



Религиозная организация —
духовная образовательная организация высшего образования
«Саратовская православная духовная семинария
Саратовской Епархии Русской Православной Церкви»

Журнал выходит 4 раза в год

Основан в 2007 году

Труды

Саратовской православной духовной семинарии

№4(19) | 2022

Теология. Философия. История

Саратов | 2022

По благословению митрополита Саратовского и Вольского Игнатия

Рекомендовано к публикации

Издательским советом Русской Православной Церкви

ИС Р23-222-0480

**К публикации принимаются научные работы,
содержание которых соответствует следующим научным
специальностям:**

5.11 Теология

- 5.11.1. Теоретическая теология
(по исследовательскому направлению «Православие»);
- 5.11.2. Историческая теология
(по исследовательскому направлению «Православие»);
- 5.11.3. Практическая теология
(по исследовательскому направлению «Православие»).

5.7 Философские науки

- 5.7.1. Онтология и теория познания;
- 5.7.2. История философии;
- 5.7.3. Эстетика;
- 5.7.4. Этика;
- 5.7.5. Логика;
- 5.7.7. Социальная и политическая философия;
- 5.7.8. Философская антропология, философия культуры;
- 5.7.9. Философия религии и религиоведение.

5.6 Исторические науки

- 5.6.1. Отечественная история;
- 5.6.2. Всеобщая история;
- 5.6.3. Археология;
- 5.6.5. Историография, источниковедение,
методы исторического исследования;
- 5.6.8. Документалистика, документоведение, архивоведение.



ISSN 2782-5884 (Print)
ISSN 2782-4772 (Online)

Все материалы журнала доступны по лицензии
Creative Commons «Attribution-NonCommercial» 4.0
Электронная версия журнала размещена по адресу:
<http://sarpsds.tmweb.ru/zhurnal-trudy-spds/arkhiv-vypuskov/>

© Издательство Саратовской
православной духовной семинарии, 2022



Religious organization,
faith-based educational organization of higher education
"Saratov Orthodox theological Seminary in Saratov diocese
of the Russian Orthodox Church"

The journal is published 4 times a year

Founded in 2007

Proceedings

of the Saratov Orthodox Theological Seminary

No.4(19) | 2022

Theology. Philosophy. History

Saratov | 2022

By blessing Metropolitan of Saratov and Volsk Ignatij

Recommended for publication

Publishing Council of the Russian Orthodox Church

HC P23-222-0480

**Scientific papers are accepted for publication, the content of the papers
corresponds
to the following scientific specialties:**

5.11 Theology

- 5.11.1. Theoretical theology
(in the research direction "Orthodoxy");
- 5.11.2. Historical theology
(in the research direction "Orthodoxy");
- 5.11.3. Practical theology
(in the research direction "Orthodoxy").

5.7 Philosophical sciences

- 5.7.1. Ontology and theory of knowledge;
- 5.7.2. History of philosophy;
- 5.7.3. Aesthetics;
- 5.7.4. Ethics;
- 5.7.5. Logic;
- 5.7.7. Social and political philosophy;
- 5.7.8. Philosophical anthropology, philosophy of culture;
- 5.7.9. Philosophy of religion and religious studies.

5.6 Historical sciences

- 5.6.1. Domestic history;
- 5.6.2. General history;
- 5.6.3. Archeology;
- 5.6.5. Historiography, source studies, methods of historical research;
- 5.6.8. Documentation, documentation science, archival science.



ISSN 2782-5884 (Print)
ISSN 2782-4772 (Online)

Journal content is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial 4.0 International License
Site: <http://sarpsds.tmweb.ru/zhurnal-trudy-spds/arkhiv-vypuskov/>

© Publishing house
of the Saratov Orthodox Theological Seminary, 2022

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:

протоиерей Сергей Штурбабин, кандидат богословия, ректор Саратовской православной духовной семинарии (Россия, Саратов).

НАУЧНЫЙ РЕДАКТОР, ПРЕДСЕДАТЕЛЬ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ:

протоиерей Дмитрий Полохов, кандидат богословия, доцент, проректор по научно-богословской работе, заведующий кафедрой богословия Саратовской православной духовной семинарии (Россия, Саратов).

