энциклопедия. В 2-х кн. М., 1991. Статья «рай».

²⁸ Ср.: естественное стремление людей в столицы мира для того, чтобы увидеть свет, людей, выразить свои таланты: Рим, Париж, Санкт-Петербург и т. д.

²⁹ Симеон Новый Богослав, *прп.* Указ. соч. Кн. 2. С. 670–672.

владычества Божественного³⁰. С таким пониманием изменения связано в православном Предании представление о *прогрессе*. Например, у святителя Григория Паламы находим, что вся тварь, как видимая, так и невидимая, как чувственная, так и бесчувственная, как разумная, так и неразумная, подвержена *изменению*. Только разумное естество, обладающее свободой, является способным к изменению как к лучшему, так и к худшему, по своей собственной воле. «Если держится воли Божией, то, благодаря ей, непрерывно совершает *прогресс*, изменение и простирается к лучшему; если же противится воли Божией, то справедливо подпадает тому, что Он его оставляет и естество его попадает в худшее состояние»³¹. Такое же понимание прогресса как духовного преуспеяния мы встречаем у преподобного Максима Исповедника³² и у других авторов³³.

Речь всегда идет у святых отцов о внутреннем развитии, т.е. духовном, а не внешнем. Положительное духовное изменение в святоотеческой литературе называется *подвигом*, *подвижничеством*, другими словами, продвижением по пути к горнему Иерусалиму. Святитель Игнатий Брянчанинов пишет, что христианская вера воспринимает все, совершающееся с нами, как происходящее по промыслу Божьему к нашей духовной пользе. Если же говорить о внешнем мире, то христианский взгляд отличается от так называемого *оптимизма* или учения, что *все в мире идет к лучшему*. В противоположность этому Священное Писание утверждает, что все доброе постепенно ослабевает³⁴.

³⁰ Игнатий Брянчанинов, *свт.* Аскетическая проповедь. С. 236.

³¹ Григорий Палама, *свт.* Гомилии. Кн. 1. С. 224.

³² Максим Исповедник, *прп.* Указ. соч. Кн. 2. С. 161.

³³ См. например: Дионисий Ареопагит, *свщм.* Указ. соч. С. 437.

³⁴ См. об этом: Игнатий Брянчанинов, *свт.* Аскетическая проповедь. С. 280.

Подвижник, идущий по пути к Небесному городу, получает для этого способности или таланты³⁵. На них он приобретает право войти в Духовную Метрополию. Гражданство в этом городе, по словам святителя Игнатия Брянчанинова, многого стоит³⁶. Быть жителем этого города, как гласит христианское Предание, необходимо уже в этой земной жизни. Таким образом, христианское понимание *цивилизации* как городской жизни связывается с духовным преображением и нравственным совершенством. В таком смысле это понятие использовалось священномучеником Дионисием Ариопагитом, преподобным Максимом Исповедником, святителем Григорием Паламой и другими восточно-христианскими авторами.

Ниже мы проследили, что «город» по значению своему всегда соединялся с «*горой*», возвышенностью. В Писании символ горы применяется довольно часто, но содержание его двояко. Разница состоит в том, знаком какого возвышения она является. Первый смысл заключается в разделении земного и Небесного миров, удаление последнего от стихии мира сего до недостижимости, а также мистического соединения горного и дольного, божественного и человеческого³⁷.

Все главные события священной истории происходят на горе. На Синае Моисей получил Закон и общался с Богом; на горе Сионе, или Горе Господней был построен Иерусалим и главный храм; на горе Блаженств произнес Иисус Свою Н агорную проповедь; на Фаворе Христос преобразился перед избранными учениками; и наконец, на Голгофе Он принял Крестную смерть.

³⁵ См. евангельскую притчу о талантах: Мф. 25, 14-30.

³⁶ Игнатий Брянчанинов, *свт.* Там же. С. 455.

³⁷ О мистическом символе горы, соединяющем два мира, хаос и порядок много пишется в научной литературе по древним цивилизациям.



Иерусалимский Храм. Взято из открытых источников

Сион, поет псалмопевец, прекрасная возвышенность, радость всей земли. На ней город великого Царя (Пс. 47, 3). Апостол Павел пишет: «Вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живого, к Небесному Иерусалиму и тьмам ангелов» (Евр. 12, 22). Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин отмечает, что гора в Писании — символ уединения, чистоты, тишины. Она свободна от смятений и привязанности чувств. Здесь слава и величие Бога. Автор говорит, что Христос не имел нужды в пособии отшельничества и внешнего уединения по своей абсолютной чистоте, однако удалялся молиться на гору. «...Этим примером Своего отшествия научая нас, чтобы мы, если хотим молиться Богу с чистым и непорочным расположением сердца, также удалялись от всякого беспокойства и смятение толпы, чтобы в этом теле пребывая, мы могли хоть отчасти приближаться к некоему подобию того блаженства, которое в будущем обещается святым...»³⁸.

³⁸ Иоанн Кассиан Римлянин, *прп.* Указ. соч. С. 350–351.

Поскольку опыт многотрудной уединенной молитвы многим оказывается не по силам, и они не могут самостоятельно подниматься вверх к лучам Божественного солнца, у святых отцов встречается в связи с этим символ *лестницы* или *цепи*, подаваемой свыше в помощь идущему. Вот выдержка из священномученика Дионисия Ареопагита: «Устремим же себя молитвами, чтобы взойти в высочайшую высь к божественным и благим лучам, как бы постоянно перехватывая руками ярко святящуюся, свисающую с неба и достигающую досюда цепь...»³⁹. Этот красивый образ напоминает подъем к укрепленным и труднодоступным крепостям, расположенным на вершине гор, по сброшенным сверху лестницам или выдолбленным специально в помощь поднимающимся ступенькам в скалах.

Эта гора, о которой шла речь, неподвижна и неизменна. «Надеющийся на Господа, как гора Сион, неподвижется,

³⁹ Дионисий Ареопагит, *свщмч.* Указ. соч. С. 281. Смысл постоянного подъема к совершенному заложен в известном труде Иоанна игумена Синайской горы под названием «Лестница».

пребывает вовек. Горы окрест Иерусалима, а Господь окрест народа Своего отныне и вовек» (Пс. 124, 1, 2). Но в Писании используется и другой образ горы. Противоположная возвышенность — это человеческая гордость и дела его рук на земле для утверждения на ней, наслаждения чувственными благами, о чем уже сообщалось. В христианском Предании этот символ горы имеет отрицательное значение. Данная основа неустойчива, а построивший на ней свою крепость погибнет от нее же. Она придавила человеческий ум склонностью к веществу и суетным заботам. Преподобный Марк Подвижник называет эту гору злонравием⁴⁰. «Чтобы ее сдвинуть с себя и освободиться, нужно иметь веру с горчичное зерно», как говорится в Евангелии от Матфея (Мф. 17, 20; 21, 21). «На ней нет света, и движение по ней напоминает, скорее, спуск в пещеру». Город же Солнца стоит на высокой горе и не может укрыться (Мф. 5, 14).

Преподобный Исайя Отшельник понимает под этой горой слово Божие и Его заповеди⁴¹. Построивший на данных возвышенностях свой город человек будет не только сам светиться, но и светить и указывать дорогу другим. Этот свет не искусственный. Его нельзя закрыть, угасить, затушить. Преподобный Максим Исповедник пишет, что Слово вывело Израиль из плена: не из земли в землю, а от земли на небо, от порока — к добродетели, от тления — к нетлению; от смерти — к бессмертию⁴².

В Священном Писании и Предании помимо города Иерусалима, символизирующего душу человеческую и будущую жизнь, Царство Небесное, Рай, Горний Иерусалим, встречается еще и обозначение особой страны, подданства или государства под названием *Израиль*. Нередко эти названия вы-

ступают как синонимы. Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин пишет, что Израиль — ум, зрящий Бога, высшая духовная жизнь, созерцание Бога⁴³. Впервые имя Израиль упоминается в книге Бытия и дается Иакову, как победителю врагов, врагов духовных (Быт. 32, 38). Когда ум, говорит Исайя Отшельник, достигает того, чтобы видеть славу Божества, тогда боится его враждебная неприязнь⁴⁴. Главная победа Израиля — это победа над пленом чувств. Он освобождается огромными нравственными трудами, и в первую очередь, воздержанием⁴⁵. Израиль, говоря языком христианского сознания, является целым народом, с населением, страной или даже государством с особым порядком и языком. Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин по этому поводу отмечает, что каждый порок в нашем сердце имеет особое место и вытесняет Израиль, т.е. созерцание высших предметов. Добродетели не могут с пороками ужиться. Но когда последние будут побеждены народом израильским, т.е. добродетелями, то место, которое занимал дух похоти, займет целомудрие, которое захватила ярость, присвоит себе терпение; где возобладала гордость, будет смирение. «Таким образом, по изгнании всякого порока места их займут противоположные расположения — добродетели, которые справедливо называются сынами Израилевыми, т.е. душами, видящими Бога...»⁴⁶.

В святоотеческой литературе Израиль противопоставляется Египту как стране чувственности и земных дел. Духовные египтяне — это тяжелые земные заботы, мешающие успокоению ума, необходимого для чистой молит-

⁴⁰ Марк Подвижник, *нпр.* Указ. соч. С. 293.

⁴¹ Исайя Отшельник, *нпр.* Указ. соч. С. 83.

⁴² Максим Исповедник, *нпр.* Указ. соч. Кн. 2. С. 159.

⁴³ Иоанн Кассиан Римлянин, *нпр.* Указ. соч. С. 427.

⁴⁴ Исайя Отшельник, *нпр.* Указ. соч. С. 53.

⁴⁵ Там же. С. 54.

⁴⁶ Иоанн Кассиан Римлянин, *нпр.* Указ. соч. С. 182.

вы. В Писании Моисей выводит Израиль из египетского плена и дает ему заповеди от Бога. Законы говорят об учреждении определенного порядка, ограничении состояния дикой свободы. В традициях христианской экзегетики толковать исторические события не только реально, но и символически, как прообраз духовных событий.

В Писании Израиль называется народом Божиим. У святителя Григория Паламы мы читаем: «Воистину, мы все братья, как происходящие от единого Владыки и Творца, Которого по сей причине и общим Отцом стяжали. Но таковое общее братство мы имеем и в отношении к бессловесному и даже неодушевленному естеству. Но мы, кроме того, являемся братьями друг другу, как сущие от одного землеродного Адама и единые сотворенные по образу Божию, но и это обще нам и всем народам вообще. Мы же, сверх того, являемся братьям друг другу и как чада одного и того же народа и граждане одного и того же города»⁴⁷.

Список использованной литературы:

- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. Синодальный перевод. М.: Российское Библейское общество, 2011. 1376 с.
- Буркхардт, Я. Культура Возрождения в Италии: опыт исследования / пер. с нем. — М.: Юрист, 1996.
- Василий Великий, святитель. Духовный алфавит. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2006.
- Василий Великий, святитель. *Нравственные правила // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской*. — [Ч. 3]. — М.: Паломник, 1993.
- ⁴⁷ Григорий Палама, свт. Гомилии. Кн. 1. С. 15.
- Григорий Палама, святитель. *Гомилии // Григорий Палама, святитель*. — В 3-х кн. — М.: Изд-во Новоспасского ставропигиального мужского монастыря, 2014–2017.
- Дионисий Ареопагит, священномученик. *О небесной иерархии*. — СПб.: Сатисъ, 2005.
- Дьяченко, Г., прот. *Полный церковнославянский словарь*. — М.: Отчий дом, 1993.
- Игнатий Брянчанинов, святитель. *Аскетическая проповедь*. — М.: Правило веры, 2008.
- Игнатий Брянчанинов, святитель. *Аскетические опыты: В 2 т.* — Т. 2. — М.: Правило веры, 2001.
- Иоанн Дамаскин, преподобный. *Точное изложение православной веры*. — М.: Братство святителя Алексия; Ростов н/Д: Приазовский край, 1992.
- Иоанн Кассиан Римлянин, преподобный. *Собеседования египетских отцов*. — М.: Сибирская Благовонница, 2016.
- Иоанн Лествичник, преподобный. *Лествица*. — Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2019.
- Исайя Отшельник, преподобный. *Духовно-нравственные слова*. — Сергиев Посад, 1911.
- Макарий Великий, преподобный. *Духовные беседы, послание и слова*. — М.: Правило веры, 2013.
- Марк Подвижник, преподобный. *Нравственно-подвижнические слова*. — Сергиев Посад, 1911.
- Максим Исповедник, преподобный. *Комментарии к творениям Дионисия Ареопагита*. — М., 2018.
- Симеон Новый Богослов, преподобный. *Творения: В 3 т.* — ТСЛ, 1993.
- Шустров, А. Г. *Творчество и культура в свете традиции византийской мысли*. — Ярославль, [год издания].

References

- The Bible. The Books of the Holy Scripture of the Old and New Testament. Canonical. Synodal Translation. Moscow: Russian Bible Society, 2011. 1376 p.
- Burckhardt, Jacob. *The Civilization of the Renaissance in Italy*. Translated by S. G. C. Middlemore. London: Penguin Books, 1990.
- Basil the Great, Saint. *The Alphabetical Collection*. Translated by Sister Monica Mary Naz. In *Fathers of the Church*, Vol. 36. New York: Fathers of the Church, Inc., 1950.
- Basil the Great, Saint. *Moral Treatises*. In *Saint Basil: Exegetic Homilies*, translated by Sister Agnes Clare Way. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1963.
- Palamas, Gregory, Saint. *Homilies*. Translated by Christopher Veniamin. Mount Thabor Publishing, 2018.
- Pseudo-Dionysius the Areopagite. *On the Celestial Hierarchy*. Translated by Colm Luibheid and Paul Rorem. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1987.
- Diyachenko, Grigory, Archpriest. *Comprehensive Church Slavonic Dictionary*. Moscow: Otchiy Dom, 1993.
- Ignatius Brianchaninov, Saint. *Ascetical Sermons*. Platina, CA: St. Herman of Alaska Brotherhood, 2015.
- Ignatius Brianchaninov, Saint. *The Arena: An Offering to Contemporary Monasticism*. Translated by Archimandrite Lazarus Moore. Boston, MA: Holy Transfiguration Monastery, 1997.
- John of Damascus, Saint. *An Exact Exposition of the Orthodox Faith*. Translated by S. D. F. Salmond. In *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, Vol. 9. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1999.
- Cassian, John. *The Conferences*. Translated by Boniface Ramsey. New York: Newman Press, 1997.
- Climacus, John. *The Ladder of Divine Ascent*. Translated by Archimandrite Lazarus Moore. New York: Harper & Brothers, 1959.
- Isaiah the Solitary. *The Ascetic Discourses*. Translated by John Chrysavgis. In *Abba Isaiah: Ascetic Discourses and Sayings*. Fontbonne, WI: Beloved Son Publishing, 2002.
- Macarius the Great. *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*. Translated by George A. Maloney, S.J. New York: Paulist Press, 1992.
- Mark the Ascetic. *To Nikolay the Solitary*. In *The Philokalia*, Vol. 1. Translated by G.E.H. Palmer, Philip Sherrard, and Kallistos Ware. London: Faber and Faber, 1979.
- Maximus the Confessor. *Ambigua to John and On the Difficulties in the Dionysius*. Translated by Maximos Constas and Andrew Louth. Harvard University Press, forthcoming.
- Symeon the New Theologian. *Discourses*. Translated by C. J. de Catanzaro. New York: Paulist Press, 1980.
- Shustrov, Andrey G. *Creativity and Culture in the Light of Byzantine Thought*. Yaroslavl:
-
- Статья поступила в редакцию 01.06.2026;
одобрена после рецензирования 05.06.2026;
принята к публикации 25.06.2026.
-
- The article was submitted 01.06.2026;
approved after reviewing 05.06.2026;
accepted for publication 25.06.2026.

УДК 272(470)

DOI: 10.24412/3033-7305-2026-2-21-37

EDN: KGUOAJ



ИСТОРИЯ ВОПРОСА О КРАСОТЕ В СОЧИНЕНИЯХ СВТ. ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО: НА ПУТИ К ЦЕЛОСТНОМУ ПОДХОДУ

Диакон Артемий Владимирович Овчаренко

*кандидат теологии, ассистент кафедры богословия
и церковной истории ЯДС (Москва, Россия)*

ovchaart@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-5031-4778>

Аннотация: Начиная с XVIII в. вопросу красоты уделяется особая теоретическая область — эстетика. В рамках масштабной задачи реконструкции историей эстетики философского понятия красоты у древних авторов греческие Отцы долгое время обходились молчанием. С переоткрытием на Западе восточной патристики в середине XX в. обратили внимание на присутствие у некоторых греческих авторов, прежде всего у Псевдо-Дионисия, весьма оригинальных и системных представлений о красоте. Позднее мистическое учение о красоте было обнаружено в текстах свт. Григория Нисского. При этом на протяжении десятилетий не удостоивался внимания вопрос красоты в сочинениях старшего брата последнего — свт. Василия. Это тем удивительней, что в его текстах присутствует тщательно разработанное учение о Божественной красоте. В статье предлагается ретроспективный взгляд на исследование вопроса красоты у свт. Василия и анализируются причины того, почему долгое время наука оставляла без внимания этот вопрос.

Ключевые слова: Василий Великий, Божественная красота, мистическое богословие, греческая патристика, богословская эстетика

Для цитирования: *диакон Артемий Овчаренко. История вопроса о красоте в сочинениях свт. Василия Великого: на пути к целостному подходу // Вестник Ярославской духовной семинарии, 2026. №2 (12). С. 21–37. DOI: 10.24412/3033-7305-2026-2-21-37*

THE HISTORY OF THE QUESTION OF BEAUTY IN THE WRITINGS OF ST. BASIL THE GREAT: TOWARDS A HOLISTIC APPROACH

Deacon Artemiy Vladimirovich Ovcharenko

*Candidate of Theology, Assistant at the Department of Theology and Church History,
Yaroslavl Theological Seminary (Moscow, Russia)*

ovchaart@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-5031-4778>

Abstract: In the XVIII century, the Aesthetics was recognized as an area to resolve the beauty question. Aesthetics has had a great deal with the ambitious task of reconstructing the ancient authors' philosophical concept of beauty. However, the Greek Fathers were during the decades neglected. In the XX century, the western scholarship rediscovered the Eastern Patristic and paid attention to its original ideas about beauty, for example, in Pseudo-Dionysius and, later, in St. Gregory of Nyssa. Yet, for decades, the question of beauty has been ignored in St. Basil. This is surprising supported that his texts contain a carefully developed doctrine of Divine Beauty. The article observes study of the beauty question in St. Basil and analyzes the reasons why scholarship has long ignored it.

Keywords: Basil the Great, Divine beauty, mystical theology, Greek patristics, theological aesthetics

For Citation: *Deacon Artemiy Ovcharenko*. The History of the Question of Beauty in the Writings of St. Basil the Great: Towards a Holistic Approach. // Bulletin of the Yaroslavl Theological Seminary, 2026. No. 2 (12). P. 21–37. DOI: 10.24412/3033-7305-2026-21-37

Если в истории человечества действительно имеются «проклятые вопросы», то к их числу, вне всякого сомнения, относится и вопрос красоты.

Последние два с половиной столетия наблюдается любопытный процесс, который можно характеризовать с двух противоположных сторон. С одной стороны, вместе с небывалым всплеском в Новое время интеллектуального познания весьма пристальное внимание уделили и красоте: никогда ранее в истории человечества столько не рассуждали специально о ней. С другой стороны, никогда ранее взгляд на этот вопрос, мировоззренческие рамки для осмысления феномена, опыта и понятия красоты не были столь узкими и, в конечном счете, столь искажающими

ми, как начиная с эпохи Просвещения. В силу множества факторов, обзор которых превышал бы рамки статьи, эпоха Просвещения и последующая за ней эстетика за скобками оставили морально-этически-нравственное и богословское измерения красоты.

Этот редуцированный взгляд можно назвать узкоэстетическим. Он фокусируется, главным образом, на чувственном понятии красоты как феномена, воспринимаемого посредством сенсоральной перцепции. При этом под красотой чаще всего подразумевается красота в искусстве. При таком подходе сам вопрос стремятся рассматривать автономно, т.е. как специальный, в отрыве от других областей человеческого мировоззрения и опыта.

Эстетика не ограничилась одними теоретическими построениями. В русле этой дисциплины предпринимались более или менее масштабные обзоры предшествовавшей интеллектуальной традиции Запада. Применение узкоэстетического взгляда при реконструкции понятия красоты у древних авторов имело, с одной стороны, плоды. Действительно, и в Античности, и в Средневековье можно обнаружить немало мест, где говорится о том понятии красоты, которое здесь именуется узкоэстетическим. Но при замалчивании многих других мест, где использовалось нравственное или богословское понятие красоты, могло создаваться (и действительно создавалось) то или иное ложное впечатление: например, будто у древних авторов имелось только узкоэстетическое понятие красоты, либо будто они как представители «имплицитной эстетики» занимались тем, что подготавливали почву к появлению «эксплицитной» эстетики, и пр.

В последние несколько десятилетий наблюдается все большее расширение исследовательского фокуса при анализе красоты. Это можно характеризовать и как отказ самой эстетики от узкоэстетического взгляда, и как появление теоэстетики в качестве самостоятельного направления, и как появление богословия на традиционном поле эстетики. Но можно в этом видеть и возвращение в современных реалиях того более широкого, включающего богословское и нравственное измерения взгляда на красоту, какой был присущ и античным философам, и христианским отцам Церкви.

На этом пути уже многое сделано. Однако, если говорить именно о христианской традиции, до сих пор более всего занимались латинскими авторами (представителями патристики и схоластики), тогда как восточным Отцам уделили относительно меньшее внимание.

Одним из незаслуженно остававшихся на периферии исследований



Святитель Василий Великий.
Взято из открытых источников

о красоте авторов греческой патристики долгое время оставался свт. Василий Великий. Хотя в древности Кесарийский архипастырь затмевал своего младшего брата славой и авторитетом, после переоткрытия мистического богословия восточных Отцов на Западе в середине XX в. именно свт. Григорий Нисский стал рассматриваться

в качестве ключевого мыслителя на фоне остальных Каппадокийцев.

В настоящей статье предлагается обзор истории того, как различные исследователи обращались к изучению вопроса красоты у свт. Василия Великого. Эта картина на конкретном примере бросает свет на то, как медленно, шаг за шагом мысль на Западе, расширяя фокус при осмыслении проблемы красоты, приходит к мистическому и отчасти, даже догматическому подтексту.

Исследования вопроса красоты у свт. Василия Великого

К сегодняшнему моменту имеется всего лишь несколько работ, где затрагивается вопрос красоты конкретно в мысли свт. Василия¹. То обстоятельство, что начиная с эпохи Просвещения вопрос красоты находился в ведении эстетики, задавало фокус рассмотрения вопроса в первых работах. Когда обращались к Великому Каппадокийцу с намерением реконструировать понятие красоты, под последней понимали эстетическое понятие красоты, т. е. атрибут чувственно воспринимаемых предметов или явлений.

И. Куртонн в монографии, посвященной рассмотрению античных философских концепций в «Беседах на Шестоднев»², красоте уделяет главу. К вопросу он подходит как к специфически античной теме, которую фрагментарно перенимает Великий Каппадокиец. Фокус своего внимания исследователь сосредотачивает на эстетическом поня-

тии красоты. У святителя он обнаруживает лишь отголоски концепций стоиков и Плотина³. Сопоставляя святителя с Плотинем, он делает вывод: «Тогда как Плотин создает единую, законченную концепцию (*une idée unique, complète*) красоты, подробное изложение которой образует настоящую систему, Василий по этому же вопросу имеет представления (*des idées*) только фрагментарные и поверхностные (*superficielles*)»⁴. Наряду с этим, однако, он обнаруживает в «Беседах на Шестоднев» понятие красоты, которое, с одной стороны, относится к эстетике, поскольку имеется в виду воспринимаемое органами чувств свойство мира, но с другой стороны, в рамки эстетики не укладывается, поскольку имеется в виду, что субъектом созерцания является Творец. И. Куртонн называет эту концепцию свт. Василия «Божественный смысл красоты»⁵ и приходит к выводу, что под последним понимается телеология: прекрасно то, что соответствует конечным целям Творца относительно мира. Характерно, что при внимании исследователя к эстетической красоте в «Беседах на Шестоднев» он обходит молчанием случаи, где понятие красоты соотнесено с Богом или с Церковью.

Вопроса красоты у свт. Василия вскользь коснулся М. А. Орфанос. Он также остановился только на эстетическом понятии красоты — чувственно воспринимаемой красоте творения и пришел к схожим выводам, что и И. Куртонн: красота понимается святителем в телеологическом смысле⁶.

В 1991 г. В. В. Бычков в обзоре византийской эстетики отметил наличие у свт. Василия и других Каппадокийцев представлений о Божественной

¹ В огромной библиографии по свт. Василию, собранной Дж. П. Федвиком, отсутствуют работы, посвященные вопросу красоты. См.: *Bibliotheca Basiliana universalis. A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea. V. Studies of Basil of Caesarea and His World: An Annotated Bio-Bibliography* / By P.J. Fedwick. Turnhout: Brepols Publishers, 2004.

² *Courtonne, Y. Saint Basile et l'hellénisme: Étude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexaéméron de Basile le Grand.* Paris: Didot, 1934.

³ *Ibid.* 152.

⁴ *Ibidem.* Пер. авт.

⁵ По-французски: «*le sens divine de beauté*» (*Ibid.* P. 133–134).

⁶ *Orphanos, M.A. Creation and Salvation according to St. Basil of Caesarea.* Athens, 1975. P. 60–62.

красоте⁷. Он далее основное внимание уделил эстетической проблематике, в частности, экзегетическим образам и пр. Тем не менее он первым обратил внимание на наличие у свт. Василия понятия сверхчувственной красоты Бога.

В начале нулевых вопросу красоты у свт. Василия посвятил монографию Д. Ангелис, которая на сегодняшний день остается единственным специальным исследованием по вопросу. В работе «Византийская эстетика: Понятие красоты у св. Василия Великого»⁸ он также приступил к рассмотрению с эстетических позиций. Это выражается в неявно принимаемых им методологических установках⁹. Однако автор при рассмотрении красоты эстетического предмета у свт. Василия значительное внимание уделил аскетическим и богословским аспектам. В частности, он заявил, что у святителя красота не мыслится «вне теоцентрической перспективы»¹⁰. Он вслед за другими учеными отметил, что красоту эстетического предмета святитель понимает в телеологическом смысле¹¹. Эстетическое созерцание формы он связал с этическим выводом¹²: «Эстетическое суждение осуществляется одновременно с этической

или, скорее, онтологической оценкой, связанной с правильным или неправильным использованием объекта по отношению к “благой” цели его создания»¹³. Для него характерно убеждение, что истинное искусство должно возводить к Богу¹⁴. В последней главе, которая называется «Красота и благо», автор обратился к разбору аскетической и богословской проблематики. В частности, он отметил, что у свт. Василия тема красоты связана с аскетическим призывом к человеку стяжать внутреннюю красоту, т. е. стать святым¹⁵. Он впервые обратил внимание, что красота у свт. Василия соотносится с темой блага¹⁶. Также он пришел к выводу богословского характера, что эстетическая красота предмета понимается свт. Василием как тот логос, который заложен в предмет Творцом¹⁷. Таким образом, несмотря на эстетический подход, Д. Ангелис также приходит к богословской и нравственно-аскетической проблематике.

А. Карахан выпустила обширную статью «Красота в очах Божиих: Византийская эстетика и Василий Кесарийский»¹⁸. В ней было предложено посмотреть на святителя как на предтечу VII Вселенского Собора, идеи которого поспособствовали разработке иконопочитания. Ее предметом также явилась эстетическая красота предметов и явлений, а конкретнее — икон. Итоговый вывод этой работы по эстетике также был богословским: тему красоты Каппадокиец связывает с Боговоплощением и спасением¹⁹.

В 10-е гг. вышли в свет две работы, хотя небольшие по объему, но в кото-

⁷ Работа была опубликована в 1991 г.: Бычков В. В. Малая история византийской эстетики. Киев : Путь к истине, 1991. Ссылка дается по переизданию этого исследования в собрании работ автора, см.: Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica. В 2-х тт. Т. 1. Раннее христианство. Византия. М. СПб. : Университетская книга, 1999. С. 290.

⁸ Αγγελής, Δ. Αισθητική Βυζαντινή : Η έννοια του κάλλους στον Μέγα Βασίλειο. Αθήνα : Οι εκδόσεις των φίλων, 2004.

⁹ В частности, фокус рассмотрения темы красоты автор связывает с чувственным опытом (Ibid. Σελ. 15), при рассуждении о прекрасном он подразумевает чувственно воспринимаемый эстетический объект (Ibid. Σελ. 32, 45–46), понятие красоты для него неразрывно связано с понятием искусства (Ibid. Σελ. 35).

¹⁰ Ibid. Σελ. 32.

¹¹ Ibid. Σελ. 32.

¹² Ibid. Σελ. 39.

¹³ Ibid. Σελ. 45–46, пер. авт.

¹⁴ Ibid. Σελ. 144.

¹⁵ Ibid. Σελ. 178.

¹⁶ Ibid. Σελ. 157.

¹⁷ Ibid. Σελ. 160.

¹⁸ Karahan, A. Beauty in the Eyes of God. Byzantine Aesthetics and Basil of Caesarea // Byzantion, 2012. Vol. 82 (2012). P. 165–212.

¹⁹ Ibid. P. 212.

рых взгляд на вопрос красоты у свт. Василия уже не зависел от эстетики.

В статье А. Грюнерт²⁰ рассматриваемым предметом явилось все то же эстетическое понятие красоты, но в качестве методологического принципа была избрана не эстетика, а естественная теология. Исследовательница, справедливо отмечая, что античной естественной теологии был характерен взгляд на красоту мира как на то, что возводит созерцателя к Богу, продемонстрировала, что и Великий Каппадокиец вполне усваивает его себе.

Таким образом, большинство работ оставляло за рамками исследования догматическое и мистическое понимание свт. Василием красоты (хотя именно оно является для него ключевым), а вместо этого сосредотачивалось на эстетическом понятии (хотя последнее у него носит очевидно второстепенный и вспомогательный характер).

Единственной работой по вопросу красоты у свт. Василия, написанной с позиций систематического богословия, является краткий доклад православного священнослужителя из Финляндии, иеродиакона Серафима (Сеппяли) «Функции красоты у св. Василия Великого»²¹. Автор предложил посмотреть на красоту как на богословское средство, которое отличается многофункциональностью. Исследователь, в частности, отметил следующие функции: «богословская функция красоты: тринитарный динамизм»²², «мистическая функция: красота как путь

к Божественному»²³, «объединяющая функция: красота как общение»²⁴, «экологическая (environmental) функция: красота в природе»²⁵, «использование красоты в письмах св. Василия»²⁶. Эта работа, несмотря на краткость, в полной мере соответствует как предмету настоящей диссертации, так и осуществляемому в ней подходу с позиций богословия.

Работы по богословской эстетике, посвященные вопросу красоты у других авторов греческой патристики

В последние несколько десятков лет наблюдается возрастание научного интереса к богословскому учению о красоте в христианской мысли Средневековья, в частности, в греческой патристике. Интерес был спровоцирован работами Г. У. фон Бальтазара²⁷. Католический теолог родом из Швейцарии написал многотомную трилогию, первая часть которой «Слава Господня: Богословская эстетика»²⁸ посвящена богословскому рассмотрению вопросов, традиционно относящихся к эстетике.

²³ Ibid. P. 242.

²⁴ Ibid. P. 244.

²⁵ Ibid. P. 247.

²⁶ Ibid. P. 253.

²⁷ См. подробнее о богословской эстетике Г. У. фон Бальтазара: The Analogy of Beauty. The Theology of Hans Urs von Balthasar / Ed. By J. Riches. Edinburgh: T. & T. Clark Ltd., 1986; Davies O. The Theological Aesthetics // The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar / Ed. by E.T. Oakes and D. Moss. Cambridge: Cambridge University Press. 2004. P. 131–142. О богословской эстетике как интеллектуальном направлении на Западе после Г. У. фон Бальтазара см.: Theological Aesthetics after von Balthasar / Ed. by O.V. Bychkov and J. Fodor. Hampshire, Burlington: Ashgate, 2008. О рецепции этого направления в православном богословии: Гагинский А. М. Теоэстетика в контексте православного богословия // Христианское чтение. СПб., 2022. № 2. С. 182–197.

²⁸ Balthasar, H.U., von. Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. 1–3. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1961–1967.

²⁰ Грюнерт, А. О трепете перед красотой мироздания (по свт. Василию Великому). [Электронный ресурс] : URL: <https://bogoslov.ru/article/6171267> (дата публикации: 26.11.2021; дата обращения: 30.01.2022).

²¹ Serafim Seppälä. Functions of beauty in St. Basil the Great // The actuality of St. Basil the Great : conference lectures : texts from the conference The Actuality of St. Basil the Great in Turku 2010. Turku: Åbo Akademi, 2011. P. 235–256.

²² Ibid. P. 238.

Свой труд автор сопровождал масштабным историко-богословским обзором, куда включил античных философов, латинских и греческих отцов Церкви, схоластов, философов Нового времени, а также поэтов Античности, Средневековья и Нового времени. Из греческих Отцов он посвятил по главе сщмч. Иринею Лионскому²⁹ и Псевдо-Дионисию Ареопагиту³⁰. Хотя в начале первого тома «Славы Господней» автор называет красоту ключевой темой, которой посвящен этот труд³¹, все же в своем обзоре он затронул много других эстетических тем, так что конкретно тема красоты не была в его фокусе при описании древних авторов. И все же своим монументальным трудом он обратил внимание многих читателей на наличие специфического христианского понимания как эстетики в целом, так и красоты в частности, отличного от понимания классической эстетики эпохи Просвещения. Немаловажным для понимания логики последующих исследований патристики представляется то, что, описывая богословскую эстетику Ареопагита, он выделил отдельной темой «богословскую мистику»³².

После Г. У. фон Бальтазара появилось множество исследований богословского понятия красоты в схоластике³³.

²⁹ Бальтазар, Г. У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. II : Сферы стилей. Ч. 1. Клерикальные стили. М. : Изд-во ББИ, 2020. С. 25–95.

³⁰ Там же. С. 151–222.

³¹ Бальтазар, Г. У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. I : Созерцание формы. М. : Издательство ББИ, 2019. С. 4.

³² Бальтазар, Г. У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. II : Сферы стилей. Ч. 1. Клерикальные стили. М. : Изд-во ББИ, 2020. С. 215–221.

³³ В частности, к настоящему моменту были исследованы: Гуго Сен-Викторский (Karfíková, L. «De esse ad pulchrum esse». Schönheit in der Theologie Hugos von St. Viktor. Turnhout : Brepols, 1998), Бонавентура (Бальтазар, Г. У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. II : Сферы стилей. Часть 1 : Клерикальные стили / Пер. с нем. М. : ББИ, 2020.

Тем не менее некоторая доля исследовательского внимания была уделена и греческой патристике.

Православный богослов в эмиграции П. Евдокимов, писавший на французском, издал труд «Искусство иконы: богословие красоты»³⁴. Много внимания он уделил богословскому осмыслению искусства и иконы. В первой главе он, однако, обратился к теме красоты как богословской проблеме. Хотя книгу, по жанру напоминающую скорее эссе, отличает неисследовательский характер, все же в главе о красоте автор привел множество выдержек из греческих и латинских Отцов, демонстрируя, что тема красоты в христианстве имеет глубокие библейские и патристические корни.

В начале нулевых годов текущего столетия вышло в свет еще одно богословское эссе о красоте. В работе «Красота бесконечного: Эстетика христианской истины»³⁵ Д. Б. Харт одной из ключевых задач видел полемику с идеями постмодернизма. В одной из глав он широко опирался на свт. Григория

C. 277–379; Peter, K. Die Lehre von der Schönheit nach Bonaventura. Werl : Dietrich-Coelde-Verlag, 1964); Фома Аквинат (Pöltner, G. Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin. Wein, Freiburg, Basel : Herder, 1978; Bender, M. The Dawn of the Invisible. The Reception of the Platonic Doctrine on Beauty in the Christian Middle Ages : Pseudo-Dionysius the Areopagite — Albert the Great — Thomas Aquinas — Nicholas of Cusa. Münster, 2010. P. 210–268; Sammon, B.Th. The God Who Is Beauty : Beauty as a Divine Name in Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite. Princeton, 2013. P. 259–354); Альберт Великий (Bender, M. Op. cit. P. 161–209; Sammon, B. Op. cit. P. 236–257); Николай Кузанский (Bender, M. Op. cit. P. 269–350).

³⁴ Evdokimov, P. L'art de l'icône. Théologie de la beauté. Paris : Desclée de Brouwer, 1970. Рус. пер.: Евдокимов, П. Искусство иконы : Богословие красоты / Пер. с фр. иеромон. Димитрия (Захарова). Клин : Христианская жизнь, 2007.

³⁵ Hart, D.B. The Beauty of the Infinite : The Aesthetics of Christian Truth. Grand Rapids, MI : Wm. B. Eerdmans, 2003. Рус. пер.: Харт, Д. Б. Красота бесконечного : Эстетика христианской истины. М. : Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010.

Нисского. Он показал, что тот связывает с темой красоты учение о человеке как находящемся в непрерывном изменении и восхождении к Богу в акте «самопростираания» (*ἐπέκτασις*) все далее вперед³⁶. И в целом, приводя цитаты из Нисского святителя, он показал наличие у того развернутого богословского учения о красоте.

В 10-е гг. вышли в свет работы М. Бендер и Б. Т. Саммона, которые на различном материале показывали богословское использование понятия красоты у античных философов и христианских мыслителей Средневековья. В обеих работах специальное внимание было уделено Псевдо-Дионисию Ареопагиту³⁷. Работы отличает то, что вопрос красоты рассматривался с учетом догматики и мистики. В частности, оба исследователя отметили, что Псевдо-Дионисий использует красоту как одно из имен Бога³⁸. М. Бендер заявила, что красота у Ареопагита описывает Бога в отношении к творению, но не характеризует Его сущность³⁹. Б. Саммон высказал мнение, что красота функционирует у Псевдо-Дионисия в различных аспектах: с одной стороны, она может указывать на Бога в Самом Себе как полноту (*plenitude*), а с другой стороны, может указывать на Него же в Его творческом акте⁴⁰; или, выражаясь другими словами, «красота соответствует и Богу в Самом Себе, и Богу в Его общительном Самораскры-

тии (*communicative self-disclosure*)»⁴¹. Тема красоты у Ареопагита рассматривалась исследователями в контексте учения о мистическом соединении человека с Богом как с Красотой⁴². Бог как Красота является предметом любви, влечения всего сущего⁴³. С этими выводами перекликаются наблюдения В. В. Бычкова, который также посвятил Псевдо-Дионисию работу. В частности, он отметил, что красота используется Ареопагитом как одно из имен Божиих⁴⁴. Как Красота Бог является «и образом, и творческой причиной всего сущего, и источником всего прекрасного, гарантом гармоничности мира, но также — и предметом любви, пределом всех стремлений и движений»⁴⁵.

Следует отметить работу «Стояние всвятом Божию огне» православного священнослужителя из США о. Дж. А. Макгакина, посвященную мистике восточных Отцов⁴⁶. В главе «Божия красота: Византийская богословская эстетика»⁴⁷ он предложил посмотреть на мистическую традицию восточной патристики в связи с понятием красоты. Красота была выделена как одна из тем мистического богословия, которую восточная патристика через посредничество Оригена творчески унаследовала от Платона. Примечательно, что, упоминая двух Григориев, Евагрия, Ареопагита и прп. Максима Исповедника, автор, тем не менее обошел молчанием свт. Василия⁴⁸.

Наличие упомянутых работ свидетельствует о том, что, по наблюдениям ряда исследователей, тема красоты

³⁶ Харп, Д.Б. Красота бесконечного : Эстетика христианской истины. С. 284 и далее; 603 и далее.

³⁷ Bender, M. The Dawn of the Invisible. The Reception of the Platonic Doctrine on Beauty in the Christian Middle Ages : Pseudo-Dionysius the Areopagite — Albert the Great — Thomas Aquinas — Nicholas of Cusa. Münster, 2010. P. 115–160; Sammon, B.Th. The God Who Is Beauty : Beauty as a Divine Name in Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite. Princeton, 2013. P. 95–204.

³⁸ Bender, M. Op. cit. P. 160; Sammon B.Th. Op. cit. P. 121 ff.

³⁹ Bender, M. Op. cit. P. 160.

⁴⁰ Sammon, B.Th. Op. cit. P. 180–181.

⁴¹ Sammon, B.Th. Op. cit. P. 157.

⁴² Bender, M. Op. cit. P. 160; Sammon B.Th. Op. cit. P. 180.

⁴³ Sammon, B.Th. Op. cit. P. 181.

⁴⁴ Бычков, В.В. Символическая эстетика Дионисия Ареопагита. М. : ИФРАН, 2015. С. 61.

⁴⁵ Там же. С. 62.

⁴⁶ McGuckin, J.A. Standing in God's Holy Fire : The Spiritual Tradition of Byzantium. New York : Orbis Books, 2001.

⁴⁷ Ibid. P. 22–36.

⁴⁸ Ibid. P. 27.

представлена в греческой патристике и при этом связана с мистическим богословием. Отсюда логичным видится упомянуть исследования мистического богословия свт. Василия.

Работы, посвященные мистическому богословию свт. Василия Великого

К середине прошлого века вышел ряд монографий, описывающих мистическое богословие различных авторов греческой патристики⁴⁹. Начиная с сер. XX в. вышли обзорные труды, посвященные мистическому богословию восточной патристики в целом⁵⁰. Проявили интерес и к мистическому богословию свт. Василия, вызванный его учением о различии между непознаваемой сущностью Бога и познаваемыми

Божественными энергиями⁵¹. В работе «Боговидение» В. Н. Лосский рассмотрел тему мистического Богопознания. В главе о Великих Каппадокийцах несколько страниц он уделил свт. Василию⁵². Исследователь подчеркнул, что учение о различии в Боге сущности и энергий имело впоследствии «первостепенное значение в учении о видении Бога»⁵³ в восточно-христианской богословской мысли. Он отметил: «гносис Климента и Оригена уступит <у свт. Василия> место общению с Богом-Троицей, тому общению, которое не будет уже выражать себя терминами, относящимися исключительно к познанию. Свт. Василий Великий говорит о “задушевной близости с Богом”, о “соединении по любви”. Там, где Климент и Ориген говорили о гносисе или обоживающем созерцании, свт. Василий Великий скажет о Духе Святом... Именно в Духе Святом можем мы созерцать Бога... В Духе Святом мы видим образ Сына, а через Сына — Первообраз — Отца. Всякое видение Бога — троично: в Духе Святом, через Сына, к Отцу»⁵⁴. Рассмотрению учения свт. Василия о различии в Боге сущности и энергий посвятил отдельную статью еп. Василий (Кривошеин)⁵⁵. Католический священник о. Фрэнсис Мерфи в статье по мистическому богословию восточной

⁴⁹ См., в частности, работы по Оригену (Völker, W. Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik. Tübingen, 1931; Daniélou, J. Origène. Paris, 1948. P. 287–301), свт. Григория Нисского (Balthasar, H.U. von. Présence et pensée : Essai sur la philosophie de Grégoire de Nysse. Paris, 1942 [пер. на англ.: Balthasar, H.U. von. Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa. San Francisco, 1995]; Daniélou, J. Platonisme et théologie mystique : doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. Paris : Aubier, 1944. P. 145 ff.), Псевдо-Дионисий Ареопагит (Lossky, V. La notion des analogies chez Denis le Pseudo-Aréopagite / Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age. Vol. 5. Paris. 1930. P. 279–309; Id. La théologie négative dans la doctrine de Denis // Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Vol. 28. Paris, 1939. P. 204–221).

⁵⁰ Lossky, V.N. Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient. Paris : Edition du Cerf, 1944 [рус. пер.: Лосский, В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Его же. Боговидение. М. : АСТ, 2006. С. 111–309]; Id. Vision de Dieu. Paris : Delachaux & Niestlé, 1962 [рус. пер.: Лосский, В.Н. Боговидение. М. : АСТ, 2006. С. 311–453]; Eudokimov, P. La Connaissance de Dieu selon la Tradition orientale, L'enseignement patristique, liturgique et iconographique. Lyons : X. Mappus, 1967; Lot-Borodine, M. La déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs. Paris : Editions du Cerf, 1970; McGuckin, J.A. Op. cit.

⁵¹ Lot-Borodine, M. La doctrine de la «déification» dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle // Revue de l'histoire des religions. Vol. 105. 1932. P. 14; Lossky, V. La théologie négative dans la doctrine de Denis // Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Vol. 28. Paris, 1939. P. 205–206.

⁵² Лосский, В.Н. Боговидение // Его же. Боговидение. М. : АСТ, 2006. С. 372–376.

⁵³ Там же. С. 373–374.

⁵⁴ Там же. С. 375–376.

⁵⁵ Василий (Кривошеин), архиеп. Проблема познаваемости Бога : сущность и энергия у свт. Василия Великого // Его же. Богословские труды. Нижний Новгород, 2011 [впервые опубликован в 1967 г.]. С. 527–535; Михайлов П.Б. Василий Великий. Богословие // ПЭ. Т. 7. С. 155–156.

патристики⁵⁶ уделит несколько абзацев свт. Василию. Он подчеркнул: «Для Василия богословие <учение о Святой Троице> и Домостроительство спасения <учение о Боговоплощении> неразделимы. Одно проявляется через другое. Поскольку Воплощение Сына является центральной кульминацией Домостроительства, невозможно познать Троицу вне Боговоплощения. Видение Бога в таком случае есть тринитарное откровение Отца через Сына в Святом Духе посредством образа в личности Воплощенного Сына»⁵⁷.

Наряду с темой Божественных энергий др. темой мистического богословия свт. Василия, на которую обращали внимание, является пневматология, т. е. его учение о посредничестве Святого Духа в акте мистического Богопознания. Так, в книге Р. Лаватори «Святой Дух и Его тайна. Опыт и богословие в трактате Василия «О Святом Духе»»⁵⁸ был отмечен опытный подтекст богословия Великого Каппадокийца: оно основано «не только на науке, но и на жизни; богословие, которое также является опытом (*esperienza*) и соучастием (*condivisione*) в Божественной тайне»⁵⁹. Автор постулировал: «Для Василия Святой Дух представляется Тем, Кто, оставаясь невыразимым в Своей трансцендентности, проявляет и сообщает Себя через многочисленные действия»⁶⁰. По мнению исследователя, ключом к прочтению трактата «О Святом Духе» является «познавательное измерение (*la dimensione conoscitiva*) или интеллектуальный свет Его существа и Его действий»⁶¹. Свои наблюдения иссле-

дователь суммировал так: «Озарение и общение, созерцание и жизнь, познание и опыт — вот основные измерения рефлексии Василия о Святом Духе»⁶². В монографии Т. П. Макконнелла «Просвещение в учении Василия Кесарийского о Святом Духе»⁶³ были описаны многообразные функции понятия просвещения (англ. *illumination*) как средства для выражения идеи о непосредственном опыте Бога. Оно используется святителем в учении о Крещении⁶⁴, о познании Бога через творение⁶⁵ и через Писание⁶⁶. Святитель применяет понятие просвещения как средство для выражения идеи об активности третьей Ипостаси, Святого Духа, при познании человеком Бога⁶⁷. В работах К. Кошорке и О. А. Дружининой, посвященных теме Церкви в богословии Великого Каппадокийца, было отмечено, что тема мистического Богопознания у него помещена в экклезиологический контекст: Святой Дух действует в церковной общине как Теле Христовом⁶⁸.

В 2004 г. вышло исследование Н. Рассела об обожении в греческой патристике⁶⁹. Автор уделит внимание также и свт. Василию⁷⁰, который, по его наблюдениям, опирается на различных предшественников, заимствуя у каждого

⁶² Ibid. P. 164. Пер. авт.

⁶³ McConnell T.P. *Illumination in Basil of Caesarea's Doctrine of the Holy Spirit*. Minneapolis, 2014.

⁶⁴ Ibid. P. 31 ff.

⁶⁵ Ibid. P. 71 ff.

⁶⁶ Ibid. P. 145 ff.

⁶⁷ Ibid. P. 217 ff.