ЧЛЕНЫ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ:

епископ Балаковский и Николаевский Варфоломей (Денисов Александр Анатольевич), кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Саратовской православной духовной семинарии (Россия, Саратов);

протоиерей Кирилл Краснощеков, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой церковной истории Саратовской православной духовной семинарии (Россия, Саратов);

протоиерей Олег Агапов, доктор богословия, кандидат филологических наук, доцент, и.о. заведующего кафедрой «Теология» Самарского государственного университета путей сообщения (Россия, Самара);

протоиерей Владимир Хулап, кандидат богословия, ThD, доцент, проректор по учебной работе, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии (Россия, Санкт-Петербург);

иеромонах Мефодий (Зинковский Станислав Анатольевич), доктор богословия, кандидат технических наук, ректор Николо-Угрешской православной духовной семинарии (Россия, Московская область, Дзержинский);

Кашкин Алексей Сергеевич, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой библистики Саратовской православной духовной семинарии (Россия, Саратов);

Орлов Михаил Олегович, доктор философских наук, доцент, декан философского факультета, заведующий кафедрой теологии и религиоведения Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского (Россия, Саратов);

Гурин Станислав Петрович, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и методологии науки Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского (Россия, Саратов);

Аникин Даниил Александрович, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры теории и истории политики Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова (Россия, Москва);

Парфенов Виктор Николаевич, доктор исторических наук, профессор, профессор кафедры церковной истории Саратовской православной духовной семинарии (Россия, Саратов);

Лобачева Галина Викторовна, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой «История и политология» Саратовского государственного технического университета имени Ю.А. Гагарина (Россия, Саратов);

Перевезенцев Сергей Вячеславович, доктор исторических наук, профессор кафедры истории социально-политических учений Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова (Россия, Москва);

Шамин Степан Михайлович, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института российской истории Российской академии наук (Россия, Москва).

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ:

Петрова Кристина Юрьевна, младший научный сотрудник Саратовской православной духовной семинарии (Россия, Саратов).

EDITOR-IN-CHIEF:

Archpriest Sergiy Shturbabin, Candidate of Theology, Rector of the Saratov Orthodox Theological Seminary (Russia, Saratov).

SCIENTIFIC EDITOR, CHAIRMAN OF THE EDITORIAL BOARD:

Archpriest Dimitry Polokhov, Candidate of Theology, Associate Professor, Vice-Rector for Scientific and Theological Work, Head of the Department of Theology of the Saratov Orthodox Theological Seminary (Russia, Saratov).

EDITORIAL BOARD:

Bishop of Balakovo and Nikolaevsk Bartholomew (Alexander Denisov), Candidate of Theology, Associate Professor, Head of the Department of Church and Practical Disciplines of the Saratov Orthodox Theological Seminary (Russia, Saratov);

Archpriest Kirill Krasnoshchekov, Candidate of Theology, Associate Professor, Head of the Department of Church History of the Saratov Orthodox Theological Seminary (Russia, Saratov);

Archpriest Oleg Agapov, Doctor of Theology, Candidate of Philology, Associate Professor, Acting Head of the Theology Department, Samara State University of Communications (Russia, Samara);

Archpriest Vladimir Hulap, Candidate of Theology, ThD, Associate Professor, Vice-Rector for Academic Affairs, Head of the Department of Church and Practical Disciplines of the St. Petersburg Theological Academy (Russia, St. Petersburg);

Hieromonk Methodius (Stanislav Zinkovsky), Doctor of Theology, Candidate of Technical Sciences, Rector of the Nikolo-Ugresh Orthodox Theological Seminary (Russia, Moscow Region, Dzerzhinsky);

Aleksey Kashkin, Candidate of Theology, Associate Professor, Head of the Department of Biblical Studies of the Saratov Orthodox Theological Seminary (Russia, Saratov);

Mikhail Orlov, Doctor of Sciences in Philosophy, Associate Professor, Dean of the Faculty of Philosophy, Head of the Department of Theology and Religious Studies, Saratov National Research State University named after N.G. Chernyshevsky (Russia, Saratov);

Stanislav Gurin, Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Professor of the Department of Philosophy and Methodology of Science, Saratov National Research State University named after N.G. Chernyshevsky (Russia, Saratov);

Daniil Anikin, Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Theory and History of Politics, Moscow State University named after M.V. Lomonosov (Russia, Moscow);

Viktor Parfenov, Doctor of Sciences in History, Professor, Professor of the Department of Church History of the Saratov Orthodox Theological Seminary (Russia, Saratov);

Galina Lobacheva, Doctor of Sciences in History, Professor, Head of the Department of History and Political Science, Saratov State Technical University named after Yu.A. Gagarin (Russia, Saratov);

Sergey Perevezentsev, Doctor of Sciences in History, Professor of the Department of the History of Socio-Political Doctrines, Moscow State University named after M.V. Lomonosov (Russia, Moscow);

Stepan Shamin, Doctor of Sciences in History, Leading Researcher at the Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow).

EXECUTIVE SECRETARY OF THE JOURNAL:

Kristina Petrova, junior research fellow of the Saratov Orthodox Theological Seminary (Russia, Saratov).

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I. ТЕОЛОГИЯ

- Протоиерей Анатолий Владиславович Страхов,
протоиерей Дмитрий Евгеньевич Усольцев** 9
Хлеб на Тайной Вечере: новозаветное обоснование
и евхаристическая практика древней Церкви
- Священник Артем Витальевич Торопов** 33
Взгляд Папы Бенедикта XVI на проблему
транссубстанции в современном
литургическом богословии
- Священник Валерий Арвидович Апин** 47
Феномен Марфо-Мариинской обители
в церковном искусстве начала XX века

Раздел II. ФИЛОСОФИЯ

- Иеромонах Герман (Лытус Андрей Сергеевич)** 72
Векторы развития культуры на рубеже тысячелетий

Раздел III. ИСТОРИЯ

- Оскома Антон Сергеевич,
священник Максим Николаевич Пичугин** 95
Преподобный Иоанн Рыльский
и Рыльская обитель (X—XV века)

ПУБЛИКАЦИИ

- Зарубин Дмитрий Евгеньевич** 111
Письма из тридцать седьмого года

CONTENTS

I. THEOLOGY

**Archpriest Anatoly Strakhov,
archpriest Dmitry Usoltsev** 9
Bread at the Last Supper: New Testament
rationale and Eucharistic practice of the Ancient Church

Priest Artem Toropov 33
The view of Pope Benedict XVI on the problem
of transubstantiation in modern liturgical theology

Priest Valery Apin 47
The phenomenon of the Marfo-Mariinsky Convent
in the church art of the early 20th century

II. PHILOSOPHY

Hieromonk Herman (Andrey Lytus) 72
Vectors of cultural development
at the turn of the millennium

III. HISTORY

Anton Oskoma, priest Maxim Pichugin 95
Reverend John Rylsky
and the Rylsky monastery (X–XV centuries)

PUBLICATIONS

Dmitry Zarubin 111
Letters from the thirty-seventh year

Раздел I. ТЕОЛОГИЯ

Научная статья

УДК 27-549(09)

Для цитирования:

Страхов А.В., прот., Усольцев Д.Е., прот. Хлеб на Тайной Вечере: новозаветное обоснование и евхаристическая практика древней Церкви // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2022. № 4 (19). С. 9–32.
DOI: 10.56621/27825884_2022_19_9

Протоиерей Анатолий Владиславович Страхов,

кандидат богословия,

старший преподаватель кафедры библеистики
Саратовской православной духовной семинарии,
Российская Федерация, 410028, г. Саратов,
ул. Мичурина, 92
s.vostok@mail.ru

ORCID: 0000-0001-5580-6173

Протоиерей Дмитрий Евгеньевич Усольцев,

кандидат богословия,

старший преподаватель кафедры библеистики
Саратовской православной духовной семинарии,
Российская Федерация, 410028, г. Саратов,
ул. Мичурина, 92
resurexit@list.ru