⁶⁸ Koschorke, K. *Spuren der alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilios von Caesarea*. Freiburg, 1991. S. 348; Druzhinina, O.A. *The Ecclesiology of St. Basil the Great. A Trinitarian Approach to the Life of the Church*. Eugene, OR : Pickwick Publications, 2016. P. 38–39.

⁶⁹ Russell, N. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford : Oxford University Press, 2004.

⁷⁰ Ibid. 206–213.

⁵⁶ Murphy, F.X. *The Patristic Origins of Orthodox Mysticism // Mystics Quarterly*. 10. 1984. P. 59–63.

⁵⁷ Ibid. P. 60. Пер. авт.

⁵⁸ Lavatori, R. *Lo Spirito santo e il suo mistero. Esperanza e teologia nel trattato «Sullo Spirito santo» di Basilio*. Citta' del Vaticano, 1986.

⁵⁹ Ibid. P. 164. Пер. авт.

⁶⁰ Ibid. P. 102. Пер. авт.

⁶¹ Ibid. P. 163. Пер. авт.

что-то свое и создавая оригинальный подход к вопросу обожения (этот принцип святителя при работе с предшественниками можно назвать творческим синтезом.) Подобно Оригену, он «представляет обожение как постепенное одухотворение (spiritualization) человека»; подобно свт. Афанасию Великому, он «доказывает Божество Святого Духа на основании Его власти обоживать»⁷¹. Интерес представляет вывод исследователя об использовании понятия красоты в контексте мистического учения об обожении: «Василий вообще более платоничен. В этом, как и в своем апофатизме, он похож на Климента <Александрийского>. По мнению Василия, когда люди созерцают Бога, они смотрят на непостижимую красоту. Они просто становятся “подобными” Богу, подражая Его моральному совершенству, причем термин “боги” используется либо в номинальном смысле, либо в отношении эсхатологического состояния человека»⁷².

Следует отметить недавние работы отечественных ученых. А. Р. Фокин, рассматривая мистико-аскетическое учение Евагрия, отметил, что применяемая последним трехступенчатая гносеологическая схема «этика — естественное созерцание — богословское ведение» ранее встречалась у свт. Василия⁷³. Последняя ступень этой схемы относится к мистическому богословию. Позднее на идеях свт. Василия, относящихся к третьей ступени, более подробно остановилась О. Алиева. Она назвала эту ступень «эпоптикой» — непосредственным созерцанием Бога⁷⁴. Учение свт. Василия о сущности и энергии

в Боге упомянул прот. Н. Карасев в работе по православной мистике⁷⁵. А. Грюнерт проследила использование святителем зрительной лексики и показала, что он осмысляет непосредственный мистический опыт с привлечением метафоры оптического восприятия⁷⁶.

Таким образом, к настоящему моменту различными исследователями было выявлено, что, во-первых, в мысли свт. Василия представлено понятие красоты, которое напрямую связано с его богословием, нравственно-аскетическим учением и мистическим богословием, выполняя там различные функции; во-вторых, понятие красоты представлено в мысли других авторов греческой патристики, у которых оно используется в контексте богословия, Богопознания и мистики; в-третьих, у свт. Василия имеется глубокое мистическое богословие, связанное с учением о Святой Троице, о Божественных энергиях, о Святом Духе и о Церкви, которое оказало влияние на последующую аскетическую традицию.

В настоящей статье предпринята попытка проследить историю изучения вопроса красоты в сочинениях святителя Василия Великого — одного из ключевых авторов греческой патристики, чье учение о Божественной красоте долгое время оставалось на периферии научного внимания. Анализ исследовательской литературы показал, что

⁷¹ Ibid. 212.

⁷² Ibid. 213.

⁷³ Фокин, А.Р. Евагрий Понтийский — теоретик восточно-христианской мистико-аскетической традиции // Мистицизм: теория и история. М.: ИФРАН, 2008. С. 74. Исследователь здесь ссылается на: Bas. Hom. 12.1.

⁷⁴ Alieva, O. Theology as Christian Epopteia in Basil of Caesarea // Journal of Early Christian Studies. 2020. Vol. 28. No. 3. P. 373–394.

⁷⁵ Карасев, Н.А., прот. Феномен православной мистики: истоки и осмысление в русской богословской мысли XVIII – сер. XX вв. / Диссертация на соискание ученой степени доктора богословия. М., 2020. С. 64–66.

⁷⁶ Грюнерт, А. Зрительная лексика в контексте философии познания Василия Великого // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2019. Т. 3. № 1. С. 121–144; Ее же. Телесное зрение и созерцание в гносеологическом контексте: сравнение «Бесед на псалмы» Оригена и свт. Василия Великого // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2022. № 102. С. 11–28.

вплоть до недавнего времени подход к теме красоты у Василия Великого определялся узкоэстетической парадигмой, унаследованной от эпохи Просвещения. В рамках этой парадигмы красота рассматривалась преимущественно как чувственно воспринимаемое свойство творения, что приводило к фрагментарному и редуцированному прочтению его мысли.

Однако, как демонстрирует обзор современных работ, начиная с конца XX в. происходит постепенное смещение исследовательского фокуса. Благодаря развитию богословской эстетики, влиянию трудов Г. У. фон Бальтазара и углубленному изучению мистического богословия восточных Отцов, в научный оборот вводится более целостное понимание красоты у свт. Василия. Исследования последних десятилетий, включая работы Д. Ангелиса, А. Карахан, А. Грюнерт и особенно иерод. Серафима (Сепяли), выявляют многофункциональность понятия красоты в его богословии, связывая его с тринитарным учением, мистическим Богопознанием, экклезиологией, аскетикой и антропологией.

Таким образом, учение свт. Василия Великого о красоте предстает не как набор случайных замечаний, а как органическая часть его богословской системы, в которой эстетическое, этическое и мистическое измерения неразрывно связаны. Красота для него — это прежде всего атрибут Божества, проявляющийся в творении, в домостроительстве спасения и в жизни Церкви, а также путь мистического восхождения человека к Творцу через стяжание внутренней духовной красоты.

Несмотря на значительный прогресс в изучении темы, многие аспекты учения святителя Василия о красоте требуют дальнейшего глубокого и системного исследования, особенно в контексте сравнительного анализа с другими Каппадокийцами и в связи с развитием

мистико-аскетической традиции Восточной Церкви. Преодоление узкоэстетического подхода и интеграция богословской, мистической и нравственной перспектив открывают новые возможности для адекватного понимания места и значения категории красоты в мысли одного из величайших отцов Церкви и в целом в сокровищнице христианской патристики.

Список литературы:

- Бальтазар, Г. У., фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. I : Созерцание формы / Г. У. фон Бальтазар ; пер. с нем. О. Хмелевской. — Москва : Издательство ББИ, 2019. — 659 с. — Текст : непосредственный.
- Бальтазар, Г. У., фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. II : Сферы стилей. Часть 1 : Клерикальные стили / Г. У. фон Бальтазар ; пер. с нем. О. Хмелевской. — Москва : Издательство ББИ, 2020. — 379 с. — Текст : непосредственный.
- Бычков, В. В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetica*. Том 1. Раннее христианство. Византия / В. В. Бычков. — Москва ; Санкт-Петербург : Университетская книга, 1999. — 575 с. — Текст : непосредственный.
- Бычков, В. В. Символическая эстетика Дионисия Ареопагита В. В. Бычков. — Москва : Российская акад. наук, Ин-т философии, 2015. — 142 с. — Текст : непосредственный.
- Василий (Кривошеин), архиеп. Проблема познаваемости Бога : сущность и энергия у свт. Василия Великого // Архиепископ Василий (Кривошеин). Богословские труды / Сост. диак. А. Мусин. — Нижний Новгород : Христианская библиотека, 2011. — С. 527–535. — Текст : непосредственный.
- Гагинский, А. М. Теоэстетика в контексте православного богословия / А. М. Гагинский // Христианское чтение. — 2022. — № 2. — С. 182–197.

- Грюнерт, А. Зрительная лексика в контексте философии познания Василия Великого / А. Грюнерт // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2019. — Т. 3. № 1. — С. 121–144.
- Грюнерт, А. О трепете перед красотой мироздания (по свт. Василию Великому) / А. Грюнерт. — Текст : электронный // Богослов.ru. — URL: <https://bogoslov.ru/article/6171267> (дата обращения: 30.01.2022).
- Грюнерт, А. Телесное зрение и созерцание в гносеологическом контексте : сравнение «Бесед на псалмы» Оригена и свт. Василия Великого / А. Грюнерт // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1 : Богословие. Философия. Религиоведение. — 2022. — № 102. — С. 11–28.
- Евдокимов, П. Искусство иконы : Богословие красоты / Пер. с фр. иеромон. Димитрия (Захарова), Е. Л. Майданович. Клин : Христианская жизнь, 2007. — 384 с. — Текст : непосредственный.
- Карасев, Н. А., прот. Феномен православной мистики : истоки и осмысление в русской богословской мысли XVIII — сер. XX вв. : диссертация на соискание ученой степени доктора богословия / прот. Н. А. Карасев. — Москва : Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия 2020. — 670 с. — Текст : непосредственный.
- Лосский, В. Н. Боговидение / В. Н. Лосский. — Москва : АСТ, 2006. — С. 111–308. — Текст : непосредственный.
- Фокин, А. Р. Евагрий Понтийский — теоретик восточно-христианской мистико-аскетической традиции / А. Р. Фокин // Мистицизм : теория и история / Отв. ред. Е. Г. Балагушкин, А. Р. Фокин. — Москва : ИФРАН, 2008. — С. 72–97. — Текст : непосредственный.
- Харт Д. Б. Красота бесконечного : Эстетика христианской истины / Д. Б. Харт. — Москва : Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. — 672 с. — Текст : непосредственный.
- Αγγελής, Δ. Αισθητική Βυζαντινή : Η έννοια του κάλλους στον Μέγα Βασίλειο. — Αθήνα : Οι εκδόσεις των φίλων, 2004. — 232 σελ. — Τό κείμενο : άμεσο.
- Alieva, O. Theology as Christian Epopteia in Basil of Caesarea / O. Alieva // Journal of Early Christian Studies. — 2020. — Vol. 28. No. 3. — P. 373–394.
- Balthasar, H.U., von. Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. 1–3. Einsiedeln : Johannes-Verlag, 1961–1967.
- Balthasar, H. U., von. Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa / H. U. von Balthasar. — San Francisco, 1995. — 194 p. — Text : direct.
- Bender, M. The Dawn of the Invisible. The Reception of the Platonic Doctrine on Beauty in the Christian Middle Ages : Pseudo-Dionysius the Areopagite — Albert the Great — Thomas Aquinas — Nicholas of Cusa / M. Bender. — Münster, 2010. — 400 p. — Text : direct.
- Fedwick, P. J. Bibliotheca Basiliana universalis. A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea. V. Studies of Basil of Caesarea and His World : An Annotated Bio-Bibliography / P. J. Fedwick. — Turnhout : Brepols Publishers, 2004. — 975 p. — Text : direct.
- Courtonne, Y. Saint Basile et l'hellénisme : Étude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexaéméron de Basile le Grand / Y. Courtonne. — Paris : Didot, 1934. — 247 p. — Texte : direct.
- Daniélou, J. Origène / J. Daniélou. — Paris, 1948. — 310 p. — Texte : direct.
- Daniélou, J. Platonisme et théologie mystique : doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse / J. Daniélou. — Paris : Aubier, 1944. — 337 p. — Texte : direct.
- Davies O. The Theological Aesthetics // The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar / Ed. by E.T. Oakes and D. Moss.

- Cambridge : Cambridge University Press. 2004. P. 131–142. — Text : direct.
- Druzhinina, O. A. The Ecclesiology of St. Basil the Great. A Trinitarian Approach to the Life of the Church / O. A. Druzhinina. — Eugene, OR : Pickwick Publications, 2016. — 201 p. — Text : direct.
- Eudokimov, P. La Connaissance de Dieu selon la Tradition orientale, L'enseignement patristique, liturgique et iconographique / P. Eudokimov. — Lyons : X. Mappus, 1967. — 158 p. — Texte : direct.
- Hart, D. B. The Beauty of the Infinite : The Aesthetics of Christian Truth / D. B. Hart. — Grand Rapids, MI : Wm. B. Eerdmans, 2003. — 462 — Text : direct.
- Karahan, A. Beauty in the Eyes of God. Byzantine Aesthetics and Basil of Caesarea / A. Karahan // Byzantion. — 2012. — Vol. 82. — P. 165–212.
- Karfíková, L. «De esse ad pulchrum esse». Schönheit in der Theologie Hugos von St. Viktor / L. Karfíková. — Turnhout : Brepols, 1998. — 538 p. — Text : direkt.
- Koschorke, K. Spuren der alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea / K. Koschorke. — Freiburg : Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1991. — 403 S. — Text : direkt.
- Lavatori, R. Lo Spirito santo e il suo mistero. Esperanza e teologia nel trattato «Sullo Spirito santo» di Basilio / R. Lavatori. — Citta' del Vaticano, 1986. — 188 p.
- Lossky, V. N. Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient / V. N. Lossky. — Paris : Edition du Cerf, 1944. — 264 p. — Texte : direct.
- Lossky, V. La notion des analogies chez Denis le Pseudo-Aréopagite / V. Lossky // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age. Vol. 5. — Paris. 1930. — P. 279–309. — Texte : direct.
- Lossky, V. La théologie négative dans la doctrine de Denis / V. Lossky // Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Vol. 28. — Paris, 1939. — P. 204–221.
- Lot-Borodine, M. La déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs / M. Lot-Borodine. — Paris : Editions du Cerf, 1970. — 290 p. — Texte : direct.
- Lot-Borodine, M. La doctrine de la «déification» dans l'Église grecque jusqu'au XI e siècle / M. Lot-Borodine // Revue de l'histoire des religions. — Vol. 105. — 1932. — P. 5–43.
- McConnell, T. P. Illumination in Basil of Caesarea's Doctrine of the Holy Spirit / T. P. McConnell. — Minneapolis : Fortress Press, 2014. — 247 p. — Text : direct.
- McGuckin, J. A. Standing in God's Holy Fire : The Spiritual Tradition of Byzantium / J. A. McGuckin. — New York : Orbis Books, 2001. — 172 p. — Text : direct.
- Murphy, F. X. The Patristic Origins of Orthodox Mysticism / F. X. Murphy // Mystics Quarterly. — 1984. — 10. — P. 59–63.
- Orphanos, M. A. Creation and Salvation according to St. Basil of Caesarea / M. A. Orphanos. — Athens, 1975. — 173 p. — Text : direct.
- Peter, K. Die Lehre von der Schönheit nach Bonaventura / K. Peter. — Werl : Dietrich-Coelde-Verlag, 1964. — 144 S. — Text : direkt.
- Pöltner, G. Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin / G. Pöltner. — Wein, Freiburg, Basel : Herder, 1978. — 214 p. — Text : direct.
- Russell, N. The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition / N. Russell. — Oxford : Oxford University Press, 2004. — 418 p. — Text : direct.
- Sammon, B. Th. The God Who Is Beauty : Beauty as a Divine Name in Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite / B. Th. Sammon. — Princeton, 2013. — 387 p. — Text : direct.

- Serafim Seppälä. Functions of beauty in St. Basil the Great / Serafim Seppälä // The actuality of St. Basil the Great : conference lectures : texts from the conference The Actuality of St. Basil the Great in Turku 2010. — Turku : Åbo Akademi, 2011. — P. 235–256. — Text : direct.
- The Analogy of Beauty. The Theology of Hans Urs von Balthasar / J. Riches (ed.). — Edinburg : T. & T. Clark Ltd., 1986. — 256 p. — Text : direct.
- Theological Aesthetics after von Balthasar / O. V. Bychkov and J. Fodor (eds.). — Hampshire, Burlington : Ashgate, 2008. — 238 p. — Text : direct.
- Völker, W. Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik / W. Völker. — Tübingen, 1931. — 236 S. — Text : direkt.
- References**
- Balthasar, H. U., von. *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics*. Vol. I: *Seeing the Form*. Translated from German by O. Khmelevskaya. Moscow: BBI Publishing House, 2019. 659 p.
- Balthasar, H. U., von. *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics*. Vol. II: *The Spheres of Style*. Part I: *Clerical Styles*. Translated from German by O. Khmelevskaya. Moscow: BBI Publishing House, 2020. 379 p.
- Bychkov, V. V. *2000 Years of Christian Culture sub specie aethetica*. Vol. 1: *Early Christianity. Byzantium*. Moscow; St. Pyotrsburg: University Book, 1999. 575 p.
- Bychkov, V. V. *The Symbolic Aesthetics of Dionysius the Areopagite*. Moscow: Russian Academy of Sciences, Institute of Philosophy, 2015. 142 p.
- Basil (Krivocheine), Archbishop. *The Problem of the Knowability of God: Essence and Energy in St. Basil the Great*. In: *Archbishop Basil (Krivocheine). Theological Works*. Compiled by Deacon A. Musin. Nizhny Novgorod: Christian Library, 2011, pp. 527–535.
- Gaginsky, A. M. *Theoesthetics in the Context of Orthodox Theology*. *Christian Reading*, 2022, no. 2, pp. 182–197.
- Grünert, A. *Visual Vocabulary in the Context of the Epistemology of Basil the Great*. *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*, 2019, vol. 3, no. 1, pp. 121–144.
- Grünert, A. *On Trembling Before the Beauty of the Universe (According to St. Basil the Great)*. Text: electronic. Bogoslov.ru. URL: <https://bogoslov.ru/article/6171267> (accessed: 30.01.2022).
- Grünert, A. *Bodily Vision and Contemplation in the Epistemological Context: A Comparison of Origen's and St. Basil the Great's 'Homilies on the Psalms'*. *Herald of the Orthodox St. Tikhon's University for the Humanities*. Series I: Theology, Philosophy, Religious Studies, 2022, no. 102, pp. 11–28.
- Evdokimov, P. *The Art of the Icon: The Theology of Beauty*. Translated from French by Hieromonk Dimitry (Zakharov), E.L. Maydanovich. Klin: Christian Life, 2007. 384 p.
- Karasev, N.A., Archpriest. *The Phenomenon of Orthodox Mysticism: Origins and Interpretation in Russian Theological Thought (18th — mid-20th centuries)*: Doctoral dissertation in Theology. Moscow: Saints Cyril and Methodius School of Post-Graduate and Doctoral Studies, 2020. 670 p.
- Lossky, V.N. *The Vision of God*. Moscow: AST, 2006, pp. 111–308.
- Fokin, A.R. *Evagrius Ponticus — Theorist of the Eastern Christian Mystical-Ascetic Tradition*. In: *Mysticism: Theory and History*. Edited by E.G. Balagushkin, A.R. Fokin. Moscow: IPHRAS, 2008, pp. 72–97.
- Hart, D.B. *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*. Moscow: St. Andrew's Biblical Theological Institute, 2010. 672 p.

- Αγγελής, Δ. *Βυζαντινή Αισθητική : Η έννοια του κάλλους στον Μέγα Βασίλειο*. Athens: Oi ekdoseis ton philon, 2004. 232 p.
- Alieva, Olga. *Theology as Christian Epopeteia in Basil of Caesarea*. *Journal of Early Christian Studies*, 2020, vol. 28, no. 3, pp. 373–394.
- Balthasar, H.U., von. *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik*. Vols. 1–3. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1961–1967.
- Balthasar, H.U., von. *Presence and Thought: An Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*. San Francisco: Ignatius Press, 1995.
- Bender, M. *The Dawn of the Invisible. The Reception of the Platonic Doctrine on Beauty in the Christian Middle Ages: Pseudo-Dionysius the Areopagite — Albert the Great — Thomas Aquinas — Nikolay of Cusa*. Münster, 2010. 400 p.
- Fedwick, P. J. *Bibliotheca Basiliana Universalis. A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea*. Vol. 5: *Studies of Basil of Caesarea and His World: An Annotated Bio-Bibliography*. Turnhout: Brepols Publishers, 2004. 975 p.
- Courtonne, Y. *Saint Basil and Hellenism: A Study on the Encounter of Christian Thought with Ancient Wisdom in the Hexaemeron of Basil the Great*. Paris: Didot, 1934. 247 p.
- Daniélou, J. *Origen*. Paris, 1948. 310 p.
- Daniélou, J. *Platonism and Mystical Theology: The Spiritual Doctrine of St. Gregory of Nyssa*. Paris: Aubier, 1944. 337 p.
- Davies, O. *The Theological Aesthetics*. In: *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, edited by E.T. Oakes and D. Moss. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 131–142.
- Druzhinina, O. A. *The Ecclesiology of St. Basil the Great: A Trinitarian Approach to the Life of the Church*. Evgeniy, OR: Pickwick Publications, 2016. 201 p.
- Evdokimov, P. *The Knowledge of God According to the Eastern Tradition: Patristic, Liturgical and Iconographic Teaching*. Lyons: X. Mappus, 1967. 158 p.
- Hart, D. B. *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2003. 462 p.
- Karahan, A. *Beauty in the Eyes of God: Byzantine Aesthetics and Basil of Caesarea*. *Byzantion*, 2012, vol. 82, pp. 165–212.
- Karfíková, L. «De esse ad pulchrum esse». *Beauty in the Theology of Hugh of St. Victor*. Turnhout: Brepols, 1998. 538 p.
- Koschorke, K. *Traces of Ancient Love: Studies on the Concept of the Church in Basil of Caesarea*. Freiburg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1991. 403 S.
- Lavatori, R. *The Holy Spirit and Its Mystery: Experience and Theology in the Treatise 'On the Holy Spirit' by Basil*. Citta' del Vaticano, 1986. 188 p.
- Lossky, V. N. *Essay on the Mystical Theology of the Eastern Church*. Paris: Editions du Cerf, 1944. 264 p.
- Lossky, V. *The Notion of Analogy in Pseudo-Dionysius the Areopagite*. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. 5, Paris, 1930, pp. 279–309.
- Lossky, V. *Negative Theology in the Doctrine of Dionysius*. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 28, Paris, 1939, pp. 204–221.
- Lot-Borodine, M. *The Deification of Man According to the Doctrine of the Greek Fathers*. Paris: Editions du Cerf, 1970. 290 p.
- Lot-Borodine, M. *The Doctrine of 'Deification' in the Greek Church until the 11th Century*. *Revue de l'histoire des religions*, vol. 105, 1932, pp. 5–43.
- McConnell, T.P. *Illumination in Basil of Caesarea's Doctrine of the Holy Spirit*. Minneapolis: Fortress Press, 2014. 247 p.

- McGuckin, J.A. *Standing in God's Holy Fire: The Spiritual Tradition of Byzantium*. New York: Orbis Books, 2001. 172 p.
- Murphy, F.X. *The Patristic Origins of Orthodox Mysticism*. *Mystics Quarterly*, vol. 10, 1984, pp. 59–63.
- Orphanos, M.A. *Creation and Salvation according to St. Basil of Caesarea*. Athens, 1975. 173 p.
- Pyotr, K. *The Doctrine of Beauty According to Bonaventure*. Werl: Dietrich-Coelde-Verlag, 1964. 144 S.
- Pöltner, G. *Beauty: An Investigation into the Origin of Thought in Thomas Aquinas*. Weinheim; Freiburg; Basel: Herder, 1978. 214 p.
- Russell, N. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2004. 418 p.
- Sammon, B.Th. *The God Who Is Beauty: Beauty as a Divine Name in Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite*. Princeton, 2013. 387 p.
- Seppälä, Serafim (Serafim Seppälä). *Functions of Beauty in St. Basil the Great*. In: *The Actuality of St. Basil the Great: Conference Lectures; Texts from the Conference The Actuality of St. Basil the Great in Turku 2010*. Turku: Åbo Akademi University Press (Åbo Akademi), 2011, pp. 235–256.
- The Analogy of Beauty. The Theology of Hans Urs von Balthasar / J. Riches (ed.). — Edinburg : T. & T. Clark Ltd., 1986. — 256 p. — Text : direct.
- Theological Aesthetics after von Balthasar / O. V. Bychkov and J. Fodor (eds.). — Hampshire, Burlington : Ashgate, 2008. — 238 p. — Text : direct.
- Völker, W. *Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik* / W. Völker. — Tübingen, 1931. — 236 S. — Text : direkt.
-
- Статья поступила в редакцию 08.06.2026;
одобрена после рецензирования 10.06.2026;
принята к публикации 25.06.2026.
- The article was submitted 08.06.2026;
approved after reviewing 10.06.2026;
accepted for publication 25.06.2026.*

УДК 242-523.6

DOI: 10.24412/3033-7305-2026-2-38-50

EDN: MDHDBG



НИКОЛО-КОРЕЛЬСКИЙ МОНАСТЫРЬ В РУССКОЙ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ

Макарова Екатерина Юрьевна

*Ярославская художественная мастерская «Реставратор»
(Ярославль, Россия)*

cat312@mail.ru <https://orcid.org/0009-0007-1282-6079>

Аннотация: Статья посвящена истории одного из самых удаленных монастырей Русского Севера. Он стал местом ссылки основателя Ярославской духовной семинарии, митрополита Ярославского и Ростовского, священномученика Арсения (Мацеевича). Выгодное расположение монастыря на побережье Белого моря при впадении реки Северная Двина, монастырские ресурсы играли важную роль в событиях русской внутренней и внешней политики XVI—XVIII в. Монастырь внес вклад в культуру Русского Севера. В новых исторических обстоятельствах XX в. монастырь пережил многие испытания и в наши дни переживает свое возрождение.

Ключевые слова: Николо-Корельский монастырь, Русский Север, история, культура, политика, торговля, археологические открытия

Для цитирования: Макарова Е. Ю. Николо-Корельский монастырь в русской истории и культуре // Вестник Ярославской духовной семинарии, 2026. №2 (12). С. 38–50. DOI: 10.24412/3033-7305-2026-2-38-50

NIKOLO-KORELSKY MONASTERY IN THE RUSSIAN HISTORY AND CULTURE

Makarova Ekaterina Yuryevna

Yaroslavl Art Workshop "Restavrator" (Yaroslavl, Russia)

cat312@mail.ru <https://orcid.org/0009-0007-1282-6079>

Abstract: This article is devoted to the history of one of the most remote monasteries in the Russian North. It became a place of exile for the founder of the Yaroslavl Theological Seminary, Metropolitan Arseny (Matseyevich) of Yaroslavl and Rostov, who is venerated as a hieromartyr. The monastery's expedient location on the White Sea coast at the mouth of the Northern Dvina River and its resources played a significant role in Russian domestic and foreign policy in the 16th–18th centuries. The monastery contributed to the culture of the Russian North. In the new historical circumstances of the 20th century the monastery survived many trials and is currently experiencing a renaissance.

Keywords: Nikolo-Korelsky Monastery, Russian North, history, culture, politics, trade, archaeological discoveries

For citation: Makarova E. Yu. The Nikolo-Korelsky Monastery in Russian History and Culture // Bulletin of the Yaroslavl Theological Seminary, 2026, No. 2 (12). P. 38–50. DOI: 10.24412/3033-7305-2026-2-38-50

В русской истории православные монастыри играли важную роль. Христианское миссионерство способствовало освоению новых территорий, укрепленные обители выполняли оборонительные функции крепостей, становились опорными точками торговых путей, сохраняли культурные ценности, развивали архитектуру, живопись, книжность. Территориальная удаленность и замкнутость быта сделали возможным использовать их и в качестве места ссылки оппонентам официальной власти.

Николо-Корельский монастырь основан в XV в. в устье реки Северная Двина недалеко от Холмогор (Архангельская область). Удаленная обитель на Белом море никогда не была многолюдной, но являлась важным форпостом на Русском Севере. Она находилась в центре исторических событий, касающихся внутренней и внешней поли-

тики, международной торговли, имела важное культурное значение для жизни Беломорья. Николо-Корельский монастырь был главными морскими воротами Руси до XVI в. Через Никольскую гавань пролегал путь русских послов и купцов в Европу.

Основание монастыря связывается с драматичным эпизодом. Его первое упоминание находится в Духовной грамоте некоей новгородской боярыни Марфы, которая поставила «храм Николы в Корельском на гробех детей своих Онтон да Филикса» и купила земли на содержание¹. Храм был основан на берегу Белого моря, в том месте, где были найдены тела двух братьев, погибших в море. В XVII в. после обретения их

¹ ГИМ ОПИ. Ф.17 (Уваровы). Оп.2. Д.27. Д.2. «Духовная Марфы на завещанные Николавской церкви на Корельском берегу села Лявле острове и в Конечных и рыбные ловили» Начало XV в.



Николо-Корельский монастырь. Фото 1886 г.
Фотография предоставлена автором статьи

мощей и чудес, происходивших на месте их погребения, было установлено широкое почитание праведных Антония и Феликса Корельских на Русском Севере².

Вокруг Никольского храма был основан монастырь. Его устроителем считается преподобный Евфимий Корельский — «начальник монастыря Корельского, иже бысть на Двине реце» — указано в «Книге, глаголемой Описание о российских святых», известной в списках конца XVII-XVIII в.³ О событиях ранней истории монастыря известно мало. Первое летописное упоминание о поселении, возникшем вокруг Николо-Корельского мужского монастыря, датируется 1419 г. и повествует о разорении монастыря «мурманами»

(норвежцами): «в лето 6927 пришед Мурмане войною в 500 человек в бусах и в шнеках, и повоеваша в Аргузи погост Корильский и в земли Заволочкой погосты: в Неноксе, в Корельском монастыре святого Николы церкви сожгли, а христиан черноризицъ посекле»⁴. Поскольку известно, что преподобный Евфимий скончался в 1435 г. и был погребен в монастыре, предположим, что не только основание, но восстановление обители после разграбления было осуществлено при его участии. В 1647 г. мощи преподобного были обретены, и он был прославлен в лике Корельских святых вместе с праведными Антонием и Феликсом.

До строительства в 1584 г. Архангельска Николо-Корельский монастырь был морскими воротами Руси: один из возможных путей русских послов в Европу пролегал по Северной Двине и далее морским путём вокруг Кольского полуострова. Николо-Корельский мо-

² Никодим (Кононов), архим. Древнейшие Архангельские святые и исторические сведения о церковном их почитании. СПб., 1901. С. 5–12, 58

³ Книга глаголемая «Описание о российских святых, где и в котором граде или области или монастыре и пустыни поживе и чудеса сотвори, всякого чина святых / Под редакцией М.В. Толстого. М., 1887. С. 158.

⁴ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. Издательство Академии наук СССР, 1950. С. 411–412.

настырь был последней остановкой на русской земле.

Поэтому только в Николо-Корельском монастыре в 1553 г. могла остановиться экспедиция Ричарда Ченслера, отправленного английским королем Эдуардом VI на поиски северного пути в Индию. Три британских корабля обогнули Кольский полуостров, вошли в Белое море, но попали в бурю. Только одно судно «Эдуардо Бонавентура», управляемое капитаном Ченслером, спаслось, войдя в русло Двины и найдя помощь у местных жителей⁵. Англичане были отправлены с обозом в Москву к Ивану IV. Эта встреча положила начало торговле России и Англии. Для этого в Лондоне была основана «Московская компания», получившая монопольные торговые права от царя Ивана Грозного.

В 1555 г. напротив монастыря, на острове Ягры, была оборудована якорная стоянка, получившая имя «Рейд Святого Николая», со складами и жилыми домами; здесь разгружали морские суда, грузили товар на мелкие речные, которые везли его в Холмогоры и дальше вглубь России⁶. В «порту святого Николая» в 1568 г. побывал английский посол Томас Рандольф. В своих записках он пишет: «В монастыре около 20 монахов... монахи одеты в черные капюшоны; их церковь красива... Дома низкие, с маленькими комнатками. Живут монахи отдельно, едят вместе... писать умеют... в церкви торжественны, молятся долго. При первом моем приходе настоятель подарил мне 2 больших ржаных хлеба и рыб: свежей, соленой, морской и речной, живого черного барана с белой мордой, это для того, чтобы радушнее встретить меня. Городка или жилищ около монастыря св. Николая нет, только четыре дома, да зда-



Иконописец Сергей Кудрявцев.

Корельские святые Антоний, Феликс и Евфимий. 1999 г.

Икона находится в Никольском соборе Николо-Корельского монастыря.

Фотография предоставлена автором статьи

ние, построенное Английской компанией для собственных нужд»⁷.

В Смутное время, в 1613 г., обитель вновь была полностью разорена. В Жалованной грамоте 1615 г. царя Михаила Феодоровича упоминается: «...монастырь и монастырские промыслы и вотчину воевали и разорили до основания, и казну монастырскую взяли, и хлеб стравили, и животину рогатую побили, а лошади монастырские все с собою поимали, и старцов, и слуг, и крестьян многих побили»⁸.

И на этот раз монастырь был возрожден, и во второй половине XVII в. постройки были отстроены в камне.

⁵ Григорьевский М.С. Николаевский Корельский третьеклассный монастырь (исторический очерк). Архангельск, 1898 г. С.10–14.

⁶ Лурье Я.С. Русско-английские отношения и международная политика второй половины XVI в. // Международные связи России до XVII в. М., 1961

⁷ Рандольф Т. Путешествие (1568-1569) // ЧОИДР. 1884. Кн. 4. Отд. 3. С. 91–92; Известия англичан о России XVI в. (Ченслер, Дженкинсон, Рандольф, Баус) / Под реакцией С.М. Середонина. М., 1884.

⁸ Юдин А.Б. «Поставила есми храм...». Северодвинск, 2003. С. 70, 84.



Никольский собор Николо-Корельского монастыря фото 1886 г.

Фотография предоставлена автором статьи

Необходимость масштабного каменного строительства объяснялась и увеличением братии, потребовались новые здания с большой трапезной, помещения для хранения продуктов и имущества, поскольку монастырь жил продажей рыбы и китового жира, разработкой солеварен. Благодаря усилиям игумена Косьмы, за двадцать лет на безлюдном берегу Белого моря был возведен колоссальный архитектурный ансамбль, состоящий из Никольского собора, Успенской трапезной церкви, келейного корпуса и хозяйственных построек, соединенных между собой каменными галереями⁹.

Для строительства каменных храмов был специально основан завод на реке Мечка на расстоянии 60 км от монастыря. Подряд на производство кирпи-

ча был заключен с мастером Степаном Михайловым. Только за 1664 г. «зделано кирпичю и обожжено 71 тысяча 700, ряда цены с тысячи по рублю по тринадцати алтын по две денги да необожженного кирпичю зделано 71 тысяча 300, ряда цены с тысячи по рублю по шти алтын по четыре денги»¹⁰.

Об игумене Косьме известно, что он постриженник Кирилло-Белозерского монастыря, занимал должность настоятеля Николо-Корельского монастыря с 1657 по 1674 г. Игумен-строитель попал в опалу по доносу о злоупотреблениях во время строительства и семь лет провел в ссылке на Соловках как простой монах. В 1683 г. он возвращается в Никольскую обитель, но, так как обвинения с него не сняли, возведение каменной обители продолжил как строитель, исполняющий для монастыря хозяйственные обязанности¹¹.

⁹ Заручевская Е., Супрун М. В строгом каменном убранстве: архитектура Николо-Корельского монастыря / Духовная пристань поморов. История Николо-Корельского монастыря. Статьи. Очерки. Исследования. Северодвинск, 2003.

¹⁰ Юдин А.Б. Там же. С. 71.

¹¹ Там же. Настоятели. Кто управлял монастырем в XVI–XX вв. / Духовная пристань

Первые археологические исследования на территории Николо-Корельского монастыря, проведенные экспедицией Института археологии РАН в 2024 г., дали важные результаты. Под северной лестницей, ведущей с галереи в собор, была обнаружена перекрытая цилиндрическим сводом камера, похожая на скромную келью: высота свода в рост человека, площадь 3×4 м, с входной дверью в западной стене, с небольшой нишей для светильника и сводчатым окошком на восточной стенке. Внутри было открыто погребение, отмеченное белокаменной плитой.

На уровне плиты в перемешанном слое были найдены отдельные кости скелета. Для захоронения была выкопана прямоугольная яма, местами обложенная мелким плитняком на ребре, стенки которой были укреплены срубом из нетолстых почти истлевших плах. На плите сохранилась надпись: «Лѣта ЗРЧИ (7198 г. от Сотворения мира, т.е. 1690 г. от Рождества Христова) году месяца / генъваря въ ... день / преставися раб божий Косма / и положен под сим камнем». Надпись на плите однозначно свидетельствует, что в могиле погребен именно игумен Косьма, имя которого часто встречается в документах второй половины XVII в. в связи со строительством каменного собора¹².

Еще одной страницей в истории монастыря стало его использование как места ссылки и заточения как светских лиц, так и церковных деятелей. Уединенная северная обитель с суровым бытом имела монастырскую тюрьму, которая начала действовать в 1620 г. В 1653 г. в Николо-Корельский монастырь по указу патриарха Никона были сосланы монахи Соловецкого монастыря Герасим Фирсов и старец Иона,

поморов. История Николо-Корельского монастыря: Статьи, очерки, исследования. Архангельск, 2003.

¹² <https://scientificrussia.ru/articles/v-nikolo-korelskom-monastyre-nasli-zahoronenie-glavnogo-stroitelja-obiteli>



Место захоронения игумена Косьмы, обнаруженное во время археологических раскопок в 2024 г.
Фотография предоставлена автором статьи

вдохновители восстания соловецкой братии.

В 1725 г. там был заключён как «чернец Феодос» архиепископ Новгородский и Великолукский Феодосий (Яновский), лишённый сана в 1725 г. за резкие высказывания в адрес императрицы Екатерины I¹³. Он был помещен в неотапливаемом подвале под одной из деревянных церквей, окно в келии было заложено кирпичами, половицы выбраны, и узник остался на сырой земле. В новую тюрьму Феодосий уже мог идти самостоятельно и при переносе говорил «ни я чернец, ни я мертвец, где суд и милость?». В новой тюрьме он сидел запёртым за тремя дверями под строгим присмотром и вскоре перестал отвечать на стук в дверь для «подавания пищи»¹⁴.

¹³ Григорьевский М.С. Указ. Соч. С. 25

¹⁴ Макаров И. В. Пастырские коллизии XVIII века: судьба основателя Петербургской



**Надгробная плита игумена Космы, обнаруженная
во время археологических раскопок в 2024 г.**

Фотография предоставлена автором статьи

В монастыре ссыльный архиерей сумел выжить только 7 месяцев и 11 дней.

В 1727 г. в Корельский монастырь Екатерина I заключает на тридцать пять лет представителя знатного княжеского рода Дмитрия Хованского. Есть сведения, что в Николо-Корельский монастырь был сослан «за ябедничество и произнесение дерзких слов о царице Елизавете Петровне» еще один представитель этой семьи — князь Никита Андреевич Хованский, проживший в монастыре с 1754 по 1761 гг.¹⁵

В 1763–1767 гг. Николо-Корельский монастырь стал местом первой ссылки архиепископа Ярославского и Ростовского Арсения (Мацеевича).

Митрополит Ростовский Арсений (Мацеевич) был лишен сана и осужден на ссылку Екатериной II за резкое пори-

цание отбора в коллегию экономии церковных и монастырских имений¹⁶. Во время ссылки был составлен еще один донос, принадлежащий монаху Филарету Батогову, который со слов иеродиакона Иоасафа Лебедева утверждал, что «монах Арсений говорил, что императрица Екатерина II не природная государыня, и что ей не надлежало бы российского престола принять; эти слова он говаривал с ведома настоятеля монастыря архимандрита Антония». Согласно указу от 20 декабря 1767 г. главная вина Арсения Мацеевича — это недовольство деятельностью Синода. «Он уверял, что в иных обителях и пива сварить не из чего; что прежние цари обогащали церковь, а нынешние разграбили ее; что государыня подписывает все, что поднесут ей бояре, русских обычаев не знает и в законе не тверда». Арсению

лавры и семинарии архиепископа Феодосия (Яновского) в контексте деятельности Святейшего Синода // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 176–183.

¹⁵ Булатов В.Н. Русский Север. Книга 1. «За-волочье. IX–XVI вв.» Архангельск, 1997.

¹⁶ Лизунов П. В. Поляки — узники Николо-Корельского монастыря (Феодосий Яновский и Арсений Мацеевич) // Каторга и ссылка на Севере России: польская ссылка. СПб.-Архангельск, 2004. Т. 1. С. 8–30.



**Неизвестный художник.
Портрет Архиепископа Ярославского
и Ростовского Арсения
(Мацеевича) 1750 г.**

*Фотография предоставлена
автором статьи*

вменялось в вину то, что он, будучи лишен архиерейского сана, «осмелился без архиерейского благословения, в Николаевском монастыре, яко ссыльный, сказывать публично в церкви проповеди». К делу об Арсении-монахе были привлечены и другие монахи. В частности указывалось, что настоятель, архимандрит Антоний, «объят был всегдашним пьянством», иеродиакон Лебедев — болтун, клязник, «бесчестный человек нетрезваго жития»; монах Филарет за «нетрезвое житие» был наказываем даже плетьюми¹⁷.

Через сто лет, в 1887 г., по распоряжению архиепископа Архангельского и Холмогорского Нафанаила (Соборова), в подклете Успенской церкви в келье с северной стороны, где пребывал в заключении Арсений (Мацеевич), был

¹⁷ Морошкин И.Я. Арсений Мацеевич, митрополит Ростовский в ссылке // Русская Старина 1885. Февраль, Март, Апрель. С. 54–86.



**Арсений Мацеевич в заточении.
Гравюра А. Осипова по рисунку
А. Ковалькова.**

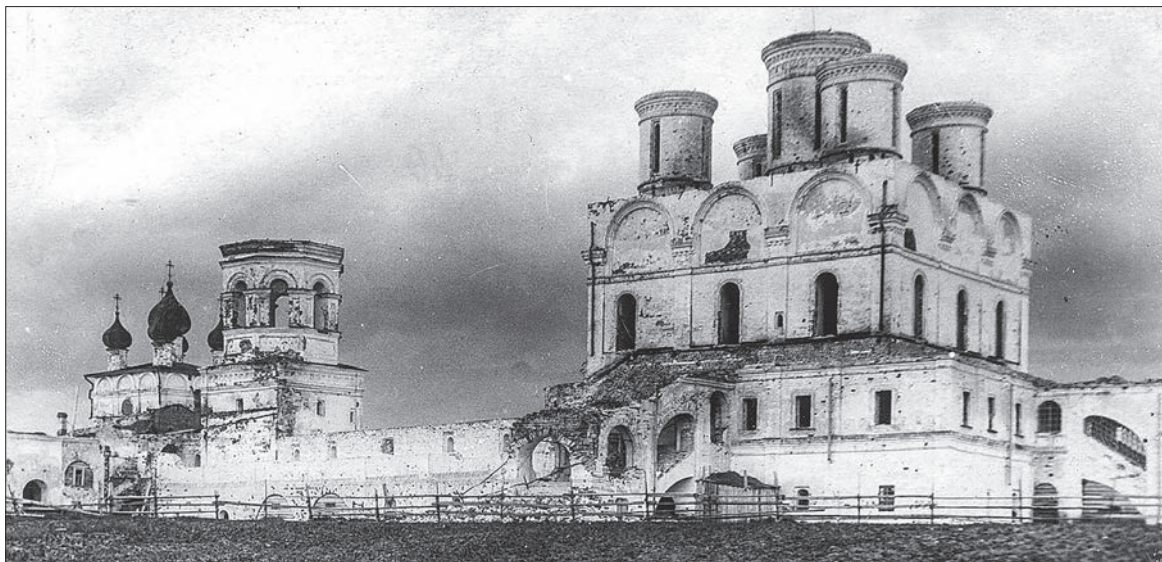
Первая треть XIX в.

*Фотография предоставлена
автором статьи*

устроен домовый храм в честь Боголюбской иконы Богоматери. По описанию 1891 г., стены и свод были побелены, имелось маленькое окно с железной решеткой, в келию вела наружная деревянная лестница в 7 ступеней. В притворе на стене висели 2 поясных портрета священномученика Арсения: в полушубке и в архиерейском облачении. Здесь же находилась деревянная колода с железным кольцом, к которой, по преданию, был прикован митрополит¹⁸. Такое изменение в отношении к фигуре ссыльного ростовского архиепископа замечательно тем, что официальная канонизация в чине священномученика была проведена только в 2000 г.

В конце XIX в. братия монастыря составляла около 25 человек: игумен, шесть иеромонахов, три иеродиакона и тринадцать послушников. По причине непригодности почвы «за хладами

¹⁸ ГААО. Ф. 29. Оп. 31. Д. 1503. Л. 35–35 об.



Николо-Корельский монастырь. Фото 1930-х гг.
Фотография предоставлена автором статьи

и морозами», в Никольском монастыре земледелием не занимались, производилась только небольшая распахка для посева картофеля, ржи и ячменя; в монастырской ограде находился только небольшой огород. Монастырь владел лесными участками земли, покрытыми смешанным дровяным лесом, а также сенокосными участками, которые сдавали в аренду. Также сдавались в аренду рыболовные тони у берегов Белого моря, ежегодная арендная плата с которых составляла 125 рублей. Это значительная сумма, с учетом того, что на содержание монастыря ежегодно отпускалась штатная сумма 669 руб. 9 коп. Монастырь существовал, главным образом, на благотворительные пожертвования, которые в 1897 г. составили около 4770 руб.¹⁹

Несмотря на удаленность и малочисленность братии, монастырь хранил ценную библиотеку и архив: «Николо-Корельский монастырь богат многими церковными древностями, ожидающими своих специальных исследователей. Весьма многое в нем

утратилось даже в последнее время, однако он доселе имеет большое количество древних бумаг, разного рода свертков, изложение коих еще никем не издавалось в печати»²⁰. Особенно много в монастырском архиве было грамот великих московских князей. В 1895 г. по распоряжению епархиального начальства была составлена опись монастырской библиотеки, в которой находились рукописные книги, Хронографы, нотные книги знаменного распева и другие сочинения, нередко с указанием имени переписчика. Так, «труды и писанием» игумена Косьмы «переписана книга: Сказание, како составил есть Кирилл философ азбуку по языку словенску и книги переведе от греческих на словенский язык»²¹.

В советское время монастырь пережил новое разорение и разделил судьбу многих закрытых обителей, приспособляемых под нужды социалистического государства. Монастырь был упразднен в 1920 г., и Архангельский

¹⁹ ГААО. Ф. 191. Оп. 4. Д. 210. Л. 1 об., 2: «Отчет о состоянии Николо-Корельского монастыря. 1903 г.»

²⁰ Е.Н. (Никанор (Каменский), епископ). Старые синодики Николо-Корельского монастыря // Архангельские епархиальные ведомости. 1895. № 1, 2.

²¹ Там же. Л. 8.

губисполком принял решение «об использовании помещений бывшего Николо-Корельского монастыря для колонии дефективных детей», рассчитанной на проживание 100 человек²². Первые колонисты были присланы из расформированной Соловецкой колонии малолетних преступников. В эти годы монастырское хозяйство было разорено: «Окна выбиты, крыша со скотного двора, снесенная ветром, лежала в поле, на чердаке пророс ячмень, трубы на чердаках зданий от дождя размокли, штукатурка с потолков внутри зданий отваливается. В стенах скотного двора от неравномерной осадки образовались щели, крепостная стена вокруг хозяйства с трех сторон распилена на дрова и сожжена. Луга и пожни запущены, сточные канавы заросли мхом... и потеряли первоначальное назначение»²³.

В 1931 г. по заданию Государственного Исторического музея была организована Вторая Беломорско-Онежская научная экспедиция, которой руководил П.Д. Барановский. Тяжелое положение памятников деревянного зодчества на Севере и необходимость сохранить лучшие произведения вызвали необходимость подобных экспедиций. Прибыв в Корельский монастырь, Барановский записал в дневнике экспедиции: «В монастыре в настоящее время помещаются сельскохозяйственная коммуна и лагерь пионеров. В главном Никольском соборе в папертях устроены спальни, в самом храме - клуб пионеров. Иконостас полуразрушен, вся резьба сбита, часть икон уничтожена»²⁴. Результатом этой поездки стало спасение деревянной проездовой башни Николо-Корельского монастыря конца XVII в., разобранной на месте и перевезенной в музей «Коломенское» в Москву. Методика реставрации была раз-

работана П.Д. Барановским в ссылке, которую он отбывал с 1933 по 1936 гг. в Сибирском исправительно-трудовом лагере в г. Мариинске (Кемеровская область). «Обрезанные углы надделывать не нужно, — советовал Петр Дмитриевич, — трещины и щели не нужно замазывать — до изобретения вполне хорошего состава по цвету и качеству... Центральную мачту должны были поставить из старого дерева..., если же поставили новую мачту, то все части старой необходимо сохранить. Неровно заканчивающиеся концы крепостных стен пока не следует оформлять, т. к. предполагалось их продолжение. Стены с городнями нужно накрыть тесовыми крышами... Все остатки материалов, особенно остатки бревен, привезенных с Севера, нужно сохранить, даже малые кусочки, которые все должны пойти на починки изъянов в стенах...»²⁵.

В 1936 г. по решению Политбюро ЦК ВКП(б) и Совета труда и обороны СССР на запустевших монастырских землях возвели судостроительный завод № 402 для Северной военной флотилии. В июне 1936 г. на Никольском берегу высадились первая партия рабочих, и был основан поселок Судострой²⁶. В монастырских зданиях разместились общежитие, отдел кадров стройки, комитет комсомола, почта. В процессе строительства завода использовался опыт монахов. В частности, было неясно, как можно на болоте поставить цеха, сохраняются ли деревянные сваи в болотистом грунте. Когда вскрыли часть фундамента Никольского собора, то обнаружили, что сваи замурованы в непроницаемый глиняный панцирь, который и сохранял дерево. Этот опыт использовали при строительстве не только цехов, но и городской ТЭЦ.

²² ГААО. Ф. 215. Оп. 3. Д. 10. Л. 2.

²³ ГААО. Ф. 282. Оп. 1. Д. 91. Л. 17.

²⁴ Ильина М.Н. Пётр Барановский. Труды, воспоминания современников». М. 1996. С 213

²⁵ Архив ГМЗ «Коломенское». Оп. 1. Д. 182. Л.10.

²⁶ <https://историческийбагаж.рф/city/severodvinsk-168>



Никольский собор Николо-Корельского монастыря. Фото 2010 г.

Фотография предоставлена автором статьи

В августе 1938 г. строительство передали НКВД и был организован Ягринский исправительно-трудовой лагерь, где в 1939 г. трудилось более 32 тысяч человек. Рабочий поселок получил статус города, его переименовали в Молотовск. В 1939 г. на заводе № 402 (с 1959 г. — Севмаш) был заложен первый корабль — линкор «Советская Белоруссия». В октябре 2009 г. при осмотре подклетов Никольского собора на стенах были обнаружены надписи, свидетельствующие о том, что в 1941–1942 гг. здесь располагались тюремные камеры. Никольский собор был неотапливаемым, и узники, помещаемые в его подклеты в зимнее время, фактически были обречены на смерть.

В 1953 г. лагерь был закрыт, но на его базе организовано лагерное отделение Управления исправительно-трудовых лагерей и колоний МВД по Архангельской обл. В послевоенные годы постройки монастыря оставались на территории завода, основным профилем которого стала постройка подводных лодок. Первая атомная подводная лодка «Ленинский комсомол» была передана в эксплуатацию в 1958 г., а Северодвинск стал центром атомного подводного кораблестроения страны.

В 1974 г. по инициативе руководителя Северодвинского отделения Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры Л. И. Черняевой

комплекс монастыря был признан памятником архитектуры государственного значения. В 1998 г. были проведены первые церковные молебны перед входом в Никольский собор, в 2003 г. — в центральном приделе собора. В другие дни монастырские храмы по-прежнему выполняли роль заводских помещений: в Никольском соборе располагался участок шиномонтажа, сварочный участок и склады, а также участок мойки тары.

В августе 2004 г. генеральным директором ФГУП «ПО «Севмаш»» были подписаны решения «об открытии для совершения богослужений Никольского собора» (молебны проходят раз в неделю) и «о проведении восстановительных работ в Николо-Корельском монастыре», согласно которому все заводские службы предполагалось вывести из монастырских зданий.

В 1990-е гг. был разработан проект реставрации монастырских зданий, но проект не был осуществлен. В 2024 г. с руководством военного завода достигнуто соглашение о проведении комплексных научных исследований, которые принесли сенсационные находки.

С 2024 г. в храмах монастыря были начаты противоаварийные и консервационные работы, которые ведет ООО «Ярославская художественная мастерская «Реставратор»». Это дает надежду

на будущее возрождение соборов монастыря, который вступает в новый этап своей жизни.

Список использованных источников и литературы

«Духовная Марфы на завещанные Николавской церкви на Корельском берегу села Лявле острове и в Конечных и рыбные ловили». Начало XV в. / ГИМ ОПИ. Ф.17 (Уваровы). Оп.2. Д.27. Д.2.

Главная опись церковного имущества Николаевского Корельского монастыря за 1841 год / ГААО. Ф. 29. Оп. 31. Д. 1503. Л. 35-35 об. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М., 1950. С. 411–412.

Книга глаголемая «Описание о российских святых, где и в котором граде или области или монастыре и пустыни поживе и чудеса сотвори, всякого чина святых / Под редакцией М.В. Толстого. М., 1887.

Отчет о состоянии Николо-Корельского монастыря. 1903 г. / ГААО. Ф. 191. Оп. 4. Д. 210. Л. 1 об., 2

Булатов В.Н. Русский Север. Книга 1. «Заволочье. IX-XVI вв.». Архангельск, 1997.

Заручевская Е., Супрун М. В строгом каменном убранстве: архитектура Николо-Корельского монастыря / Духовная пристань поморов. История Николо-Корельского монастыря. Статьи. Очерки. Исследования. Архангельск, 2003.

Известия англичан о России XVI в. (Ченслер, Дженкинсон, Рандольф, Баус) / Под реакцией С.М. Середонина. М., 1884.

Лизунов П. В. Поляки — узники Николо-Корельского монастыря (Феодосий Яновский и Арсений Мацеевич) // Каторга и ссылка на Севере России: польская ссылка. Спб.-Архангельск, 2004. Т. 1. С. 8-30.

Лурье Я.С. Русско-английские отношения и международная политика второй половины XVI в. // Международные связи России до XVII в. М., 1961

Макаров И.В. Пастырские коллизии XVIII века: судьба основателя Петербургской лавры и семинарии архиепископа Феодосия (Яновского) в контексте деятельности Святейшего Синода // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1

Морошкин И.Я. Арсений Мацеевич, митрополит Ростовский в ссылке // Русская Старина. 1885. Февраль, Март, Апрель, стр. 54–86

Никодим (Кононов), архимандрит. Древнейшие Архангельские святые и исторические сведения о церковном их почитании. СПб., 1901. С. 5-12

Рандольф Т. Путешествие (1568–1569) // ЧОИДР. 1884. Кн. 4. Отд. 3.

Юдин А.Б. «Поставила есми храм...» / Духовная пристань поморов. История Николо-Корельского монастыря. Статьи. Очерки. Исследования. Архангельск, 2003.

Юдин А.Б.. Настоятели. Кто управлял монастырем в XVI-XX вв. / Духовная пристань поморов. История Николо-Корельского монастыря: Статьи, очерки, исследования. Архангельск, 2003.

Печников М. В., Андрущенко Е. Н., Андрущенко Н. А. Корельский во имя святителя Николая Чудотворца мужской монастырь // Православная энциклопедия. Т. XXXVII. М., 2015. С. 692–703.

References:

“Spiritual Martha’s [bequest] to the St. Nikolay Church on the Karelian shore of the village Lyavle island and in Konetsy, and fishing grounds.” Early 15th century / GIM OPI. F.17 (Uvarovs). Op.2. D.27. L.2.

Main inventory of church property of the Nikolaevsky Karelsky Monastery for 1841 / GAAO. F. 29. Op. 31. D. 1503. L. 35–35 ob.



- The First Novgorod Chronicle of the Senior and Junior Recensions.* Moscow, 1950. Pp. 411–412.
- The Book Called "Description of Russian Saints, Where and in Which City or Region or Monastery and Wilderness They Lived and Performed Miracles, All Ranks of Saints",* edited by M.V. Tolstoy. Moscow, 1887.
- Report on the state of the Nikolo-Korelsky Monastery. 1903 / GAAO. F. 191. Op. 4. D. 210. L. 1 ob., 2.
- Bulatov V. N. *Russian North. Book 1: "Zavolochye. 9th-16th centuries"*. Arkhangelsk, 1997.
- Zaruchevskaya E., Suprun M. *In Strict Stone Attire: The Architecture of the Nikolo-Korelsky Monastery* // *Spiritual Haven of the Pomors. History of the Nikolo-Korelsky Monastery. Articles. Essays. Research.* Arkhangelsk, 2003.
- News from the English about Russia in the 16th Century (Chancellor, Jenkinson, Randolph, Bowes) / Edited by S.M. Seredonin. Moscow, 1884.
- Lizunov P. V. *Poles - Prisoners of the Nikolo-Korelsky Monastery (Feodosy Yanovsky and Arseny Matseyevich)* // *Penal Servitude and Exile in Northern Russia: Polish Exile.* St. Pyotrsburg-Arkhangelsk, 2004. Vol. 1. Pp. 8–30.
- Lurie Ya. S. *Russo-English Relations and International Politics of the Second Half of the 16th Century* // *International Relations of Russia before the 17th Century.* Moscow, 1961.
- Makarov I. V. *Pastoral Collisions of the 18th Century: The Fate of Archbishop Feodosy (Yanowski), Founder of the Lavra and Seminary of St. Pyotrsburg, in the Context of the Activity of the Holy Synod* // *Russo-Byzantine Herald.* 2018. No. 1.
- Moroshkin I. Ya. *Arseny Matseyevich, Metropolitan of Rostov in Exile* // *Russian Antiquity.* 1885. February, March, April, pp. 54–86.
- Nicodemus (Kononov), Hegumen. *The Most Ancient Archangel Saints and Historical Information About Their Church Veneration.* St. Pyotrsburg, 1901. Pp. 5–12.
- Randolph T. *Journey (1568–1569)* // ChOIDR. 1884. Bk. 4. Dept. 3. Yudin A.B. *"I Have Set Up a Temple..."* // *Spiritual Haven of the Pomors...* Arkhangelsk, 2003.
- He also. *Superiors. Who Managed the Monastery in the 16th-20th Centuries* // *Spiritual Haven of the Pomors...* Arkhangelsk, 2003.
- Pechnikov M.V., Andrushchenko E.N., Andrushchenko N.A. *Korelsky Monastery of St. Nikolay the Wonderworker* // *Orthodox Encyclopedia.* Vol. XXXVII. Moscow, 2015. Pp. 692–703.
-
- Статья поступила в редакцию 27.05.2026; одобрена после рецензирования 05.06.2026; принята к публикации 25.06.2026.*
- The article was submitted 27.05.2026; approved after reviewing 05.06.2026; accepted for publication 25.06.2026.*

УДК 234.1:27-284

DOI: 10.24412/3033-7305-2026-2-51-59

EDN: OQCPYU



ОТ СИНАЯ К ФАВОРУ: ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ ОБРАЗЫ И ЛЕКСИКА СВЕТА В ГИМНОГРАФИИ ПРАЗДНИКА ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ

Осипов Антон Михайлович

*магистр богословия, старший преподаватель Российского Православного
университета святого Иоанна Богослова (Россия, Москва),
научный сотрудник Ярославской духовной семинарии (Ярославль)*

osipo_15@mail.ru <https://orcid.org/0000-0003-0506-8736>

Аннотация: Статья посвящена исследованию образов света и славы в гимнографии праздника Преображения Господня. Материалом исследования послужили избранные песнопения праздничной Минеи, рассматриваемые в сопоставлении с евангельским повествованием и святоотеческой традицией. Анализируются ветхозаветные образы горы, облака, Божественного гласа, пророков Моисея и Илии, получившие богословское истолкование в гимнографии праздника. Особое внимание уделяется лексике света и славы, через которую раскрывается учение о Божественном достоинстве Христа, явлении Его славы на Фаворе, преображении человеческой природы и связи Преображения с воплощением Сына Божия. Исследование показывает, что гимнографические тексты осмысливают Преображение как исполнение ветхозаветного откровения во Христе и свидетельство о призвании человека к участию в Божественной жизни.

Ключевые слова: Фаворский свет, слава, Преображение Господне, гимнография, богослужебные тексты, церковнославянский язык, богословие света, литургическое богословие

Для цитирования: Осипов А. М. От Синая к Фавору: ветхозаветные образы и лексика света в гимнографии праздника Преображения Господня // Вестник Ярославской духовной семинарии, 2026. №2 (12). С. 51–59. DOI: 10.24412/3033-7305-2026-2-51-59

FROM SINAI TO TABOR: OLD TESTAMENT IMAGES AND THE VOCABULARY OF LIGHT IN THE HYMNOGRAPHY OF THE FEAST OF THE LORD'S TRANSFIGURATION

Osipov Anton Mikhailovich

*Master of Theology, Senior Lecturer at the Russian Orthodox University
of St. John the Theologian (Moscow, Russia), Research Fellow
at the Yaroslavl Theological Seminary (Yaroslavl, Russia)*

osipo_15@mail.ru <https://orcid.org/0000-0003-0506-8736>

Abstract: The article is devoted to the study of the images of light and glory in the hymnography of the Feast of the Transfiguration of the Lord. The material for the study consists of selected hymns from the Festal Menaion, examined in comparison with the Gospel narrative and the patristic tradition. The article analyzes Old Testament images of the mountain, the cloud, the divine voice, and the prophets Moses and Elijah, all of which receive theological interpretation in the hymnography of the feast. Particular attention is given to the vocabulary of light and glory, through which the teaching is disclosed concerning the divine dignity of Christ, the manifestation of His glory on Tabor, the transfiguration of human nature, and the connection between the Transfiguration and the Incarnation of the Son of God. The study demonstrates that the hymnographic texts interpret the Transfiguration as the fulfilment of Old Testament revelation in Christ and as a testimony to the human vocation to participate in the divine life.

Keywords: Taboric light, glory, Transfiguration of the Lord, hymnography, liturgical texts, Church Slavonic language, theology of light, liturgical theology.

For citation: *Osipov A. M. From Sinai to Tabor: Old Testament Images and the Vocabulary of Light in the Hymnography of the Feast of the Lord's Transfiguration // Bulletin of the Yaroslavl Theological Seminary, 2026. No. 2 (12). P. 51–59. DOI: 10.24412/3033-7305-2026-2-51-59*

Евангельское повествование о Преображении Господнем отличается лаконичностью и содержит ограниченное число образов: свет, облако, гора, явление Моисея и Илии, свидетельство Отца о Сыне. В богослужебных текстах праздника данные образы получают значительно более широкое раскрытие. Гимнография связывает событие Фавора с ветхозаветными богоявлениями, вводит дополнительные богословские смыслы и формирует целостное толкование евангельского рассказа.

Наибольшее внимание в праздничных песнопениях уделяется образам света и славы. Через них раскрывается учение о Божественном достоинстве Христа, участии человека в Божественной жизни и исполнении ветхозаветного откровения в Новом Завете. Рассмотрение данных образов позволяет выявить особенности богословского содержания гимнографии праздника Преображения Господня.

Событие Преображения Господня описано тремя евангелистами-синоптика-

ми: Матфеем (17, 1–13), Марком (9, 2–13) и Лукой (9, 28–36). Тексты совпадают в основных элементах: Христос берет трех учеников — Петра, Иакова и Иоанна — и восходит с ними на высокую гору. Там, согласно евангелистам, Он преобразился перед ними: «просияло лице Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет» (Мф 17, 2). Евангелист Марк добавляет, что одежды стали «блистающими, весьма белыми, как снег, как на земле белильщик не может выбелить» (Мк. 9, 3). У Луки описание несколько иное: «вид лица Его изменился, и одежда Его сделалась белою, блистающею» (Лк. 9, 29). Общая структура повествования сохраняется во всех трех Евангелиях, тогда как отдельные детали связаны с особенностями богословской перспективы каждого евангелиста¹.

В повествование включены явление пророков Моисея и Илии, беседующих с Иисусом, облако, осенившее учеников, и голос из облака: «Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение; Его слушайте» (Мф. 17, 5; ср. Мк. 9, 7; Лк. 9, 35). Удаление Моисея и Илии, испуг учеников, вопрос об Илии и запрет рассказывать об увиденном до Воскресения дополняют картину. Преображение понимается евангелистами как предвестие славы Воскресения и одновременно как подтверждение мессианского достоинства Иисуса Христа².

В евангельском повествовании о Преображении выделяется несколько мотивов, имеющих богословское значение: изменение внешнего вида Христа (свет, белизна одежд), явление ветхозаветных праведников, присутствие облака и Божественного гласа. Преображение в евангельском изложении соединяет в себе два аспекта: явление славы Божества Христова и допущение учеников к созерцанию этой славы³. Дальнейшая



Икона Преображение Господне.

Взято из открытых источников

гимнография праздника будет обращаться к тем же мотивам, раскрывая их языком богослужебной поэзии.

Гимнография праздника переосмысляет евангельское повествование в богословском ключе. В центре внимания оказываются события и образы, через которые раскрывается смысл Преображения. Свет Фавора связывается со славой Божией, гора — с Синаем и Хоривом, облако — с ветхозаветными богоявлениями, Моисей и Илия — с Законом и пророками. Благодаря подобной связи служба праздника раскрывает Преображение как событие, в котором евангельское повествование входит в широкий круг библейской памяти Церкви.

При этом некоторые подробности евангельского повествования, включая упоминаемый евангелистом Лукой сон учеников (Лк. 9, 32), остаются вне гимнографического повествования. Подобный

и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. Беседы. Т. 2. М., 1994. С. 84.

¹ Иларион (Алфеев), митр. Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. 3. М, 2017. С. 449.

² Там же. С. 449.

³ Григорий Богослов, свт. Омилия 34. На святое и спасительное Преображение Господа

подход позволяет сосредоточить внимание на богословском содержании праздника и включить евангельское событие в широкий круг библейских образов и церковного Предания.

Как выше замечено, богослужебные тексты Преображения содержат ветхозаветные образы, которые используются для истолкования события. Гора, облако и Божественный голос — устойчивые элементы ветхозаветных богоявлений, получающие в гимнографии новое содержание.

Гора в Ветхом Завете — место встречи человека с Богом. Синай, Хорив, Сион — горы, на которых Моисей получает Закон (Исх. 19–20), Илия слышит *«веяние тихого ветра»* (3 Цар. 19, 11–13). Гора занимает значительное место в истории библейских богоявлений. На Синае Моисей принимает Закон (Исх. 19–20), на Хориве Илия становится свидетелем явления Божия (3 Цар. 19, 11–13). В свете библейской традиции восхождение Христа на гору вместе с учениками соотносит Преображение с рядом ветхозаветных событий, связанных с открытием воли Божией человеку⁷.

В гимнографии связь с Синаем прямо проговаривается: *«Иже дре́вле с Моисе́ом глаго́лавый на горé Синáйстей о́бразы... днесь на горé Фаво́рстей преобра́жся пред учени́к»* — *«Тот, Кто в древности беседовал с Моисеем на горе Синае посредством образов... в сей день на горе Фавор преобразившись пред учениками»* (Великая вечерня, 1-я стихира на стиховне). В дальнейшем богослужебные тексты праздника Преображения Господня приводятся на церковнославянском языке по праздничной Минее. Русский перевод цитируется по изданию Д. А. Тимрота.

Сопоставление двух гор восходит к святоотеческой традиции. Преподобный Иоанн Дамаскин обращает внимание на различие между созерцанием Моисея на Синае и явлением славы Христовой на Фаворе: Моисей входил во мрак Божественного присутствия, тогда как ученики стали свидетелями

сияния Божества, открывшегося в Преображении⁴.

Облако в Ветхом Завете связано с явлением Божественного присутствия. Облачный столп сопровождает Израиль в пустыне (Исх. 13, 21–22), облако покрывает Синай при даровании Закона (Исх. 19, 16), облако наполняет храм во время его освящения (3 Цар. 8, 10–12). В гимнографии Преображения образ облака связан уже с Фаворским событием. В малой вечерне говорится: *«Мрак за́конный све́тлый преображе́ния при́ят о́блак»* — *«Мрак Закона сменило светлое облако Преображения...»* (Малая вечерня, Слава на «Господи воззвах»). Облако сопровождает явление славы Христовой и становится местом присутствия пророков Моисея и Илии. Благодаря сопоставлению в одном образе соединяются синайское богоявление, ветхозаветное пророческое служение и откровение Божественной славы на Фаворе. Соответственно, **светлое облако выступает знаком преемства между ветхозаветной и новозаветной историей спасения.**

В каноне праздника образ получает богословское истолкование: *«облак же — яве благодать Духа, осенившую на Фаворе, предсказаша явленнейше»* — *«облако же явственнo — на благодать Духа, осенившую на Фаворе, очевиднейшим образом указывали Моисею»* (2 канон праздника на утрени, 6 песнь, 3 тропарь). Благодать Святого Духа, осеняющая апостолов на Фаворе, завершает ряд ветхозаветных богоявлений и раскрывает их смысл в событии Преображения.

Образ горы и светлого облака в евангельском повествовании сопровождается свидетельством Отца о Сыне. В евангельском повествовании из облака звучат слова: *«Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение;*

⁴ См.: Иоанн Дамаскин, прп. Слово на Преображение Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа (Пер. с греч. прот. Максима Козлова) // Альфа и Омега. 1999. № 22.

Его слушайте» (Мф. 17, 5). В богослужебных текстах данный мотив сохраняется: «и глас свѣше Отѣч из облака шумно предсвидѣтельствующи и глаголющ» — «и глас Отца раздался свѣше из облака громогласно свидетельствующий и говорящий» (Великая вечерня, Лития, 3 стихира). Гимнограф обращает внимание на свидетельство Отца о Христе и связывает явление славы на Фаворе с исповеданием Его Божественного достоинства.

Слова Отца повторяют свидетельство, прозвучавшее во время Крещения Господня (Мф. 3, 17), благодаря чему между двумя евангельскими событиями устанавливается внутренняя связь. Иордан открывает начало общественного служения Спасителя, Фавор предвещает Его крестный путь. В обоих случаях голос Отца свидетельствует о Христе как о Возлюбленном Сыне Божиим, Которому принадлежит явленная ученикам слава.

Итак, гимнография связывает событие Преображения с важнейшими ветхозаветными богоявлениями. Образы горы, облака, Божественного гласа, пророков Моисея и Илии получают новое осмысление в свете явления славы Христовой. Ветхозаветное откровение осмысливается как приготовление, Преображение — как исполнение. Преображение есть откровение Ветхого Завета в Новом, исполнение Закона и Пророков во Христе.

Рассмотренные ветхозаветные образы в богослужебных текстах Преображения соотносятся с темой света и славы, занимающей одно из центральных мест в праздничной гимнографии. Через данные образы гимнографы раскрывают смысл явления Божественной славы на Фаворе и ее значение для понимания личности Христа.

Стихиры малой и великой вечерни открывают круг образов, через которые богослужение осмысливает событие Преображения. На протяжении службы многократно звучат слова, связанные со светом, сиянием, славой и просвещением.

Особый интерес представляет первая стихира малой вечерни, содержащая лексику света, позволяющую перейти к рассмотрению фаворского сияния как одного из центральных образов праздника: «Иже с Моисѣом глаголавый дрѣвле на горѣ Синѣйстей образы... днесь же на горѣ Фаворстей преобразися, началообразное показуя, лучами облистаяся» — «Говоривший некогда с Моисеем на горе Синай в образах... в сей день на горе Фавор преобразился, первообразное показывая, лучами блистая» (Малая вечерня, 1 стихира на «Господи воззвах»).

Смысл подобного сопоставления раскрывается через различие способов богоявления. Синайский опыт связан с передачей откровения через слова и образы, которые служат посредниками между Богом и человеком. Фаворский опыт описывается иначе: здесь появляется прямое сияние, которое обозначается словом «лучами облистаяся». Свет представлен как действие, исходящее от самого Христа и воспринимаемое учениками непосредственно.

Глагольная форма «облистаяся» передает сияние, исходящее от Самого Преобразившегося Христа. Через образ лучей гимнограф показывает славу Христову, открывшуюся ученикам на Фаворе. Тем самым свет в стихире выступает как видимое явление Божественной славы, созерцаемой апостолами во время Преображения.

В святоотеческом учении Преображенский свет понимается как явление Божественной славы, превосходящей чувственную природу и открывающейся ученикам по мере их внутреннего преобразования, когда зрение становится способным к восприятию того, что по своему происхождению принадлежит Божественной жизни⁵. Святитель Григорий Палама замечает: апостолы

⁵ Смирнов П., прот. Церковная проповедь на двенадцатые праздники: Слова, беседы, поучения святых отцов и учителей Церкви и известнейших писателей церковных. Ч.1. Киев, 1904. С. 564-572.

созерцали на Фаворе славу Христову как сияние Божественного достоинства, которое не относится к миру сотворенного и потому воспринимается как откровение Царства Божия, явленного в силе⁶. В таком контексте гимнографическое выражение о лучах соотносится с паламитским пониманием света как явленной славы Божией.

Далее стихира вводит учеников и описывает их состояние: *«вóлею на гóру сих возвёл есѣ... нестерпѣмое Божѣ-ственного прише́ствия Твоегó... присно-сущное благоле́пие»* — *«по воле Ты возвел их на гору... нестерпимое вечное благоле́пие Твоего Божественного прише́ствия»*.

Текст повествует о границе человеческого восприятия. Церковнославянское слово *«нестерпѣмый»* указывает не столько на физическую невозможность перенесения какого-либо воздействия, сколько на состояние, выходящее за пределы обычной человеческой меры⁷. В контексте рассматриваемой стихирь данное определение относится к *«присносущному благоле́пию»* Божественного прише́ствия и указывает превосходство явленной славы над привычными возможностями человеческого восприятия. Внимание гимнографа сосредоточено на величии самого богоявления, перед которым человеческая природа оказывается ограниченной в своих естественных способностях.

У святителя Григория подобная мысль раскрывается через различение природного и благодатного способа видения: ученики оказались перед явлением света, который превосходит обычную способность зрения, и потому само видение становится возможным лишь вследствие внутреннего изменения, совершаемого действием Божественного Духа.

Следующий стих усиливает образ света через сопоставление с солнцем: *«сòлнца просия́в светлѣе, Бла́же»* — *«Ты просия́л светлее солнца, Благой»*.

Солнце в данном случае выступает как предел природного света, известный человеку как максимальный источник видимого сияния. Сопоставление с ним позволяет выразить мысль о том, что свет Преображения принадлежит иной природе и не может быть измерен привычными категориями видимого мира.

Преподобный Иоанн Дамаскин объясняет данный образ через евангельские слова: *«И просветися лице Его яко солнце»* (Мф. 17, 2), где у него следует разъяснение: *«Его, то есть, Того, Кто бессмертною Своею властью осветил солнце»*⁸. Солнце преподобным мыслится как предел сотворенного чувственного света, тогда как источник фаворского сияния превосходит саму возможность природного измерения. Мысль получает дальнейшее выражение в словах: *«несозданное не может быть вполне изображено ни в чем сотворенном»*⁹, где фиксируется принципиальная несоизмеримость Божественного света с категориями тварного мира, включая солнечный свет как высшую форму видимого

В том же контексте говорится о *«бездне неприступного света»* и *«неописуемой струе Божественного сияния»*, где *«бездна неприступного света»* обозначает образ полноты Божественного света, недоступного для человеческого восприятия в его естественном состоянии, а *«неописуемая струя Божественного сияния»* указывает на непрерывное и неограниченное излияние этого света, не сводимое к образам природного мира и не поддающееся точному словесному описанию¹⁰.

⁶ Смирнов П., прот. Указ соч. С. 564.

⁷ Ушаков Д. Н. Толковый словарь русского языка: в 4 т. Т.2. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1938. С. 588. Так же: Дьяченко Г., свящ. Полный церковнославянский словарь. М, 2004. С. 351.

⁸ Смирнов П., прот. Указ соч. С. 406.

⁹ Там же.

¹⁰ Подробнее, см.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 31–62.

Во великой вечерне появляется образ облака, который вводит иной уровень богословского осмысления: «Мрак законный светлый преображения прият облак...» — «Мрак Закона сменило светлое облако Преображения».

Выражение «мрак законный» вновь обращает к событиям Синая, где Бог являл Себя Моисею через облако и мрак — данный образ связан с тайной Божественного присутствия, превосходящей возможности человеческого познания. В. Н. Лосский, рассматривая путь Моисея к Богу, объясняет синайский мрак как вхождение в область Божественной непостижимости, где прекращается обычное человеческое знание и начинается соприкосновение с тайной Божией¹¹.

В стихире данный образ соединяется со светлым облаком Преображения. Связь между двумя образами сохраняется через общую тему Божественного присутствия. Как на Синае облако сопровождало явление Бога, так и на Фаворе оно окружает откровение славы Христовой. Вместе с тем гимнографический текст говорит уже о большей открытости Божественного явления. Ученики созерцают свет Преображения, слышат голос Отца и оказываются внутри облака, осененные действием Божественной благодати. По этой причине образ облака связывает сокровенность и откровение. Так, слова «Мрак законный светлый преображения прият облак» говорят о движении от ветхозаветных прообразов к более полному явлению славы Божией во Христе.

Дальнейшее развитие темы связано с участием пророков Моисея и Илии: «Моисей и Илия бывше и пресветлыя славы сподобльшеся» — «Моисей и Илия... удостоились пресветлой славы».

Их присутствие показывает, что опыт славы связан с включением ветхозаветных праведников в пространство откровения. Для подтверждения данной мыс-

ли уместно обратиться к преподобному Иоанну Дамаскину, который связывает явление Моисея и Илии с единством всей истории Божественного домостроительства: «Что же касается до Моисея и Илии, то они явились как представители закона и Пророков: ибо Кого возведают закон и Пророки, Тот есть Живодавец Христос»¹². Далее преподобный замечает, что Моисей представляет «сбор святых древле усопших»¹³, то есть ветхозаветных праведников, уже завершивших земную жизнь, а Илия — «сбор живых»¹⁴, поскольку был взят на небо живым. Тем самым Преобразившийся Христос открывается как «Владыка мертвых и живых»¹⁵.

Так, в событии Преображения участвуют представители всей ветхозаветной Церкви. Законодатель Моисей и пророк Илия свидетельствуют о Христе как о цели Закона и пророческого служения. Благодаря такому единству, образ облака приобретает дополнительный смысл: под его покровом встречаются участники священной истории разных эпох, объединенные созерцанием одной Божественной славы.

В стихирах на стиховне малой вечерни появляется антропологический аспект: «Адамово пременѣв очерневшее естество, просветѣв, богосодѣла» — «изменив почерневшее естество Адама, просветив, соделал его причастным Божественному».

Образ «очерневшего естества», т.е. затемненного грехом — связан с последствиями грехопадения, когда человеческая природа оказалась подвержена тлению, страстям и духовному помрачению. «Чернота» в данном случае выражает состояние удаления от Бога и утраты первоначальной красоты, которой был наделен человек при сотворении. Данный поэтический образ

¹¹ Там же. С. 48.

¹² Смирнов П., прот. Указ соч. С. 406.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

используется для противопоставления состоянию светлого Преображения. *Просвещение* же означает возвращение к утраченному богоподобию, а «*богосодѣла*» раскрывает конечную цель такого обновления — участие человека в Божественной жизни по благодати.

Сходную мысль развивает святитель Григорий Палама, рассматривая Преображение как откровение будущего прославления человека. В его понимании Фаворский свет свидетельствует о том состоянии, к которому призван человек в соединении с Божественной благодатью. Поэтому образ просвещенного и *богосодѣланного* естества в стихире связан с надеждой на восстановление человеческой природы и ее приобщение к Божественной славе.

Связь между преображением человека и воплощением Христа занимает значимое место в богословии праздника. Гимнограф говорит о просвещении и обновлении человеческого естества, поскольку источник данного обновления находится во Христе, воспринявшем человеческую природу ради спасения мира.

Тема воплощения звучит в заключительной стихире стиховны малой вечерни: «*Бѣга воплощаема, человеком на избавлѣние*» — «*воплощающегося Бога смертным на избавление*».

Здесь Преображение прямо связывается с воплощением Сына Божия. Слава, явленная на Фаворе, понимается как слава воплотившегося Христа. Поэтому событие Преображения становится понятным только в связи с тем, что Бог уже принял человеческую природу.

Святитель Григорий Богослов выражает эту мысль кратко: «*Что не воспринято, то не уврачевано*»¹⁶ — т. е. воплощение означает полное принятие человеческой природы Словом Божиим, поэтому человек получает возможность быть исцеленным и обновленным.

У святителя Григория Паламы данная перспектива получает дальнейшее раскрытие через связь воплощения и нетварного света. Он говорит, что свет, явленный на Фаворе, есть слава Божества Христова, принадлежащая Ему по природе и становящаяся видимой ученикам по мере их очищения и действия Божественной благодати, поскольку Слово уже реально соединено с человеческой природой¹⁷. В этой логике воплощение становится основанием самого опыта созерцания, поскольку без соединения природ не было бы и возможности явления славы в истории.

Таким образом, исследование показало, что гимнография праздника Преображения Господня сохраняет евангельскую основу события и включает ее в широкий круг библейских свидетельств. Светлое облако, свидетельство Отца, явление пророков Моисея и Илии, воспоминание Синая связывают Фавор с ветхозаветными богоявлениями и показывают Преображение как исполнение Закона и пророков во Христе.

Значительное место в праздничных песнопениях занимает лексика света и славы. Образы лучей, сияния, пресветлой славы и света, превосходящего солнечное сияние, связаны с явлением славы Христовой, открывшейся ученикам на Фаворе. Данные образы свидетельствуют о Божественном достоинстве Спасителя и раскрывают богословское содержание евангельского события.

Наряду с христологической темой в гимнографии присутствует учение о человеке. Образ *очерневшего естества* обращает к последствиям грехопадения, тогда как просвещение и богосодѣлание выражают мысль об обновлении человеческой природы и ее приобщении к Божественной жизни по благодати.

Тема Преображения получает завершение в связи с воплощением Сына

¹⁶ Цит. по: Флоровский Г., *прот.* Восточные отцы IV века Минск, 2006. С. 143.

¹⁷ Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1995. С. 106.

Божия. Явленная на Фаворе слава принадлежит Христу, воспринявшему человеческую природу ради спасения мира. В таком понимании Преображение соединяет свидетельство о Божестве Христа, учение о спасении человека и надежду на его будущее прославление.

Список использованной литературы

- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке. М., 2008. 1664 с.
- Ушаков Д. Н. Толковый словарь русского языка: в 4 т. М., 1935–1940.
- Иоанн Дамаскин, прп. Слово на Преображение Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа (Пер. с греч. прот. Максима Козлова) // Альфа и Омега. 1999. № 22.
- Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолствующих. М., 1995. 380 с.
- Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века Минск, 2006. 303 с
- Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. 378 с.
- Дьяченко Г., свящ. Полный церковнославянский словарь. М, 2004. 1120 с.
- Григорий Богослов, свт. Омилия 34. На святое и спасительное Преображение Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. Беседы. Т. 2. М., 1994. 254 с.
- Иларион (Алфеев), митр. Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. 3. М, 2017. 624 с.

References

- The Bible. The Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments in Church Slavonic. Moscow, 2008. 1664 p.
- Dyachenko, G., Priest. Complete Church Slavonic Dictionary. Moscow, 2004. 1120xp.
- Florovsky, G., Archpriest. The Eastern Fathers of the Fourth Century. Minsk, 2006. 303 p.
- Gregory Palamas, St. The Triads in Defense of the Holy Hesychasts. Moscow, 1995. 380 p.
- Gregory the Theologian, St. Homily 34. On the Holy and Salvific Transfiguration of Our Lord and God and Savior Jesus Christ. Homilies. Vol. 2. Moscow, 1994. 254 p.
- Hilarion (Alfeyev), Metropolitan. Jesus Christ: His Life and Teaching. Book 3. Moscow, 2017. 624 p.
- John of Damascus, St. Homily on the Transfiguration of Our Lord and Savior Jesus Christ / Translated from Greek by Archpriest Maxim Kozlov // Alpha and Omega. 1999. No. 22.
- Lossky, V. N. The Mystical Theology of the Eastern Church. Moscow, 1991. 378 p.
- Ushakov, D. N. Explanatory Dictionary of the Russian Language: in 4 vols. Moscow, 1935–1940.

*Статья поступила в редакцию 01.06.2026;
одобрена после рецензирования 05.06.2026;
принята к публикации 25.06.2026.*

*The article was submitted 01.06.2026;
approved after reviewing 05.06.2026;
accepted for publication 25.06.2026.*

УДК 94(37).07+27-9

DOI: 10.24412/3033-7305-2026-2-60-71

EDN: SIEESB



**ХРИСТИАНСКАЯ АЛЬТЕРНАТИВА
ОБЩЕСТВЕННОМУ УКЛАДУ
РИМСКОЙ ИМПЕРИИ
В «ЗЕРКАЛЕ» АПОЛОГЕТИЧЕСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ III в.
(ПО ПИСЬМАМ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА
КИПРИАНА КАРФАГЕНСКОГО)**

Чеканова Нина Васильевна

*доктор исторических наук, доцент, зав. кафедрой гуманитарных дисциплин
Ярославской духовной семинарии (Ярославль, Россия)*

chekanovan@mail.ru <https://orcid.org/0009-0008-8417-8717>

Аннотация: В статье анализируется эпистолярное наследие священномученика Киприана Карфагенского. В письмах святого Киприана отсутствуют как глубокая ревизия, так и радикальные программы изменения социальных институциональных основ Римской империи: гражданства, рабства, положения женщин. Как правило, фокус альтернативных предложений смещен к идеям единения христианского социума на основе христианской любви к ближнему, солидарности, милосердия, самопожертвования и святости христианской морали.

Ключевые слова: христианство, апологетика, кризис Римской империи III в., общественный уклад, гражданство, рабство, общественное положение женщины.

Для цитирования: Чеканова Н. В. Христианская альтернатива общественному укладу Римской империи в «зеркале» апологетической литературы III в. (по письмам свт. Киприана Карфагенского) // Вестник Ярославской духовной семинарии, 2026. №2 (12). С. 60–71. DOI: 10.24412/3033-7305-2026-2-60-71

THE CHRISTIAN ALTERNATIVE TO THE SOCIAL ORDER OF THE ROMAN EMPIRE IN THE “MIRROR” OF APOLOGETIC LITERATURE OF THE THIRD CENTURY (ACCORDING TO THE LETTERS OF ST. CYPRIAN OF CARTHAGE)

Chekanova Nina Vasilyevna

*Doctor of Historical Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Humanities,
Yaroslavl Theological Seminary (Yaroslavl, Russia)*

chekanovan@mail.ru <https://orcid.org/0009-0008-8417-8717>

Abstract: The article analyzes the epistolary legacy of St. Peter. Cyprian of Carthage. In the letters of St. John. Cyprian lacks both a deep revision and radical programs for changing the social and institutional foundations of the Roman Empire: citizenship, slavery, and the status of women. As a rule, the focus of alternative proposals is shifted to the ideas of unity of Christian society based on Christian love for one's neighbor, solidarity, mercy, self-sacrifice and the sanctity of Christian morality.

Keywords: Christianity, apologetics, crisis of the Roman Empire of the third century, social structure, citizenship, slavery, social status of women.

For citation: *Chekanova N. V. The Christian alternative to the social structure of the Roman Empire in the «mirror» of 3rd-century apologetic literature (based on the letters of St. Cyprian of Carthage) // Bulletin of the Yaroslavl Theological Seminary, 2026. No. 2 (12). P. 60–71. DOI: 10.24412/3033-7305-2026-2-60-71*

Христианская Церковь, сама будучи встроена в социальный контекст Римской империи, не могла не реагировать на имперские институциональные основы и принципы и не заявить своего отношения к окружающей общественной реальности. Определяющая позиция была сформулирована еще в апостольский период апостолом Павлом: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Paul. Gal. 3. 28) — отрицающая таким образом национальные, религиозные, гендерные и социальные различия и утверждающая идею духовного равенства всех людей во Христе. Апо-

стольский период — время актуальной эсхатологии, когда в условиях ожидания Второго пришествия Мессии, а вместе с этим конца этого мира и установления царства Божьего заявленный апостолом Павлом принцип был воспринят ближайшими его последователями и теми, кто воспринял их учение, как непосредственная практическая рекомендация.

Однако к III в. историческая ситуация и в христианском движении, и в Римской империи в целом изменилась. В первой трети III в. Римская империя, превратившись, по существу, в военно-бюрократическую монархию, постепенно пришла в состояние глубокого



**Священномученик Киприан,
епископ Карфагенский.**

Взято из открытых источников

системного кризиса. Симптомы кризиса наблюдались уже в конце II в., однако толчком к их эскалации стало убийство в результате заговора императора Коммода и конец династии Антонинов (192 г.)¹. Империя погрузилась в политический хаос. Весь III в. отмечен чередой внешних конфликтов. В начале III в. войны велись на восточной границе Империи с Парфией за влияние на Ближнем Востоке, особенно в Армении и Месопотамии. Позднее — с Новоперсидской державой Сасанидов. На рейнской и дунайской границах римские легионы отражали набеги готов, вандалов, алеманнов, маркоманов, франков и других германских племенных

¹ Федосик В. А. В. А. Киприан и античное христианство. Минск: Университетское, 1991. С. 6; Егоров А. Б. Социально-экономическое и политическое развитие ранней Римской империи // История древнего мира. Упадок древних обществ. М.: Наука, 1989. Т. 3. С. 72; Неронова В. Д. Поздняя Римская империя (III–V вв.) // Там же. С. 302.

союзов и т.п.² Военные действия имели «растянутый» характер и порой велись одновременно на разных фронтах. Это вело к истощению людских и материальных ресурсов.

К внешним войнам добавлялась перманентная гражданская война, связанная с борьбой претендентов на императорскую власть. Один из авторов «Жизнеописаний Августов» писал, что после смерти императора Септимия Севера «многие устремились к власти, а Римское государство стало добычей для грабителей» (SHA. X. 19, 6). Другой отмечал, что во времена императора Александра Севера (222–224 гг.) «воины привыкли создавать себе императоров... и легко сменять их» (SHA. XVIII. 1, 6). За неполное столетие — 192–284 гг. — в Империи сменилось 32 императора. Элий Лампридий в жизнеописании императора Александра Севера сообщал, что после его правления «власть захватывали, вырывая ее друг у друга, многие; и одни из них правили по полгода, другие по году, большинство — два года, самое большее — три года» (SHA. XVIII. 64, 1). Нестабильность центральной власти, неспособность Рима защитить внешние границы и политические амбиции провинциальных военачальников способствовали варваризации приграничного населения и породили провинциальный сепаратизм. В 259 г. образовалась Галльская империя с центром в г. Колония Агриппины. В 260 г. в северо-восточной части Сирии возникло независимое Пальмирское царство (SHA. XXIV. 30. 1–2; Eutr. IX. 1–2).

Политическую ситуацию усугубляли природные катаклизмы (землетрясения, наводнения, засухи) и эпидемии. Известна масштабная эпидемия, охватившая огромные территории Им-

² См.: Scriptores historiae Augustae (далее: SHA) — Авторы жизнеописаний Августов // Властелины Рима. Биографии римских императоров от Адриана до Диоклетиана / Пер. С. Н. Кондратьева; под ред. А. И. Доватура. СПб.: Алетей, 2001. 384 с.

перии в 249-262 гг. и вошедшая в историю как «Киприанова чума» по имени описавшего ее священномученика Киприана, епископа Карфагенского (Сурр. *De mortalitate* — О смертности). Масштабы катастрофы были колоссальными: в Риме и городах Греции ежедневно умирало по 5 тыс. человек; в Александрии — до 10 тыс.; небольшие города, по данным источников, вымирали полностью.

На этом фоне наблюдался долгосрочный демографический спад и общий экономический упадок: сокращение рабочей силы, истощение экономических ресурсов, деградация городской жизни, сокращение товарного производства, натурализация хозяйства, рост налогов, разорение податного населения и т.п. Сохранился исторический анекдот о том, что, когда жители Палестины обратились к императору с просьбой облегчить налоговое бремя, тот ответил: «*Вы хотите облегчить налоговое бремя, лежащее на ваших землях, а я хотел бы обложить еще и ваш воздух*» (SHA. XI. 7, 9). Углубляющийся кризис обнажил комплекс социальных проблем.

К III в. произошла серьезная трансформация религиозного сознания населения Римской империи: на фоне общего ослабления традиционной религиозности³ значительное распространение получило христианство с его альтернативным отношением к общественно-политическому укладу имперской жизни.

Христианство распространилось по всему Средиземноморью, стало практически надэтническим и всесловным религиозным движением⁴, вышло из-под «покрова иудаизма» и заявило

о своей идентичности, а вместе с этим и о своем противостоянии языческому миру. Вместе с тем раннехристианская экзальтация, связанная с напряженными эсхатологическими ожиданиями скорого «конца времен» и Второго Пришествия Иисуса Христа, сменилась на более жизненные установки самоопределения христианства в условиях Pax Romana и закрепления христианской идентичности⁵.

Не случайно уже во II-III вв. возник и получил распространение такой жанр раннехристианской литературы, как апологетика. Апологеты ставили перед собой задачу не только «*доказательства... апостольского правоверия*» (Euseb. Hist. eccl. 4. 3, 1)⁶, но и декларации христианской альтернативы римской языческой норме жизни, в том числе и ее общественному укладу. Русский библиист, богослов, профессор Санкт-Петербургской духовной Академии Александр Павлович Лопухин (1852-1904 гг.) писал по этому поводу: «...древний мир с его языческим складом жизни находился в безнадежном процессе разложения, истинными выразителями нарождавшегося нового мира и были христианские писатели, которые хотя и не обладали такими литературными дарованиями как их языческие собратья, зато обладали именно тем, что было важнее всего с рассмотренной точки зрения, — не только способностью наблюдать знамения времен, но и сами были верными носителями и выразителями духа нового времени, провозвестниками и вместе исполнителями того идеала, которым возрождалось человечество»⁷.

Раннехристианская апологетика — колоссальный пласт раннехристианской литературы. Мы в настоящей статье

³ Федосик В. А. Указ. соч. С. 10-14; Штаерман Е. М. От религии общины к мировой религии // Культура Древнего Рима. Отв. ред. Е. С. Голубцова. М.: Наука, 1985. Т. 1. С. 209.

⁴ Лебедев П. Н. Рим и христианство: переосмысление истории в апологетике II-III вв. // ВДИ. № 4 (78). 2018. С. 903-904.

⁵ Федосик В. А. Указ. соч. С. 29-30.

⁶ Евсевий Кесарийский. Церковная история / Ввод. ст., коммент. И. В. Кривушина. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2013. 544 с.

⁷ Лопухин А. П. Христианская церковь в Римской империи в первые два века // Христианское чтение. 1894. № 1-2. С. 10. С. 3-39.

обратимся к трудам святителя Киприана Карфагенского, жизнь и творчество которого развивались именно в период кризиса Римской империи (Фасций Цецилий Киприан — ок. 200–258 гг.). Contemporaries, who knew the holy Cyprian, wrote about him: «В истолковании... выше всех, в изложении — всех красноречивее, в мнении — мудрее, в терпении простодушнее, в делах плодотворнее, в воздержности праведнее, в послушании смиреннее, в добром делании непорочнее» (Сург. Ер.)⁸.

Некоторые исследователи считают, что священномученик Киприан Карфагенский в отношении к римскому миру был выразителем негативной позиции⁹. Такая оценка представляется не вполне справедливой. Учитывая социально-политические явления исторической эпохи, личный опыт (гонения императора Деция и Валериана) священномученика Киприана и его общую богословскую концепцию, можно заключить, что его позиция по отношению к различным аспектам общественной жизни носила скорее реактивный характер, когда ему приходилось отвечать на вызовы своего времени. В этом контексте интересно обратиться к эпистолярному наследию священномученика Киприана, поскольку в письмах, написанных им к разным лицам и христианским общинам, наиболее живо и эмоционально отражается его позиция по насущным вопросам римской социальной жизни. «Именно богатейший эпистолярный материал Киприана, как ни один другой источник того времени, позволяет окунуться в атмосферу крайне сложного для жителей

Римской империи периода»¹⁰, когда охвативший все без исключения сферы жизни кризис обусловил определенные трансформации в социальной организации общества.

С момента образования Римской империи одним из ключевых аспектов социальной жизни было гражданство¹¹. Римское гражданство, основой которого было представление о принадлежности к некому единому целому, с одной стороны, выступало условием человеческой полноценности; с другой — делило население Империи на множество различных по статусу категорий: граждане с разным набором прав и обязанностей (*civis*, т.е. граждане, обладавшие полной правоспособностью; *civis minuto iure*, т.е. граждане, ограниченные в правах, а также жители союзнических общин и колоний; *libertini*, т.е. вольноотпущенники; *latini* — лица с латинским гражданством); неграждане (*peregrini* — чужеземцы, не имевшие ни римского, ни латинского гражданства, проживавшие на территории Рима или в провинциях и обладавшие ограниченной правоспособностью; *servi* — рабы, лишенные даже личных прав). Кроме статусов выделялись различные социальные группы в соответствии с гендерной принадлежностью и имущественным положением (женщины, пролетарии, нищие и т.п.). В 212 г. император Каракалла издал эдикт о предоставлении прав римского гражданства всему свободному населению Римской империи. Казалось бы, этот эдикт должен был подготовить и обеспечить гражданское единство. Однако на деле эдикт имел ограниченный характер: во-первых, он касался только свободного населения, приписанного к городам, т.е. население вне городских территорий оставалось

⁸ Киприан Карфагенский, свщм. Таинство единства Церкви: Сб. писем / Сост. свящ. Александра Гумерова. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. Немезиана, Датиана, Феликса и Виктора ответ Киприану. С. 347.

⁹ Лебедев П. Н. Христианство и империя: позиции в апологетической литературе конца II - первой половины III вв. н.э. // Вестник РГГУ. Сер. История. 2008. № 12. С. 55.

¹⁰ Федосик В. А. Указ соч. С. 3.

¹¹ Сергиенко Г. А. Ранняя христианская община как социальный феномен греко-римского общества первого века н.э. // Путь богопознания № 14. 2014. С. 3-37.

в положении peregrini; во-вторых, не менял положения несвободного населения — рабов; в-третьих, не распространялся в полной мере на женщин, т.к. не менял уже существовавших гендерных ограничений. Таким образом, эдикт Каракаллы способствовал формированию «псевдогражданского единства» — при провозглашенном равенстве граждан он сохранял деление людей на группы с различным общественным статусом. Историки — современники этой эпохи, воссоздавая ее реалии, неоднократно упоминали людей «знатных» и «незнатных», «высокого происхождения» и «низкого рода», «принадлежавших к древней фамилии» и «простолудинов». Так, историк IV в., писавший под псевдонимом Элий Лампридий, сообщал даже о том, что император Александр Север «имел план» ввести особую одежду в соответствии с социальным статусом людей, чтобы «...их можно было распознавать в толпе народа» и чтобы рабам, например, не давать смешиваться со свободнорожденными (SHA. XVIII. 27, 1). Российский историк Георгий Степанович Кнабе писал по этому поводу: «Государственная общность стала настолько абстрактной и искусственной, что потребность античного человека в местной конкретности существования, в повседневной солидарности с тесным кругом других людей должна была реализоваться вне имперских институтов»¹².

Священномученик Киприан Карфагенский наблюдал эту картину общественного разделения, видел произвол и алчность чиновников, колонистов и торговцев; понимал и переживал пренебрежение римской администрации к местным нормам и традициям. В письме «К Донату о благодати Божией» (249 г.) он показал людей, облеченных властью, тех, кто «в велико-

лепной одежде, в блестящей багрянице» (Cyp. Ep.)¹³, кому «оказывают почтение не потому, что уважают его добродетели, а потому, что перед ним носят пучки» (Cyp. Ep.)¹⁴; показал богатых и бедных, когда «богатые, провожающие жизнь в беспрестанных забавах, которые, не терпя того, что с ними в соседстве жили бедные, расширяют на бесконечное пространство свои поместья, — у которых множество серебра и золота, — у которых насыпаны или зарыты в земле огромные груды денег...и которые не оказывают никакой щедрости к тем, кои почитают его покровителем; нисколько не уделяют неимущим» (Cyp. Ep.)¹⁵.

В целом святитель Киприан не подвергал ревизии важнейший институциональный принцип Римской империи — принцип гражданства. Но, критикуя пороки римского общественного уклада, он предлагал свое альтернативное видение единства — единства как единого духовного сообщества, сосредоточенного на нравственном совершенствовании и основанного на общей вере в неотъемлемое гражданство в небесном и будущем Царстве Божием. Он утверждал «равенство Божественное и духовное, именно то, что все люди, как однажды навсегда созданные Богом, равны и одинаковы... Бог не взирает ни на лице, ни на возраст, являясь Отцом в равной мере для всех в деле приобретения небесной благодати» Cyp. Ep.)¹⁶. Только тот человек высок, — писал священномученик Киприан, — кто свободен «от сетей лукавого мира,.. кто вступив в звание сына Господня, приблизившись к Богу своим сердцем, ниже себя считает все то, что другим в круге вещей человеческих кажется высоким и величественным. Кто выше века сего, тот

¹³ Киприан Карфагенский, свщм. Письмо к Донату о благодати Божией. С. 29.

¹⁴ Там же. С. 42.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Киприан Карфагенский, свщм. Письмо к Фиду о крещении младенцев. С. 185.

ничего уже не может от него ни желать, ни требовать» (Сурр. Ер.)¹⁷. Русский библиист, богослов, церковный писатель Александр Павлович Лопухин (1852–1904 гг.) писал: «Если христиане на весь мир без различия смотрели как на почву, которая по благословению Божию повсюду могла приносить благороднейшие цветы и плоды, если человечество они ставили выше отдельных народов и основывавшееся на свободном убеждении взаимодействие ставили выше государства, основанного на рождении, праве и принуждении, то этому в значительной степени содействовало и самое положение мира, и дух того времени»¹⁸. Такую же позицию занимал и священномученик Киприан Карфагенский, считая, что гражданство — не привилегия какого-либо одного народа или каких-то привилегированных сословий, но общий дар Бога каждому человеку. Не случайно он многократно повторял высказанную еще апостолом Иоанном в его первом Послании и общепринятую ранним христианством максиму¹⁹: «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей...» (II, 15–16).

Одной из самых актуальных социальных проблем в Римской империи III в. оставалась проблема рабства. Несмотря на перемены в структуре производительных сил, когда в процессе парцеллизации земельной собственности и развития колоната увеличивалось число мелких производителей-колонов

и рабов, посаженных на пекулий, имевших ограниченную экономическую самостоятельность, но по-прежнему полностью зависевших от воли своего хозяина, рабы составляли значительную часть населения Империи, а рабский труд оставался важной составляющей экономической системы и одной из незыблемых основ римского социума: императоры провозглашали эдикты, направленные на закрепление прав собственности на рабов и фиксацию правового статуса раба как объекта, а не субъекта права. В этом плане одним из ключевых законов был закон императора Диоклетиана (284–305 гг.), зафиксированный позднее в Кодексе Юстиниана, который провозглашал, что «беглый раб сам по себе совершил воровство» (C.J. 6.1.1). В самом христианстве со времени его возникновения отношение к этому социальному явлению было неоднозначным²⁰. С одной стороны, идеологи христианства смотрели на рабство как на явление, не совместимое со статусом человека как образа Божия; с другой — не предлагали никаких радикальных программ в решении этой проблемы. Подобная позиция была выражена, например, еще в посланиях апостола Павла: «Рабы, под игом находящиеся, должны почитать господ своих достойными всякой чести, дабы не было хулы на имя Божие и учение. Те, которые имеют господами верных, не должны обращаться с ними небрежно, потому что они братья» (Paul. 1 Тим. 6, 1–2). Во II–III вв. в христианской среде социальный принцип в оценках отношений раб — господин сместился к дисциплинарно-этическим и нравственно-аскетическим оценкам: к рекомендациям смирения и терпения для рабов и милосердия и благотворительности для хозяев.

Священномученик Киприан Карфагенский был, по определению оте-

¹⁷ Киприан Карфагенский, свщм. Письмо к Донату о благодати Божией. С. 42–43.

¹⁸ См.: Лопухин, А. П. Взаимообщение в христианском мире в первые три века // Христианское чтение. 1897. № 10. С. 448–467; № 11. С. 264–280.

¹⁹ Федосик В. А. Указ. соч. С. 23; Свенцицкая И. С. Раннее христианство: страницы истории. М.: Политиздат, 1987. С. 126; Штаерман Е. М., Трофимова М. К. Рабовладельческие отношения в ранней Римской империи (Италия). М.: Наука, 1971. С. 262–263; Кубланов М. М. Возникновение христианства. М.: Наука, 1974. С. 129.

²⁰ Сомин Н. В. Экономические категории в Священном Писании и церковном учении. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. С. 62–70.

чественного богослова, патролога и историка христианской философии А. Р. Фокина, прежде всего «человеком действия и пастырем ...чуждым богословских умозрений и метафизических размышлений»²¹. Он понимал, во-первых, что развивавшаяся христианская Церковь не может быть не встроена в социально-экономический контекст современных ему реалий; во-вторых, что в условиях гонений демонстрировать отрицательное отношение к рабству губительно для христиан. Поэтому он не предлагал каких-либо экстремальных решений данной проблемы. Представляя своим адресатам «отвратительный образ мира, ...где свирепствует пламень греха, яд пороков оказывает свою силу над бесчисленными сердцами в неисчисленных видах...» (Сург. Ер.)²², священномученик Киприан в своих посланиях неоднократно упоминал рабов. При этом он настойчиво декларировал идею необходимости их смирения и кротости. Даже раб, получивший свободу, по его мнению, «обязан послушанием своему освободителю» (Сург. De vest. virg.)²³. При этом практический ум святого Киприана избегал крайностей, и решение проблемы рабства он в духе общих христианских установок своего времени переносил в духовную плоскость. Так, в «Письме к Фортунату о не выдержавших мучений» (257 г.), рассуждая об отступивших от христианства во время гонений, он писал, что и Христос «предпочел благам — бедность, владычеству — рабство, бессмертию — смерть» (Сург. Ер.)²⁴. В письме

«К Рогациану пресвитеру и прочим исповедникам» (250 г.) он ставил в один ряд рабов, находившихся под властью своих господ, с христианами, следовавшими заповедям Иисуса Христа. «Если (НВЧ — как) раб не больше господина своего, — писал он, — то идущие вслед Господа должны с кротостью, смирением и безмолвием последовать стопам Его, потому что кто более смирится, тот более и возвышается, по словам Господа» (Сург. Ер.)²⁵. Очевидно, что в данном контексте свт. Киприан обращался к образу рабов как метафоре христианского смирения и терпения. Этот метафорический образ святитель неоднократно использовал в своей переписке с клириками Карфагенской Церкви (см., например: Сург. Ер.)²⁶. Таким образом, священномученик Киприан Карфагенский не развивал тему рабства в социальном смысле, и институт рабовладения вполне уживался в его картине мира с христианскими установками. Для него индивидуальный статус человека с его добродетелями и пороками был важнее социального положения. Эту мысль позднее он развернул в трактате «О благе терпения — De bono patientiae» (256–257 гг.). В целом, несмотря на то, что священномученик Киприан Карфагенский не выражал напрямую радикальных идей в отношении рабства, можно согласиться с мнением А. П. Лопухина: «Если он считал душу раба не менее достойной священнейших благ своей церкви и не менее способною к высочайшим задачам, чем и душу знатных людей, то этим самым не только теоретически, но и практически ниспровергался старый языческий взгляд на раба, как на существо низшего рода»²⁷.

²¹ Фокин А. Р. Латинская патрология. Т. 1: Период первый. Доникийская латинская патрология (150–325 гг.). М.: Греко-лат. каб. Ю.А. Шичалина, 2005. С. 160.

²² Киприан Карфагенский, свщм. Письмо к Донату о благодати Божией. С. 41.

²³ Творения св.священномученика Киприана епископа Карфагенского. Трактаты. Об одежде девственниц. Киев, 1879. С. 146.

²⁴ Киприан Карфагенский, свщм. Письмо к Фортунату о не выдержавших мучений. С. 180.

²⁵ Киприан Карфагенский, свщм. Письмо к Рогациану пресвитеру и прочим исповедникам. С. 108.

²⁶ Киприан Карфагенский, свщм. Письмо к пресвитерам и дьяконам. С. 58.

²⁷ См.: Лопухин А. П. Христианство и рабство в первые века Церкви // Христианское чтение. 1898. № 11. С. 593–610; № 12. С. 811–832.

Важнейшей опорой римской имперской социальной системы, наряду с гражданством и рабством, считался институт семьи и брака. В историографии истории Римской империи этому аспекту посвящена огромная исследовательская литература. Мы остановимся лишь на положении, которое непосредственно касается заявленной в статье темы — отношении христиан к женщине и ее месте в христианском социуме.

Римский имперский общественный уклад в плане отношения к женщине оставался традиционным, патриархальным. В этом контексте уместно вспомнить максимум, заявленную еще римским цензором 131 г. до н.э. Квинтом Цецилием Метеллом: *«Если бы мы могли жить без жен, ..то все охотно обошлись бы без этой тяготы»* (Aul. Gel. N.A. I, 6).

Хотя в III в. женщины уже пользовались определенной свободой в частной жизни, имели возможность участвовать в экономической жизни, общее отношение к ним по-прежнему определялось кругом традиционно возложенных на них семейных и хозяйственных обязанностей. Социальная роль женщин сводилась в основном к благотворительности, меценатству, ограниченному культовому служению (например, весталки в Риме).

В христианстве отношение к женщине было основано на общем принципе духовного равенства всех людей перед Богом, вне зависимости от половой принадлежности, но при признании естественных различий и ролей. В этом же контексте рассматривал проблему и святитель Киприан Карфагенский. В соответствии с христианской традицией святой Киприан высказывал почтительное отношение к женщинам, особенно к добровольно отказавшимся от супружеских отношений ради служения Богу и духовного совершенствования: *«Девы — это цвет церковного отростка, высокое украшение*

благодати духовной, природа веселая, чистое и неповрежденное создание хвалы и чести, образ Божий, соответствующий святости Божественной», — и называл их *«светозарнейшей частью стада Христова»*» (Cyp. De hab. virgin.)²⁸. Он не видел различий между мужчиной и женщиной в плане идеи спасения, доступа к благодати и возможности обрести вечную жизнь; называл членов карфагенской общины «братьями и сестрами, товарищами во Христе»; упоминал дев наряду со священниками (Cyp. Ep.)²⁹. Святитель утверждал, что девы, сохраняя непорочность и целомудрие, уже в этом мире становятся равными ангелам Божиим, а в будущем веке в награду удостоятся еще большей благодати и почестей (Cyp. De hab. virgin. 4). Женское служение священномученик Киприан рассматривал как проявление милосердия. Обращаясь к состоятельным христианкам, он неизменно наставлял их в делах благотворительности и попечительства: *«Говорить, что ты достаточна и богата, и твердить, что тебе следует пользоваться теми благами, коими Господь наделил тебя. Пользуйся ими, употребляй, но на дела спасительные; употребляй для добрых целей; употребляй, но на то, на что Бог заповедал, на что Сам Господь указал. Пусть чувствуют твоё богатство бедные, пусть ощущают твой достаток неимущие. Отдай твоё имущество для приращения Богу, напитай Христа»* (Cyp. De hab. virgin.)³⁰. Таким образом, «женский» вопрос священномученик Киприан Карфагенский решал в контексте христианской этики и церковного благочиния, акцентируя внима-

²⁸ Творения святого священномученика Киприана епископа Карфагенского. Указ. соч. С. 144–145.

²⁹ Киприан Карфагенский, свщм. Письмо к Помпонию о девственницах. С. 54–55.

³⁰ Творения св. священномученика Киприана, епископа Карфагенского. Указ. соч. С. 151.

ние на духовном равенстве и духовной чистоте; а в институте девства декларировал отказ от традиционных норм морали тогдашнего общества³¹.

В целом, оценку священномучеником Киприаном Карфагенским современной ему социальной действительности можно охарактеризовать как реактивную. Она сочетала разоблачение недостатков Римской империи как основанного «на эгоизме и разврате» языческого государства, в том числе и его общественного уклада — с одной стороны; и альтернативное осмысление социальной действительности III в. сквозь призму христианского мировоззрения с его «спиритуализацией всех общественных отношений»³² — с другой. В письмах святого Киприана отсутствуют как глубокая ревизия, так и радикальные программы изменения социальных институциональных основ Римской империи: гражданства, рабства, положения женщин. Как правило, фокус альтернативных предложений смещен к идеям единения христианского социума на основе христианской любви к ближнему, солидарности, милосердия, самопожертвования и святости христианской морали. Тем не менее, перефразируя мысль А.П. Лопухина, можно утверждать: если священномученик Киприан Карфагенский в условиях жесточайших гонений считал возможным пропагандировать альтернативные ориентиры организации общественной жизни на основе духовного равенства христиан перед Богом, он тем самым «не только теоретически, но и практически ниспровергал старый языческий взгляд» на общественный уклад Римской империи и формировал альтернативное мировосприятие, где приоритет отдавался высоким нравственным идеалам христианской Церкви и духовному единению.

³¹ Федосик В. А. Указ. соч. С. 65.

³² Там же. С. 23;

Список использованной литературы

- Авторы жизнеописаний Августов // Властелины Рима. Биографии римских императоров от Адриана до Диоклециана / Пер. С.Н. Кондратьева; под ред. А.И. Доватура. СПб.: Алетейя, 2001. 384 с.
- Евсевий Кесарийский. Церковная история / Ввод. ст., коммент. И.В. Кривушина. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2013. 544 с.
- Егоров А. Б. Социально-экономическое и политическое развитие ранней Римской империи // История древнего мира. Упадок древних обществ. Т. 3 / Отв. ред. В.Д. Неронова. М.: Наука, 1989. 407 с.
- Кнабе С.Г. Римское общество в эпоху ранней Империи // История древнего мира. Упадок древних обществ. Т. 3. / Отв. ред. В.Д. Неронова. М.: Наука, 1989. 407 с.
- Кубланов М. М. Возникновение христианства. М.: Наука, 1974. 219 с.
- Лебедев П.Н. Рим и христианство: переосмысление истории в апологетике II–III вв. // ВДИ. № 4 (78). 2018. С. 889–908.
- Лебедев П.Н. Христианство и империя: позиции в апологетической литературе конца II – первой половины III вв.н.э. // Вестник РГГУ. Сер. История. 2008. № 12. С. 49–57.
- Лопухин, А.П. Взаимообщение в христианском мире в первые три века // Христианское чтение. 1897. № 10. С. 448–467; № 11. С. 264–280.
- Лопухин А. П. Христианская церковь в Римской империи в первые два века // Христианское чтение. 1894. № 1. С. 10, № 2. С. 3–39.
- Неронова В.Д. Поздняя Римская империя (III–V вв.) // История древнего мира. Упадок древних обществ. Т. 3. / Т. 3 / Отв. ред. В.Д. Неронова. М.: Наука, 1989. 407 с.

- Свенцицкая И. С. Раннее христианство: страницы истории. М.: Политиздат, 1987. 336 с.
- Священномученик Киприан Карфагенский. Таинство единства Церкви: Сб. писем / Сост. свящ. Александра Гумерова. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. 368 с.
- Сергиенко Г.А. Ранняя христианская община как социальный феномен греко-римского общества первого века н.э. // Путь богопознания № 14. 2014. С. 3–37.
- Сомин Н.В. Экономические категории в Священном Писании и церковном учении. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. С. 62–70.
- Творения св. священномученика Киприана, епископа Карфагенского. Трактаты. Киев, 1879. 310 с.
- Федосик В.А. Киприан и античное христианство. Минск: Университетское, 1991. 208 с.
- Фокин А.Р. Латинская патрология. Т. 1: Период первый. Доникийская латинская патрология (150-325 гг.). М.: Греко-лат. каб. Ю.А. Шичалина, 2005. 362 с.
- Штаерман Е. М. От религии общины к мировой религии // Культура Древнего Рима. Отв. ред. Е. С. Голубцова. М.: Наука, 1985. Т. 1. 431 с.
- Штаерман Е. М., Трофимова М. К. Рабовладельческие отношения в ранней Римской империи (Италия). М.: Наука, 1971. 323 с.
- I.V. Krivushina. SPb.: Ed. Oleg Abyshko, 2013. 544 p.
- Egorov A. B. Socio-economic and political development of the early Roman Empire // History of the ancient world. The Decline of ancient societies. Vol. 3 / Ed. by V.D. Neronov. Moscow: Nauka, 1989. 407 p.
- Knabe S. G. Roman society in the era of the early Empire// The history of the ancient world. The decline of ancient societies. Vol. 3. / Ed. by V.D. Neronov. Moscow: Nauka, 1989. 407 p.
- Kublanov M. M. The emergence of Christianity. Moscow: Nauka, 1974. 219 p.
- Lebedev P. N. Rome and Christianity: rethinking history in apologetics of the II–III centuries. No. 4 (78). 2018. pp. 889–908.
- Lebedev P. N. Christianity and Empire: positions in apologetic literature of the end of the II - first half of the III centuries A.D. // Bulletin of the Russian State University. Ser. History. 2008. No. 12. pp. 49–57.
- Lopukhin, A. P. Mutual communication in the Christian world in the first three centuries// Christian reading. 1897. No. 10. pp. 448–467; No. 11. pp. 264–280.
- Lopukhin A.P. The Christian Church in the Roman Empire in the first two centuries // Christian reading. 1894. No. 1. p. 10, No. 2. pp. 3–39.
- Neronova V. D. The Late Roman Empire (III-V centuries)// History of the Ancient World. The decline of ancient societies. Vol. 3. / Vol. 3 / Ed. by V. D. Neronov. Moscow: Nauka, 1989. 407 p.
- Sventsitskaya I. S. Early Christianity: pages of history. Moscow: Politizdat, 1987. 336 p.
- The Holy Martyr Cyprian of Carthage. The Sacrament of the Unity of the Church: Collection of letters / Comp. holy. Alexandra Gumerova, Moscow: Sretensky Monastery Publishing House, 2008. 368 p.
- The authors of the biographies of the Augustans // The Lords of Rome. Biographies of the Roman emperors from Hadrian to Diocletian / Translated by S.N. Kondratiev; edited by A.I. Dovatura. St. Petersburg: Aleteya Publ., 2001. 384 p.
- Eusebius of Caesarea. Church history / Introductory article, commentary by

References

- Sergienko G. A. The early Christian community as a social phenomenon of the Greco-Roman society of the first century A.D. // Path of Knowledge of God. No. 14. 2014. pp. 3–37.
- Somin N.V. Economic categories in Holy Scripture and Church teaching. Moscow: Publishing House of St. Petersburg State University, 2007. pp. 62-70.
- The works of the Holy Hieromartyr Cyprian, Bishop of Carthage. Treatises. Kiev, 1879. 310 p.
- Fedosik V. A. Cyprian and ancient Christianity. Minsk: Universitetskoe Publ., 1991. 208 p.
- Fokin A.R. Latin patrology. Vol. 1: The first period. Ante-Nicene Latin patrology (150-325). Moscow: Greek-Latin office of Yu.A. Shichalina, 2005. 362 p.
- Shtaerman E. M. From the religion of the community to the world religion // Culture of Ancient Rome. Edited by E. S. Golubtsov. Moscow: Nauka, 1985. Vol. 1. 431 p. 19.
- Shtaerman E. M., Trofimova M. K. Slave-owning relations in the early Roman Empire (Italy). Moscow: Nauka, 1971. 323 p.
-
- Статья поступила в редакцию 03.06.2026;
одобрена после рецензирования 05.06.2026;
принята к публикации 25.06.2026.*
- The article was submitted 03.06.2026;
approved after reviewing 05.06.2026;
accepted for publication 25.06.2026.*

УДК 271.22-36:94(470)»1280/1368»

DOI: 10.24412/3033-7305-2026-2-72-82

EDN: SVDSKB



СВЯТАЯ БЛАГОВЕРНАЯ КНЯГИНЯ АННА КАШИНСКАЯ НА РОСТОВСКОЙ И ТВЕРСКОЙ ЗЕМЛЕ

Марасанова Виктория Михайловна

*доктор исторических наук, профессор, зав. кафедрой рекламы и связей
с общественностью Ярославского государственного университета
им. П. Г. Демидова, (Ярославль, Россия)*

vmm@uniyar.ac.ru <https://orcid.org/000-0001-8973-7831>

Аннотация: Изучение жития св. блгв. княгиня Анны Кашинской и ее семьи позволяет осмыслить переход от Святой Руси к Руси Московской. Личность святой княгини Анны Кашинской и иных светских и церковных деятелей соединяет несколько центров и значительных по размерам территорий, помогает совместить основной вектор отечественной истории с региональными — ростовскими, владимирскими, тверскими, кашинскими. Одновременно изучение династических браков и степеней родства русских князей позволяет понять причины союзов или конфликтов, реконструировать личные связи и роль женщин в княжеских семьях, а значит, и во всей отечественной истории.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, святые, Анна Кашинская, Ростов Великий, Тверь, Кашин

Для цитирования: Марасанова В. М. Святая благоверная княгиня Анна Кашинская на Ростовской и Тверской земле // Вестник Ярославской духовной семинарии, 2026. №2 (12). С. 72–82. DOI: 10.24412/3033-7305-2026-2-72-82

SAINT BLESSED PRINCESS ANNA OF KASHIN ON THE ROSTOV AND TVER REGIONS

Marasanova Victoria Mikhailovna

*Doctor of Historical Sciences, Professor,
Head of the Department of Advertising and Public Relations,
Yaroslavl State University named after P.G. Demidov (Yaroslavl, Russia)*
vmm@uniyar.ac.ru <https://orcid.org/000-0001-8973-7831>

Abstract: The study of the life of Anna of Kashin and her family allows one to comprehend the transition from Holy Rus' to Muscovite Rus'. The personality of Princess Anna of Kashin, along with other secular and ecclesiastical figures, connects several centers and sizable territories, helping to reconcile the main vector of national history with regional ones — Rostov, Vladimir, Tver, Kashin. At the same time, the study of dynastic marriages and degrees of kinship among Russian princes allows one to understand the reasons for alliances or conflicts, reconstruct personal connections and the role of women in princely families, and, therefore, in the entire national history.

Key words: Russian Orthodox Church, saints, Anna of Kashin, Rostov the Great, Tver, Kashin

For citation: Marasanova V. M. Saint Blessed Princess Anna of Kashin on the Rostov and Tver Regions // Bulletin of the Yaroslavl Theological Seminary, 2026. No. 2 (12). P. 72–82. DOI: 10.24412/3033-7305-2026-2-72-82

Святая благоверная княгиня Анна Кашинская прожила 88 лет (1280–1368). Столь долгая по меркам средневековья жизнь была наполнена испытаниями и страданиями: княгине пришлось пережить смерть дочери, гибель супруга, сына и внука. Святая княгиня Анна прожила в Кашине только последний год своей жизни, но именуется Кашинской. По рождению Анна Кашинская — ростовская княжна, по жизни — тверская княгиня. Основные вехи биографии и долгого пути к прославлению как святой благоверной княгини известны и понятны. Через ее биографию и почитание проявляются многие политические, общецерковные и местные смыслы разных веков. Русская Православная Церковь вспоминает память святой Анны 25 июня (12 июня ст. стиль) в честь перенесения

мощей и второго прославления; 3 августа (21 июля ст. стиль) — день обретения мощей, 15 октября (2 октября ст. стиль) — в день преставления.

В отечественной историографии несколько десятилетий от падения Владимира до начала возвышения Москвы всегда несколько «выпадают» из привычной схемы, в которой всегда есть главный город, формально и/или фактически. Владимир после разгрома 1238 года эту функцию выполнял только номинально. И все же владение ханским ярлыком на великое владимирское княжение давало преимущества перед другими Рюриковичами. До окончательного перехода старшинства в объединительном процессе к Москве могли быть разные варианты того, какой центр станет главным среди равных.



**Икона Святых благоверных князей
Михаила Тверского и Анна Кашинской.**

Взято из открытых источников

Обращение к биографии святой княгини Анны Кашинской актуально и практически востребовано, оно дополняет научные исследования современных авторов о биографиях великих княгинь и русских женщинах средневековой эпохи [12-16].

Для Ростово-Ярославской земли XIII столетие одновременно время расцвета и время трагедии. Ростовское княжество стало самостоятельным в 1207 году при князе Константине Мудром, старшем сыне Всеволода Большое Гнездо. После смерти князя Константина владимирский престол, принадлежавший ему в 1216–1218 годах, вернулся к младшему брату Юрию Всеволодовичу. Ростовское княжество разделили сыновья Константина: Василько (Ростов), Всеволод (Ярославль) и Владимир (Углич).

Расцвет новых княжеств оказался недолгим. В битве на реке Сить 4 марта 1238 года погибли великий владимирский князь Юрий и ярославский князь Всеволод. Ростовский князь Василько был взят в плен и убит за отказ сотрудничать с монголами. После битвы в живых остались угличский князь Владимир и юрьев-польский князь Святослав Всеволодович. Монголы после Ситской битвы заняли Тверь и вступили в Новгородскую землю. Для великого Владимирского княжества, всех северо-восточных и северо-западных земель новый этап истории начался в 1238 году, а не после захвата Киева в 1240 году, ведь единого Древнерусского государства не существовало уже более века.

От рук монголов в 1238 году погибли все три сына и дочь владимирского князя Юрия. В 1243 году ярлык на владимирское княжение получил его младший брат князь Ярослав, а после смерти Ярослава в 1246 году ярлык перешел к участнику Ситской битвы Святославу Всеволодовичу. Сын Ярослава Всеволодовича — Ярослав Ярославич — в 1247 году стал первым тверским удельным князем. К слову сказать, мы называем Всеволода Большое Гнездо так, поскольку он имел 8 сыновей и 4 дочерей, а у Ярослава Всеволодовича детей было столько же — 12, а именно, 10 сыновей и 2 дочери. Только один сын князя погиб во время захвата монголами Твери в 1238 году, его имя не известно. После гибели сыновей Юрия и Константина Всеволодовичей именно внуки и правнуки Ярослава Всеволодовича будут соперничать за верховенство на Северо-Востоке Руси, став московскими и тверскими князьями.

К итогам монгольского нашествия можно среди прочего отнести выдвижение в Ростове Великом княгини Марии, дочери Михаила Черниговского. После гибели супруга князя Василько (Василька) на Сити Мария не постриглась по традиции в монахини, а оста-

лась регентшей при малолетнем сыне Борисе, сохраняя за ним Ростов Великий. В 1244 году 13-летний Борис Василькович получил ханский ярлык на Ростов Великий, и Мария отошла от участия в политической жизни. Она основала Спасский монастырь к югу от Ростова на берегу озера Неро. Сюда к дочери в 1246 году, направляясь в Орду, заехал Михаил Черниговский. С именем Марии и ростовского епископа Кирилла некоторые авторы, включая Дмитрия Сергеевича Лихачева, связывают начало ростовского летописания. Вероятно, она написала «некролог» супруга, «Повесть» о мученической смерти отца (отдельные записи, вошедшие в Лаврентьевскую летопись). Вопрос о канонизации княгини Марии не ставился.

В региональной истории после Марии практически нет упоминаний об участии женщин в политической жизни. Женщины на протяжении столетий традиционно играют роль берегинь, хранительниц семейного очага и дома, душевного и физического здоровья. Православное благочестие являлось основным способом личного самовыражения женщины. Чудеса исцелений, вклады в местные храмы и монастыри, заказ икон и фресок — вот основные упоминания о жительницах Ярославля в письменных памятниках до XVIII столетия. Вся информация о них является весьма лаконичной — это дочери, жены, сестры, вдовы и матери.

Святая Анна Кашинская — правнучка святого Василько Ростовского и княгини Марии, внучка Бориса Васильковича, дочь князя Дмитрия Борисовича. И Мария, и Анна потеряли своих мужей от рук монголов. Но если Мария умерла в 1271 году, увидев за свою жизнь и расцвет и трагедию Ростовской земли, то Анна родилась в 1280 году, когда надежд на освобождения от ига не было.

В Ростове смена поколений князей шла быстрее, чем в Твери. Анна — пятое поколение от Всеволода Большое Гнездо: Константин Мудрый, Василько,

Борис, Дмитрий, Анна. Ее супруг — третье колено от Всеволода Большое Гнездо по его третьему сыну Ярославу; далее первый тверской удельный князь Ярослав Ярославич и, наконец, Михаил Ярославич. Дед Анны и ее супруг — троюродные братья. Такие связи, династические и церковные, создавали условия для сохранения единства северо-восточных земель в эпоху усобиц и монгольского ига.

Святой благоверный князь Михаил Тверской (1272–1318) правил в Твери после смерти старшего брата Святослава. 8 ноября 1294 года святая княжна Анна венчалась со святым благоверным князем Михаилом Тверским в тверском Спасо-Преображенском соборе. В том же году умер ее отец. Большинство исследователей сходятся в том, что к моменту свадьбы Кашин уже был под властью Твери. Семейная жизнь Михаила и Анны продолжалась почти четверть века. Они имели пять детей. Первая дочь княжеской четы Феодора умерла в младенчестве. Тверскими князьями были поочередно их четверо сыновей — Дмитрий Грозные Очи, Александр, Константин и Василий.

История Тверского княжества при Михаиле одновременно показывает две основные линии — выстраивание взаимоотношений с Ордой и проблемы соперничества с Москвой. По принятому обычаю после смерти князя Андрея Александровича наследовать ярлык на владимирское княжение должен был Михаил Тверской, но Юрий Московский чувствовал силы для начала борьбы с Тверью и со своим двоюродным дядей. В 1304 году Юрий Данилович смог забрать владимирский ярлык у Михаила Ярославича. Этому помог и брак московского князя с сестрой хана Узбека — Кончакой (в православии Агафьей), заключенный в 1317 году. Скоропостижная смерть Агафьи в Твери в 1318 году стала еще одним поводом для обвинений в адрес Михаила Тверского и приблизила его гибель. Годом

позднее тело Агафьи было перезахоронено в Ростове.

Согласно церковной традиции, в 1318 году княгиня Анна проводила супруга до реки Нерль. Ко времени приезда Михаила Александровича в Орду московский князь Юрий Даниилович уже успел склонить хана на свою сторону, и Михаил принял мученическую смерть. Отметим, что первым браком Юрий Даниилович был женат на дочери ростовского князя Константина Борисовича. Ее имя не известно, брак заключен в 1297 году. Как видим, святая Анна Кашинская и первая супруга Юрия Данииловича были двоюродными сестрами. Их отцы Димитрий и Константин — родные братья, сыновья ростовского князя Бориса Васильковича.

Мощи святого Михаила Тверского были перенесены 6 сентября 1320 г. в тверской Спасо-Преображенский собор. Вскоре началось местное празднование святому благоверному князю, а на Соборе 1549 г. состоялось его общецерковное прославление. Житие Михаила Александровича помещено в «Великие Минеи Чети», в московские списки 1550-х годов [4]. О Михаиле рассказывалось в «Степенной книге», составленной в 1560-е годы. 24 ноября 1632 года были обретены его нетленные мощи. В росписях ярославского храма Николы Мокрого, выполненных в 1674 году, есть изображение святого Михаила Тверского. Стенописи церкви Николы Мокрого открыли череду знаменитых храмовых росписей конца XVII века, представляющих «золотой век» ярославского церковного искусства [19].

В 1325 году старший сын князя Михаила Тверского — Дмитрий Грозные Очи — отомстил князю Юрию Московскому за гибель отца, зарубив его мечом у ханского шатра, и сам был казнен. Брак Дмитрия, заключенный в 1320 г. с Марией, дочерью Гедимины, показывал все многообразие возможных внешнеполитических альянсов и поис-

ка союзников перед лицом ордынской и «внутренней», московской, угрозы.

Для Твери после разорительных нашествий Кавгады при Михаиле (1317) и Таянчара при Дмитрие Грозные Очи (1321) еще более разорительными стали последствия восстания 1327 года против сборщика налогов баскака Чолхана (Щелкана). Помогая подавить восстание, московский князь Иван Калита ослабил Тверь как своего соперника и отомстил за гибель старшего брата Юрия. В результате Иван Калита получил Кострому, а города Владимир, Нижний Новгород и Городец отошли Александру Васильевичу, суздальскому князю. После его смерти в 1332 году Иван Калита стал великим владимирским князем, но собирание земель вокруг Москвы было постепенным процессом. Около великих княжеств Владимирского, Тверского и Московского в 1341 году образовалось Нижегородско-Суздальское великое княжество. Ростовское, Ярославское и Стародубское княжества в это время продолжали дробиться на уделы, поэтому на роль центров объединения земель претендовать не могли. Правда, ярославский князь Василий Давидович Грозные Очи, правивший в 1321–1345 годах, был женат на Евдокии (дочери Ивана Калиты), именовал себя ярославским великим князем и после смерти Ивана Калиты даже претендовал на великое княжение, но был вынужден уступить Симеону Гордому.

В момент восстания 1327 года тверской князь Александр Михайлович (брат Дмитрия Грозные Очи, второй сын Михаила Тверского) бежал в Псков, а его братья Константин и Василий укрылись в Ладогe. После этого Александр Михайлович лишился статуса великого владимирского князя, который имел с 1325 года. Князь Иван Калита продолжал действия по ослаблению Твери. По его навету князь Александр Михайлович погиб в Орде в 1339 году вместе с сыном Федором. Не первый и, увы, не последний братоубийственный конфликт в от-



Мощи Анны Кашинской.

Взято из открытых источников

еческой истории. За двадцать лет — с 1318 по 1339 год — погибли князья из трех колен: Михаил Ярославич, его сыновья Дмитрий Грозные Очи и Александр и сын последнего Федор. В московском княжеском доме погиб только Юрий Данилович, его потомки Иван Калита и Симеон Гордый смогли избежать участи своих тверских родственников.

После гибели князя Александра Михайловича Тверское княжество перешло под власть Константина — третьего сына святых благоверных князей Михаила Тверского и Анны Кашинской. Константин умер в 1346 году, но Тверь перешла не к его брату Василию, а к сыну старшего брата — Всеволоду Александровичу, на сестре которого, Марии, женился Симеон Гордый. Долгую вражду дяди Василия Михайловича и его племянника Всеволода Александровича не смогли прекратить ни светские, ни духовные лица. Василий Михайлович считается первым кашинским князем.

Вскоре после мученической кончины второго сына и внука святая княгиня Анна приняла монашество. В монашестве она носила имя Софья. В 1358 году с этим именем она упоминается в Тверском женском монастыре во имя Святителя Афанасия. Летом 1367 г. князь Василий Михайлович захватил Тверь, но пришедшие на помощь племяннику литовские войска заставили его покинуть город. Вместе с сыном из Твери в Кашин переехала монахиня Софья. Она умерла 2 октября (ст. стиль) 1368 г., приняв схиму с именем Анна. Тело инокини Анны было погребено в Успенском храме одноименного монастыря в Кашине.

В годы Смуты жителям края особенно понадобилось заступничество княжеской четы. Жители Кашина начали почитать Анну как небесную покровительницу, защищавшую их от врагов и спасавшую город от разорения. Место погребения святой княгини Анны Кашинской было найдено в 1611 году, о чем повествует «Чудо о пономаре



Мощи Михаила Тверского.
Взято из открытых источников

Герасиме». У гроба княгини начали происходить многочисленные чудеса и исцеления. Всего до прославления святой Анны записано 41 чудо.

В 1645 года побывал в Кашине боярин Василий Иванович Стрешнев — родственник царя Михаила Федоровича по его второй супруге Евдокии. Боярин подал челобитную царю о прославлении святой Анны. Однако царь Михаил Федорович умер, не успев отдать необходимых распоряжений по этому поводу. Известия о чудесах, происходящих от мощей княгини Анны, дошли до царя Алексея Михайловича и Патриарха Никона, и на Московском Соборе было решено открыть мощи. 21 июня 1649 года состоялось обретение мощей новой святой Русской Православной Церкви. 12 июня 1650 года мощи Анны Кашинской торжественно перенесли из деревянного Успенского собора в каменный Воскресенский собор. В 1650–1652 годах было написано «Сказание об обретении и перенесении мощей

святой Анны Кашинской» [17]. Канон и тропарь на обретение мощей написали кашинский протоиерей Иван Наумов и посадский человек Семен Осипов. Житие святой Анны Кашинской, скорее всего, написал старец Соловецкого монастыря Игнатий. В 1675–1676 гг. был создан комплекс агиографических памятников, посвященных святой княжне Анне Кашинской [18].

Однако канонизация святой Анны Кашинской продлилась только до 1677 года. Когда святая княгиня Анна стала символом раскольников, Патриарх Иоаким отменил канонизацию. Это событие так и осталось единственным в истории Русской Православной Церкви. В 1677 году царь Федор Алексеевич должен был посетить город Кашин и мощи Анны Кашинской. Однако патриаршая комиссия, направленная в феврале того же года, приняла решение о запрете почитания мощей святой Анны Кашинской. Данное решение было озвучено на малом Соборе в Москве



**Кашинское купечество и дворянство с прошением к Николаю II
об открытии мощей (канонизации) Анны Кашинской**

Предоставлено автором материала

и утверждено Собором 1678–1679 гг. Тогда же был переименован придел во имя святой благоверной княжны Анны Кашинской Успенского собора в честь Всех святых. Основания для деканонизации были представлены в 13 пунктах. Основной из них звучал так: «правая рука согбена, яко двуперстно благословляющая» [2].

Но не случайно главной добродетелью святой благоверной княгини Анны было терпение. Почитание святой княгини Анны Кашинской после деканонизации в самом Кашине не прекратилось. В бедах и искушениях, перед началом серьезных дел и перед вступлением в брак, перед принятием монашеского пострига верующие молились у гроба благоверной княгини Анны. Тверские епископы не препятствовали поклонению. В 1818 г. Священный Синод разрешил печатать месецесловы с указанием памяти святой Анны Кашинской. С 1899 г. Тверской и Кашинский архиепископ Димитрий

возобновил запись о чудесах исцеления у мощей святой княгини Анны Кашинской.

Инициативу по повторной канонизации святой Анны Кашинской поддерживали дворяне и светские власти Тверской губернии. Активную роль в повторном прославлении святой благоверной княгини Анны Кашинской сыграл Борис Владимирович Штюмер. Родившись в Бежецком уезде Тверской губернии, он довольно хорошо знал местную историю. С 1893 года Штюмер стал почетным мировым судьей Кашинского уезда, а в 1894 году был переведен на пост новгородского губернатора. С 1896 по 1902 год Борис Штюмер занимал пост ярославского губернатора, откуда отправился на повышение в столицу. В дальнейшем Штюмер участвовал в особом совещании при Государственном Совете по делам веры, а также изучал ситуацию с расколом в Нижегородской и Владимирской губерниях. Он был почетным

членом Императорского Санкт-Петербургского археологического института, пяти ученых архивных комиссий и Императорского православного Палестинского общества, товарищем председателя в Прибалтийском православном братстве и почетным попечителем Кашинского Алексеевского реального училища [10, с. 300, 316].

В 1901 году архиепископ Димитрий обратился в Синод с просьбой о восстановлении совершения служб святой княгине Анне Кашинской, но разрешения не последовало. Отношение к старообрядцам смягчилось, когда 17 апреля 1905 г. последовал указ императора Николая II «Об укреплении начал веротерпимости». «Манифест 17 октября» даровал свободу совести, обязав правительство обеспечить ее осуществление. Статьи о веротерпимости и свободе веры содержали новые Основные государственные законы, утвержденные 23 апреля 1906 года.

Только в 1908 году Священный Синод дал согласие на восстановление общецерковного почитания святой Анны Кашинской. Ко дню перенесения мощей святой благоверной княгини Анны 12 июня было приурочено восстановление ее церковного почитания. В 1910 году в Санкт-Петербурге был освящен первый храм во имя святой. Однако уже через несколько лет Россию потрясли две революции, и на долю Русской Православной Церкви выпали новые гонения и репрессии советской власти.

В постсоветской России, 25 июня 1994 года, был совершен первый крестный ход в честь святой благоверной княгини Анны Кашинской. С тех пор он проходит ежегодно. Ковчег с мощами святой благоверной княгини-инокини Анны Кашинской помещен в серебряную раку, изготовленную на пожертвования верующих из разных городов. Вновь публикуются и размещаются на православных сайтах жития святой благоверной княгини [1; 2; 3; 9; 11].

Долгий путь жизни и прославления святой благоверной княгини-инокини Анны Кашинской пройден и продолжается через новые поколения православных христиан. Сквозь века народное почитание и любовь остаются с ней. Изучение биографии и общецерковного почитания святой Анны Кашинской вновь связывает регионы и разные исторические эпохи.

Список используемой литературы:

- Гадалова Г. С. Биография и житие святой благоверной княгини Анны Кашинской в интерпретациях и исследованиях // Тверские святые и святыне: материалы научных конференций / отв. ред. Т. Г. Леонтьева. Тверь: ООО «СФК-офис», 2010. С. 76–93.
- Житие Анны Кашинской // Сайт Кашин Православный [Эл. ресурс]. URL: http://kashin.ortox.ru/anna_kashinskaja [дата обращения 29.05.2026].
- Житие святой благоверной великой княгини инокини Анны Кашинской / сост. С. Р. Баженова; Попечительский совет единоверческого храма Архангела Михаила. М., 2012. 56 с.
- Кучкин В. А. Гибель Михаила Александровича Тверского и его канонизация // Сайт Тверской епархии [Эл. ресурс]. URL: <https://tvereparhia.ru/publikaczii/yubilejnyj-god/2996-gibel-mixaila-yaroslavicha-tverskogo-i-ego-kanonizacziya> [дата обращения 29.05.2026].
- Кучкин В. А. Из истории генеалогических и политических связей московского княжеского дома в XIV в. // Исторические записки. 1974. Вып. 94. С. 365–384.
- Кучкин В. А. Пространная редакция Повести о Михаиле Тверском // Средневековая Русь. 1999. № 2. С. 116–163.
- Кучкин В. А. Ростовская семья Анны Кашинской // Тверские святые и святыне: материалы научных конференций /

- отв. ред. Т. Г. Леонтьева. Тверь: ООО «СФК-офис», 2010. С. 120–130.
- Кучкин В. А. Формирование государственной территории Северо-Восточной Руси в X–XIV вв. М.: Наука, 1984. 353 с.
- Кучкин В. А., Епифанов И. А. Анна (София) Кашинская // Православная энциклопедия / под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. Т. 2. С. 461–463.
- Марасанова В. М., Федюк Г. П. Ярославские губернаторы. 1777–1917: Историко-биографические очерки / под ред. А. М. Селиванова. Ярославль: Яросл. гос. университет им. П. Г. Демидова, 1998. 420 с.
- Мария Дегтярева. Святая Анна Кашинская: Горькая мера — мера Христова (3 августа 2013 г.) // Сайт Православие и мир PRAVMIR.RU [Эл. ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/anna-kashinskaya-gorkaya-mera-mera-xristova/> [дата обращения 29.05.2026].
- Морозова Л. Е. Знаменитые женщины Средневековой Руси. М.: Вече, 2015. 448 с.
- Морозова Л. Е. Роль великих княгинь в становлении Русского централизованного государства // Труды ИРИ РАН. М., 2005. С. 64–86.
- Морозова Л. Е. Русские княгини. Женщины и власть. М.: АСТ-Пресс, 2004. 256 с.
- Пушкарева Н. Л. Женщины Древней Руси и Московского царства X–XVII вв. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2017. 448 с.
- Пушкарева Н. Л. Частная жизнь женщины в Древней Руси и Московии. М.: Ломоносовъ, 2012. 216 с.
- Семячко С. А. Круг агиографических памятников, посвященных Анне Кашинской. I. Сказание об обретении и перенесении мощей // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 50. СПб., 1997. С. 531–536.
- Семячко С. А. Круг агиографических памятников, посвященных Анне Кашинской. II. Агиографический цикл // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 51. СПб., 1999. С. 221–231.
- Юрьева Т. В. Храмы и приделы в честь Святителя Николая в Ярославле // Святитель Николай: ярославское наследие: сборник статей и материалов по итогам Всероссийской научно-практической конференции. Ярославль: ООО ИПК «Индиго», 2017. С. 38–69.

References

- Gadalova G. S. Biography and Life of Saint Blessed Princess Anna of Kashin in Interpretations and Studies // Tver Saints and Righteous Ones: Materials of Scientific Conferences / Ed. by T. G. Leontieva. Tver: «SFK-office» LLC, 2010. Pp. 76–93.
- Life of St. Anna of Kashin // Orthodox Kashin Website [Electronic resource]. URL: http://kashin.ortox.ru/anna_kashinskaja [Accessed May 29, 2026].
- Life of the Holy Blessed Grand Duchess Schema-Nun Anna of Kashin / Compiled by S. R. Bazhenova; Patronage Council of the Archangel Mikhail Old Believers' Church. Moscow, 2012. 56 p.
- Kuchkin V. A. The Death of Mikhail Alexandrovich of Tver and His Canonization // Tver Diocese Website [Electronic resource]. URL: <https://tvereparhia.ru/publikaczii/yubilejnyj-god/2996-gibel-mixaila-yaroslavicha-tverskogo-i-ego-kanonizacziya> [Accessed May 29, 2026].
- Kuchkin V. A. From the History of Genealogical and Political Connections of the Moscow Princely House in the 14th Century // Historical Notes (Istoricheskie zapiski). 1974. Iss. 94. Pp. 365–384.
- Kuchkin V. A. The Extended Version of the Tale about Mikhail of Tver // Medieval Rus' (Srednevekovaya Rus'). 1999. No. 2. Pp. 116–163.

- Kuchkin V. A. The Rostov Family of Anna of Kashin // Tver Saints and Righteous Ones: Materials of Scientific Conferences / Ed. by T. G. Leontieva. Tver: «SFK-office» LLC, 2010. Pp. 120–130.
- Kuchkin V. A. Formation of the State Territory of Northeastern Rus' in the 10th–14th Centuries. Moscow: Nauka, 1984. 353 p.
- Kuchkin V. A., Epifanov I. A. Anna (Sophia) of Kashin // Orthodox Encyclopedia / Ed. by Patriarch Alexius II of Moscow and All Russia. Vol. 2. Moscow: Church-Science Center «Orthodox Encyclopedia», 2001. Pp. 461–463.
- Marasanova V. M., Fedyuk G. P. Yaroslavl Governors. 1777–1917: Historical and Biographical Essays / Ed. by A. M. Selivanov. Yaroslavl: Demidov Yaroslavl State University, 1998. 420 p.
- Maria Degtyareva. St. Anna of Kashin: A Bitter Measure — a Measure of Christ (August 3, 2013) // Pravmir.Ru Website [Electronic resource]. URL: <https://www.pravmir.ru/anna-kashinskaya-gorkaya-mera-mera-xristova> [Accessed May 29, 2026].
- Morozova L. E. Famous Women of Medieval Rus'. Moscow: Veche, 2015. 448 p.
- Morozova L. E. The Role of Grand Duchesses in the Formation of the Russian Centralized State // Proceedings of the Institute of Russian History (RUS) RAS. Moscow, 2005. Pp. 64–86.
- Morozova L. E. Russian Duchesses. Women and Power. Moscow: AST-Press, 2004. 256 p.
- Pushkareva N. L. Women of Ancient Rus' and the Muscovite Tsardom (10th–17th centuries). St. Pyotrsburg: Oleg Abyshko Publishing House, 2017. 448 p.
- Pushkareva N. L. Private Life of a Woman in Ancient Rus' and Muscovy. Moscow: Lomonosov, 2012. 216 p.
- Semyachko S. A. The Circle of Hagiographic Works Dedicated to Anna of Kashin. I. The Tale of the Finding and Transfer of Relics // Proceedings of the Department of Old Russian Literature. Vol. 50. St. Pyotrsburg, 1997. Pp. 531–536.
- Semyachko S. A. The Circle of Hagiographic Works Dedicated to Anna of Kashin. II. The Hagiographic Cycle // Proceedings of the Department of Old Russian Literature. Vol. 51. St. Pyotrsburg, 1999. Pp. 221–231.
- Yuryeva T. V. Churches and Side Altars in Honor of St. Nikolay in Yaroslavl // St. Nikolay: Yaroslavl Heritage: Collection of Articles and Materials on the Results of the All-Russian Scientific and Practical Conference. Yaroslavl: Indigo Printing House LLC, 2017. Pp. 38–69.

*Статья поступила в редакцию 01.06.2026;
одобрена после рецензирования 05.06.2026;
принята к публикации 25.06.2026.*

*The article was submitted 01.06.2026;
approved after reviewing 05.06.2026;
accepted for publication 25.06.2026.*

УДК 908(470.316)

DOI: 10.24412/3033-7305-2026-2-83-101

EDN: UGDLCР



ИЗ ЧАСОВЩИКОВ — В МОНАХИ: ЖИЗНЬ И СУДЬБА МАСТЕРА КОЛОКОЛЬНЫХ ЧАСОВ ИВАНА САВОСТИНА (1789–1828)

Виденеева Алла Евгеньевна

кандидат исторических наук,

член Творческого союза художников России (секция искусствоведения)

(Ростов Великий, Ярославская область, Россия)

alla.vid@yandex.ru

<https://orcid.org/0009-0007-6217-5657>

Аннотация: В статье представлены биографические материалы о жизни и деятельности мастеров колокольных часов Дмитрия и Ивана Савостина — отца и сына. Их трудом и талантом были изготовлены колокольные часы для Спасо-Яковлевского Димитриева монастыря и двух крупнейших сел Ростовского уезда — Поречье и Вошажниково. Преимущественно рассмотрен ростовский период их жизни. Особое внимание уделено судьбе сына — Ивана Дмитриевича Савостина (1789–1828) — первоклассного часового мастера, ставшего монахом Яковлевской обители. Прослежена его тесная связь со Спасо-Яковлевским монастырем и духовное наставничество архимандрита Иннокентия. Представлено жизнеописание Ивана (монаха Феодосия), написанное Яковлевским настоятелем. Семья часовщиков Савостиных своей судьбой объединила два города: родным для них являлся город Алексин Тульской губернии, а обосновались для жизни они и упокоились после кончины в городе Ростове Ярославской губернии. Все трое: отец, мать и сын, каждый в свой срок, — были похоронены на кладбище Спасо-Яковлевской обители — того самого монастыря, для которого мастера создали замечательные колокольные часы.

Ключевые слова: колокольные часы, куранты, Дмитрий Васильевич Савостин, Иван Дмитриевич Савостин, часовых дел мастера, жизнеописание, Спасо-Яковлевский монастырь

Для цитирования: Виденеева А. Е. Из часовщиков — в монахи: жизнь и судьба мастера колокольных часов Ивана Савостина (1789–1828) // Вестник Ярославской духовной семинарии, 2026. №2 (12). С. 83–101. DOI: 10.24412/3033-7305-2026-2-83-101

FROM WATCHMAKER TO MONK: THE LIFE AND FATE OF BELL CLOCKMAKER IVAN SAVOSTIN (1789-1828)

Alla Evgenievna Videneeva

*Cand. Sci. (History), PhD Member of the Creative Union
of Artists of Russia (Art Criticism Section)
(Rostov the Great, Yaroslavl Region, Russia)*

alla.vid@yandex.ru <https://orcid.org/0009-0007-6217-5657>

Abstract: The article presents biographical materials about the life and work of bell clock masters Dmitry and Ivan Savostin, father and son. With their labor and talent, bell clocks were made for the Spaso-Yakovlevsky Dimitriev Monastery and the two largest villages of the Rostov district — Porechye and Voshchazhnikovo. Special attention has been given to the Rostov period of their life. Also special attention is paid to the fate of his son, Ivan Dmitrievich Savostin (1789–1828), a first-class watchmaker who became a monk of the Yakovlevskaya monastery. His close connection with the Spaso-Yakovlevsky Monastery and the spiritual guidance of Archimandrite Innokenty are traced. The life story of Ivan (monk Theodosius), written by the Yakovlevsky abbot, is presented. The Savostin family united two cities by their fate: Aleksin, Tula province, was their native city, and they settled down for life and rested after their death in the city of Rostov, Yaroslavl province. All three of them: father, mother and son, each in their own time, were buried in the cemetery of the Spaso-Yakovlevskaya Monastery, in that very monastery for which the craftsmen created the wonderful bell clock.

Keywords: bell clocks, chimes, Dmitry Vasilyevich Savostin, Ivan Dmitrievich Savostin, watchmakers, biography, Spaso-Yakovlevsky Monastery

For citation: Videneeva A. E. From Watchmaker to Monk: The Life and Fate of Bell Clock Master Ivan Savostin (1789–1828) // Bulletin of the Yaroslavl Theological Seminary, 2026, No. 2 (12). P. 83–101. DOI: 10.24412/3033-7305-2026-2-83-101

Продолжая исследование, посвященное мастерам Дмитрию и Ивану Савостиным — отцу и сыну, изготовителям колокольных часов конца XVIII — начала XIX столетия, обратимся к истории их жизни, сосредоточив основное внимание на судьбе сына, Ивана.

В последние годы жизнь и наследие часовщиков Савостиных вызвала интерес исследователей. Выявляются новые источники, появляются новые публикации, и благодаря этому мы узнаем о них все больше.

Искусствовед Татьяна Колбасова ввела в научный оборот краткую памятную записку об Иване Савостине, составленную в Спасо-Яковлевском монастыре связи с его кончиной¹. Историк Александр Морозов, обнаружив в ростовских маклерских книгах контракты Савостиных на производство колокольных часов, изучил историю появления

¹ Колбасова Т. В. Собрание архимандрита Ростовского Спасо-Яковлевского монастыря Иннокентия (Порецкого) // СРМ. Ростов, 2006. Вып. 16. С. 397–398. Сноска 7.



Город Алексин Тульской губернии. Открытка нач. XX в. .

Предоставлено автором материала

«савостинских» курантов в селах Поречье-Рыбное и Вожажниково². Автор данной статьи, Алла Виденеева, рассмотрела историю появления колокольных часов в Спасо-Яковлевском монастыре и проследила историю жизни Савостинных в Ростове³. Светлана Трошина на основе документов Тульского архива исследовала родословие Савостинных и изучила обстоятельства вступления Ивана Савостина в братию Спасо-Яков-

левского монастыря⁴. Историк Дмитрий Леонов обнародовал сведения о настольных часах, изготовленных Иваном Савостинным, которые в настоящее время экспонируются в музее Ростовского купечества⁵.

Опираясь на довольно обширный круг документальных свидетельств и используя исторические исследования, сегодня мы хотели представить вниманию читателей развернутый рассказ о жизни Ивана Савостина. Согласитесь, не так уж часто появляется возможность воспроизвести подробную биографию рядового городского обывателя, жившего двести лет тому назад.

² Морозов А. Г. Куранты села Поречья-Рыбного Ростовского уезда // Вопросы отечественной и зарубежной истории, политологии, социологии, теологии, образования: материалы конференции «Чтения Ушинского». Ярославль, 2013. С. 70–73; Морозов А. Г. Контракт мастера Ивана Савостина на изготовление курантов в селе Вожажниково 1812 г. // Сообщения Ростовского музея. Ростов, 2020. Вып. XXV. С. 121–124.

³ Виденеева А. Е., Морозов А. Г. Часовых дел мастера Дмитрий и Иван Савостины и колокольные часы Спасо-Яковлевского монастыря начала XIX века // Колокола и колокольчики: альманах. Ростов, 2018 Вып. 2. С. 101–112.

⁴ Трошина С. М. Из Алексина в Ростов: родословная часовщиков Савостинных на основе материалов Тульского архива // История и культура Ростовской земли. 2023. Ростов. 2024. С. 202–210.

⁵ Леонов Д. Е. Музейный предмет: часы столовые с лунным течением // Сайт «Ростовский кремль». URL: <https://www.rostmuseum.ru/museum/blog/> (дата публикации 2021.05.19).



**Мать Домна Ильинична Савостина.
Портрет перв. четв. XIX в.**

Предоставлено автором материала

Впрочем, человек нам достался необычный — он прожил недолгую жизнь, но успел пройти путь от мастера колокольных часов до инок.

Родным городом для Дмитрия и Ивана Савостиных являлся Алексин — небольшой городок Тульской губернии, стоящий на реке Оке⁶. Происходили они из рода потомственных алексинских кузнецов. Проживали в городской Кузнечной слободе. Дмитрий Савостин родился в 1748 году.

Кузнечным делом занимался и отец Дмитрия, Василий Иванов (с.) (род. 1725), и дед Иван Григорьев (с.) (род. 1697), и прадед Григорий Афанасьев (с.) (род. 1665)⁷.

Кузнечное ремесло было, что называется, у них «в роду», поэтому к работе по металлу Дмитрий Савостин был приучен с малых лет. Врожденный та-

лант позволил ему в совершенстве овладеть сложной профессией колокольного часовщика — изготовителя больших колокольных часов с боем. Впрочем, возможно в его роду и до него были часовщики — наверняка судить об этом затруднительно. Но вот что достоверно известно — ремесло часовщика он сам передал из рук в руки своему сыну Ивану. Дмитрий стал для сына первым и главным профессиональным наставником и вырастил из него отличного часового мастера.

В 1772 году Дмитрий Савостин обзавелся собственной семьей. В жены он выбрал Домну Маслову, дочь алексинского купца Ильи Нефедовича Маслова. Вместе они прожили 37 лет, до кончины супруга, почившего в 1809 году.

На основе ревизских сказок С. М. Трошина восстановила полный состав семьи Дмитрия и Домны Савостиных. У них родилось шестеро детей — две дочери и четверо сыновей:

- Евдокия (род. 1778), вышла замуж за местного алексинского купца Василия Золотарева
- Аксинья (род. 1779), была отдана замуж за купца города Тулы
- Федор (1779–1790)
- Петр (1780–1784)
- Иван (1786 – † до 1800)
- Иван (1789–1828).

Трое сыновей: Федор, Петр и Иван — старший — умерли в детском возрасте. Дочери были выданы замуж в купеческие семьи⁸.

С родителями остался самый младший сын. Сам он так и не женился, был очень привязан к родителям, особенно к матери. Иван стал первым помощником отцу, унаследовал и его профессию, и его мастерство. А когда мать овдовела, он долгие годы служил ей надежной опорой, самоотверженно ухаживая за нею в годы ее тяжелой болезни.

С начала XIX столетия заказы на колокольные часы прочно связали семью

⁶ Алексин расположен в 60 км к северо-западу от Тулы и в 150 км к югу от Москвы.

⁷ Трошина С. М. Из Алексина в Ростов... С. 203.

⁸ Трошина С. М. Из Алексина в Ростов... С. 204.



Колокольня села Поречье. Открытка нач. XX в.

Предоставлено автором материала

Савостинных с Ростовской землей. Мастера изготовили трое колокольных часов — для самого значительного ростовского монастыря и двух больших богатых сел Ростовского уезда:

- в 1806–1807 годах отец и сын Савостины трудились над колокольными часами для колокольни Петропавловской церкви села Поречье-Рыбное в Ростовской округе⁹;

- в 1808–1809 году они вдвоем изготавливали колокольные часы для Спасо-Яковлевского Димитриева монастыря города Ростова¹⁰;

⁹ Контракт на куранты для села Поречье 1806 г. // РФ ГАЯО. Ф. 204. Оп. 1. Д. 3445. Л. 75–76.

¹⁰ Контракт на колокольные часы для Спасо-Яковлевского монастыря 1808 г. // РФ ГАЯО. Ф. 204. Оп. 1. Д. 3493. Л. 80–80об.

- в 1812–1813 году, уже после кончины отца, Иван Савостин один работал над курантами для церкви села Вошажниково Ростовского уезда¹¹.

Всего же на сегодняшний день известно о пяти колокольных часах, изготовленных Дмитрием и Иваном Савостинными. Трое из них — это вышеуказанные ростовские заказы. Кроме них еще двое часов были устроены ими для колоколен городов Тихвина и Вышнего Волочка.

Куранты для «большого» монастыря в городе Тихвине Новгородской губернии, «весьма прочные и верные», упомянуты в воспоминаниях

¹¹ Контракт на куранты для села Вошажниково 1812 г. // РФ ГАЯО. Ф. 204. Оп. 1. Д. 3718. Л. 70об. — 71.



Рождественский храм и колокольня села Вошажниково. Открытка нач. XX в.

Предоставлено автором материала

А. Я. Артынова¹². В Тихвинском Успенском монастыре колокольные часы существовали с 1630-х годов. В 1716 году механизм часов несколько усовершенствовал часовщик Андрей Григорьев. На рубеже XVIII-XIX веков куранты для Успенской обители создал часовый мастер Дмитрий Савостин. Часы располагались по центру звонницы, ниже яруса звона; единственный циферблат, размещенный на северной стене, был обращен на монастырский двор¹³.

С полной определенностью о Тихвинских курантах работы Дмитрия Савостина говорится в контракте ча-

сов для Поречья, они стали образцом для пореченских колокольных часов, которые мастерам следовало изготовить «таким же манером, как сделаны в Тихвине»¹⁴. Таким образом, часы, созданные Дмитрием Савостиным для Богородичного Успенского монастыря, стали его «визитной карточкой», послужили основой его профессиональной репутации для получения первого ростовского заказа — курантов для села Поречье.

Не так много известно и о савостинских колокольных часах для города Вышнего Волочка Тверской губернии. В 1760-х годах там был возведен Казанский собор, ставший самым монументальным церковным сооружением го-

¹² Воспоминания крестьянина села Угодищи Ярославской губернии Ростовского уезда Александра Артынова / предисл. А. А. Титова. М., 1882. С. 22.

¹³ После реставрации Успенской звонницы след размещения циферблата часов с фасада убрали.

¹⁴ Контракт на куранты для села Поречье 1806 г. // РФ ГАЯО. Ф. 204. Оп. 1. Д. 3445. Л. 75об.

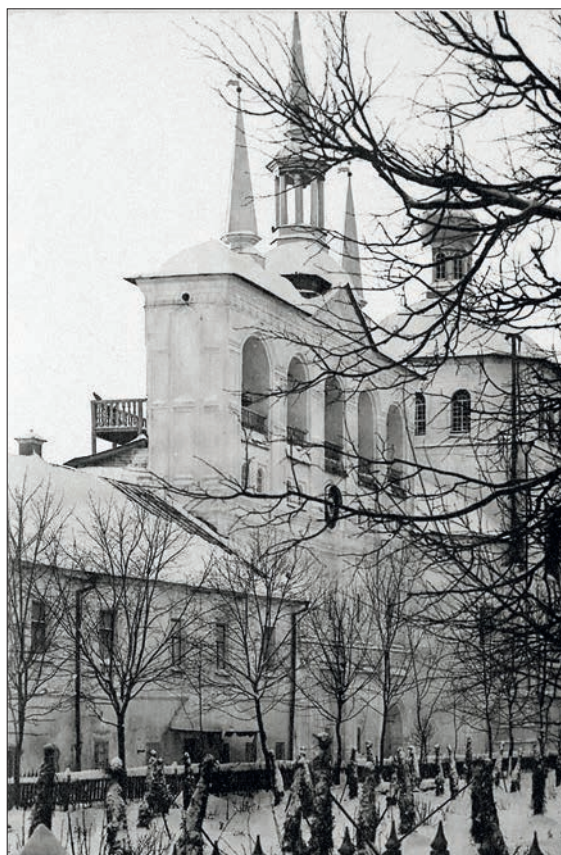


Город Вышний Волочек Тверской губернии. Открытка нач. XX в.

Предоставлено автором материала

рода. Несколько позднее, в 1787–1791 годах, по проекту губернского архитектора Ф.Ф. Штенгеля построили стройную трехъярусную колокольню. В 1798–1799 годах для этой колокольни Дмитрий Васильевич Савостин изготовил колокольные часы с четырьмя циферблатами, обращенными на четыре стороны света. Насколько позволяют судить сохранившиеся изображения, отличием часов являлись особенно крупные циферблаты, что, собственно, неудивительно, ведь часы были вознесены на значительную высоту, они располагались над третьим, самым высоким ярусом, в подкупольном пространстве колокольни. Казанский собор и колокольня были разрушены в 1930-х годах¹⁵.

¹⁵ Свод памятников архитектуры и монументального искусства России. Тверская область: М., 2013. Ч. 3. С. 117–120, 137, 141–142.



Звонница Успенского монастыря г. Тихвина. Фото нач. XX в.

Предоставлено автором материала

Заказ на куранты для Ростовского Спасо-Яковлевского монастыря оказался последним для Дмитрия Савостина — летом 1809 года он умер. Похоронили его в Спасо-Яковлевской обители.

Оставшись одни, мать с сыном не захотели покидать Ростов. В последующие годы они тихо и мирно жили вдвоем. Иван, обученный отцом «часовому художеству до превосходной степени», — именно так о нем говорили, — стал известным в городе часовым мастером. Сохранились упоминания о часах, созданных им, с указанием очень высокого качества их работы.

В воспоминаниях крестьянина села Угодичи Ростовского уезда Александра Яковлевича Артынова, знакомого с семьей Савостиных, имеется упоминание о том, как сложилась жизнь часовщиков на новом месте.



Спасо-Яковлевский Димитриев монастырь.
Фото С. М. Прокудина-Горского 1911 г.
Предоставлено автором материала

«В Ростов Савостин приехал с женой и сыном; устроил по условию часы, существующие и в настоящее время на колокольне Яковлевского монастыря, потом устроил часы в селениях: Поречье-Рыбном и Вошажникове.

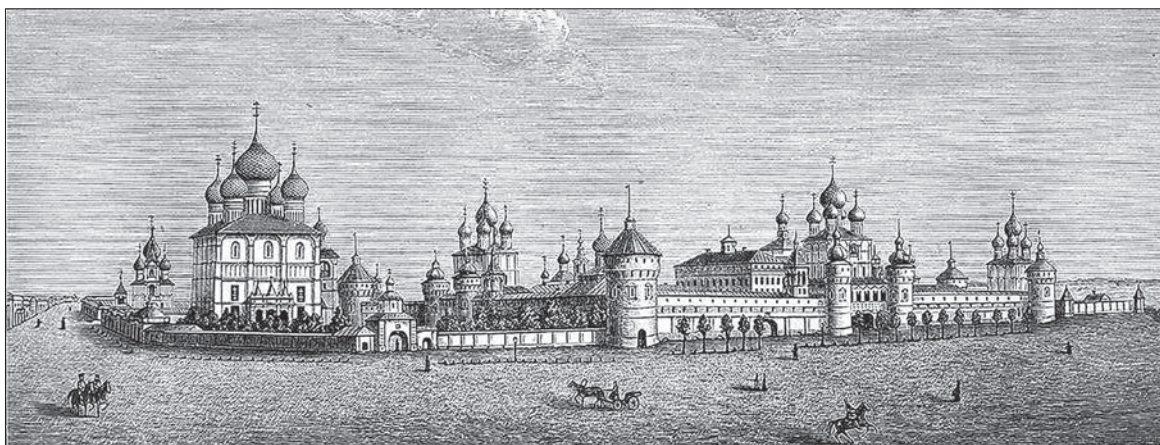
Так как эти работы, так и многие другие стали приносить ему хорошие выгоды, то он и поселился навсегда в городе Ростове, в доме Сергея Александрова Фигурина, подле нынешней богадельни св. Димитрия у каменного моста, напротив проспекта, во втором этаже.

Против отца моего Савостин не остался неблагодарным и подарил ему своей работы стенные часы недельного завода с колесом, показывающим числа; бой этих часов с репетицией. Часы эти

вот уже около 80 лет ходят без всякой починки по причине своего прочного устройства и хорошего материала, меди и стали.

Дмитрий Савостин, его жена и сын Иван померли в Ростове, и все погребены в обители св. Иакова. Иван Дмитриев помер в той обители иноком, под именем Михаила, и, умирая, передал свое искусство и инструмент штатному служителю Яковлевского монастыря Ивану Наумову.

Передавая Наумову, он поручил ему наблюдать и за часами Артынова. Это, впрочем, благодаря прочности работы часов и не понадобилось. Наумову, пока он был жив, приходилось в Угодичи ездить очень редко и только раз



Ростовский кремль. Гравюра XIX век.
Предоставлено автором материала

почистить по прошествии нескольких многих годов»¹⁶.

В воспоминания вкрались некоторые неточности: в действительности исполнение пореченского заказа предшествовало монастырскому; монашеское имя Ивана Савостина было не Михаил, а Феодосий.

Упомянутый А. Я. Артыновым Иван Наумов — это штатный служитель Спасо-Яковлевского монастыря. Он работал по железу, занимался слесарным ремеслом. В документах он проходит под фамилией Слесарев, которая является производной от его профессиональной специализации. В первой половине — середине XIX века (в 1820-х — 1850-х годах) Иван Наймов с. Слесарев занимался текущим обслуживанием монастырских колокольных часов¹⁷.

Пожалуй, разъяснения и уточнения требует место проживания Ивана Савостина и его матери в Ростове. По утверждению А. Я. Артынова, часовщик снимал комнаты в верхнем этаже дома, принадлежавшего Сергею Александровичу Фигурину, — это был первый дом с северной стороны Покровской улицы, стоящий напротив Конюшего двора ар-

хиерейской резиденции, а боковой стороной обращенный прямо на Ростовский кремль. В настоящее время в этом старинном здании размещены отель и ресторан; примечательно, что гостиница носит имя прежнего владельца «Дом Фигурина»¹⁸.

В документах сохранились упоминания и других мест в городе, где Иван Савостин снимал комнаты для себя и своей матушки. К примеру, в период с июня 1814 года по июль 1816 года он снимал жилье у Петра Мельникова. В июне 1814 года Иван заключил договор с ростовским посадским жителем Петром Козьминым с Мельниковым о найме в его доме двух комнат на втором этаже с мебелью и правом пользования чуланом и баней — сроком на один год и ценою в 110 рублей.

Интересно, что, договариваясь о найме жилья, обе стороны выдвинули свои условия. Савостин потребовал, чтобы в снятых им комнатах до зимы «безотговорочно» был произведен ремонт — старые рамы в окнах заменены на новые и починены печи. А Мельников выговаривал для себя, что на время большой Ростовской ярмарки, которая по давнему обычаю проходила в первые недели Великого поста, его жильцы потеснятся

¹⁶ Воспоминания крестьянина села Угоди-чи ... С. 22.

¹⁷ ГМЗРК. А-900. Л. 69; А-914. Л. 7; А-577. Л. 27.

¹⁸ Воспоминания крестьянина села Угоди-чи ... С. 22.



Гостиница «Дом Фигурина». Современный вид.

Взято из открытых источников

в одной комнате, а вторую он, как хозяин, сможет сдать участникам торгового ярмарочного дня. Сдача жилья в ярмарочные дни приносила горожанам огромные выгоды, и лишиться этого дохода Мельников никак не хотел. Год спустя, в июле 1815 года, договор на аренду жилья был продлен на тот же годовой срок, с тем же условием для ярмарочных дней¹⁹.

Наряду с воспоминаниями А. Я. Артынова, о судьбе часовщика Ивана Дмитриевича Савостина имеется другое, более пространное и точное документальное свидетельство — памятная записка с кратким жизнеописанием рясофорного инок Феодосия, в миру — Ивана Савостина, написанная в день его кончины, 25 декабря 1828 года. Она

действительно очень короткая, ее текст уместился всего на одной странице.

Мы убеждены, что авторство жизнеописания почившего инок принадлежит яковлевскому настоятелю, архимандриту Иннокентию (Порецкому) — именно его подписью заверена памятная записка: «Ростовского Яковлевского монастыря недостойный настоятель и представившагося чрез двадцать лет и более бывый до самой кончины сего монаха Феодосия духовник архимандрит и кавалер Иннокентий».

Оригинал записки положили в гроб почившему инок. Копия осталась у архимандрита Иннокентия, она сохранилась до наших дней в составе архивного дела о наследстве яковлевского настоятеля²⁰.

Честь открытия данного источника принадлежит Татьяне Колбасовой, ко-

¹⁹ Договор на аренду жилья 1814 г. // РФ ГАЯО. Ф. 204. Оп. 1. Д. 3761. Л. 30; Договор на аренду жилья 1815 г. РФ ГАЯО. Ф. 204. Оп. 1. Д. 3811. Л. 30об. (Благодарю А. Г. Морозова за указание этих контрактов).

²⁰ Жизнеописание инок Феодосия // РФ ГАЯО. Ф. 225. Оп. 1. Д. 1323. Л. 59-60.

торая первая опубликовала его²¹. Мы повторяем публикацию в уточненном и исправленном виде (см. **Приложение II**).

В записке упомянуто о скоропостижной смерти отца и о тяжелой болезни матери, об уходе Ивана, Савостина сына, в монастырь, его недолгой жизни в обители и ранней кончине²². Впоследствии мы будем обращаться к этой памятной биографической записке и цитировать ее.

Имя Ивана Савостина встречается на страницах дневника ростовского протоиерея Андрея Тихвинского (1788–1867). Настоятель Успенского собора был дружен с часовым мастером — они были ровесниками, им обоим в ту пору было немного за тридцать. К примеру, соборный протоиерей упоминает о посещении Ивана Савостина 15 августа 1821 года, в день Успения Божией Матери, — престольный праздник ростовского собора: «Были между малою вечернею и всенощною у Ивана Дмитриевича, мастера часового»²³.

Люди, которые хорошо знали Ивана Савостина, говорили он нем как о скромном, добром и милосердном человеке. Он служил «примером в христианских добродетелях, любви и кротости».

В его посмертном жизнеописании утверждалось, что он, «при высокой сыновней добродетели, соблюдал и протчия: трезвенность, целомудрие, благотворение бедным и общение странным; любовь имел ко всем, паче же к монашествующим и вообще к духовным лицам, коим не только служил художеством своим безденежно, но и принимал каждого с отличною любовью. При том ... вел жизнь иноческую, а потому посещали его всех здешних обителей начальники и даже некоторые



**Архимандрит Иннокентий Порецкий.
Портрет вт. четв. XIX в. .**

Предоставлено автором материала

архиереи, равно мирские вельможи, и все — богатые и нищие»²⁴.

Будучи искусным мастером часовых дел, он не был корыстен — помните указание на то, что духовенству он «служил безденежно». Живя в миру, Иван, по сути, вел монашескую жизнь. Его дом был равно открыт и богатым, и неимущим. Его уважали, ценили и любили.

А еще он был заботливым и благодарным сыном. Его мать, Домна Ильинична почти шесть лет тяжело болела, «лежала в параличе», и все это время он сам терпеливо и внимательно ухаживал за ней.

Видимо, он давно мечтал о монашестве, но позволил себе уйти из мира только тогда, когда из жизни ушла его

²¹ Колбасова Т. В. Собрание архимандрита Ростовского ... С. 397–398. Сноска 7.

²² Жизнеописание инока Феодосия // РФ ГАЯО. Ф. 225. Оп. 1. Д. 1323. Л. 59–60.

²³ ГМЗРК. Р-881. Л. 59.

²⁴ Жизнеописание инока Феодосия // РФ ГАЯО. Ф. 225. Оп. 1. Д. 1323. Л. 59–60.

любимая мать. Да и пережил-то он ее всего на два года.

Портрет Домны Ильиничны Савостиной хранится в собрании музея «Ростовский кремль»²⁵. Это произведение до недавнего времени атрибутировалось как портрет матери настоятеля Спасо-Яковлевского монастыря архимандрита Иннокентия, однако имеются убедительные доказательства, что перед нами — портрет матери Ивана Савостина — в монашестве инок Феодосия.

Об этом свидетельствуют совпадения биографических датировок. В перечне надгробий монастырского кладбища из рукописного собрания А. А. Титова указаны: Савостин Дмитрий Васильевич (61 год), скончался 22 июля 1809 года, и Савостина Домна Ильинична (76 лет), скончалась 6 марта 1826 года. Их могилы находились рядом, располагались неподалеку от Спасо-Песочной церкви²⁶. Данная информация позволяет вычислить годы рождения — Дмитрий Васильевич родился в 1748 году, Домна Ильинична — в 1750 году.

Сопоставим эти показатели с датами, указанными в надписи на обороте портрета: «Раба Божия Домна, дрожащая и ... моя родительница родилась 1750 г. генваря ..., в замужество поступила 1772 г., овдовела 1809 г. июля 22 дня, скончалась 1826 марта 6-го дня в субботу 1 недели Великого поста по утру в 30 минут четвертого часа в благовест к заутрене, в болезни страдала 5 лет 7 месяцев и 9 дней»²⁷. Идентичность дат не оставляет сомнений, что на портрете из музейного собрания изображена Домна Ильинична Савостина — жена и мать двух выдающихся мастеров часового дела — Дмитрия и Ивана Савостиных.

²⁵ ГМЗРК. Ж-443. Описание см.: Колбасова Т. В. Собрание архимандрита Ростовского... С. 381.

²⁶ ОР РНБ. Ф. 775. Оп. 1. Д. 4539. Л. 33.

²⁷ Цит. по: Колбасова Т. В. Собрание архимандрита Ростовского... С. 381.

Надпись на обороте сделана рукой сына — на память о дне и часе кончины своей «дражайшей» матери. Домна Ильинична умерла в субботу 1 недели Великого поста, во время благовеста к заутрене, 6 марта 1826 года. Была похоронена рядом со своим мужем, на кладбище Спасо-Яковлевского монастыря.

А что же Иван? Теперь в миру его ничто не держало. И он ушел в Спасо-Яковлевский монастырь, к своему духовнику, архимандриту Иннокентию. В ту самую обитель, где он похоронил отца и мать; для которой два десятилетия назад вместе с отцом изготовил замечательные колокольные часы.

По словам посмертной записки, Иван, «приемля сие за смотрение Божие, что где положили предел жизни родители его, купно и познавши суетность и кратковременность жизни сей, решился до предела жизни своей и сам, добрым произволением, посвятить себя на службу Господу Богу в сей же святой обители»²⁸.

Уйти из мира, поступить в Спасо-Яковлевскую обитель, под крыло своего давнего духовного руководителя, архимандрита Иннокентия, Иван Савостин решил давно, но осуществить свою мечту он смог только после кончины матери, которую даже не мыслил оставить одну.

Духовным отцом Ивана на протяжении многих лет — и в годы, проведенные им миру, и в недолгое время, прожитое в обители, — являлся архимандрит Иннокентий. Он оставался его духовником больше двадцати лет. Их знакомство состоялось еще в 1806 году, когда Дмитрий Савостин и его 17-летний сын Иван приехали в ростовское село Поречье, чтобы приступить к работе над колокольными часами для Петропавловского собора.

Священником в том селе в ту пору служил отец Иоанн Андреев, который

²⁸ Жизнеописание инок Феодосия // РФ ГАЯО. Ф. 225. Оп. 1. Д. 1323. Л. 59-60.

впоследствии, приняв монашество, стал архимандритом Иннокентием (Порецким), настоятелем Яковлевского монастыря. Иван Андреев, уроженец села Поречье, был рукоположен в священнический сан в 1793 году, и с тех пор местом его служения стала церковь родного села. Ревизские сказки 1795 и 1811 гг. подтверждают, что он состоял священником Петропавловского храма²⁹.

Они были тезками по именам, полученным при крещении. Еще с тех давних, «порецких», времен отец Иоанн стал духовным наставником Ивана Савостина. Духовное руководство отца Иннокентия, длившееся долгие годы, принесло свои благодатные плоды — всю свою недолгую жизнь Иван прожил честно и чисто, мирно и светло. Думается, что склонность к монашеству и желание оказаться в братии Яковлевского монастыря были возрождены в душе Ивана под воздействием благодатного примера жизни яковлевского настоятеля.

Архимандрит Иннокентий любил и ценил Ивана. Не случайно в памятной записке, посвященной ранней, безвременной кончине своего духовного чада, он нашел для него особые, искренние и проникновенные слова, выразив всю глубину своей утраты. Этот трогательный панегирик настоятель хранил в своих личных бумагах.

Иван, лишившись матери в марте 1826 года, уже в июле начинает хлопотать о выходе из мещанского сословия — без этого невозможно было поступить в обитель. За увольнительным свидетельством он обращается в магистрат города Алексина. Хотя он уже давно жил в Ростове, но формально продолжал числиться в составе мещанского сословия Алексина.

Как только из родного города приехали необходимые документы, Иван

Савостин сразу же подал архимандриту Иннокентию свое официальное прошение о поступлении в монастырь «с надеждою пострижения в монашество». В нем он признался, что «с детства имел расположение к монашеской жизни, но удерживался до сих пор к поступлению в это звание, сыновней обязанностью ухода до смерти престарелой и болезненной родительницы», зависящей от его содержания, попечения и заботы. Прошение датировано 3 октября 1826 года.

Архимандрит Иннокентий с сердечным благожеланием отнесся к намерениям своего духовного чада. Но следовало получить дозволение высших церковных властей, а именно: Московской Синодальной канцелярии, управлявшей ставропигиальными монастырями, к числу которых относился Спасо-Яковлевский.

Получив прошение Ивана, архимандрит Иннокентий незамедлительно направил свое донесение в Москву, испрашивая дозволения о принятии Ивана Савостина в Яковлевскую обитель и заверяя о своем согласии: «Мещанин Савостин по известному давно мне и всей братии честному и воздержанному его поведению к монастырской жизни способен»³⁰.

После положенных проверок, спустя несколько месяцев, в самом конце зимы 1827 года, указом Московской Синодальной канцелярии от 28 февраля Иван Савостин был «определен в число братства на монашескую вакансию»³¹. Текст указа, позволившего часовому мастеру стать членом братии Спасо-Яковлевского монастыря, приведен в Приложении (см. Приложение I).

Ровно через год, то есть в конце зимы 1828 года, Иван был пострижен в рясофор с наречением имени Феодосий.

²⁹ Сильвестр (Лукашенко), архимандрит, Виденева А. Е. Традиции старчества Спасо-Яковлевского Димитриева монастыря. М.: Отчий дом, 2019. С. 190, 192.

³⁰ Трошина С. М. Из Алексина в Ростов... С. 208.

³¹ Указ об определении Ивана Савостина в Спасо-Яковлевский монастырь 1827 г. // ГМЗРК. Ф. 289. Оп. 13. Д. 92. Л. 110-110об.



Часы мастера Ивана Савостина.
Предоставлено автором материала

Поясним, что рясофор или рясофорный монах — это начальная степень «монашеского чина»; при постриге он не дает монашеских обетов, но принимает новое имя и получает дозволение носить монашескую рясу.

В июне стал помощником ризничего. Но в августе заболел, и 25 декабря 1828 года скончался, к глубокой скорби и настоятеля архимандрита Иннокентия, и всей братии. Умер вечером, в самом начале монастырского всеобщего бдения. Он не прожил в монастыре и двух лет³².

Инок Феодосий, в миру Иван Савостин, был похоронен рядом с отцом и матерью, «в ногах родителей».

³² Жизнеописание инок Феодосия // РФ ГАЯО. Ф. 225. Оп. 1. Д. 1323. Л. 59-60.

Еще раз вспомним их имена:
Дмитрий Васильевич Савостин, 61 год (1748–1809, 22 июля)

Домна Ильинична Савостина, 76 лет (1750–1826, 6 марта)

Иван Дмитриевич Савостин, с 1828 года — инок Феодосий, 39 лет (1789–1828).

В монастырской памятной записке о монахе Феодосии было сказано, что «сей новоначальный инок много обители здешней послужил до поступления своего, и по поступлении в оную разными благотворениями».

Уйдя из жизни, он оставил Спасо-Яковлевскому монастырю крупный денежный вклад в размере трех с половиной тысяч рублей. Две тысячи предназначались им на церковное украшение, а полторы тысячи — на вечное поминовение родителей и его самого.

Своей любимой обители он завещал образ Тихвинской Богоматери в серебряном окладе, священническое облачение и искусно сделанные им дорогие столовые часы³³.

Об этих часах следует сказать особо. Дело в том, что они благополучно сохранились до наших дней и находятся в собрании музея «Ростовский кремль». Сегодня их можно увидеть на постоянной экспозиции Музея ростовского купечества, в зале «Дамская гостиная».

В музей часы поступили в 1925 году из ризницы Спасо-Яковлевского монастыря. В музейных документах они фигурируют под своим старым монастырским именем «Часы столовые с лунным течением». Столь необычное название связано с тем, что, по всей вероятности, дополнительной функцией часов являлось указание фаз луны — для этого в верхней части часов имелся особый полукруглый циферблат, а указательной стрелкой служил накладной диск с изображением «лика луны» и снаб-

³³ Жизнеописание инок Феодосия // РФ ГАЯО. Ф. 225. Оп. 1. Д. 1323. Л. 59-59 об.



Подпись мастера на часах.
Предоставлено автором материала

женный маленькой выступающей стрелкой.

Часовой механизм помещен в довольно массивный корпус красного дерева. Часы имеют прямоугольную форму с полукруглым завершением, установлены на небольшом основании с профильной резьбой. Светло-желтый, вероятно, латунный циферблат украшен крупными римскими цифрами, которые отличаются характерной, необычной формой написания. В верхней части циферблата имеется гравировка с подписью мастера: «Иванъ Савостинъ» и пояснительное указание на назначение часов: «въ Ростовъ».

В завершении нашего повествования хотелось бы еще раз подчеркнуть, что с самого начала пребывания в Ростове семья часовых дел мастеров Савостиных, и особенно, сын — Иван Савостин, были тесно связаны со Спасо-Яковлевским монастырем.

Для монастыря отец и сын Савостины изготовили замечательные колокольные часы.

Родители Ивана, а потом и он сам, упокоились на монастырском кладбище.

Настоятель этой обители архимандрит Иннокентий больше двадцати лет был его духовником и наставником Ивана.

Наконец, и это самое важное, похоронив мать, Иван Савостин в 1827 году ушел в Спасо-Яковлевский монастырь, став членом монашеской братии, приняв имя инок Феодосия.

Он сумел стать отличным часовщиком и смог стать истинным монахом. Ему была отмеряна слишком короткая жизнь — он не дожил и до сорока лет, но оставил после себя выдающиеся колокольные часы и добрую память.

Памятью о часовых мастерах — отце и сыне Савостиных — остались превосходно выполненные ими колокольные часы, которые еще долгие годы, отбивая каждую четверть часа, отмеряли неспешный ход жизни Спасо-Яковлевской Димитриевой обители.

Приложение I

1827 г., 28 февраля. Указ Московской Синодальной канторы архимандриту Иннокентию об определении Ивана Савостина в братство Яковлевского монастыря.

«Указ Его Императорского Величества самодержца Всероссийского из Московской Святейшаго правительствующаго Синода канторы Ростовского Яковлевского монастыря архимандриту и кавалеру Иннокентию.

По указу Его Императорского Величества Святейшаго правительствующаго Синода кантора, слушав дело, начавшееся по доношению Вашему о определении в Ростовский Яковлевский монастырь в число братства на монашескую вакансию Тульской губернии города Алексина мещанина Ивана Дмитриева Савостина, при коем доношении Вы приложили подлинное свидетельство, данное мещанину Савостину из Алексинского городского магистрата на пострижение в монашество.

Вследствие чего на посланное от Синодального члена Преосвященнаго Филарета митрополита Московскаго и кавалера к г. Тульскому гражданскому губернатору отношение, с приложением того свидетельства, с требованием о нем, Савостине, надлежащаго сведения, г. председатель Тульской уголовной палаты отношением Его Преосвященнаго, с возвращением означеннаго свидетельства, уведомил, что показанное свидетельство мещанину Савостину действительно выдано из Алексинского городского магистрата, к увольнению Савостина в монастырь, как со стороны гражданского начальства, так и тамошней Казенной палаты нет никакого препятствия, и что он, Савостин, холост, подозрения же на него, а равно дел, до него касающихся, не имеется.

Приказали: Алексинскому мещанину Савостину в Ростовско-Яковлевском монастыре в числе братства на монаше-

ской вакансии быть, о чем к Вам, архимандриту, послать указ, а Святейшему правительствующему Синоду во известие отрапортовать.

Февраля 28 дня 1827-го года».

ГМЗРК. Ф. 289.

Оп. 13. Д. 92. Л. 110-110 об.

Приложение II

(л. 59) «Копия с описания жизни о. Феодосия, инока рясофорнаго, и с ним во гроб положеннаго»³⁴

Сей рясофорный инок Феодосий родом Тульской губернии города Алексина, из мещанскаго звания, сын благочестивых родителей Димитрия и Доминики, по прозванию Савостинных, носивший прежде имя Иоанна.

Родитель его был часовых дел мастер и, по сему художеству находясь при здешней обители с супругою и оным сыном своим, бывшим еще юным отроком, волею Божиею скончался в 1809 году и погребен в сей обители. Родительница же, потом проживая с означенным сыном в здешнем в городе Ростове, скончалась в 1826 году и погребена при гробе супруга своего.

Сей же сын их, приемля сие за смотрение Божие, что где положили предел жизни родителя его, купно и познавши суетность и кратковременность жизни сей, решился до предела жизни своея и сам добрым произволением посвятить себя на службу Господу Богу в сей же святой обители.

И по таковой его решимости и по прошению был определен указом Московской Святейшаго Синода канторы февраля 28 числа 1827 года, и чрез год после определения был пострижен в чин рясофорнаго монашескаго звания, в котором пребывая, усмотрен достойным быть помощником ризниче-

³⁴ Документ публикуется в соответствии с современными правилами пунктуации, орфография текста сохранена.

му, и был определен 1828 года (л. 59 об.) июня 10 дня, но к крайнему сожалению в августе месяце заболел и сего декабря 25 числа 1828 года, в самое начало все-нощного бдения, представился, на сороковом году от рождения своего, быв пред тем исповедан святых Христовых тайн, и погребен на сем месте, при ногах родителей его!

Сей новоначальный инок много обители здешней послужил до поступления своего и по поступлении в оную разными благотворениями, из числа коих значительныя приклады его:

1-ое, образ Божия Матери Тихфинския на пяти четвертой дске³⁵, в серебропозлащенном окладе,

2, ризы с прибором³⁶ парчи золотой по зеленой земле,

3, два билета сохранной казны: первой в две тысячи рублей, на церковное украшение; второй в полторы тысячи рублей, в пользу братии обители за поминовение его и родителей,

4-е, часы столовые своего художества в 700 руб. с лунным течением, где имя его означено: Иван Савостин Ростов.

Онний усопший инок Феодосий, оставшись после родителя своего юным отроком, и будучи обучен от него как грамоте, так и часовому художеству до превосходной степени, проживая в Ростове по кончину родительницы своей, находившейся шесть (л. 60) лет в ослаблении, служил ей во всем всегда сам, не допуская рабыни.

И при сей высокой сыновней добродетели, соблюдал опасно и протчия: трезвенность, целомудрие, благотворение бедным и общение странным, любовь имел ко всем, паче же к монашествующим и вообще к духовным лицам, коим не только служил художеством своим безденежно, но и принимал каждаго с отличною любовью.

³⁵ Вероятно, «четвертной»; имеется в виду размер доски иконы — пять четвертей — около 90 см.

³⁶ Священническое облачение в полном комплекте.

При том был на все весьма остроумен³⁷, и вел жизнь иноческую, а потому посещали его всех здешних обителей начальники и даже некоторые архиереи, равно мирские вельможи, и все — богатые и нищие.

Словом, был примером в христианских добродетелях, любви и кротости.

Подписано тако:

1828 года декабря 25 дня Ростовского Яковлевского монастыря недостойный настоятель и преставившагося чрез двадцать лет и более бывый до самой кончины сего монаха Феодосия духовник архимандрит и кавалер Иннокентий, сим по священноиночеству и самой истинне о всем вышеписанном своеручно свидетельствую.

С подлинным описанием верно, архимандрит Иннокентий».

РФ ГАЯО. Ф. 225.

Оп. 1. Д. 1323. Л. 59–60.

Список используемой литературы:

Виденеева А. Е., Морозов А. Г. Часовых дел мастера Дмитрий и Иван Савостины и колокольные часы Спасо-Яковлевского монастыря начала XIX века // Колокола и колокольчики: альманах. Ростов, 2018 Вып. 2. С. 101–112.

Воспоминания крестьянина села Угодищи Ярославской губернии Ростовского уезда Александра Артынова / предисл. А.А. Титова. М., 1882.

Договор на аренду жилья 1814 г. // РФ ГАЯО. Ф. 204. Оп. 1. Д. 3761. Л. 30.

Договор на аренду жилья 1815 г. РФ ГАЯО. Ф. 204. Оп. 1. Д. 3811. Л. 30 об.

Жизнеописание инока Феодосия // РФ ГАЯО. Ф. 225. Оп. 1. Д. 1323. Л. 59–60.

Колбасова Т. В. Собрание архимандрита Ростовского Спасо-Яковлевского монастыря Иннокентия (Порецкого) // СРМ. Ростов, 2006. Вып. 16. С. 375–398.

³⁷ Здесь имеется в виду — острого ума, разумный, рассудительный.

Контракт на колокольные часы для Спасо-Яковлевского монастыря 1808 г. // РФ ГАЯО. Ф. 204. Оп. 1. Д. 3493. Л. 80–80об.

Контракт на куранты для села Вошажниково 1812 г. // РФ ГАЯО. Ф. 204. Оп. 1. Д. 3718. Л. 70об. — 71.

Контракт на куранты для села Поречье 1806 г. // РФ ГАЯО. Ф. 204. Оп. 1. Д. 3445. Л. 75-76.

Леонов Д. Е. Музейный предмет: часы столовые с лунным течением // Сайт «Ростовский кремль». URL: <https://www.rostmuseum.ru/museum/blog/> (дата публикации 2021.05.19).

Морозов А. Г. Контракт мастера Ивана Савостина на изготовление курантов в селе Вошажниково 1812 г. // Сообщения Ростовского музея. Ростов, 2020. Вып. XXV. С. 121-124.

Морозов А. Г. Куранты села Поречья-Рыбного Ростовского уезда // Вопросы отечественной и зарубежной истории, политологии, социологии, теологии, образования: материалы конференции «Чтения Ушинского». Ярославль, 2013. С. 70-73.

Свод памятников архитектуры и монументального искусства России. Тверская область: М., 2013. Ч. 3.

Сильвестр (Лукашенко), архим., Виденева А. Е. Традиции старчества Спасо-Яковлевского Димитриева монастыря. М., 2019. С. 190, 192.

Трошина С. М. Из Алексина в Ростов: родословная часовщиков Савостинных на основе материалов Тульского архива // История и культура Ростовской земли. 2023. Ростов. 2024. С. 202–210.

Указ об определении Ивана Савостина в Спасо-Яковлевский монастырь 1827 г. // ГМЗРК. Ф. 289. Оп. 13. Д. 92. Л. 110–110об.

References

Videnteeneva A. E., Morozov A. G. Clock-makers Dmitry and Ivan Savostiny and the Bell Clock of the Spaso-Yakovlevsky Monastery in the Early 19th Century // Bells and Chimes: An Almanac. Rostov, 2018. Iss. 2. Pp. 101–112.

Memoirs of a Peasant from Ugodichi Village, Yaroslavl Governorate, Rostov District, Alexander Artynov / foreword by A.A. Titov. Moscow, 1882. Rental Agreement for Housing, 1814 // RF GAYaO. F. 204. Op. 1. D. 3761. L. 30.

Rental Agreement for Housing, 1815 // RF GAYaO. F. 204. Op. 1. D. 3811. L. 30ob.

Life of Schema-Monk Theodosius // RF GAYaO. F. 225. Op. 1. D. 1323. L. 59-60.

Kolbasova T. V. Collection of Archimandrite Innokenty (Poretsky) of the Rostov Spaso-Yakovlevsky Monastery // SRM. Rostov, 2006. Iss. 16. Pp. 375-398.

Contract for a Bell Clock for the Spaso-Yakovlevsky Monastery, 1808 // RF GAYaO. F. 204. Op. 1. D. 3493. L. 80-80ob.

Contract for a Carillon for the Village of Voshchazhnikovo, 1812 // RF GAYaO. F. 204. Op. 1. D. 3718. L. 70ob. — 71.

Contract for a Carillon for the Village of Porechye, 1806 // RF GAYaO. F. 204. Op. 1. D. 3445. L. 75-76.

Leonov D. E. Museum Object: Table Clock with Moon Phase // Website “Rostov Kremlin”. URL: <https://www.rostmuseum.ru/museum/blog/> (Publication date: 2021.05.19).

Morozov A. G. Contract of Master Ivan Savostin for Making a Carillon in Voshchazhnikovo Village, 1812 // Messages of the Rostov Museum. Rostov, 2020. Vol. XXV. Pp. 121–124.

Morozov A. G. The Carillons of the Village of Porechye-Rybnoe, Rostov District // Issues of National and Foreign History, Political Science, Sociology, Theology, Education: Proceedings of the “Ushinsky

- Readings" Conference. Yaroslavl, 2013. Pp. 70–73.
- Inventory of Architectural and Monumental Art of Russia. Tver Oblast: Moscow, 2013. Part 3.
- Silvestr (Lukashenko), Hegumen, Videneeva A. E. Traditions of Eldership at the St. Demetrius' Spaso-Yakovlevsky Monastery. Moscow, 2019. Pp. 190, 192.
- Troshina S. M. From Aleksin to Rostov: The Genealogy of the Savostiny Clockmakers Based on Materials from the Tula Archive // History and Culture of the Rostov Land. 2023. Rostov, 2024. Pp. 202–210.
- Decree on the Appointment of Ivan Savostin to the Spaso-Yakovlevsky Monastery, 1827 // GMZRK. F. 289. Op. 13. D. 92. L. 110–110ob.
-
- Статья поступила в редакцию 01.06.2026; одобрена после рецензирования 05.06.2026; принята к публикации 25.06.2026.*
- The article was submitted 01.06.2026; approved after reviewing 05.06.2026; accepted for publication 25.06.2026.*

УДК 726.1:281.93

DOI: 10.24412/3033-7305-2026-2-102-118

EDN: UXVOMZ



ВЕЛИЧЕСТВЕННЫЙ СЕЛЬСКИЙ ХРАМ: СПАССКАЯ ЦЕРКОВЬ УР. ЭЛНОТИ ЛЮБИМСКОГО РАЙОНА ЯРОСЛАВСКОЙ ОБЛАСТИ

Михаил Иванович Жигалов

*Церковный научно-исследовательский центр Костромской митрополии,
Ярославская духовная семинария (Кострома, Россия)*

brfhec2@yandex.ru <https://orcid.org/0000-0002-9789-5386>

Аннотация. Настоящая статья посвящена описанию интереснейшего памятника церковной истории и архитектуры — Спасской церкви села Спасского на Элноти (ныне — урочище Элноти) Любимского района Ярославской области. С одной стороны, храм построен по классической схеме, но с другой стороны, он привлекает внимание своими размерами, колоннадами и другими архитектурными особенностями, которые и предают ему особую значимость.

Ключевые слова: село Спасское на Элноти, урочище Элноть, Любимский район, Ярославская область, Костромской уезд, храм, архитектура, стеновая живопись, Жадовские

Для цитирования: Жигалов М.И. Величественный сельский храм: Спасская церковь ур. Элноти Любимского района Ярославской области // Вестник Ярославской духовной семинарии, 2026. №2 (12). С. 102–118. DOI: 10.24412/3033-7305-2026-2-102-118

THE MAGNIFICENT RURAL CHURCH: THE SPASSKAYA CHURCH IN ELNOTI, LYUBIMSKY DISTRICT, YAROSLAVL REGION

Zhigalov Mikhail Ivanovich

*Church research center of the Kostroma metropolitanate,
Yaroslavl Theological Seminary (Kostroma, Russia)*

brfhec2@yandex.ru <https://orcid.org/0000-0002-9789-5386>

Abstract. This article is devoted to the description of the most interesting monument of church history and architecture - the Spassky Church of the village of Spassky on Elnotie (now the Elnotie tract) of the Lyubimsky district of the Yaroslavl region. On the one hand, the temple is built according to the classical scheme, but on the other hand, it attracts attention with its size, colonnades and other architectural features, which give it special significance.

Key words: Spasskoe village on Elnot, Elnot tract, Lyubimsky district, Yaroslavl region, Kostroma district, temple, architecture, wall painting, Zhadovskiye

For citation: Zhigalov M. I. A majestic rural church: the Spasskaya Church in Elnoti, Lyubimsky District, Yaroslavl Region // Bulletin of the Yaroslavl Theological Seminary, 2026. No. 2 (12). P. 102–118. DOI: 10.24412/3033-7305-2026-2-102-118

*«Если кто разорит храм Божий,
того покарает Бог: ибо храм Божий
свят, а этот храм — вы»
(1 Кор. 3:17)*

*«И новым преданный страстям,
Я разлюбить его не мог:
Так храм оставленный — все храм...»
М.Ю. Лермонтов*

Предложенные слова М.Ю. Лермонтова в качестве эпиграфа к настоящей статье достаточно точно отражают отношение автора к забытым храмам. Действительно даже оставленный, поруганный, оскверненный и заброшенный храм остается храмом. Сам Господь наш Иисус Христос называет храм «домом молитвы» (Мф. 21:13), причем Он говорит эти слова в то время, когда древние иудеи по сути превратили Храм Господень в торговый центр.

Во время экспедиции автора к треугольному храму с. Кинтаново 8 мая 2025 года¹, подъезжая к речке Элноть в Любимском районе, мы увидели на обочине большой красивый храм, посещение которого в наши планы не входило. Но проехать мимо мы не смогли, и на обратном пути сделали остановку. По возвращении выяснилось, что этот храм стоит на земле бывшего села Спасского на Элноти. И сам храм тоже Спасский. Сегодня от села ничего, кроме храма, не осталось².

¹ См.: Жигалов М.И. Треугольный храм: Спасская церковь с. Кинтаново Любимского района Ярославской области // Вестник Ярославской духовной семинарии. 2025. №1(9). С. 112–127.

² Подробнее фотоматериалы экспедиции см.: Величественный, но заброшенный! Спас на Элноти, Любимский район, Ярославская область // Дзен канал «Михаил PRO». — URL: https://dzen.ru/a/aEW3j8-N2naJ_A_W (дата обращения 25.12.2025).

Село Спасское на Элноти по современному административно-территориальному делению относится к Ермаковскому сельскому поселению Любимского района Ярославской области и именуется как урочище Элноть. Правда, совсем рядом находится жилая деревня Минино, которая когда-то числилась одним из приходских селений этого храма. Также в качестве ориентира часто указывается деревня Ключевая, находящаяся в непосредственной близости от урочища.

Первое, известное автору документальное свидетельство, где упоминается село Спасское, датируется 1629 годом. Тогда населенный пункт назывался «*погост Никольский на речке Елноти*». Известен факт административной принадлежности указанной местности в XVII в.: Кулига волость Костромского уезда, находившаяся «*на крайнем севере уезда рядом с станом Котогорским по реке Обноре и ее притокам Никше и Шерне, на востоке граничила с волостью Корегой Галицкого уезда*»³. Выдающийся историк Костромской земли прот. Михаил Диев в своем труде «Старинные волости и станы в Костромской стороне» упоминает не Кулигу волость, а Кулигу стан, который упоминается в грамоте Царя Феодора Иоанновича от 15 сентября 1586 года Костромскому Успенскому собору Феодора Стратилата. Но здесь следует сделать одно замечание: с одной стороны, отец Михаил отождествляет стан с одноименным селом в Нерехтском уезде, что ставит исследование этого вопроса в затруднительное положение. С другой стороны, он сам же отмечает, что по этому поводу «*есть причина сомневаться, ибо в той же грамоте упоминаются Арменов стан... и волость Емсна, также Сорохта; кажется негде быть между Арменками, Сорохтою и Емною целому стану? Арменки от Кулиг в 3, а Емсна — в 15 вер-*

стах»⁴. Таким образом, если признать сомнения прот. Михаила Диева правомерными, то можно говорить о том, что местность, где находился Никольский погост на Элноти, известна еще с конца XVI века.

Несколько позже, в 1653 году, Никольской погост упоминается в составе Осетцкого стана Луговой десятины Костромского уезда⁵. В отношении этого стана отец Михаил Диев писал, что в него входят территории: «*Сторона от Костромы на север, верстах в 40, доселе называется Отсек, в старину числился Костромского уезда; в 1636 и 1679 годах упоминается в Любимской осаде*»⁶.

Приходская жизнь. Упомянутые выше выписки из Костромских писцовых книг за 1629 и 1653 гг. свидетельствуют также о вотчинной принадлежности Никольского погоста и о налаженной здесь приходской жизни. В обоих документах указано, что погост являлся вотчиной Костромского Богоявленского монастыря. Так «*в 137-138 г. вотчина Богоявленского монастыря что на Костроме, на посаде, погост Никольский на рчк. Елнате, а в нем церковь Николы чуд. древяна клецки, а в ц-ви образы и свечи и книги и ризы и колокола и всякое церк. строенье мон-кое...*»⁷. Сле-

⁴ Диев М. Я., прот. Старинные волости и станы в Костромской стороне Материалы для историко-геогр. слов. Костром. губ. / С предисл. Ан. Титова. М.: печ. А. Снегиревой, [1909]. С. 29.

⁵ К 1680-х гг. территория Костромского уезда была поделена на Костромскую, Луговую и Нагорную десятины. (См.: Материалы для истории Костромской епархии. Вып. 4: Костромская десятина жилых данных церквей 1628–1710 и 1722–1746 гг. Кострома, 1908. С. 19).

⁶ Диев М. Я., прот. Старинные волости и станы в Костромской стороне Материалы для историко-геогр. слов. Костром. губ. / С предисл. Ан. Титова. М.: печ. А. Снегиревой, [1909]. С. 40.

⁷ Материалы для истории сел, церквей и владельцев Костромской губернии. Вып. 5: Отдел третий для Костромской и Плесской десятин: дворцовые, вотчинные, помещичьи,

³ Готье Ю. В. Замосковский край в XVII веке: опыт исследования по истории экономического быта Московской Руси. 2-е просм. изд. М.: Соцэкгиз, 1937. С. 386.

дующие документальные свидетельства в связи с уплатой дани датируются 161, 162 и 184 годами⁸. Указанные даты приводятся в летоисчислении от сотворения мира, причем без указания тысячелетия. Следовательно, все номера годов правильно читать 7161, 7162, 7184 и т.п. Для того, чтобы определить номер года от Рождества Христова, надо из нужного номера года вычесть известное число 5508. Таким образом, получается, что в 1629–1630 годах село имело статус погоста, который входил в состав монастырской вотчины, а в храме имелись все необходимые богослужебные принадлежности.

Ныне существующий каменный Спасский храм, согласно официальным дореволюционным изданиям Ярославской епархии, был построен в 1810 году на средства прихожан. Согласно статистическим данным на 1861 год храм имел четыре престола, три из которых находились в летней части: в честь праздника Нерукотворного образа Спасителя, Введения во храм Пресвятой Богородицы и иконы Знамения Пресвятой Богородицы; в зимней части престол был освящен в честь святителя Николая, чем была сохранена преемственность с древним, стоявшим на этом месте деревянным храмом. К Спасскому приходу было приписано 1377 человек, проживавших в 17 населенных пунктах⁹. К 1908 году население прихода выросло до 1811 человек;

патриархии, митрополичьи и монастырские вотчины и поместные села и погосты, деревни и пустоши с их церквами и церковными землями по пожалованным грамотам, по писцовым, переписным, дозорным, отказным и другим документам XV–XVIII вв. Москва, 1912. С. 194.

⁸ См.: Материалы для истории Костромской епархии. Вып. 4: Костромская десятина жилых данных церквей 1628–1710 и 1722–1746 гг. Кострома, 1908. С. 154–155.

⁹ См.: Крылов А. П. Историко-статистический обзор Ростовско-Ярославской епархии / Сост. секр. Яросл. духов. консистории А. Крылов. Ярославль: тип. Г. Фалька, 1861. С. 753–754.

имелось 2 школы: земская и церковно-приходская¹⁰.

Кстати сказать, в обоих указанных выше источниках населенный пункт уже именуется как село Спасское на Элноти. Вместе с тем на топографической межевой карте Ярославской губернии Александра Ивановича Менде, которая была составлена в период 1855–1857 гг., указано историческое название «Пог. Никольский на Елноти»¹¹. Этот факт дает нам право сделать скромное предположение, что официальное переименование населенного пункта произошло в период 1857–1861 гг., или же оба названия использовались в обиходной жизни одновременно.

Краткое описание архитектурного комплекса храма. Спасская церковь очень интересна с архитектурной точки зрения. Композиция храмового здания симметрична относительно продольной оси и включает в себя трехъярусную колокольню, трапезную часть и четверик. Апсида как отдельная часть храма отсутствует. Алтари были устроены в отдельных помещениях четверика.

Композиция боковых фасадов четверика является практически симметричной. Их доминантами являлись выступающие шестиколонные портики с массивными треугольным фронтонами. Они образовывали с северной и южной сторон своеобразные открытые галереи, в центре которых были устроены боковые входы в храм. Расположенным в расширенном проеме каждому входу вторят одинаково с ним декорированные две пары окон: ближняя ко входу пара находится внутри галереи, а дальняя — вне ее.

Несколько по-иному выполнен восточный фасад. Здесь также присутствовал шестиколонный портик с треугольным

¹⁰ См.: Рыбин К. Г. Краткие сведения о монастырях и церквах Ярославской епархии. Ярославль: тип. Губ. земск. управы, 1908. С. 297.

¹¹ Карта Менде — Ярославская губерния — URL: <https://retromap.ru/1418602> (Дата обращения: 22.05.2026)



1. Спасский храм. Общий вид.

Предоставлено автором статьи

фронтоном, но он уже придвинут вплотную к восточной стене четверика, в результате чего галерея уже отсутствует. В отличие от северного и южного, на восточном фасаде есть только два окна. На месте боковых входов и крайних окон, здесь выполнены фальш-окна, т.к. эти места соответствуют горнему месту в основном алтаре и приделах.

Четверик храма завершен массивным пятиглавием. Центральная глава выполнена в форме четверика со срезанными углами. В северной и южной стенах сделаны по три арочных окна; в восточной и западной — по два, с фальш-окном между ними. Венчает центральную главу небольшая главка с крестом, установленном на глухом четырехгранном барабане. Остальные четыре главы имеют форму восьмигранника, где на продольных и поперечных по отношению к осям храма граням сделаны арочные окна, а на диагональных гранях — фальш-окна.

Внутренний объем четверика поделен на три нефа. Они соединены между собой арочными проемами, каждый из которых поддерживается двумя парами колонн. Примечателен тот факт,

что боковые нефы по длине значительно больше центрального, и включают в себя пространство от одной до другой боковых глав по каждой стороне. Центральный же неф ограничивается периметром стен, на которых покоится центральная глава. Таким образом, внутри создается впечатление, что центральный неф сам представляет собой четверик, который стоит внутри большего по размеру четверика (см. фото 7–10).

Только в центральном нефе фрагментарно сохранилась стеновая живопись. В восточной части свода находится Новозаветная Троица. По остальному периметру изображены архангелы и различные святые, начиная от пророков и заканчивая святителями.

В скошенных углах центральной главы помещены ростовые фигуры четырех евангелистов. На западной стене частично сохранилась композиция, которую мы идентифицировали как «Вознесение Господне».

Следующей частью храмового здания является трапезная, которая по ширине совпадает с центральным нефом. Каждый фасад имеет по три окна. Из колокольни в трапезную раньше вел



2. Южный фасад четверика.
Предоставлено автором статьи



3. Южный фасад четверика.
Предоставлено автором статьи



4. Северный фасад четверика.
Предоставлено автором статьи



5. Восточный фасад четверика. Вид на алтари.
Предоставлено автором статьи



6. Главы храма вид с запада.
Предоставлено автором статьи



7. Центральный неф. Вид на главный алтарь.
Предоставлено автором статьи



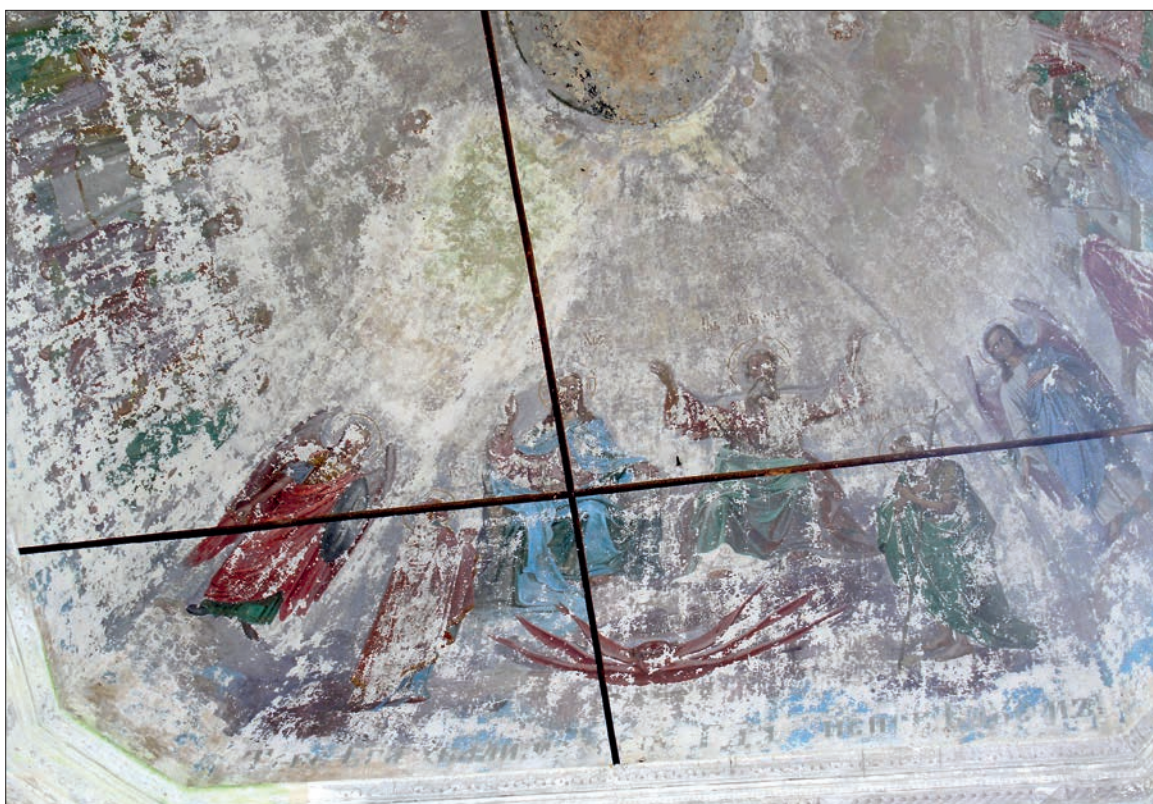
8. Проход в правый неф.
Предоставлено автором статьи



9. Проход в левый неф.
Предоставлено автором статьи



10. Правый неф.
Предоставлено автором статьи



11. Новозаветная Троица в своде храма.
Предоставлено автором статьи

один арочный проем, который позднее был переделан под обычную прямоугольную дверь. В правом углу западной части находилась печь, что указывает нам на то, что именно в трапезной был устроен теплый придел в часть святителя Николая. С востока трапезная часть как бы «вторгается» в четверик: центральный широкий арочный проем связывает ее центральным нефом; в углах по сторонам устроены широкие проходы в боковые нефы четверика во всю ширину угловых глав.

Также следует отметить один интересный момент: в одном из оконных проемов сохранилась рама, выполненная таким способом, что в центре формировался крест. Это дает нам основание сделать предположение о том, что окна в трапезной части были витражными.

Традиционно крайняя западная точка церковного здания — это колокольня, в нижнем ярусе которой был устроен главный вход в храм, и соответственно, здесь находились паперть и притвор. Каждый ярус выполнен в форме уменьшающихся по объему четвериков, каждый из которых прорезан арочными проемами. Уровнем звона был третий ярус. Доминантой центрального фасада нижнего яруса является четырехколонный портик, завершенный треугольным фронтоном. Северный и южный фасады нижнего яруса выполнены в том же стиле, но с несимметричным трехколонным портиком (2+1). Во втором ярусе — двухколонные портики также завершены треугольными фронтонами, а верхнем портики составлены из парных колонн, врезанных в углы четверика. Шпиль колокольни не сохранился.

В архитектурный ансамбль Спасского храма входит и сохранившаяся в руинированном состоянии церковная сторожка. Она располагается к юго-востоку от храма. Возможно, именно в ней располагалась местная церковно-приходская школа.

Некрополь. По традиции на территории многих, особенно сельских, хра-

мов находилось приходское кладбище, от которого сегодня практически ничего не осталось. Вместе с тем за алтарем храма лежит опрокинутый надгробный камень

По сути это основание, «голгофа», на которой стоял могильный крест. Этот камень практически полностью оброс мхом. На этом месте погребен *«майор Никандр Семенович Жадовский, скончался 1813 года, октября 18 дня, на 53 году от рождения»*. В метрической книге церкви села Спасского на Элноти Любимского уезда Ярославской губернии, в части «Об умерших», имеется запись №16, в которой значится: «Октября 18 числа Сельца Малавина Майор Никандр Семёнов Жадовский 53 лет простудю. Погребён при церкви»¹².

Это представитель древнего дворянского рода. Он имел владения не только в Ярославской губернии (Любимский уезд), где проживал с семьей, но и на территории Костромской губернии: Буйский, Солигаличский, Галичский и Макарьевский (в районе п. Кадый) уезды. Известно, что в Любиме он в 1795 году служил уездным судьей¹³.

У Никандра Семёновича было пятеро детей: троесыновей — Всеволод, Валериан, Николай, а также дочь Александра¹⁴. Первый сын — Всеволод Никандрович Жадовский (1793–1864) — в разные годы занимал должность губернского прокурора в Рязани, Херсоне, Гродно, тайный советник, служил по почтовому ведомству. Он является участником Отечественной войны 1812 года. Второй сын — Валериан Никандрович Жадовский — в разные годы занимал пост чиновника особых поручений при ярославском губернаторе, председателя ярославской палаты гражданского суда. Однако он более известен как отец

¹² ГАЯО. Ф. 937. Оп. 1. Д. 58. Л. 328.

¹³ ГАЯО. Ф. 213. Оп. 1. Д. 1470. Л. 4.

¹⁴ Жадовский Никандр Семенович. — URL: <https://familio.org/persons/450edc3d-d1a2-4012-92df-59704ffab33c> (Дата обращения: 22.05.2026).



12. Предстоящие святые.
Предоставлено автором статьи



13. Общий вид на свод храма (восточная стена).
Предоставлено автором статьи



14. Церковная сторожка.
Предоставлено автором статьи



15. Трапезная часть.
Предоставлено автором статьи



16. Колокольня.
*Предоставлено
автором статьи*



**18. Надгробный камень
майора Н. Жадовского.**
Предоставлено автором статьи

поэтессы Юлии Валериановны Жадовской, которая тесно связана как с Костромой, так и Ярославем. Она родилась в с. Субботино Любимского уезда в 1824 году, но в раннем возрасте была перевезена в Кострому на воспитание к своей тете А.И Корниловой. С 16 лет жила у отца в Ярославле. В силу сложных отношений с отцом она выкупает у него родное Субботино и проживает там до 1870 года¹⁵. По смерти отца она продает родовое имение в Ярославле и покупает имение в с. Толстиково Буйского уезда Костромской области, где и скончалась летом 1883 года¹⁶. Похоронена близ Воскресенского храма

¹⁵ Гостенкова Э. Юлия Жадовская и Любимский край. Краеведческая работа. Ермаково, 2010. С.5.

¹⁶ См.: Юлия Валериановна Жадовская (1824–1883) // Русские поэтессы XIX века / Сост. Н.В. Банников. М.: Советская Россия, 1979. С. 118–120.

с. Воскресенье Буйского уезда. Таким образом Никандр Семенович является ее родным дедом.

Кроме того, с левой стороны от храма стоит высокий желтый крест, очевидно, современный. На нем висит табличка, согласно которой здесь похоронены «дедушка и бабушка схиигумении Макарии (Травиной) Андрей и Надежда».

Схиигумения Макария (в миру — Травина Валентина Ивановна; 1921–2016) родилась в деревне Лобановка Буйского района Костромской области. Свое церковное служение матушка начала в селе Дор Буйского района Костромской области. С шести лет она читала в храме Трисвятое и Апостол, для чего девочку ставили на стул. С 1940 года Валентина трудилась псаломщицей в разных храмах Костромской земли, в селе Княжеве, в Нерехте и в подмосковной Кашире. Претерпев много скорбей в период



17. Церковная сторожка.
Предоставлено автором статьи



19. Крест на месте захоронения предков схиигумении Макарии (Травиной).
Предоставлено автором статьи

гонений на Русскую Православную Церковь, она более 20 лет совершала подвиг восстановления древней святыни Костромской земли — Макариево-Писемского монастыря в Буйском районе Костромской области. Примечательно, что 1991 году дочь матушки, монахиня Иннокентия из Пюхтицкого монастыря, получает благословение на игуменское служение в Костроме, которое несет и поныне¹⁷. Вместе с матерью ей предстояло, казалось, невозможное — полное возрождение Богоявленско-Анастасииного Костромского женского монастыря. Таким образом, с 1991 по 1995 год мать и дочь находились в числе первых сестер возрожденного Богоявленско-Анастасииного женского монастыря города Костромы¹⁸.

История совершила круг. Когда-то территория прихода Спасской церкви на реке Элноти была подворьем Костромского Богоявленского мужского монастыря, который давал импульс к развитию этой местности. Прошли столетия, село ушло в небытие, о нем напоминают нам только руины Спасского храма. Но именно внучка и правнучка прихожан этого святого храма совершили дело восстановления Богоявленского монастыря.

Список источников и литература

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. — Москва: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2022. — 1376 с.

Величественный, но заброшенный! Спас на Элноти, Любимский район, Ярославская область // Дзен канал «Ми-

¹⁷ См. подробнее: *Иннокентия (Травина), игум. Богоявленский монастырь. Кострома: Богоявленско-Анастасиин м-рь, 2019. 88 с.*

¹⁸ См.: *Наталья (Василенок), игум. Схиигуменения Макария (Травина): некролог // Журнал Московской Патриархии. 2016. №10. С. 94–95.*

хаил PRO». — URL: https://dzen.ru/a/aEW3j8-N2naJ_A_W (дата обращения 25.12.2025).

ГАЯО. Ф. 937. Оп. 1. Д. 58. Л. 328.

ГАЯО. Ф. 213. Оп. 1. Д. 1470. Л. 4.

Гостенкова Э. Юлия Жадовская и Любимский край. Краеведческая работа. Ермаково, 2010.

Готье Ю. В. Замосковский край в XVII веке: опыт исследования по истории экономического быта Московской Руси. 2-е просм. изд. М.: Соцэкгиз, 1937. 411 с.

[Диев М.Я., прот.] Старинные волости и станы в Костромской стороне Материалы для историко-геогр. слов. Костром. губ. / С предисл. Ан. Титова. М.: печ. А. Снегиревой, [1909]. - [4], XVI, 62, IV с.

Жигалов М.И. Треугольный храм: Спасская церковь с. Кинтаново Любимского района Ярославской области // Вестник Ярославской духовной семинарии. 2025. №1(9). С. 112-127.

Иннокентия (Травина), игум. Богоявленский монастырь. Кострома: Богоявленско-Анастасиин м-рь, 2019. 88 с.

Карта Менде — Ярославская губерния — URL: <https://retromap.ru/1418602> (Дата обращения: 22.05.2026)

Крылов А.П.. Историко-статистический обзор Ростовско-Ярославской епархии / Сост. секр. Яросл. духов. консистории А. Крылов. Ярославль : тип. Г. Фалька, 1861. - 869 с.

Материалы для истории Костромской епархии. Вып. 4: Костромская десятина жилых данных церквей 1628–1710 и 1722–1746 гг. Кострома, 1908. — 276 с.

Материалы для истории сел, церквей и владельцев Костромской губернии. Вып. 5: Отдел третий для Костромской и Плесской десятин: дворцовые, вотчинные, помещичьи, патриархии, митрополичьи и монастырские вотчины и поместные села и погосты, деревни и пустоши с их церквами и церковными землями по пожалованным

- грамотам, по писцовым, переписным, дозорным, отказным и другим документам XV — XVIII вв. М., 1912. — 235 с.
- Наталья (Василенок), игум. Схиигумения Макария (Травина): некролог // Журнал Московской Патриархии. 2016. №10. С. 94-95.
- Рыбин К.Г. Краткие сведения о монастырях и церквях Ярославской епархии. Ярославль: тип. Губ. земск. управы, 1908. С. 292
- Юлия Валериановна Жадовская (1824-1883) // Русские поэтессы XIX века / Сост. Н.В. Банников. М.: Советская Россия, 1979. С. 118-120.
- References**
- Bibliya. Knigi Svyashhennogo Pisaniya Vetxogo i Novogo Zaveta. — Moskva: Izdatel'stvo Moskovskoj Patriarxii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, 2022. - 1376 s.
- Velichestvenny`j, no zabroshenny`j! Spas na E`lnoti, Lyubimskij rajon, Yaroslavskaya oblast` // Dzen kanal «Mixail PRO». — URL: https://dzen.ru/a/aEW3j8-N2naJ_A_W (data obrashheniya 25.12.2025).
- GAYaO. F. 937. Op. 1. D.58. L. 328.
- GAYaO. F. 213. Op. 1. D.1470. L. 4.
- Gostenkova E`. Yuliya Zhadovskaya i Lyubimskij kraj. Kraevedcheskaya rabota. Ermakovo, 2010.
- Got`e Yu. V. Zamoskovny`j kraj v XVII veke: opy`t issledovaniya po istorii e`konomicheskogo by`ta Moskovskoj Rusi. 2-e prosm. izd. M.: Socze`kgiz, 1937. 411 s.
- [Diev M.Ya., prot.] Starinny`e volosti i stan`y v Kostromskoj storone Materialy` dlya istoriko-geogr. slov. Kostrom. gub. / S predisl. An. Titova. M.: pech. A. Snegirevoj, [1909]. - [4], XVI, 62, IV s.
- Zhigalov M.I. Treugol`ny`j xram: Spasskaya cerkov` s. Kintanovo Lyubimskogo rajona Yaroslavskoj oblasti // Vestnik Yaroslavskoj duchovnoj seminarii. 2025. №1(9). S. 112-127.
- Innokentiya (Travina), igum. Bogoyavlenskij monasty`r`. Kostroma: Bogoyavlensko-Anastasiin m-r`, 2019. 88 s.
- Karta Mende — Yaroslavskaya guberniya — URL: <https://retromap.ru/1418602> (Data obrashheniya: 22.05.2026)
- Kry`lov A.P. Istoriko-statisticheskij obzor Rostovsko-Yaroslavskoj eparxii / Sost. sekr. Yarosl. duxov. konsistorii A. Kry`lov. Yaroslavl` : tip. G. Fal`ka, 1861. — 869 s.
- Materialy` dlya istorii Kostromskoj eparxii. Vy`p. 4: Kostromskaya desyatina zhily`x danny`x cerkvej 1628-1710 i 1722-1746 gg. Kostroma, 1908. -276 s.
- Materialy` dlya istorii sel, cerkvej i vladel`cev Kostromskoj gubernii. Vy`p. 5: Otdel tretij dlya Kostromskoj i Plesskoj desyatin: dvorcovy`e, votchinny`e, pomeshhich`i, patriarshii, mitropolich`i i monasty`rskie votchiny` i pomestny`e sela i pogosty`, derevni i pustoshi s ix cerkvami i cerkovny`mi zemlyami po pozhalovanny`m gramotam, po pisczovy`m, perepisny`m, dozorny`m, otkazny`m i drugim dokumentam XV — XVIII vv. М., 1912. - 235 s.
- Natal`ya (Vasilenok), igum. Sxiigumeniya Makariya (Travina): nekrolog // Zhurnal Moskovskoj Patriarxii. 2016. №10. S. 94-95.
- Ry`bin K.G. Kratkie svedeniya o monasty`ryax i cerkvax Yaroslavskoj eparxii. Yaroslavl`: tip. Gub. zemsk. upravu`, 1908. S. 292
- Yuliya Valerianovna Zhadovskaya (1824-1883) // Russkie poe`tessy` XIX veka / Sost. N.V. Bannikov. M.: Sovetskaya Rossiya, 1979. S. 118-120.
- Статья поступила в редакцию 01.06.2026; одобрена после рецензирования 05.06.2026; принята к публикации 25.06.2026.*
- The article was submitted 01.06.2026; approved after reviewing 05.06.2026; accepted for publication 25.06.2026.*

УДК 272(470)

DOI: 10.24412/3033-7305-2026-2-119-131

EDN: VYZZFI



ЯРОСЛАВСКИЕ СОБОРНЫЕ ПРОТОДИАКОНЫ

Зуммер Людмила Александровна

*Исследователь церковно-певческой истории Ярославской епархии
(Ярославль, Россия)*

715081@mail.ru

<https://orcid.org/0009-0004-9418-0459>

Аннотация: Статья посвящена исследованию традиций служения ярославских соборных протодиаконов XIX–XX вв. Именно они возглашали во всеуслышание истины веры. Открываются новые страницы истории Ярославской епархии, имена, биографии и судьбы ярославских протодиаконов.

Ключевые слова: Ярославская епархия, Успенский кафедральный собор, Феодоровский кафедральный собор, протодиакон.

Для цитирования: Зуммер Л. А. Ярославские соборные протодиаконы // Вестник Ярославской духовной семинарии, 2026. №2 (12). С 119–131. DOI: 10.24412/3033-7305-2026-2-119-131

YAROSLAVL CATHEDRAL PROTODEACONS

Zummer Lyudmila Alexandrovna

*Researcher of the Church Chant History of the Yaroslavl Diocese
(Yaroslavl, Russia)*

715081@mail.ru <https://orcid.org/0009-0004-9418-0459>

Abstract: The article is devoted to the study of the traditions of service of the Yaroslavl cathedral protopriests in the 19th–20th centuries. It was they who proclaimed the truths of faith to all. New pages of the history of the Yaroslavl diocese are revealed, including the names, biographies, and fates of the Yaroslavl protopriests.

Keywords: Yaroslavl Diocese, Dormition Cathedral, Feodorovsky Cathedral, protopriest.

For Citation: Zummer, L. A. Yaroslavl Cathedral Protodeacons. // Bulletin of the Yaroslavl Theological Seminary, 2026. No. 2 (12). P119–131. DOI: 10.24412/3033-7305-2026-2-119-131

В истории Ярославской епархии сохранились имена многих протоиереев. В народе о них даже ходили легенды.

В середине XIX века Ярославскую кафедру возглавлял Высокопреосвященный Нил (Исакович). Владыка любил хорошо поставленную церковную службу. Соборные диаконы и иподиаконы были подобраны по росту и цвету волос, одинаково пострижены и причёсаны, всё движение службы происходило мерно и стройно. «Это был Архипастырь, весьма высоко ставивший благолепие церковного богослужения и строго требовавший от сослуживших ему знания всего порядка службы, начиная от умения стоять и вовремя кланяться и кончая правильным чтением и пением. Как много этот Владыка заботился о торжественности богослужения можно судить потому, что он устраивал даже репетиции и сам предварительно выслушивал, как будут читать и петь его сослуживцы. Как, например, тогда много было приготовлений перед совершением Чина [Торжества] Православия! Избирался особо добротный чтец для чтения псалма: «Исповемся Тебе, Боже, исповемся Тебе ...»; созывались со всего города диаконы и псаломщики для пения «Анафема» и проч. Но особенно много требовалось от протоиерея: как прочитать Символ веры и пропеть «Сия вера апостольская ...» и затем: «Кто Бог великий, яко Бог наш?»»¹.

Такова была школа, в которой вырабатывалось замечательное умение протоиерействовать и которая продолжала существовать на протяжении более ста лет в Ярославской епархии.

В XIX — начале XX века в ярославском Успенском кафедральном соборе служил величественный протоиерей **Петр Лукич Ракобольский**², обладавший

¹ Успенский Феодор, прот. Памяти протоиерея Петра Лукича Ракобольского. // Ярославские епархиальные ведомости. 1914. Ч. неофиц. № 51. С. 1082.

² Ракобольский Петр Лукич (1838–1914) — сын священника Ярославской губернии; по окончании курса Ярославской духовной семинарии (1860) рукоположен во диакона к Благовещенской церкви Яковлевской слободы (1860–1865); диакон Пятницкой церкви в Калачной слободе Ярославля (1865–1873); с 1873 года — протоиерей ярославского Успенского кафедрального собора; учитель пения в церковно-певческой школе при Братстве святителя Димитрия Ростовского; пожизненный действительный член Ярославского отдела Императорского православного Палестинского Общества.

великолепным, потрясающим низким басом, внушительной наружностью и эффектной «выходкой». В 1861 году, ещё будучи молодым диаконом, в Благовещенском храме Яковлевской слободы он торжественно и громогласно с церковного амвона возглашал Манифест императора Александра II об освобождении крестьян от крепостной зависимости.

Заботливо и ответственно относился он к совершению каждой архиерейской службы — у него был собственный комплект всех богослужебных книг, по которым он готовился дома и являлся в церковь, зная в мельчайших подробностях весь порядок богослужения. Более 40 лет прослужил в Успенском соборе протодиакон Петр Ракобольский, и все эти годы его могучий бас придавал особую торжественность и благолепие архиерейскому богослужению.

Владея богатой звуковой палитрой голоса, он стремился к наиболее выразительной вокальной интонации возглашаемого им богослужебного текста. Великолепию голоса Петра Лукича соответствовал и его облик: природа наделила его статностью и обаянием. «Протодиакон в то время [1913 г.] был старик Ракобольский, очень высокого роста, широк в плечах, с седой бородой. Голос его был каким-то чудом! Стёкла на окнах дрожали от его возгласов и низкой октавы»³.

В конце XIX века в среде ярославских гимназистов бытовал кружок любителей церковных служб, поклонников сильных басов. «Я хорошо помню архиерейские службы в Спасском монастыре, — вспоминал князь Сергей Дмитриевич Урусов, — церемонию облачения архиерея и роль протодиакона, являющегося, так сказать, режиссёром всей постановки службы и движений церковнослужителей. Соборный протодиакон, по нашему представлению, должен был обладать не только громоподобным



**Петр Ракобольский,
протодиакон Ярославского Успенского
кафедрального собора.
Фото конца XIX века. (ГАЯО)**

Предоставлено автором статьи.

голосом, но и внушительным, даже устрашающим видом. Говорилось в шутку, что идеального протодиакона должны были бы выводить из алтаря два иподиакона на цепях, как страшного быка, во избежание того, чтобы он, освирепев, не бросился на молящихся. <...> Но Петр Лукич был добродушен и даже несколько робок в незнакомом обществе. <...> Он приезжал к нам в деревню, сопровождая архиерея при объездах епархии. Мы, молодёжь, однажды попросили его спеть нам что-нибудь. После долгих отказов он наконец сел за рояль и, нащупав пальцами на клавишах нужный ему тон, запел низким басом: «Среди долины ровныя...» с таким потрясающим звуком, что из всех комнат сбежались недоумевающие люди и, наконец, показался сам архиерей Ионафан⁴, сказав: «Ты что

³ Юматов А. А. Воспоминания о жизни с 1900 по 1980 гг. Машинопись. ГАЯО. Ф. Р-572. Оп. 1. Д. 210. Л. 26.

⁴ Ионафан (Руднев) (1816–1906) — епископ Ярославский и Ростовский (1877); в мае 1883 года возведён в сан архиепископа. При его участии было создано Братство святителя Димитрия Ростовского.



**Феодоровский кафедральный собор (Никольский храм) и часовня.
Ярославль. 1960-е годы.**

Предоставлено автором статьи.

тут разревелся?" Петр Лукич сейчас же встал, отошёл к стене и потупил взоры»⁵.

Таким был легендарный протодиакон Петр Ракобольский. Фрагменты воспоминаний князя С. Д. Урусова вполне «живописуют» ярославских протодиаконов, речь о которых пойдёт ниже.

В советские годы Успенский кафедральный собор разделил судьбу многих храмов Ярославля: в августе 1937 года Успенский собор был взорван.

С 1930-х годов начинается история ярославского Феодоровского храма как кафедрального собора. Летняя Феодоровская церковь, пережившая вторже-

ние обновленцев, а затем долгие годы стоявшая закрытой, милостию Божией избежала разрушения, хотя против Феодоровского собора периодически составлялись по заказу властей «заявления общественности». Лишь в 1987 году произошло полное возвращение Феодоровского храма епархии. А до этого, в течение нескольких десятилетий, службы совершались в зимнем Никольском храме и в небольшой часовне.

В 1918 году при закрытии ярославского Архиерейского дома (бывшего Спасо-Преображенского монастыря) были выселены все монахи и послушники. С 1896 года в послушниках числился овдовевший протодиакон **Иван Константинович Покровский**⁶, который

⁵ Урусов С. Д., князь. И вот, вдали показался красавец Ярославль... (Из воспоминаний) // Ярославская старина. Исторический журнал. 1997. № 4. С. 61–62. (Воспоминания относятся к концу 1870-х гг.)

⁶ Покровский Иван Константинович (1867 - ?) — сын псаломщика. Окончил курс обучения в Ростовском духовном училище



Архиепископ Димитрий (Градусов) с ярославским духовенством. Стоят: 2-й слева протоиерей Иоанн Смирнов; 3-й — протоиерей Сергей Невский. 1950 год.

Предоставлено автором статьи.

впоследствии продолжил служение в Феодоровском кафедральном соборе. Дальнейшая его судьба неизвестна, кроме небольшого упоминания в публикации протоиерея Феодоровского собора Владимира Градусова, будущего архиепископа Димитрия: «Маститый, широко известный верующему Ярославлю 75-летний протоиерей Иван Константинович Покровский, сдавая для Красной Армии кожаные меховые перчатки, сказал: «Примите их от меня. На фронте они нужнее, а я и без них обойдусь»»⁷.

и в церковно-певческой школе при Братстве святителя Димитрия Ростовского. Диакон Вознесенской церкви в Ростове Великом (1889–1896); в 1896 г. принят в ярославский Архиерейский дом.

⁷ Градусов В., протоиерей. Церковь — Родина. // Правда о религии в России. Московская Патриархия. 1942 г. С. 189–190.

Проблема церковных кадров в военные и послевоенные годы в Ярославле, как и во всех епархиях, была острой. В последний год ВОВ в ярославском соборе служило всего лишь два диакона⁸, и появление «колоритного» — высокого, «три сажени в плечах», голосистого протоиерея **Сергия Александровича Невского** (1879–1954) — яркое событие в жизни кафедрального собора. Небольшая, всегда аккуратно подстриженная бородка «клинышком», кудрявые седые волосы, пышные усы, красивые

⁸ Один из них протоиерей Иван Александрович Соколов (1882–1965); знаток церковного Устава и церковных напевов; обладал хорошим голосом; в Феодоровском соборе, в диаконском чине, служил с 1944 по 1945 гг. С 1946 по 1948 год — священник кафедрального собора; последнее место служения — Троицкая церковь с. Аристово Ярославского района (с 1955 года).

жесты, важная походка, модные в те годы круглые очки — всё это придавало его внешности интеллигентный, «статусный» вид. Новый протодиакон прекрасно пел и хорошо знал певческие репертуары. Был частым гостем на клиросе; в молодости, в течение шести лет (1897–1903), он нёс клиросное послушание в ярославском Толгском мужском монастыре. В разные годы проходил диаконское служение в соборных храмах Любима и Данилова; в Софийском монастыре и Вознесенско-Георгиевской церкви Рыбинска (1917–1925). В 1925 году митрополит Агафангел (Преображенский) вызвал его в Ярославль для служения в Крестовоздвиженской церкви на Волжской набережной. После её закрытия отец Сергей с 1930 до 1945 года служил в обновленческих храмах Ленинграда, соборах Владимирской епархии и в Рыбинске. После принесённого раскаяния архиепископом Ярославским и Ростовским Алексием (Сергеевым) был принят в каноническое и молитвенное общение с Православной Церковью, а в январе 1945 года назначен протодиаконом Феодоровского кафедрального собора.

Жизненные невзгоды, переживания подорвали здоровье отца Сергея (в 1920 году скончалась его супруга, оставив 9 детей). Старшая из них, Елизавета, приняла хозяйство, уход за детьми и больным отцом на себя и была его «правой рукой», как говорил сам отец Сергей. Весной 1950 года он поехал в Ленинград, где, вследствие кровоизлияния в мозг, попал в больницу. Дочь отца Сергея, Елизавета, сообщила владыке Димитрию (Градусову): «Дорогой Владыка! Пишу по поручению папочки. <...> 15-го мая он пошёл в поликлинику, там стало плохо, упал, а мы не знали. 16-го утром разыскали в больнице в тяжёлом состоянии — инфаркт. <...> Папочка часто всё собирается служить и спрашивает: “А где же Владыка?” Безусловно, объясняю, но он забывает и опять спрашивает. Несколько раз,

в бреду, поднимает руку и говорит громко: “Тако да просветится свет ваш ...”, да так громко, что перепуганные медсестры вбегали в палату. Глядя на папочку, просто отчаяние берёт. Помолитесь за него!» Владыка Димитрий незамедлительно, телеграммой, прислал ответ: «Очень сочувствую Вам, дорогой мой преданный соратник по ниве Христовой. Молю Господа и Пречистую о Вашем здоровье <...>».

В Указе о почислении отца Сергея на пенсию Владыка отметил: «Сергей Александрович Невский, протодиакон Ярославского Феодоровского собора, полвека честно прослужил Церкви Божией. Человек долга и дисциплины, прекрасно знающий службу Божию. Отзывы о нем могут быть самые лучшие. Спасибо ему за полувековую, прекрасную службу! 20 апреля 1950 года. Димитрий, архиепископ Ярославский и Ростовский».

В 1956 году на служение в Феодоровский собор прибыл протодиакон **Филипп Семёнович Мошно**. Родился он в 1900 году в небольшом селе Воронежской губернии в семье крестьянина. С 1914 по 1917 год пел в хоре Чудова монастыря Московского Кремля. В ноябре 1920 года Высокопреосвященным Тихоном (Василевским), архиепископом Воронежским и Задонским, был посвящён в диаконский сан, а через год был возведён в сан протодиакона. В 1922 году значительная часть духовенства Воронежской епархии во главе с архиепископом Тихоном перешла в обновленчество. Протодиакон Филипп остался верен РПЦ. В связи с массовыми закрытиями храмов в 1920-е годы ему приходилось неоднократно менять место служения. «10 мая 1931 года «тройка» при ПП ОГПУ СССР по Московской области предъявила ему обвинение в участии в “антисоветской группировке священников” и приговорила его к 8 годам концлагерей»⁹. После

⁹ Торгова Мария. Дивен Бог во святых своих. // Альманах второй. Издание Судогодско-



**Протодиакон Филипп Мошно.
Середина XX в.**

Предоставлено автором статьи

освобождения, по доносу, отец Филипп был вторично арестован и приговорён к 5 годам ИТЛ с отбыванием наказания в Свердловской области.

После освобождения, в 1944 году, он добровольно ушёл на фронт, где служил санинструктором¹⁰ до конца войны. За доблестное служение все судимости с него были сняты, о чём было объявлено перед строем полка. С войны он вернулся с тяжёлыми ранениями и контузией. За боевые заслуги имел правительственные награды, в том числе медаль «За победу над Германией».

го благочиния и комиссии по канонизации святых Владимирской епархии. Владимир. 2012. С. 41.

¹⁰ В 1919 году он окончил фельдшерско-акушерскую школу в Воронеже.

С 1945 года отец Филипп продолжил служение в храмах Московской епархии, в кафедральных соборах Смоленска (1947 г.) и Киева (1948–1954). В течение 1955 года он сменил множество мест служения: Воронеж, Житомир, Ставрополь, Астрахань.

В начале 1956 года отец Филипп приехал в Ярославль и предложил свою кандидатуру Преосвященному Исаии (Ковалёву), епископу Угличскому, временно управляющему Ярославской епархией. Владыку озадачило и настоярило такое частое «перемещение» по приходам нового кандидата, и он послал письменные запросы в Киев и Воронеж. Из Киева пришёл ответ следующего содержания: «*Отец протодиакон Филипп Мошно имеет все данные для исполнения обязанностей митрополичьего протодиакона. Но требует сильной власти над собой, ибо характер у него непокорный. Отец Филипп самоуверен, самомнителен, вспыльчив и тогда неудержимо груб в словах и действиях. При умелом подходе — послушен, покорен и учтив. Управделами Экзархии Украины протоиерей К[онстантин] Ружицкий*». Владыка Исаия возложил надежды на последнюю фразу в характеристике с надеждой найти к протодиакону «умелый подход». Видимо, надежды Владыки в какой-то степени оправдались, так как в Ярославле отец Филипп прослужил довольно продолжительное время — с 1956 до конца 1961 года.

Внешний вид протодиакона Филиппа в точности соответствовал данной ему характеристике. Несмотря на его «ужасный» вид, прихожане и соборные певчие его уважали и любили, а потом долго ещё вспоминали его. Да и разве можно было забыть такого колоритного и «страшного!» протодиакона? Соборные прихожане и певчие (иных уж нет в живых) вспоминали: «*Во время каждения храма он так размахивал кадилом, что все старались отойти от него подальше. Спорить или в чём-то не соглашаться с ним было невозможно,*



**Протоиерей Александр Пижицкий.
Фото 1977 года.**

Предоставлено автором статьи

да и боязно. Действительно, в гневе он был непредсказуем. [Видимо, причиной такого «гнева» всё же была военная контузия и тринадцать лет сталинских лагерей — Л.З.]. В его внешности всё было «огромно»: большая густая и кудрявая шевелюра; нос большой, орлиный; густые брови, а глаза небольшие, прищуренные, но взгляд был строгий, «звериный». И ростом взял, и в плечах, живот солидный, и поступь важная. Видный протоиерей, «корпусный»! Летом всегда ходил в светлой шляпе с полями, но на нём она смотрелась как панамка, потому что была мала, а большего размера шляпы на его огромную шевелюру в магазинах он не мог найти. Бывая в хорошем настроении, становился общительным и разговорчивым. Голос был сильный, на нижних нотах «гудел и рычал», а верхние

ноты брал так, что дух захватывало. Когда «выкличку» делал на Многолетие, так регент архиерейского хора Борис Васильевич Соколов в шутку как-то сказал, что выше этого уж и ноты нет»¹¹.

В ноябре 1961 года отец Филипп по прошению ушел за штат. В 1969 году архиепископом Владимирским и Суздальским Онисимом (Фестинатовым) был назначен на должность протоиерея Успенского собора города Владимира; в 1970 году был рукоположен в сан священника. Скончался в Ставрополе в 1984 году в сане протоиерея¹².

С 1949 года в кафедральном соборе служил еще один протоиерей **Иоанн Яковлевич Смирнов**. Родился в 1888 году в Угличском уезде Ярославской губернии в крестьянской семье. Окончив церковно-приходскую школу, в течение пяти лет обучался торговому делу. В сан диакона был посвящен Преосвященным Серафимом (Самойловичем), архиепископом Угличским, в 1924 году. Оба протоиерея, Филипп Мошно и Иоанн Смирнов, составляли между собой резкий контраст. «Отец Иоанн внешне очень был похож на сошедшего со старинной фотографии приказчика или продавца бакалейной лавки: высокий, худощавый, кудрявые волосы стриженные «под горшочек», пышные усы, слегка закрученные кверху, совсем маленькая, еле заметная бородка и добродушный взгляд. Да и голос у него был мягкий, высокий баритон. Отличался тихим, кротким характером, почтительностью и уважением ко всем служащим в соборе»¹³. Отец Иоанн всей душой и сердцем был предан храму и службе. Читал неторопливо, но внятно, в голосе его не было «громоглас-

¹¹ Воспоминания прихожан и Н. А. Поповской, певчей Феодоровского собора. Записаны Л. А. Зуммер.

¹² Вечная память почившим. Некролог. // Журнал Московской Патриархии. 1984. № 4. С. 28.

¹³ Воспоминания прихожан Феодоровского кафедрального собора. Записаны Л. А. Зуммер.

ности». Хорошо знал обиходное пение и при случае участвовал в пении левого хора. Внешне и на службе всегда был аккуратный и исполнительный. За эти качества пользовался особенным уважением как со стороны причта собора, так и среди верующих города Ярославля.

В сентябре 1959 года, с рекомендацией епископа Дмитровского Пимена (Извекова; будущего Патриарха), в Ярославскую епархию приехал протодиакон **Александр Антонович Пижицкий**. Члены соборного причта отметили, что новый протодиакон держит себя независимо, с каким-то собственным превосходством перед другими. Но вскоре на эту черту его характера перестали обращать внимание. Искренне уважали и любили его. Все его «передвижения» и действия во время богослужения были спокойны, невозмутимы, величественны и, казалось, что каждое движение его рук, тела были чётко отработаны. Протодиакон Александр профессионально владел своим красивым мощным голосом, басом. Прошения и «выклички» делал на хорошем дыхании, с прекрасной дикцией, фразировкой текста и интонацией. На пасхальной службе он читал Евангелие на немецком, польском и чешском языках.

В 1960–70-е годы в штате собора числилось два протодиакона. Отец Александр был старшим протодиаконом; на него была возложена ответственность за пение в алтаре, для чего он регулярно проводил репетиции с духовенством. Великим постом протодиаконы (или служащие священники) выходили на солею и пели (*трио*), вместо чтения, молитву «Господи, и Владыка живота моего...». Отец Александр был и «режиссёром» архиерейского хора. Владыка Сергей¹⁴ дал ему указание: «Все вопросы, связанные с хором, с приёмом и увольнением певцов надо всегда согласовывать с настоятелем или, при его отсутствии,



**Хиротония архимандрита
Варфоломея (Гондаровского)
во епископа Угличского.**

**Слева: протодиаконы Сергей
Стригунов и Александр Пижицкий.
25.05.1963 год.**

Предоставлено автором статьи

с о. ключарём или старшим протодиаконом». Также отец Александр следил за дисциплиной хора, давал советы регенту в выборе певческого репертуара и в отношении качества исполнения песнопений; иногда сам участвовал в пении хора. На праздничных богослужениях он замечательно и профессионально пел «solo» в сопровождении архиерейского хора песнопения известных композиторов: М. Строкина, П. Чеснокова, А. Кастальского, С. Смоленского.

Известно, что в кафедральных соборах проходили обучение после рукоположения молодые ставленники. Протодиаконы были главными «учителями»,

¹⁴ Архиепископ Сергей (Ларин) возглавлял Ярославскую кафедру с 1964 по 1967 гг.



**Митрополит Иоанн (Вендланд) и протоиерей Александр Пижицкий.
26.11.1977 года.**

Предоставлено автором статьи

которые нередко любили «подшутить» над подопечными, учитывая их неопытность и непрекословное послушание. Особенно любил выступать в роли «учителя» протоиерей Сергей Стригунов¹⁵. О протоиерейских «проделках», конечно же, было известно владыке. Архиепископ Сергей не осуждал их, но осторожно, очень тактично, «вразумлял». В октябре 1965 года владыка дал предписание старшему протоиерейскому: «Пригласите диакона

Константина Надеинского на 6–7 дней для служения литургий в собор, дабы он научился грамотно владеть техникой диаконского служения. <...> Наблюдать и консультировать его протоиерей А. Пижицкому и, если он будет занят, то протоиерей С. Стригунову. Обращаться с ним вежливо и братолюбиво, памятуя Апостольское заветование о братолюбии (Евр XIII. I). Отнюдь не третировать его, не забывая, что он имеет Апостольское помазание уже с 1921 года. Об исполнении рапортовать Мне. 16 октября 1965 г.»¹⁶.

¹⁵ Стригунов Сергей, протоиерей (1937–1997) — родился в Ярославле; окончил Ленинградскую духовную академию; протоиерей Феодоровского кафедрального собора (1961–1977); секретарь Ярославского Епархиального Управления (1965–1970); с 1977 г. и до кончины служил в Москве, в Новодевичьем монастыре. Обладал мощным низким баритоном красивого тембра.

¹⁶ Накануне, 14 октября, владыка Сергей служил в Троицкой церкви села Толгоболья Ярославского района, где проходил служение диакона Константин Надеинский. Видя полное незнание диаконского служения, владыка направил его в кафедральный собор для обучения.



Ярославль
Кафедральный Успенский соборъ
№ 82. Изд. Н. Д. Микерина по негат. А. Н. Никаноровой

Кафедральный Успенский собор г. Ярославля.
Предоставлено автором статьи

После кончины архиепископа Сергия в 1967 году Ярославскую кафедру возглавил митрополит Иоанн (Вендланд). 26 ноября, в праздник святителя Иоанна Златоустого, в Феодоровском соборе ежегодно совершалась торжественная Божественная литургия по случаю тезоименитства митрополита Иоанна. Все возгласы и прошения протодиакон Александр Пижицкий возглашал на греческом языке.

В 1970-е годы Ярославскую епархию часто посещали представители Зарубежных Церквей. В сентябре 1975 года Ярославль посетил Ириней, архиепископ Венский и Австрийский. Через некоторое время владыке Иоанну пришло сообщение от митрополита Ювеналия (Пояркова), председателя ОВЦС Московской Патриархии, о том, что протодиакон Александр собирается уезжать на служение в Австрию. От владыки Иоанна последовал такой ответ: «Ваше Высокопреосвященство! На письмо Ваше от 13 ноября с.г., относи-

тельно протодиакона А.А.Пижицкого, могу ответить следующее: прошение его о посылке на заграничное церковное послушание было подано Вам без моего благословения и без моего ведома. Догадываюсь, что поводом к нему мог послужить комплимент со стороны архиепископа Венского и Австрийского Ириней, который похвалил его голос и службу и, вероятно шутя, сказал, что было бы хорошо иметь такого протодиакона в великолепном храме Вены. Протодиакон А. Пижицкий принял этот комплимент серьезно. Это вытекает из свойств характера о. Пижицкого, и поэтому я перехожу к характеристике этого человека.

Кандидат богословия А. Пижицкий несомненно является протодиаконом первого класса. Он великолепно служит, имеет красивый бас, отличную дикцию; большею частью добродушен и, в известных пределах, мирен во взаимоотношениях с сослуживцами. В Феодоровском кафедральном соборе г. Ярославля

он служит уже 16 лет и является вполне устоявшимся членом клира. Но на нём сказались воспитание, от рождения (1921 г.) до окончания гимназии в буржуазной панской Польше, а также то, что он получил рукоположение (1942 г.) в условиях немецкой оккупации западных частей Советского Союза, где он и проходил начало своего служения Церкви. Это воспитание и первые шаги служения сделали его индивидуалистом. По своей душе он горделив, но большей частью сдерживает проявления этой гордости рамками отлично отработанной вежливости. Как человек самолюбивый, он бдительно следит за всеми возможностями улучшить свое положение или продвинуть свою карьеру. Поэтому он с такой энергией откликнулся на несерьёзную любезность архиепископа Ирины.

Как ярославский архиерей я предпочёл бы, чтобы прекрасное служение протодиакона А.Пижицкого вдохновляло молитву верующих Ярославля, а не какого-либо заграничного города. Вашему Высокопреосвященству виднее, как поступить с точки зрения общецерковной пользы.

Позвольте выразить ещё одно опасение: будучи в сентябре с.г. у меня в гостях, архиепископ Венский и Австрийский Ириней жаловался на свою бедность. Он говорил, что получает жалованье меньшее, чем дворник, метущий улицу. В характере протодиакона Пижицкого тоже есть стремление к комфорту и не исключено то, что он посчитает своё заграничное жалованье, как нищенское, тем более, что в условиях инфляции и роста цен, охвативших капиталистические страны, оно действительно не позволит ему приобрести много хороших вещей. Моё опасение заключается в том, что как бы к жалобам архиепископа на бедность не прибавились ещё жалобы протодиакона на нищету. А это, конечно, было бы неприятным последствием возможной посылки о. Пижицкого за границу.

С братской любовью, Митрополит Иоанн, Ярославский и Ростовский».

Прослуживший Церкви Божией 44 года, протодиакон Александр Пижицкий скончался 31 июля 1986 года в Ярославле, на 65 году жизни.

Ярославские протодиаконы на протяжении XIX–XX вв. сохраняли и совершенствовали древнерусскую традицию исполнения богослужебных текстов: определённый стиль, красоту и благочестие служения, передавая её последующим поколениям.

Список используемой литературы:

Градусов Владимир, протоиерей. Церковь — Родине. // Правда о религии в России. Московская Патриархия. 1942 г. С. 189–190.

Дело дочери диакона Е. С. Невской. Архив Ярославской епархии. Протоиерей Филипп Семёнович Мошно. Некролог. // Журнал Московской Патриархии. 1984. № 4. С. 28.

Торгова Мария. Дивен Бог во святых своих. // Альманах второй. Издание Судогодского благочиния и комиссии по канонизации святых Владимирской епархии. Владимир. 2012. С. 41.

Урусов С. Д., князь. И вот, вдали показался красавец Ярославль. (Из воспоминаний) // Ярославская старина. Исторический журнал. 1997. № 4. С. 61–62.

Успенский Феодор, протоиерей. Памяти протодиакона Петра Лукича Ракобольского. // Ярославские епархиальные ведомости. 1914. Ч. неофиц. № 51. С. 1082.

Юматов А. А. Воспоминания о жизни с 1900 по 1980 гг. Машинопись.

ГБУ ЯО РЦОМ и АД (ГАЯО). Ф. Р-572. Оп. 1. Д. 210. Л. 26.

References

Gradusov, Vladimir, Archpriest. Church — to the Motherland. // The Truth about Religion in Russia. Moscow Patriarchate. 1942. Pp. 189–190.

- The Case of the Deacon's Daughter E. S. Nevskaya*. Archive of the Yaroslavl Diocese. Archpriest Philip Semyonovich Moshno. Obituary. // *Journal of the Moscow Patriarchate*. 1984. No. 4. P. 28.
- Torgova, Maria. *Wondrous is God in His Saints*. // *Almanac Two*. Published by the Sudogoda Deanery and the Commission on Canonization of Saints of the Vladimir Diocese. Vladimir. 2012. P. 41.
- Urusov, S. D., Prince. *And There, in the Distance, Beautiful Yaroslavl Appeared*. (From Memoirs) // *Yaroslavl Antiquity*. Historical Journal. 1997. No. 4. Pp. 61–62.
- Uspensky, Theodore, Archpriest. *In Memory of Protodeacon Pyotr Lukich Rakobolsky*. // *Yaroslavl Diocesan Vedomosti*. 1914. Unofficial part, No. 51. P. 1082.
- Yumatov, A. A. *Memoirs of Life from 1900 to 1980*. Manuscript.
- SBU YAO RCMA (GAYaO). F. R-572. Inv. 1. File 210. Sheet 26.
-
- Статья поступила в редакцию 08.05.2026;
одобрена после рецензирования 10.05.2026;
принята к публикации 25.06.2026.**
- The article was submitted 08.05.2026;
approved after reviewing 10.05.2026;
accepted for publication 25.06.2026.**

УДК 821.161.1.09

DOI: 10.24412/3033-7305-2026-2-132-143

EDN: WMKVYK



ПРАВОСЛАВНЫЕ ХРАМОВЫЕ ЭКФРАСИСЫ В ПОЭЗИИ РУССКОЙ ДАЛЬНЕВОСТОЧНОЙ ЭМИГРАЦИИ

Дубаков Леонид Викторович

*Кандидат филологических наук, доцент филологического факультета
Университета МГУ-ППИ в Шэньчжэне, Шэньчжэнь, КНР;*

*доцент кафедры истории журналистики и литературы
Московского университета им. А. С. Грибоедова (Москва, Россия)*

dubakov_leonid@mail.ru <https://orcid.org/0000-0003-1172-7435>

Аннотация. Статья посвящена проблеме художественного освоения образа православного храма в поэзии русской дальневосточной эмиграции первой половины XX века. На материале стихотворений Г. Г. Сатовского-младшего, Марии Визи, Н. Д. Шилова, М. В. Щербакова, Л. В. Гроссе и Валерия Перелешина рассматриваются различные типы храмового экфрасиса: «одический» экфрасис действующего храма-ковчега, «траурный» экфрасис разрушенной святыни, «паллиативный» экфрасис, где храм проступает сквозь маску природы или иноверческой для православного автора или героя религии. Отдельно анализируется «Мукденский собор» Перелешина, решённый в католическом мариологическом ключе. Делается вывод, что объединяющим началом для всех рассмотренных текстов является еkkлeзиoлoгичeская установка: храм осмысливается не как архитектурный памятник, а как живое духовное тело, способное страдать, умирать и — в вере или памяти — воскресать.

Ключевые слова: русская дальневосточная эмиграция, поэзия, православный храм, экфрасис, образ, сакральное пространство.

Для цитирования: Дубаков Л. В. Православные храмовые экфрасисы в поэзии русской дальневосточной эмиграции // Вестник Ярославской духовной семинарии, 2026. №2 (12). С. 132–143. DOI: 10.24412/3033-7305-2026-2-132-143

ORTHODOX CHURCH EKPHRASES IN THE POETRY OF THE RUSSIAN FAR EASTERN EMIGRATION

Dubakov Leonid Viktorovich

*Candidate of Philological Sciences, Associate Professor of the Faculty of Philology
of the Shenzhen MSU-BIT University, Shenzhen, China; Associate Professor
of the Department of History of Journalism and Literature at A.S. Griboyedov
Moscow University (Moscow, Russia)*

dubakov_leonid@mail.ru <https://orcid.org/0000-0003-1172-7435>

Abstract. This article explores the artistic exploration of the image of the Orthodox church in the poetry of Russian Far Eastern émigrés in the first half of the 20th century. Drawing on poems by G. G. Satovsky Jr., Maria Vizi, N. D. Shilov, M. V. Shcherbakov, L. V. Grosse, and Valery Pereleshin, it examines various types of church ekphrasis: the «odic» ekphrasis of a functioning church-ark, the «mourning» ekphrasis of a destroyed shrine, and «palliative» ekphrasis, where the temple appears through the mask of nature or a religion that is foreign to the Orthodox author or hero. Pereleshin's «Mukden Cathedral», conceived in a Catholic Mariological vein, is also analyzed separately. It is concluded that the unifying principle for all the texts examined is an ecclesiological premise: the church is understood not as an architectural monument, but as a living spiritual body, capable of suffering, dying, and — in faith or memory — resurrecting.

Keywords: Russian Far Eastern emigration, poetry, Orthodox church, ekphrasis, image, sacred space.

For citation: Dubakov L. V. Orthodox Church Ekphrases in the Poetry of the Russian Far Eastern Emigration // Bulletin of the Yaroslavl Theological Seminary, 2026. No. 2 (12). P. 132–143. DOI: 10.24412/3033-7305-2026-2-132-143

Русское дальневосточное зарубежье представляет собой уникальный феномен в истории отечественной эмиграции первой половины XX века. Центрами сосредоточения русской диаспоры стали Харбин, Шанхай, Тяньцзинь, Мукден (современный Шэньян), где на рубеже XIX–XX веков сложилась разветвлённая инфраструктура — от школ и библиотек до храмов и монастырей¹. Особое место в жизни эмигрантов занимала православная церковь. Как

справедливо отмечает исследователь, «храмовая культура, перенесенная за рубеж из залитой кровью России, призвана была не просто сохранить православную веру и православную церковь, но и способствовать воспитанию силы духа в тяготах эмигрантской жизни»². В этих условиях храм становился не только местом богослужения, но и символом утраченной Родины, средоточием национальной идентичности, «ковчегом спасения» среди враждебного или равнодушного окружения.

¹ Забияко А. А. Ментальность дальневосточного фронта: культура и литература русского Харбина: Монография / А. А. Забияко; М-во образ. и науки РФ, Амурский гос. ун-т. Новосибирск: Издательство Сибирского отделения Российской академии наук, 2016. 437 с. С. 78.

² Осипова Н. О. Икона как образ и текст в поэзии русской эмиграции // Вестник Вятского государственного университета. 2014. № 4. С. 93.



Свято-Николаевский кафедральный собор. Харбин, Китай. 1910 г.

Предоставлено автором статьи.

Параллельно с церковным строительством в русском зарубежье развивалась и поэзия, которая активно осмысляла храмовую архитектуру. Стихотворения, посвящённые православным, а иногда и иноверческим храмам, представляют собой особую форму экфрасиса — литературного описания произведений изобразительного искусства или архитектурных сооружений. В античности экфрасис понимался и как «жанр словесного представления отдельных или собранных в галереях произведений изобразительного искусства»³, и как «риторико-нарратологический приём задержания действия, отступления, которое состоит в живом изображении какого-нибудь предмета»⁴. В более ши-

роком смысле экфрасис — это «всякое воспроизведение одного искусства средствами другого»⁵, а в узком — «транспозиция языка визуального искусства на язык литературы»⁶. Применительно к сакральной архитектуре исследователи говорят о «религиозном экфрасисе», понимая под ним «литературное описание художественных изображений и построек, имеющих сакральное значение»⁷ или, вслед за Л. М. Геллером, «приглашение-побуждение к духовному видению как высшему восприятию мира, и вместе с тем — принцип сакрализации художественности как гарантии целостного восприятия»⁸.

³ Геллер Л. М. Экфрасис, или Обнажение приема. Несколько вопросов и тезис // «Невыразимо выразимое»: экфрасис и проблемы репрезентации визуального в художественном тексте: Сборник статей / сост. и научн. ред. Д. В. Токарева. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 45.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 54.

⁶ Там же.

⁷ Середина А. О. Экфрасис как средство выражения религиозных взглядов Ап. Григорьева // *Litera*. 2018. № 3. С. 122.

⁸ Геллер Л. М. Воскрешение понятия, или Слово об экфрасисе // *Экфрасис в русской литературе: труды Лозаннского симпозиума* / ред. Л. Геллер. М.: Издательство «МИК», 2002. С. 19.

Несмотря на значительное количество работ, посвящённых истории православных храмов в Китае и биографиям поэтов-эмигрантов, проблема художественного освоения храмового образа в поэзии русского дальневосточного зарубежья до сих пор не становилась предметом специального системного анализа. Остаются не вполне выясненными типология экфрасических стратегий, используемых поэтами, а также способы трансформации реального архитектурного объекта в поэтический образ, насыщенный религиозным и национальным смыслом.

Материалом для настоящего исследования послужили стихотворения шести авторов: Г. Г. Сатовского-младшего («Корабль», 1942), Марии Визи («Плач по харбинскому разрушенному Св. Николаевскому собору», 1994), Н. Д. Шиловой («На паперти Хингана», 1928), М. В. Щербакова («Соответствие», 1925), Л. В. Гроссе («Два храма», 1930) и Валерия Перелешина («Мукденский собор», 1940). Хронологически эти тексты охватывают почти все десятилетия существования русской эмиграции на Дальнем Востоке — от 1920-х до 1990-х годов, что позволяет проследить эволюцию восприятия храмового образа.

Цель настоящей статьи — выявить основные типы и стратегии художественного освоения образа храма в поэзии русской эмиграции на Дальнем Востоке, рассматривая стихотворения как религиозные экфрасисы. Методы статьи: культурно-исторический метод, метод мотивного анализа, метод типологического анализа, метод биографического анализа, метод герменевтического анализа.

Стихотворение Г. Г. Сатовского-младшего (1909–1955) «Корабль» (1942) посвящено «Харбинскому кафедральному Св. Николаевскому собору». Этот храм был построен в центре Соборной площади Харбина (кит. упр. 哈尔滨, пиньинь Hā'ěrbīn), в верхней части района Наньгань (кит. упр. 南岗, пиньинь

Nángǎng) в 1900 году⁹. У Сатовского образ храма — это, прежде всего, образ корабля спасения среди «жителей бурного моря»¹⁰. Корабль — конструкция, организованная по горизонтали (движется по морю) и по вертикали (тянется от воды к небу). Но эта устоявшаяся метафора у поэта поддержана современным пространственным контекстом: Никольский храм спорит с «окружающим бетоном» и возносит «свои шатры в лазурь»¹¹. Построенный из дерева Св. Николаевский собор внешне как будто менее прочен, чем город вокруг него, но, в отличие от этого города, он устремлён к Богу.

Никольский храм — стоящий на земле, пребывающий во времени (утро — ночь, лето — осень), антропоморфный, но при этом — небесный: он похож на румяную девушку и на венчанного царя (в обоих случаях образы земной чистоты и особой благословенности), но, «летающий, легкий и крылатый»¹², он внемлет Богу, купается в лазури, проливается дождём колоколов. Первая часть стихотворения, открывающаяся образом корабля спасения, завершается образом храма как грозного судии. Вторая часть стихотворения посвящена истории строительства Никольского собора. Этот храм — воплощение «русского искусства» и «русской души», созданное плотниками-крестьянами («русый вологодский паренёк», мастер «с бородой от лет заиндевелой»¹³): «Православный храм, построенный для русских на китайской земле, в образно-содержательном смысле стал культурным символом Харбина — «восточной Москвы»,

⁹ Околоков А. В. Русские православные храмы в Китае / А. В. Околоков, М. А. Околокова. М.: Институт Наследия, 2022. 600 с. С. 154–171.

¹⁰ Русская поэзия Китая: Антология / Сост. Вадим Крейд и Ольга Бакич. М.: Время, 2001. 718 с. С. 456.

¹¹ Там же.

¹² Там же. С. 457.

¹³ Там же.



**Храм-памятник Христа Спасителя
на Русском кладбище в Мукдене. 1912 г.**
Предоставлено автором статьи.

как его называли, и больше — символом самой России»¹⁴.

Основными мотивами стихотворения Сатовского, таким образом, являются мотивы корабля и бури (храм как ковчег спасения — как сотериологическое пространство, как экклезиологический образ Церкви); царской власти и священства («одеяние» храма напоминает о венчании на царство и об обладании символом власти); преображения и света (утро, летний день, «золотой дождь»¹⁵ колоколов); строительства/

плотничьего труда (онтологически значимого, литургического: «песней освящались эти стены»¹⁶); святости работы («с молитвой приступай»¹⁷, осенение крестом); национальной и драгоценной своеобычности в искусстве («воплощалась русская душа»¹⁸); наконец, обетования и воскресения (эсхатологическая надежда, несмотря на «холод изгнания»¹⁹).

Герой стихотворения воспринимает храм из экзистенциальной пустоты изгнания и посреди страшной великой войны. Св. Николаевский собор выглядит у него как единственное твёрдое и священное, что осталось от уничтоженной или недоступной России, а также как то, что даёт надежду на её сохранение при любых трагических обстоятельствах. Рецепция Никольского храма в стихотворении ностальгическая, но не печальная, а энтузиастическая и эпическая, одическая: строительство храма — в ретроспекции — подано как радостная, молитвенная работа, преодолевающая катастрофу прошлого — как катастрофу настоящего.

В 1994 году, в другую эпоху, прожив много лет и на последнем году жизни, Мария Визи (1904–1994) напишет своё стихотворение, также посвящённое этому храму — «Плач по харбинскому разрушенному Св. Николаевскому собору». Храм, воспринимавшийся живым у Сатовского, у Визи изображён погибшим. Русская святыня не только умерщвлена, но и поругана (храм «закрыт, разрушен, разбит», «зарыт»²⁰), место священнодействия замещено «кучами мусора»²¹. Это разрушение подаётся как результат «людского горького зла»²² — как антропогенная, сознательная порча. В стихот-

¹⁴ Лёвошко С. С. Русская архитектура в Маньчжурии. Конец XIX — первая половина XX века: научное издание / С. С. Лёвошко; Российская академия архитектуры и строительных наук [и др.]; ответственный редактор Н. П. Крадин. Хабаровск: Частная коллекция, 2003. 176 с. С. 118.

¹⁵ Русская поэзия Китая: Антология. Указ соч. С. 457.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 458.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. С. 115.

²¹ Там же.

²² Там же.

ворении проявляются мотив молчания: «Не звонит его колоколья»²³ — колокольный звон, который у Сатовского был «золотым дождём», здесь умолкает (тишина как знак смерти храма), — и мотив потухшего света / отсутствия славы: «Не блестят его купола»²⁴ — противоположность пронизанному мотивом золота стихотворению Сатовского — купола перестали быть видимым знаком Божественного присутствия и небесной славы. Но разрушенный храм приравнивается к нетленным мощам святого — обломки становятся реликвией, достойной поклонения.

Холод, испытываемый героиней, спустя годы переживающей гибель храма, — не только физическое ощущение, но и метафора духовной осиротелости, отсутствия тепла молитвы и благодати. Молчанию и темноте в конце стихотворения противопоставлены мотив незабвения как единственного убежища: «Забыть его не хочу»²⁵ — это акт воли, при котором память противостоит физическому уничтожению. Память как будто замещает собой утраченное священное пространство. Коллективный плач и общая молитва, вынесенные в название и первую строку, в конце стихотворения оборачиваются индивидуальным обращением: «Зажигаю свою свечу»²⁶ — вместо общего молитвословия (которое невозможно, так как храма нет) остаётся личный жест. Свеча зажигается «за святые обломки»²⁷ — происходит заместительное богослужение, панихида по храму, совершённая одной верующей душой.

Можно сказать, что стихотворения Сатовского и Визи составляют экфрастическую храмовую дилогию — позитивный и негативный (разрушенный) образ Св. Николаевского собора. При всём

различии поэтических регистров — одического у Сатовского и траурного у Визи — оба стихотворения объединяет фундаментальная экклезиологическая установка: храм осмысливается не как архитектурный памятник, а как духовное Тело, как живой организм, способный страдать, умирать и вновь жить. Ключевое отличие заключается в модусе этого переживания. У Сатовского (1942) храм ещё стоит, и потому его образ обращён в будущее: «обетованье воскресенья родины»²⁸ — это эсхатологическая надежда, устремлённая вперёд, несмотря на «холод изгнания». У Визи (1994) надежда не отменяется, но переводится из материальной плоскости в духовную. Воскресения самого здания уже не будет, но остаётся верность памяти и личное молитвенное делание. Если Сатовский фиксирует момент, когда храм-ковчег ещё плывёт по бурному морю быта и истории, то Визи описывает картину «кораблекрушения», — но указывает, что даже после гибели «корабля» его «святые обломки» становятся мощами, перед которыми продолжается богослужение в форме плача и поминовения.

Таким образом, два стихотворения образуют пару, в которой христианский жанр плача не отменяет, а дополняет пасхальную надежду. У Сатовского доминирует свет Преображения, у Визи — свет тихой свечи, зажжённой над руинами. Но в обоих случаях свет остаётся, меняя лишь свою интенсивность и источник. Таков один из вариантов художественного освоения храма в литературе эмиграции на Дальнем Востоке: от гимна живому ковчегу — к плачу по святым мощам, от «воскресения» — к «вечной памяти», но без разрыва с единой церковной традицией.

Потребность в приобщении к церковной реальности в поэтах-эмигрантах была сильна, а условия для посещения православного храма не всегда

²³ Там же.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же. С. 458.

складывались. Поэтому поэзия Дальнего Востока породила «паллиативные» экфрасисы — изображения храмов, на которые «наброшены маски» природной реальности или иной религиозности. Так, в стихотворении Н. Д. Шилова (?–1936) «На паперти Хингана» (1928) проявляет себя мотив храма, увиденного в природном объекте. Хинган (кит. упр. 大兴安岭, пиньинь Dàxīng'ānlǐng) — горный хребет на северо-востоке Китая и на востоке Монголии — уподобляется православному собору («собор многоглавый», «храм величавый»²⁹). Природа вокруг него сакрализуется: кедр — крест, скалы — хоры, деревья — мир и клир. То есть мир природы предстаёт как богослужebное пространство. Каждый её элемент у Шилова молится по-своему, но всё переживает ощущение греховности и покаяния: даже природа трепещет перед смертью и судом. Лирический герой стоит «на паперти Хингана» — на пороге храма, но не внутри. Паперть — это символическая граница между мирским и священным, между грешным человеком и божественной чистотой. Войти в храм, в алтарь Хингана ему нельзя, потому что «Там слишком праведна Осанна» и «надо быть безгрешным и святым»³⁰. Он же «грешный», и его молитва — «греховная», «покаянная». Созерцание природы становится его формой молитвы. Молитва на паперти горного хребта дарует ему «чистоту, / покой, безгрешность и отраду»³¹. Способ приобщения к божественному у Шилова — соприкосновение с красотой гор, потому что она самодостаточна: «здесь такая красота, что никакой другой не надо»³².

Если Шилов видит божественный храм сквозь величественнее горы, то М. В. Щербаков (1890–1956) прозревает его в храме для него иноверческом. Так,

в написанном в Корее сонете «Соответствие» (1925) поэт создаёт экфрасис буддийского храма³³. (Возможно, речь идёт о самом известном буддийском храме в окрестностях Пусана, который именуется Помоса (Храм Священной Рыбы) (кор. 범어사, Pŏmŏsa). Он расположен на склоне горы Кымджонсан (кор. 금정산, Kŏmjŏngsan), в северной части города.) Лирический герой сталкивается с пугающими его образами иной культуры на фоне родного, памятного ему православия: он движется к храму сквозь суровый пейзаж («промеж гранитных псов и темнохвойных сосен», клёны, «чей лист кровавит осень»³⁴), в сонете им упоминаются не только просветлённое существо, создатель и покровитель Западного рая Амида (Будда Амитабха) (кор. 아미타불, A-mi-ta-bul), но и Фудо (кор. 부동, Budong) (т.н. «гневный защитник», охранитель от демонов и разрушитель невежества), чей облик «свиреп и смертному несносен»³⁵. Но оба четверостишия завершаются на позитивной ноте: в «сквозистом воздухе» ему открывается «резной на сваях храм»³⁶, а страшным божествам сквозь весенний рассвет исходит фимиам от цветущих груш. Буддийский храм и пожилая кореянка вызывают у героя ассоциацию с православной часовней и с костромичом, соответственно. Параллель между Фузаном (кор. 부산, Pusan) и Костромой указывает на условность пространств и близость разных религиозных культур в тексте (в ситуации «сдвинувшейся реальности русской жизни»³⁷, которую ощущал поэт). По словам А. А. Забияко, художественное

²⁹ Русская поэзия Китая... С. 549.

³⁰ Там же. С. 550.

³¹ Там же. С. 551.

³² Там же. С. 550.

³³ Воробьёва И. Ю. Китайская литературная традиция в восприятии поэтов дальневосточной эмиграции (на материале сонетов М. Щербакова и М. Волина) // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. 2009. № 119. С. 219.

³⁴ Русская поэзия Китая: Антология. Указ соч. С. 578.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же.

³⁷ Забияко А. А. Указ соч. С. 320.

сознание Щербакова ищет собственного «соответствия» восточному типу мышления³⁸. Герой, старушка и «дальний костромич»³⁹ совершают подъём каждый к своему храму, и там, на высоте, и буддийский, и православный храм — оба обретают мифологическое измерение, символизируя пространство для подъёма к небу.

Похожий вариант освоения, изображения иноверческого для поэта храма — стихотворение Л. В. Гроссе (? — конец 1949) «Два храма» (1930). Лиро-эпический текст повествует о том, как некий «гордый гость» строит католическую церковь на вершине горы в Китае. (Речь, вероятно, идёт о Базилике Пресвятой Девы Марии, Помощницы христиан (лат. *Basilicæ de Nostra Domina Mariæ Auxiliatricis Christianorum*; кит. упр. 余山進教之佑聖母大殿, пиньинь: *Shéshān jìnjiào zhī yòu shèngmǔ dàdiàn*), что с 1925 по 1935 год отстраивалась в граните на горе Шэ-шан (кит. упр. 余山, пиньинь: *Shé Shān*; на шанхайском диалекте — *Zo-sè / Zo-sai*.) Хотя внешний вид храма в стихотворении Гроссе напоминает об этой базилике в Шанхае, его католическую принадлежность здесь вряд ли следует понимать буквально: скорее, он пропущен сквозь сюжет и мотивы легенды «Братьев Карамзых». Точно так же и храм у подножия горы не является в полной мере буддийским в том смысле, какой, вероятно, вложил бы в это слово сам поэт. Гроссе смотрит на него сквозь православную оптику: этот нижний храм возник в тени горы благодаря «Слову Божьему», а его стражами (как бы буддийскими защитниками (кит. упр. 护法神, пиньинь *Hùfǎshén*)) стали «Познание и Благодать»⁴⁰. Подобное восприятие у Гроссе возникает не от поэтической небрежности и не из попыт-

ки принять буддийские представления о жизни. Его причина — в артикулируемой им идее «братства» религий, которое, по мысли поэта, существует «во всех концах седой земли»⁴¹. Разные веры следуют либо за «Крестом», либо за «Словом», но объединяются в противостоянии сатанинской человеческой гордыне. Великий Инквизитор, не испытавший страха перед Буддой, в итоге лишился своего храма. Местные же буддисты, «как встарь», продолжают возносить «славу Небесам» перед ликом Будды. Таким образом, католический и буддийский храмы у Гроссе оказываются в значительной степени если не случайными, то произвольными образами. Поэт рассказывает не о противостоянии двух религиозных традиций, а о столкновении двух типов мироощущения: гордого и смиренного. Буддийский храм в этом произведении, по сути, оборачивается православным, а сама поэтика стихотворения реализует поэтическую идею таинственной, мистической близости разных религий.

«Мукденский собор» (1940) Валерия Перелешина (1913–1992) посвящён Храму Христа Спасителя в Мукдене⁴², ныне — в Шэньяне (кит. упр. 沈阳, пиньинь *Shěnyáng*)⁴³. Как и впоследствии Сатовский-младший, Перелешин в основу своего стихотворения кладёт образ корабля («Правь корабль церковный»⁴⁴) — спасительного пространства

⁴¹ Там же. С. 155.

⁴² Огороков А. В. Русские православные храмы в Китае / А. В. Огороков, М. А. Огорокова. М.: Институт Наследия, 2022. 600 с. С. 379–386.

⁴³ Лёвошко С. С. Храм Христа Спасителя в Мукдене (Китай) как отражение традиций памяти в православии [Электронный ресурс] // Православие в Китае: сайт. 2005. URL: https://www.orthodox.cn/localchurch/liaoning/200511levoshko_ru.htm (дата обращения: 30.05.2026).

⁴⁴ Перелешин В. Три родины: Стихотворения и поэмы. Том 1. М.: Престиж Бук, 2018. 608 с. С. 82.

³⁸ Там же. С. 319.

³⁹ Русская поэзия Китая: Антология. Указ соч. С. 578.

⁴⁰ Там же. С. 153.

для русских изгнанников, но решает этот образ в католическом ключе. Вряд ли здесь может речь идти об иной религиозной оптике, ведь в начале 1940-х гг. Перелешин несёт службу иеромонаха в Российской духовной миссии в Пекине⁴⁵ («В 1940 г. Перелешин на время ездил в Харбин, откуда вернулся в Пекин через Мукден»⁴⁶). Вероятнее, что метафора опасного житейского моря повлекла у него за собой метафору храма-корабля, а тот на волнах ассоциаций «приплыл» к гимну «Ave maris stella» (появившемуся в Западной Европе ещё до разделения Церквей, в VIII веке). Иными словами, думается, что эстетика здесь возобладала над традицией.

Возможно также, что и сам этот храм словно провоцировал на попытку вольной рецепции своего внешнего вида, своей сути и своего замысла. По словам А. В. Святославского, мукденский храм был возведён в 1911–1912 годах в русле того варианта модерна, который не ориентировался на древнерусское зодчество. Художественный образ и пластика здания строились на стилизации исторически значимых форм, прочно сросшихся с национально-православной символикой: колокол, звонница, купол, шатёр, крест, сень, «шапка Мономаха» и др. Такое архитектурное решение показывает, что в начале XX века мемориальное храмостроительство активно пользовалось символическим языком форм, уходящим за пределы сугубо православной традиции⁴⁷.

Экфрасис Перелешина построен на цитатах из названного гимна, кото-

рый отталкивается от фонетической и, возможно, символической близости латинских слов «maria», то есть моря (им. падеж, мн. число), и «Maria» (имя Богородицы). То есть маринальный мотив в стихотворении оказывается тесно сопряжён с мотивом мариологическим, тем более что в католическом богословии Дева Мария именуется «ковчегом завета» (лат. Foederis Arca). Эти гимновые цитаты — его структурная основа: «Ave maris stella» («Радуйся, звезда морская»), «Felix coeli porta» («Блаженная врата небес»), «Solve vincla reis» («Разреши узы грешным»), «Iter para tutum» («Путь приготовь безопасный»)⁴⁸ — они делают стихотворение почти литургическим текстом.

Мария, представленная в храме списком иконы Казанской Божией Матери⁴⁹, в стихотворении — путеводная звезда и одновременно убежище для русских — усталых моряков, плывущих в неизвестность. Она, как и символически соотносящийся с ней храм-ковчег Христа Спасителя, есть свет посреди мирского и духовного мрака. Герой призывает её стать «звездой прекрасной / гибнущей души»⁵⁰. При этом финальные строки как будто показывают, что для Перелешина этот храм — не столько храм-памятник, что возведён посреди кладбища в память о русских солдатах, погибших в Маньчжурии в ходе Русско-японской войны, сколько интимное пространство, которое позволяет разрешить личную вневременную тоску героя.

Прилагательное «прекрасной», конечно, относится к звезде, но невольно видится и частью анжамбемана — читается как относящееся к «гибнущей душе». Тогда как в экфрасисе Сатовско-

⁴⁵ Кузнецова О. Ф. «Я оказался в этом сером и интересном городе...»: из шанхайских писем Валерия Перелешина матери, 1943–1946 // Литературный факт. 2019. № 4 (14). С. 145–179.

⁴⁶ Цзя Юннин. Образ Китая в поэзии Арсения Несмелова и Валерия Перелешина: диссертация ... кандидата филологических наук: 10.01.01. Москва, 2019. 165 с. С. 75.

⁴⁷ Святославский А. В. Традиция памяти в православии. М.: Древлехранилище, 2004. 218 с. С. 73.

⁴⁸ Перелешин В. Три родины: Стихотворения и поэмы. Том 1. М.: Престиж Бук, 2018. 608 с. С. 82, 83.

⁴⁹ О कोरोков А. В. Русские православные храмы в Китае / А. В. О कोरोков, М. А. О कोरोкова. М.: Институт Наследия, 2022. 600 с. С. 385.

⁵⁰ Перелешин В. Уках соч. С. 83.

го-младшего и без посвящения можно опознать Харбинский кафедральный Св. Николаевский собор, то, если убрать название стихотворения Перелешина, угадать в нём Мукденский собор будет затруднительно. Перелешинский экфрасис заставляет помыслить не только о сложном синтетическом, интермедиальном образе храма, в котором соединяются визуальный, поэтический и музыкальный аспекты, но и об эндоекклезиологических мотивах в тенерально-ноктуральной, эфемерной окантовке. (Тем более, что к этой же поездке в Мукден относится написание Перелешиним стихотворения «Счастье» (1940), герой которого, по-видимому, находясь возле Мукденского собора, проговаривает, что «Взамен побед, и бурь, и сладострастья, / И мужественной битвы до конца» он оставляет в своей памяти «Кладбищенский многогоречивый сад, / И на скамейке томик Гумилёва, / И тёмных глаз обрадованный взгляд»⁵¹.)

Проведённый анализ позволяет утверждать, что образ храма в поэзии русской эмиграции на Дальнем Востоке не сводится к простой фиксации архитектурной реальности или ностальгическому воспоминанию об утраченной России. Храм — это сложное интермедиальное или экфрастическое явление, которое объединяет архитектуру, живопись, музыку и поэзию.

Стихотворения, о которых говорилось в представленной статье, могут быть отнесены к трём типам храмовых экфрасисов. «Одический» экфрасис, который описывает существующий, «живой» православный собор. Это Свято-Николаевский храм в Харбине, воссозданный в стихотворении Сатовского-младшего. Он — ковчег спасения и надежда на возрождение России для героя-эмигранта. Другой тип — это «траурный» экфрасис, в котором говорится о разрушенном храме.

Тот же собор в стихотворении Марии Визи предстаёт поруганной святыней, в связи с которой возможно лишь частное поминовение. Но его гибель ведёт у поэтессы не к отчаянию, а к исполненной света личной вере. Третий тип — это «паллиативный» или «миметический» экфрасис. Это изображение не напрямую православного храма, но под маской природной реальности или иноверной для автора или героя религиозной традиции. Первый случай — это текст Шилова, второй — Щербакова и Гроссе. Широкое сознание поэтов, формирующееся в условиях возможной трудности доступа к православной церкви и в связи со стремлением освоить инокультурный мир вокруг себя, приводит их к интуиции о таинственной этической близости религий.

Особый тип экфрасиса — стихотворение Валерия Перелешина «Мукденский собор». Поэт создаёт его образ в католическом или досхизматическом ореоле, на первый план выводя эстетическую убедительность перед строгим следованием религиозной точности. Перелешинский храм — это не храм-памятник, напоминающий о погибших русских солдатах, а пространство для преодоления личных душевных проблем.

Итак, поэзия русской дальневосточной эмиграции создала несколько типов храмовых экфрасисов. Это ода или гимн православному храму, построенному на китайской земле, но русскими людьми, и плач по его останкам. Это также «природный» или иноверческий для поэта и его лирического героя храм, за которым скрывается память о храме православном. Это, наконец, церковь как основа для эмоциональной рефлексии. Однако все эти экфрастические типы объединяет экклезиологический подход: храм для поэтов — не только здание, но живое существо, способное к смерти и к воскресению. А значит, он оказывается неразрушим прибежищем для святыни и для верующего человека.

⁵¹ Там же. С. 76, 77.

**Список
используемой литературы:**

- Воробьева И. Ю. Китайская литературная традиция в восприятии поэтов дальневосточной эмиграции (на материале сонетов М. Щербакова и М. Волина) // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. 2009. № 119. С. 217–223.
- Геллер Л. М. Воскрешение понятия, или Слово об экфрасисе // Экфрасис в русской литературе: труды Лозаннского симпозиума / ред. Л. Геллер. М.: Издательство «МИК», 2002. С. 5–22.
- Геллер Л. М. Экфрасис, или Обнажение приема. Несколько вопросов и тезис // «Невыразимо выразимое»: экфрасис и проблемы репрезентации визуального в художественном тексте: Сборник статей / сост. и научн. ред. Д. В. Токарева. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 44–60.
- Забияко А. А. Ментальность дальневосточного фронта: культура и литература русского Харбина: Монография / А. А. Забияко; М-во образ. и науки РФ, Амурский гос. ун-т. Новосибирск: Издательство Сибирского отделения Российской академии наук, 2016. 437 с.
- Кузнецова О. Ф. «Я оказался в этом сером и неинтересном городе...»: из шанхайских писем Валерия Перелешина матери, 1943–1946 // Литературный факт. 2019. № 4 (14). С. 145–179.
- Левашко С. С. Русская архитектура в Маньчжурии. Конец XIX — первая половина XX века: научное издание / С. С. Левашко; Российская академия архитектуры и строительных наук [и др.]; ответственный редактор Н. П. Крадин. Хабаровск: Частная коллекция, 2003. 176 с.
- Левашко С. С. Храм Христа Спасителя в Мукдене (Китае) как отражение традиций памяти в православии [Электронный ресурс] // Православие в Китае: сайт. 2005. URL: https://www.orthodox.cn/localchurch/liaoning/200511levoshko_ru.htm (дата обращения: 30.05.2026).
- Окороков А. В. Русские православные храмы в Китае / А. В. Окороков, М. А. Окорокова. М.: Институт Наследия, 2022. 600 с.
- Осипова Н. О. Икона как образ и текст в поэзии русской эмиграции // Вестник Вятского государственного университета. 2014. № 4. С. 93–100.
- Перелешин В. Три родины: Стихотворения и поэмы. Том 1. М.: Престиж Бук, 2018. 608 с.
- Русская поэзия Китая: Антология / сост. Вадим Крейд и Ольга Бакич. М.: Время, 2001. 718 с.
- Святославский А. В. Традиция памяти в православии. М.: Древлехранилище, 2004. 218 с.
- Середина А. О. Экфрасис как средство выражения религиозных взглядов Ап. Григорьева // Litera. 2018. № 3. С. 122–135.
- Цзя Юннин. Образ Китая в поэзии Арсения Несмелова и Валерия Перелешина: диссертация ... кандидата филологических наук: 10.01.01. Москва, 2019. 165 с.

References

- Vorob'eva, I. Y. The Chinese Literary Tradition in the Perception of Poets of the Far Eastern Emigration (Based on the Sonnets of M. Shcherbakov and M. Volin) // *Izvestia: Herzen University Journal of Humanities & Sciences*. 2009. No. 119. Pp. 217–223.
- Heller, L. M. The Resurrection of a Concept, or A Word on Ekphrasis // *Ekphrasis in Russian Literature: Proceedings of the Lausanne Symposium* / ed. by L. Heller. Moscow: MIK Publishing House, 2002. Pp. 5–22.
- Heller, L. M. Ekphrasis, or the Bare Device. Several Questions and a Thesis // *"The Inexpressibly Expressive": Ekphrasis and*

- the Problems of Representing the Visual in a Literary Text: Collection of Articles / comp. and sci. ed. D. V. Tokareva. Moscow: New Literary Review, 2013. Pp. 44–60.*
- Zabiyako, A. A. The Mentality of the Far Eastern Frontier: Culture and Literature of Russian Harbin: A Monograph / A. A. Zabiyako; Ministry of Education and Science of the RF, Amur State University. Novosibirsk: Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences Publishing House, 2016. 437 p.
- Kuznetsova, O. F. "I Found Myself in This Gray and Uninteresting City...": From Valery Pereleshin's Letters to His Mother from Shanghai, 1943–1946 // *Literaturnyi Fakt*. 2019. No. 4 (14). Pp. 145–179.
- Levoshko, S. S. Russian Architecture in Manchuria. Late 19th — First Half of the 20th Century: A Scientific Publication / S. S. Levoshko; Russian Academy of Architecture and Construction Sciences [et al.]; Executive Editor N. P. Kradin. Khabarovsk: Private Collection, 2003. 176 p.
- Levoshko, S. S. The Church of Christ the Savior in Mukden (China) as a Reflection of Memory Traditions in Orthodoxy [Electronic Resource] // *Orthodoxy in China: Website*. 2005. URL: https://www.orthodox.cn/localchurch/liaoning/200511levoshko_ru.htm (accessed: 30.05.2026).
- Okorokov, A. V. Russian Orthodox Churches in China / A. V. Okorokov, M. A. Okorokova. Moscow: Heritage Institute, 2022. 600 p.
- Osipova, N. O. The Icon as an Image and Text in the Poetry of the Russian Emigration // *Vestnik of Vyatka State University*. 2014. No. 4. Pp. 93–100.
- Pereleshin, V. Three Motherlands: Poems and Long Poems. Vol. 1. Moscow: Prestige Book, 2018. 608 p.
- Russian Poetry of China: An Anthology / comp. Vadim Kreyd and Olga Bakich. Moscow: Vremya, 2001. 718 p.
- Svyatoslavsky, A. V. The Tradition of Memory in Orthodoxy. Moscow: Drevlekhranilishche, 2004. 218 p.
- Seredina, A. O. Ekphrasis as a Means of Expressing the Religious Views of Apollon Grigoriev // *Litera*. 2018. No. 3. Pp. 122–135.
- Jia Yongning. The Image of China in the Poetry of Arseny Nesmelov and Valery Pereleshin: PhD Dissertation ... in Philology: 10.01.01 (Russian Literature). Moscow, 2019. 165 p.
-
- Статья поступила в редакцию 31.05.2026;
одобрена после рецензирования 05.06.2026;
принята к публикации 25.06.2026.**
- The article was submitted 31.05.2026;
approved after reviewing 05.06.2026;
accepted for publication 25.06.2026.**

УДК 271.2-726.3

DOI: 10.24412/3033-7305-2026-2-144-155

EDN: ZIQOGJ



БЕСЕДА СО СВИДЕТЕЛЕМ ЖИЗНИ ЦЕРКВИ В СОВЕТСКУЮ ЭПОХУ ПРОТОИЕРЕЕМ ПАВЛОМ ПОЗДЕЕВЫМ

священник Дионисий Цыбуляк

*руководитель научно-исследовательских проектов
Ярославской духовной семинарии.*

protocol76@yandex.ru

Аннотация: Статья представляет собой беседу с протоиереем Павлом Поздеевым, который делится своими воспоминаниями о жизни Церкви в советскую эпоху. В интервью затрагиваются темы детства, семьи, первых впечатлений от церковной жизни и трудностей, с которыми сталкивались священнослужители и верующие в условиях антирелигиозной кампании. Протоиерей Павел рассказывает о своем пути к священству, рукоположении, а также о том, как он служил на приходе в Угличе, где столкнулся с множеством вызовов, включая нехватку духовенства и давление со стороны властей. Важным аспектом беседы является обсуждение роли старца Наума в его жизни и влиянии на его решение стать священником.

Ключевые слова: Православная Церковь, советская эпоха, протоиерей Павел Поздеев, воспоминания, гонения на Церковь, духовенство, хрущевская антирелигиозная кампания, старец Наум, Углич, рукоположение, Промысл Божий

Для цитирования: священник Дионисий Цыбуляк. Беседа со свидетелем жизни Церкви в советскую эпоху Протоиереем Павлом Поздеевым // Вестник Ярославской духовной семинарии, 2026. №2 (12). С. 144–155. DOI: 10.24412/3033-7305-2026-2-144-155

A CONVERSATION WITH A WITNESS TO THE LIFE OF THE CHURCH IN THE SOVIET ERA ARCHPRIEST PAVEL POZDEEV

Priest Dionisy Tsybulyak

Head of Research Projects, Yaroslavl Theological Seminary.

protocol76@yandex.ru

Abstract: The article presents a conversation with Archpriest Pavel Pozdeev, who shares his memories of the life of the Church during the Soviet era. The interview touches on themes of childhood, family, and first impressions of church life, as well as the difficulties faced by clergy and believers under the conditions of an anti-religious campaign. Archpriest Pavel recounts his path to priesthood, ordination, and his service in the parish of Uglich, where he encountered numerous challenges, including a shortage of clergy and pressure from authorities. An important aspect of the discussion is the role of Elder Naum in his life and the influence this had on his decision to become a priest.

Keywords: Orthodox Church, Soviet era, Archpriest Pavel Pozdeev, memoirs, persecution of the church, clergy, Khrushchev's anti-religious campaign, Elder Naum, Uglich, ordination, Providence of God

For citation: *Priest Dionisy Tsybulyak. Conversation with a Witness to the Life of the Church in the Soviet Era Archpriest Pavel Pozdeev // Bulletin of the Yaroslavl Theological Seminary, 2026. No. 2 (12). P. 144–155. DOI: 10.24412/3033-7305-2026-2-144-155*

Анкетные (паспортные) данные⁵²

1. Имя, фамилия, отчество, сан.

Протоиерей Павел Феодорович Поздеев.

2. Год рождения.

10 июля 1953 год.

3. Место рождения и возрастания.

Пермская область, Чусовской район, поселок Калино.

4. Образование: школа, вуз, (если высшее, какой вуз/вдуз окончили), ученая степень, род занятий.

Московская духовная семинария.

⁵² Пункты 1-7 заполняются отдельно (заблаговременно до начала беседы или после беседы) при оформлении Паспорта записи воспоминаний участника проекта «Память Церкви» (см. приложение: Паспорт записи воспоминаний участника проекта «Память Церкви»).

— Батюшка, благословите, расскажите, пожалуйста, о Вашей семье, о детстве, юности. Были ли Ваши родители или другие члены семьи верующими?

— Я родился на Урале, в Пермской области. Чусовской район, станция Калино. Поселок большой, около 10 тысяч человек населения. Были две школы, в которых мы учились: с первого класса по четвертый и с пятого по одиннадцатый. Храма в поселке не было, ближайший находился в 18 километрах, в городе Чусовой. Отец в 1943 году ушел на фронт. Воевал в Маньчжурии с японцами, потом его перебросили во Львов. В 1950 году мобилизовался. В 1951 году женился. В 1952 году родилась моя сестра Галина, в 1953 году, 10 июля, накануне памяти апостолов Петра и Павла,



Протоиерей Павел Поздеев.
Предоставлено автором статьи

родился я, поэтому меня и называли Павлом. В 1957 году родился мой брат, протоиерей Иоанн, который служит во Владимирской епархии.

В школу пошел в 1960 году. Классы были большие, по 40 человек, учились в две смены. Всего учеников в школе было около полутора тысяч человек. Интернат еще был рядом, в котором обучались детишки из близлежащих деревень. Мои родители работали на железной дороге. Отец поступил в военизированную охрану в город Чусовой. С первого дня и до последнего проработал в охране. Их задача состояла в сопровождении специальных железнодорожных составов. Мама проработала маневровым у нас в Калино, где располагалась большая узловая

станция, и комплектовались составы, которые шли на Нижний Тагил и Соликамск.

— **Водили ли Вас в детстве в храм?**

— Маленьким меня в церковь водила с собой бабушка Настя. Ближайшая действующая церковь находилась в городе Чусовой. Храм был деревянный, небольшой, до сих пор стоит. Так как храм был один, народу приходило очень много. Мне запомнился такой случай. По дороге к храму стояли нищенки и просили милостыню. Обычно перед тем, как идти в храм, бабушка заходила в магазин и покупала конфеты. Вот мы шли, и она по одной конфетке раздавала, чтобы всем хватило. Это отпечаталось ярко в моей памяти. Моя бабушка была очень заботливая и трудолюбивая. Вспоминается, как она нам привозила бересту для растопки печи. Так она о нас пеклась.

Когда мы с ней ходили в церковь, обязательно причащались, причастников обычно было много. Родители верующие были, венчанные. Но так как они много работали, в храм я ходил с бабушкой. В конце своей жизни по благословению отца Наума родители приняли монашество. Мама приняла первой постриг. Она в монашестве Ольга, а отец в монашестве Петр.

Дома было хозяйство: коровы, своя лошадь. Мы на ней возили сено, брёвна для строительства дома, дрова.

Родители дополнительно еще работали на расчистке железной дороги от снега. У нас бывали большие снега, и объявляли борьбу со снегом. Очищали стрелки, пути. Платили в день, как мне помнится, полтора рубля. Так вот и жили.

— **Вы бывали после своего отъезда на своей малой родине?**

— Спустя сорок лет я впервые побывал дома на Урале, где родился. Брат попросил его свозить туда. Ему старец отец Наум дал благословение съездить по родственникам, узнать, все ли крещены, а кто не крещен - покрестить. Вот мы вместе с братом, с матушкой

и с сестрой Галиной поехали на Урал на машине. В нашем поселке построили храм, и мы впервые там с братом послужили. Пришли многие одноклассники. Но я, конечно, никого не узнал. Столько лет уже прошло! Брат исповедовал, а я служил литургию.

— **Как вы отмечали в семье церковные праздники: Пасху, Рождество?**

— По обычаю, если праздник, бабушка брала меня с собой в храм. Пока я был маленьким, бабушка протаскивала меня туда. Когда стал постарше, уже не пускали. На большие праздники, особенно на Пасху, перед храмом стояли дружинники с повязками и не пускали.

— **То есть, с 10 лет могли не пускать в храм?**

— Вообще не пускали. Я уже на Пасху не попадал, когда стал постарше. А когда маленький был, помню, приходили на пасхальную службу, людей, которые были ближе к храму, пускали на верхний хор. Оттуда было все видно. Служили два священника, отец Владимир и отец Тимофей.

Последний, митрофорный протоиерей, прослужил всю жизнь на этом приходе. Один храм был на всю округу, на все поселки.

— **В школе, в классе знали, что Вы верующий?**

— Нет, никто не знал.

— **А в школе велась антирелигиозная пропаганда?**

— Нет, знаете, храма не было, поэтому не с кем было бороться. Был бы храм, тогда они бы начали говорить, что Бога нет.

— **В Вашем классе были верующие ребята? Вы крестик носили?**

— Нет, вообще никто не носил, и мы тоже. Мы крестик надевали, когда шли в храм. Как-то раз после службы, после моего дня ангела, мы пошли купаться. Я снимаю одежду, а на мне крестик. Я скорее его снял - и в карман. Такое время было, что даже нельзя было крест показывать. Но дома, конечно, были иконы, мы молились.

Были ли дома у родителей предметы религиозного обихода, религиозная литература?

— Вот этого не могу сказать. Бабушка была вообще неграмотная.

Но знала все наизусть и молилась по-своему. У мамы были переписанные тетради, она читала акафисты. Привозили тетрадочки из Сергиево-Посада. Молитве «Отче наш», помню, учила меня мама.

— **Посещали ли Вы в качестве туриста (или паломника) святые места?**

— Традиционно мы каждый год с семьей ездили в Лавру на праздник Рождества Христова. Так как родители работали на железной дороге, то им предоставляли один раз в год бесплатные билеты на поездку по всей дороге туда и обратно. И мы каждый год ездили в Лавру. В каникулы, с первого по девятое января.

— **Мне отец Димитрий Конев рассказывал, что в Загорске поезда не останавливались.**

— Так и было, доезжали до Москвы. А оттуда электричкой обратно ехали. Только так и ездили.

— **Батюшка, после школы Вы пошли в армию служить?**

— После школы, в семидесятом году, я пошел в ГПТУ на шофера учиться.

Училище находилось в поселке Теплая гора на границе со Свердловской областью. Через год окончил училище и поехал по распределению в леспромхоз в 40 км от города Чусового, недалеко от дома. Мне дали грузовую машину «МАЗ». Так я начал работать шофером. Через несколько месяцев перевелся и устроился работать в родном поселке Калино в лесхозе на 157-м «ЗИЛе». Стал лес возить с полуприцепом.

В армию меня сразу не забрали, потому что голова болела — я в детстве попал в аварию: ехал на велосипеде, и меня сбили. Положили в больницу с сотрясением. После этого случая у меня стала болеть голова. И болит всю

жизнь. Я на одних таблетках. Как службу отслужу, прихожу и сразу падаю.

Потом перевелся работать в АТП в город Чусовой. Там стали собирать водителей на целину. Я записался, и нас в июле 1972 г. повезли в Омскую область, в овцеводческий совхоз. Одна степь, ни одного дерева и горизонт. Собирали пшеницу, очень много было зерна. В октябре вернулись, и меня забрали в армию. Отправили в стройбат, в часть под Нижний Тагил, где я отслужил два года. Вozил ребят на делянки валить лес.

— А в армии знали, что Вы верующий человек?

— Нет, никто ничего не знал.

Сам я молился, читал «Отче наш».

Сестра еще зашила мне в кошелек 90 псалом «Живый в помощи».

— Когда вы решили идти по пути служению Церкви и стать священником?

— Мы полагаем, а Господь располагает. Приближался дембель. Ребята стали разъезжаться. Первую партию отправили, отметили, вторую и т.д. И мы такие веселые с приятелем решили поехать к знакомой в поселок. Поехали и приехали (смеется).

Там еще выпили. И в час ночи поехали в часть. Кого-то ночью сбили, и на дороге стояла машина ГАИ. Я как увидел — по газам, а там поворот, меня заносит, и я врезаюсь в деревья. Тому, кто был со мной в машине — ничего, а мне артерию перерезало, хлестала кровь, кабина вдребезги — такой удар был сильный. Меня в «скорую», и вместо дембеля я попадаю на больничную койку. Лежу в медсанчасти и пишу домой: «Я заболел, наверное, долго пролежу». Мать прочитала и говорит отцу: езжай, что-то не то. Приехал отец в часть, ему все и рассказали, что случилось.

Вот этот дембель все в моей жизни и перевернул, всю мою жизнь.

Думал, приеду домой, свобода, устроюсь работать водителем. Господь сказал: нет, ты другим путём пойдёшь.

Меня лишают прав на 2 года. В итоге я последний из нашей части пошел домой 29 декабря. Было так обидно, представляете. Был лучшим водителем. Меня командир любил очень, старший лейтенант Ткачук. Конечно, все были в шоке.

На рождественские праздники 1975 года мы традиционно снова с мамой поехали в Лавру, в Загорск.

Сестра Галина уже стала работать в Московской духовной академии, а жила в Струнино. Снимала там жилье с девочками, которые тоже работали в Лавре. Мы приехали в Лавру и пошли к отцу Науму, а он говорит мне: «Надо тебе жениться!» Я говорю: «Я не буду жениться». В итоге отец Наум благословил ехать знакомиться с моей будущей матушкой, она жила в то время во Владимире. Приезжаю к ней, а она говорит: «Я не хочу замуж». Я говорю: «Ну и не надо!». Сел на поезд и уехал.

Домой приехал — места себе не нахожу. Мне ничего не надо. Все идут на танцы, выпивают. Я пришел, посмотрел, постоял. Никакой радости. Ничего не хочу.

Паспорт получил, сел на поезд и снова уехал к сестре в Сергиев Посад. Стал ходить в Лавру на службы, к преподобному Сергию на акафист, который читался каждые два часа. В храм ходил то в один, то в другой. Хожу день, второй, третий, думаю, зачем я сюда приехал.

Далее стали происходить вещи невероятные. Моя будущая матушка едет в это время в Лавру к старцу отцу Науму, никому ничего не сообщая. В день ее приезда батюшка сестре говорит: Павел-то пусть идет, встречает Ангелину, сейчас Ангелина приедет. Откуда он знал, когда и во сколько она приедет, остается загадкой до сих пор. И вот мы вместе: я, Ангелина и сестра — пришли к батюшке. Я его таким не видел, он сиял. И говорит: «Как хорошо, вот жених, а вот невеста, поезжайте завтра венчаться». А я говорю: «Нет, не буду, не надо мне такую». Начал



Протоиерей Павел и матушка Ангелина Поздеевы.
Предоставлено автором материалов

отнекиваться: «Зачем она мне нужна, такая рыжая, большеглазая, длинноносая да такая некрасивая? У меня есть другая». А батюшка смеется, довольный, и говорит: «Ты сам на себя посмотри, у тебя нос как «картосина». Поезжайте, поезжайте, скорее поезжайте». Мы на следующий день пошли исповедовались и причастились. Батюшка благословил ехать венчаться к старцу Амвросию Оптинскому-второму в Балабаново, Калужская область. Он был прозорливым, святой жизни человек. Интересная была у него особенность:

кто ни приедет, он садился и играл им на фисгармонии. Он нас и повенчал ночью 31 января на память Кирилла и Марии. Храм был закрыт. Мы старца везли в темноте на санках, чтобы никто не видел. Непросто было — староста был у него безбожник, а в это время куда-то он уехал. Ночь, зима, холод, храм нетопленный — вот в таких условиях мы венчались. Такое вот чудо. Мы не понимали, не соображали ничего. Жить было негде. Она на квартире жила во Владимире, медсестрой работала. Ни жилья, ни работы, ни денег.

Позже я понял, какую силу имели батюшкина молитва и благословение. Все потом устроилось! А после венчания она уехала во Владимир работать к себе в тубдиспансер. Я не знал, что делать, искал работу. Еду на электричке из Струнино в Загорск на службу. Ко мне подсаживается военный, прапорщик. Мы разговорились, и он мне говорит: «Я могу тебя устроить на работу, приходи ко мне завтра». Я пришел, и меня сразу приняли водителем автолавки в военторге. Все так Господь для меня устроил. Я это вспоминаю, как чудо в моей жизни.

Потом батюшка благословил, и мы стали жить в Загорске. Дал нам домик рядом с городом. Прекрасный домик, вокруг него яблоневый сад, огород. Были заготовлены даже уголь и дрова. Мы в этом домике жили, и там же родился наш первый сын Иван.

— Батюшка, в каком году Вы поступили в семинарию?

— В 1976 году. Это дело было непростое. Спустя время, отец Наум благословил, и меня взяли работать в Лавру. Экономом там был тогда отец Евлогий, будущий митрополит Владимирский, а его помощником был отец Виталий, лаврский архимандрит. Под его началом я стал трудиться разнорабочим, строил, убирал и т. д. Со мной также работал наш будущий архимандрит Адриан (Денисов) и будущий протоиерей Рафаил Шейн, муж моей сестры.

Мы работали для того, чтобы поступить в семинарию. Тяжело было поступать. Поэтому шли таким путем: начинали работать в Лавре, а потом поступали.

Трудились и потихоньку готовились. Много поступающих было с Украины, а из местных мало: 2, 3, 4 поступало из 40 учеников в первый класс. Потому что власть не допускала поступления местных.

Я поступил в семинарию уже после рукоположения заочно, нас поступало 80–70 человек, все уже в священном

сане. Архиереям приходилось рукополагать без семинарии.

Пребывание в Лавре много изменило в моей жизни, самое важное — ушел страх. Первое, что я заметил, когда приехал в Лавру, — это большое количество молодежи в отличие от Урала, где в храме были одни бабушки. К Преподобному прикладываться стояла большая вереница людей, семинаристы, молодежь. У меня боязнь была, что на меня смотрят, что я молюсь. Страх от лукавого, от дьявола. До этого я прятался, страх присутствовал, а тут смотрю — все ходят свободно, и я тоже как-то осмелел, страх ушел. Девушки стояли, выглядывали себе семинаристов (улыбается), в храме стояло молодёжи очень много. Вся Москва была в Лавре.

— Кто повлиял на Ваше решение поступить в семинарию и стать священником?

— Батюшка Наум. С его благословения я поступил в семинарию, а потом и священником стал. Он за нас молился и направлял, куда надо идти.

До меня не доходило. Потом только открылось, какую старец имел силу молитвы. Такой случай расскажу. Наш сын Иван уехал на гору Афон по благословению батюшки. Позже я собрался ехать к нему в гости и посетить святую гору Афон. Перед отъездом отец Наум мне сказал:

— Ты там увидишь отца Евлогия, иеродиакона, у него сестры в Лавре работают, он будет игуменом Пателеимонова монастыря.

Тогда настоятелем был еще схиархимандрит Иеремия (Алехин). Это был 1994 год. Я как приехал на Афон, попросил Ивана показать мне отца Евлогия. Про то, что мне сказал батюшка, говорить не стал. Он говорит: вот идет иеродиакон. Он шел в рабочей одежде, что-то делал. Я тогда посмотрел на него, но сказать не мог даже Ивану, что это будущий игумен. И никто не знал. Я никому не говорил. Ни матери, ни домашним.

Никому. У меня было закрыто это слово. Оно было в моем сердце.

И когда его выбрали игуменом, только тогда я и смог открыть то, что мне батюшка сказал. Это чудо, какая была у отца Наума благодать!

Для поступления, батюшка сказал, первое — надо научиться читать по-славянски. Мы вечерами с матушкой сидели и читали Псалтирь. Потом я узнал, что нужно для поступления, какие молитвы, стал их учить. 50-й псалом и т. д. Все как-то внутренне наполнялось, стало потребностью. Господь вел меня, и это стало всем для меня, неотъемлемой частью моей жизни. Конечно, молитвы батюшки и его руководство сыграли большую роль на пути к моему священству.

Во всем этом я вижу Промысл Божий и Его помощь. Он всё для нас приготовил. Этого не высказать, книгу надо писать.

— Расскажите про Ваше рукоположение, назначение на первый приход, обстоятельства приходской жизни, особенности и сложности?!

— Снова не простой, но интересный путь. Батюшка сначала благословил ехать в Великий Устюг к отцу Владимиру Рассказовскому — он был помощником владыки Иоасафа (Овсянникова). Он должен был отвести меня к владыке на рукоположение. Мы приехали, а владыка-то уехал на неделю. Мы вернулись обратно к батюшке. Он говорит: ну и хорошо, езжайте в Ярославль, к отцу Анатолию Перегудову, он служил в селе Поздеевском Некрасовского района. Мы его знали, батюшкино чадо. Он отслужил всенощную и литургию, и вечером того же дня поехали к владыке Иоанну (Вендланду). Он жил в деревянном доме, там же и епархия располагалась. Владыка нас встретил, радостный такой. Тепло пообщались, стали уже прощаться, а владыка говорит: «Какая у тебя матушка молитвенница». А она ему говорит: «Я еще не матушка». А владыка говорит: «Будешь, будешь

матушкой», — и смеется. «Садись, пиши прошение». Стал писать прошение на диаконство. Владыка мне говорит: «Зеленый свет будет — будешь священником».

Через какое-то время нам пришло письмо от владыки: «Ваш вопрос решен положительно, выписывайтесь и приезжайте на рукоположение».

Я позже узнал, что после того, как написал прошение, меня проверяли специальные органы, целый месяц. Кто я, кто мои родители, никто ли за границу не ездил, есть ли судимость. Искали любую причину, чтобы остановить меня.

Они все проверили и дали разрешение. Поэтому владыка и сказал: «Будет зеленый свет — сразу рукоположу».

— В каком году Вас рукоположили?

— В 1976 году 29 февраля состоялась хиротония во диакона, а 7 марта, в Прощеное воскресенье, — во священника. Рукополагал меня владыка Иоанн (Вендланд) в Никольском храме. Феодоровский собор был еще тогда закрыт.

— Кто в это время служил в соборе из духовенства?

— Служил архимандрит Михей (Хархаров), будущий наш владыка, протоиерей Борис Старк, протоиерей Игорь Мальцев, протоиерей Дмитрий Конев. Все маститые и опытные отцы. Диаконом был отец Александр, он меня водил вокруг престола на хиротонии.

— Есть традиция служить 40 дней после хиротонии. Вы служили сорокоуст?

— Служил, было непросто. Меня рукоположили в Прощеное воскресенье. Началась первая Неделя Великого поста. Понедельник и вторник службы постовые, среда — Преждеосвященная, четверг — постовая, пятница — Преждеосвященная, суббота — литургия Иоанна Златоуста, воскресенье — литургия Василия Великого. У меня все в голове перепуталось. Первую неделю мы служили вместе, а вторую меня поставили уже служащим. Очень помог владыка

Михей, тогда еще архимандрит. Он приходил и обучал меня, стоял рядом и подсказывал, потому что тяжело было. А после службы брал к себе и кормил. Так я месяц прослужил в соборе.

Обычно служили только неделю. Уполномоченный говорил: «Неделю — и на приход, чтобы я его не видел».

Я месяц прослужил и ждал назначения. В епархии сказали прийти к владыке на обед. Я пришел, мы пообедали. Владыка говорит: «Пора тебе на приход, вот указ, вторым священником в город Углич». Это было неожиданно.

— **Рассказывают, что владыка Иоанн всегда всех тепло принимал дома?**

— Да. Когда я приехал на рукоположение, это была суббота, владыка служил. Я приехал в епархию. Владыка там же жил. Сiju, жду, потом мне говорят: «Вас владыка просит на обед». Я зашел, а владыка говорит: «Ну, первый экзамен — читай “Отче наш”». Меня всего затрясло.

И когда мне владыка дал указ на приход, после литургии, тоже за стол пригласил.

Так началось мое служение в городе Угличе, в храме Царевича Димитрия на Поле. Это был единственный открытый храм в городе. Настоятелем храма был отец Борис Балашов, он же и благочинный Углича, образованный, окончил историко-филологический факультет МГУ. Владыка Иоанн рукоположил его тайно. Сам он москвич. Семья у него в Москве жила. Поэтому приходилось ему мотаться туда-сюда. В воскресенье и в праздники служили две литургии. Я раннюю службу. Он — позднюю. Службы каждый день. Он уезжал, я оставался один. Народу было очень много, исповедовал почти всю службу.

У меня в Угличе было одно памятное событие, когда я служил в храме Царевича Димитрия на Поле. Была суббота, я исповедую перед литургией. Вдруг заходят два архиерея в панagiaх. Это был владыка Никодим (Ротов) и владыка Мелхиседек (Лебедев). Зашли, по-

клонились к раке царевича Димитрия и стали на клирос. Я начал литургию. А они вдвоем запели. И мне пропели всю литургию. Запричастный пропели и зашли в алтарь. Владыка Никодим говорит: «Батюшка, мы будем причащаться». Они причастились, потом и я причастился. В храме Царевича Димитрия владыка Никодим в свое время был настоятелем. Поэтому, когда он путешествовал на теплоходе по Волге и бывал в Угличе, он всегда заходил в этот храм. Такого служения я удостоился. Второй раз тоже была суббота, служба уже закончилась. Владыки приехали, попросили позвать настоятеля. Отец Борис пришел, владыка сказал: «Мы будем служить молебен царевичу Димитрию». И стали служить молебен вдвоем.

Народу ходило много, блокадников из Ленинграда было много, бабушки, которых эвакуировали в Углич, верующие, крепкие бабушки, молитвенные. Они рассказывали, как жили в блокаду, что пришлось пережить. Жуть.

Так мы и служили: отец Борис неделю, неделю я.

Я взвыл. Дети стали рождаться. Тяжело стало. Он уехал, на меня легли все требы. Очень много служили. Надо было что-то делать. К тому времени три года я уже служил.

И мы поехали поговорить к отцу Павлу (Груздеву) в Ново-Никольское. Батюшка спросил у помощницы Марии: «Кто там, поп или проходимец, кто ты такой, поп или проходимец?»

— Батюшка, посмотри!

— Вижу-вижу! Поп! Заходи!

Начал с батюшкой беседовать, рассказывать, что тяжело, много служб, хочется что-то поменять.

Батюшка говорит: «Чего, сиди в своей луже, чтобы не было тебе хуже». Что это ты придумал? Служи». Вот такие он мне слова сказал. После этого мы поехали к батюшке, к отцу Науму.

Стал его спрашивать: «Может, мне попроситься на другой приход»? А он говорит: «А ты что писал в прошении?

Вспомни, что ты писал в прошении! Пять лет не будешь просить перевода на другой приход!»

— Да, там такое было.

Батюшка всё знал. А я уже забыл, что написал.

Сейчас вспоминаем, и думаю, откуда он это знал?! Божья мудрость, не просто человеческая, это Божья мудрость.

Думаю, ладно, будем дальше как-то продолжать служить. На тот момент уже пятеро детей родилось и ждали шестого. Смирился, стал служить, не думая уже о смене прихода. Стали обу-страиваться, присматривали школу для детей. Стали планы строить. Захотелось баню построить.

Поехал к отцу Науму за благословением на постройку бани. Батюшка говорит:

— Ну, построй, только на санях чтобы ее можно было перевезти.

Я думаю, как баню построить на санях? То есть баня должна поехать куда-то. Боже мой, какой старец был мудрый, представляете, баню на санях, кто так строит?!

Не прошло и года, по молитвам батюшки нам пришла телеграмма. Владыка вызывает.

Это был 1981 год. Владыка перед назначением меня на приход в Диево-Городище сначала командировал меня служить сюда на память святителя Николая 22 мая. Потом на родительскую субботу, Троицу, на память Петра и Павла. Так он потихоньку готовил меня к переводу. Оказывается, владыка прихожанам обещал, что отправит им многодетного священника. Они мне потом это рассказывали. Так это и случилось.

Через 5 лет, как в прошении было написано, владыка вызвал меня и говорит: «Пора тебе уже самому служить. Смоленский храм в Диево-городище! И продолжает: «Вы знаете, я так хотел там послужить, такой храм, но никто меня не позвал». Так и сказал, со скорбью.

Позже, когда Патриарх Алексий II в 1994 году посещал наш храм, зашел

в храм, остановился и остолбенел. Одни древние иконы. Такая красота.

Уезжая с Ярославской земли, в интервью сказал: «Я посетил сельский храм Смоленской иконы Божией Матери в селе Диево — Городище. Это жемчужина России!».

— **Как так получилось, что Ваш храм посетил Святейший Патриарх?**

— В августе 1994 года Святейший посещал Ярославскую епархию, служил 21 августа в Толгском женском монастыре. 22 августа он посетил подворье Толгского монастыря, которое находится через Волгу от нас. Мы там всей семьей с детьми встречали его. Детей у нас 12, младшему 4 года было.

Святейший, как увидел нас, спросил: «Батюшка, это Ваша воскресная школа?»

Я говорю: «Ваше Святейшество, это мои дети».

После обеда Председатель правительства Ярославской области Ковалев Владимир Александрович спросил Святейшего, не желает ли он посетить храмы на другом берегу Волги. Святейший согласился. Помню, деток наших взял на свой теплоход, всех нас посадил к себе. Приплыли на наш берег. Вышли. Святейший говорит: «Батюшка, идите сюда». Взял меня под руку и спрашивает: «Батюшка, расскажите, как вы живете, хватает ли Вам на хлебушек?»

Так мы от берега и до храма шли и беседовали. На всю жизнь осталась в памяти эта встреча!

Мы зашли в храм, Святейший как увидел наш древний храм, иконы, был поражен, встал перед Смоленской иконой Божией матери на колени и молился.

Отец Андрей Мазур, протодиакон, запел «Царице моя преблагая». Одним словом, чудо!

— **А после своего назначения Вы приглашали владыку Иоанна служить у себя в храме?**

— А я не мог приглашать, я никто. После моего назначения составлялся договор со старостой храма, где было написано, что я не имею права вмешиваться



**Протоиерей Павел Поздеев в алтаре храма Смоленской Иконы Божией Матери
в с. Диево-городище, 16.07 2023 г.**

Предоставлено автором материалов

ни в какие дела: ни в финансовые, ни в строительные.

Этот договор отдавали потом уполномоченному. Никакого права, только служить.

— **Кто у Вас был старостой?**

— Сначала была Мария Алексеевна. Потом сменили старосту, Анна стала из местных. Ей уполномоченный сказал: «Батюшка здесь никто, он наемник, ты платишь ему зарплату, он исправляет требы».

А мне уполномоченный сказал в подрыснике не выходить из храма. Панихиды вне храма нигде не совершать. Если узнаю, сразу пойдешь в запрет.

Он мне сразу сказал, строго. Если даже архиерей указ давал, без регистрации у уполномоченного не имели право служить на приходе. Вот как мы служили.

— **Батюшка, а какие требы на дому совершали?**

— В основном было Причастие, Крестины реже, Соборование.

Иногда приходилось совершать Крещение на дому. Люди боялись храма. Боялись, всех записывали, кого крестили. А староста в Угличе полностью подчинялась уполномоченному.

Жалование давали 300 рублей, из них еще налог платили. В Угличе я получал 400 рублей, а настоятель 500 рублей, из них отдавали 220 рублей налог каждый месяц.

— **Кто из архиереев у Вас первый послужил?**

Владыка Платон (Удовенко), он служил первую службу у нас на первой седмице Великого поста. Читал канон Андрея Критского в среду и в четверг, в приделе Трёх Святителей. После этого владыка Платон каждый год служил на Смоленскую. Часто к нам приезжал в гости, в баню, мыться. Чувствовал

себя у нас как дома. После баньки обычно отдыхал, а дети бегали вокруг. Если нужно было, ребята подходили к Владыке и просили помочь им с домашним заданием по английскому. Он им помогал и проверял работу. Они приходят в школу, а их спрашивают: «Кто переводил»? А они отвечают «Сами». Владыку обстановка у нас не смущала, ведь столько детей было. Он говорил: «Я хочу посмотреть, как живет сельский батюшка. Я должен же знать, как живет многодетный батюшка на приходе».

До сих пор поддерживаем связь с владыкой, поздравляем с праздниками, ездили в гости. С теплом вспоминаем.

— **Батюшка, расскажите про Ваше увлечение хоккеем.**

Какую роль он сыграл в Вашей жизни?

— Это увлечение у меня с детства. Когда я еще жил на Урале, у нас был пруд небольшой. Сначала играли в валенках, потом снегурки, простые коньки купили. Брали кривую березу, обтесывали ее и играли. Потом не до хоккея было. Причин, по которой возобновил это увлечение, две. Первая — это любовь к хоккею, а тут еще рядом с храмом два пруда. Вторая — менее приятная. Как сюда в Диево переехали, дети в школу стали ходить. Их стали одноклассники дразнить «поповскими детьми». Старшие и помладше задирали. Дети в школу не хотели ходить.

Здесь раньше детей было много, плюс еще здесь располагался детский интернат на 150 детей, блокадники из Ленинграда.

У нас в селе есть еще одна многодетная семья, верующая. Там 10 деток. Папа такой же любитель хоккея. Мы стали с ними зимой расчищать лопатами пруды от снега. Потом съездил в колхоз, сварил нож, расчищали ножом, чтобы ровнее было. Ребята наши стали кататься. Стали потихоньку мест-

ные мальчишки приходиться и школьники к нам. Ключки мне доставались от хоккеистов из «Торпедо» Ярославского. Я на матчи ходил. Привозил, всем раздавал. Наколенники сначала делали из детских матрасов. Ворота сварили. Так и играли.

— **И Вы с ними играли?**

— Да, я с ними играл.

Так потихоньку ребята стали приходиться, все больше и больше и играть в хоккей. «А можно нам, а можно нам?»

Ведь здесь не во что больше играть зимой.

(Матушка Ангелина рассказывает)

— Бывало, воскресенье, батюшка выходит из храма, а ребята сидят на бровке с клюшками! «Батюшка! Батюшка!»

Ждали его, когда он придет, когда перекусит, и пойдет с ними мяч гонять.

Даже в газету написали благодарность от всех женщин села батюшке, что мужья перестали пить. Сформировались даже несколько команд из взрослых и детей.

(Отец Павел продолжает)

— Мужики ко мне стали приходиться, колхозники. Пить перестали.

Хоккей объединил всех.

Ребята сразу переменились, стали совсем по-другому относиться к нашим детям.

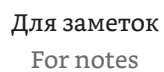
— **А в храм стали ходить?**

— Приходили, причащались. Исповедовались. Перед началом учебы мы совершали молебен, многие исповедовались и причащались.

— **Батюшка, сердечно благодарим за беседу!**

*Статья поступила в редакцию 01.06.2026;
одобрена после рецензирования 05.06.2026;
принята к публикации 25.06.2026.*

*The article was submitted 01.06.2026;
approved after reviewing 05.06.2026;
accepted for publication 25.06.2026.*



Для заметок
For notes

ТРЕБОВАНИЯ РЕДАКЦИИ К МАТЕРИАЛАМ, НАПРАВЛЯЕМЫМ В «ВЕСТНИК ЯРОСЛАВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ»

1. Редакция не принимает материалы, уже публиковавшиеся ранее (или публикующиеся одновременно) в других изданиях.

2. Статьи представляются в электронном виде, в любой версии Word, на адрес редакции.

3. Объём статьи не должен превышать 1 печ. листа (40 000 знаков).

4. Для облегчения обработки и ускорения прохождения материалов должны соблюдаться следующие требования к оформлению текстов:

- размер шрифта основного текста – 14, интервал – 1,5;
- размер шрифта сносок – 10, интервал – 1, печатаются с абзаца;
- сноски постраничные со сквозной нумерацией по всему тексту;
- ФИО авторов в сносках печатаются курсивом;

5. Редакция Вестника приветствует использование в статье цветных изображений, предоставляемых в электронном виде отдельными файлами и соответствующих следующим требованиям:

- передаваемые фотоматериалы и изображения не должны нарушать авторских прав;
- формат TIFF/JPG/PNG;
- разрешение не менее 300 dpi;
- все изображения должны быть подписанными (подписуточные подписи включаются в файл с авторским текстом).

6. Авторы публикуемых материалов несут ответственность за точность приводимых ими цитат, фактов, дат, имен и других данных, за правильность произведённых ими переводов с иностранных языков.

7. Статьи, поступающие в журнал, подлежат рецензированию и могут быть отклонены из-за несоответствия их содержания, уровня, жанра, языка и т. п. научным требованиям редакции.

8. Авторы статей указывают полностью свои имя, отчество, фамилию, учёную степень, должность, место работы (и другие данные по своему усмотрению), также средство связи с ними (телефон, адрес электронной почты и т. п.).

9. К статье прилагаются аннотация (не более 500 знаков с пробелами) и несколько ключевых слов; при этом: (а) ФИО, (б) название статьи, (в) аннотация и (г) ключевые слова даются как на русском, так и на английском языках.

Адрес редакции и издательства журнала Ярославской духовной семинарии:
150000, Ярославская область, г. Ярославль, пл. Челюскинцев, 12/4

Главный редактор: иеромонах Платон (Кудласевич)

Ответственный редактор: А. Г. Шустров, E-mail: a.shustrov@list.ru

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Виденеева Алла Евгеньевна — кандидат исторических наук, член Творческого союза художников России (секция искусствоведения) (Ростов Великий, Ярославская область, Россия)

Диакон Артемий Владимирович Овчаренко — кандидат теологии, ассистент кафедры богословия и церковной истории ЯДС (Москва, Россия)

Дубаков Леонид Викторович — Кандидат филологических наук, доцент филологического факультета Университета МГУ-ППИ в Шэньчжэне, Шэньчжэнь, КНР; доцент кафедры истории журналистики и литературы Московского университета им. А. С. Грибоедова (Москва, Россия)

Жигалов Михаил Иванович — Церковный научно-исследовательский центр Костромской митрополии, Ярославская духовная семинария (Кострома, Россия)

Зуммер Людмила Александровна — исследователь церковно-певческой истории Ярославской епархии (Ярославль, Россия)

Макарова Екатерина Юрьевна — Ярославская художественная мастерская «Реставратор» (Ярославль, Россия)

Марасанова Виктория Михайловна — доктор исторических наук, профессор, зав. кафедрой рекламы и связей с общественностью Ярославского государственного университета им. П. Г. Демидова (Ярославль, Россия)

Осипов Антон Михайлович — магистр богословия, старший преподаватель Российского Православного университета святого Иоанна Богослова (Россия, Москва), научный сотрудник Ярославской духовной семинарии (Ярославль)

священник Дионисий Цыбуляк — руководитель научно-исследовательских проектов Ярославской духовной семинарии (Ярославль, Россия)

Чеканова Нина Васильевна — доктор исторических наук, доцент, зав. кафедрой гуманитарных дисциплин Ярославской духовной семинарии (Ярославль, Россия)

Шустров Андрей Григорьевич — доктор культурологии, профессор, проректор по НИР Ярославской духовной семинарии, заведующий кафедрой богословия и церковной истории (Ярославль, Россия)

AUTHOR INFORMATION

Chekanova Nina Vasilyevna — Doctor of Historical Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Humanities, Yaroslavl Theological Seminary (Yaroslavl, Russia)

Deacon Artemy Vladimirovich Ovcharenko — Candidate of Theology, Assistant at the Department of Theology and Church History, Yaroslavl Theological Seminary (Moscow, Russia)

Dubakov Leonid Viktorovich — Candidate of Philological Sciences, Associate Professor of the Faculty of Philology of the Shenzhen MSU-BIT University, Shenzhen, China; Associate Professor of the Department of History of Journalism and Literature at A.S. Griboyedov Moscow University (Moscow, Russia)

Makarova Ekaterina Yuryevna — Yaroslavl Art Workshop "Restavrator" (Yaroslavl, Russia)

Marasanova Victoria Mikhailovna — Doctor of Historical Sciences, Professor, Head of the Department of Advertising and Public Relations, Yaroslavl State University named after P.G. Demidov (Yaroslavl, Russia)

Osipov Anton Mikhailovich — Master of Theology, Senior Lecturer at the Russian Orthodox University of St. John the Theologian (Moscow, Russia), Research Fellow at the Yaroslavl Theological Seminary (Yaroslavl, Russia)

Priest Dionisy Tsybulyak — Head of Research Projects, Yaroslavl Theological Seminary (Yaroslavl, Russia)

Shustrov Andrey Grigoryevich — Doctor of Culturology, Professor, Vice-Rector for Research at Yaroslavl Theological Seminary; Head of the Department of Theology and Church History (Yaroslavl, Russia)

Videneeva Alla Evgenievna — Cand. Sci. (History), PhD Member of the Creative Union of Artists of Russia (Art Criticism Section) (Rostov the Great, Yaroslavl Region, Russia)

Zhigalov Mikhail Ivanovich — Church research center of the Kostroma metropolitanate, Yaroslavl Theological Seminary (Kostroma, Russia)

Zummer Lyudmila Alexandrovna — Researcher of the Church Chant History of the Yaroslavl Diocese (Yaroslavl, Russia)

Научное издание

**Русская Православная Церковь
(Московский Патриархат)**

ЯРОСЛАВСКАЯ МИТРОПОЛИЯ

ВЕСТНИК ЯРОСЛАВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЙ ЖУРНАЛ

Выпуск 2 (12)/2026

Периодическое издание
Выходит четыре раза в год

16+

Главный редактор: иеромонах Платон (Кудласевич)

Ответственный редактор: А. Г. Шустров

Макет: М. Ю. Мыскин

Верстка: Н. Л. Харитоновна

Корректор: Л. Г. Ветелина

Дизайн обложки: С. Ю. Губин

На обложке:

*Икона благоверных князей Василия и Константина, Ярославских чудотворцев.
Кафедральный собор Успения Пресвятой Богородицы, Ярославль*

Все материалы печатаются в авторской редакции.
Авторы несут ответственность за предоставленную информацию

*Дата выхода 25.08.2026. Цена свободная
ПИ № ТУ76-00499 от 14.05.2026 г.*

Ярославская духовная семинария
150000, Ярославская область, г. Ярославль, пл. Челюскинцев, 12/4

Формат 60х90/8. Объем 20 п.л. Тираж 70 экз.
Подписано в печать 25.08.2026 Зак. №
Отпечатано в типографии «Белый ветер»
Москва, ул. Щипок, д. 28
тел.: 8(495) 651-84-56
e-mail: wwprint@mail.ru