ORCID: 0000-0002-1463-3648

Хлеб на Тайной Вечере: новозаветное обоснование и евхаристическая практика древней Церкви

**Протоиерей А.В. СТРАХОВ,
протоиерей Д.Е. УСОЛЬЦЕВ**

Аннотация: В христианской Церкви известны две различные традиции приготовления евхаристического хлеба. В восточных Церквях с самого начала использовали обычный хлеб из дрожжевого теста. Западная Церковь, с другой стороны, уже давно использует только пресный хлеб. В основе ее практики лежит предположение, что именно пресный хлеб использовал Господь наш Иисус Христос во время учреждения таинства Причащения. Вопрос, на каком хлебе — квасном или пресном — служить Евхаристию, может показаться неважным, однако он стал одним из оснований для раскола между Востоком и Западом. В статье предпринят ретроспективный анализ истоков традиций, призванный выяснить, на каком хлебе Господь установил Причастие, а также на каком хлебе служили Евхаристию апостолы и их христиане древней Церкви.

Ключевые слова: Иисус Христос, Тайная Вечеря, таинство Причастия, вещества Причастия, хлеб.

Евхаристия является главным таинством Церкви, центром Литургии. В этом таинстве сосредоточена суть благовестия: Бог становится человеком, чтобы человек мог стать богом¹. Непостижимость таинства Евхаристии требовала длительной подготовки, поэтому прообразы, приоткрывающие некоторые аспекты таинства Тела и Крови Христовых, присутствуют уже в Ветхом Завете. Так, установления о жертвоприношениях и праздниках в Пятикнижии (см.: Исх. 12:3) несут в себе тень будущих событий, открывающихся с земным воплощением Господа нашего Иисуса Христа. Богословский смысл жертвоприношений, прежде всего, заключался в том, что жертвы приносились как искупление за грехи. От иудеев Ветхого Завета еще было скрыто понимание того, что греховность — это онтологическое свойство человеческой природы, во искупление и преображение которой Самому Богу придется принести Себя в жертву. Храмовые жертвоприношения стали прообразом кенозиса Иисуса Христа. Вторая идея жертвоприношений — признание всевластия Бога и того, что все блага исходят от Него. Господь показывал Свое благорасположение людям посредством снабжения их пищей, священники, принося дары от лица народа, выражали благодарность за заботу. Бог не нуждался в материальных приношениях, но они служили своего рода «возвратом» того, что Он даровал человеку, из чего сложилось представление о жертвоприношении как об общей трапезе Бога и Его народа.

Во многих видах жертвоприношений использовались будущие вещества таинства Евхаристии — хлеб и вино (например, Лев. 7:11–13, 21:6). В одном из самых распространенных видов жертвоприношения — хлебной жертве — обязательными элементами были мука (или зерна), елей, вино. Это была бескровная жертва, приносимая в благодарность, прообраз Евхаристии. Поскольку хлеб был основным продуктом питания в древнем мире, то он стал символом вообще всей телесной пищи. В 2 Цар. 9:7 под хлебом подразумевается еда в целом², так же как и в молитве «Отче наш»: «Хлеб наш насущный дай нам на сей день» (Мф. 6:11, ср. также: Лев. 26:5, Пс. 36:25, Пс. 103:15, Ис. 30:20, Ис. 58:7). На Древнем Востоке хлеб

¹ См.: Афанасий Великий, свт. Творения. Т. 2. М., 1994. С. 227.

² См., напр.: Хлеб // Библейская энциклопедия Ф.А. Брокгауза. [Электронный ресурс]. URL: <https://ekzeget.ru/all-about-bible/dictionaries/bibleyskaya-enciklopediya-brokgauza/hleb/> (дата обращения: 17.09.2022).

не резали, а ломали. Выражение «преломление хлеба» в переносном смысле обозначало «принимать пищу вместе»³.

Прообразами Евхаристии являются также встреча Авраама и Мельхиседека (см.: Быт. 14:18–20), жертвоприношение Исаака (см.: Быт. 22), насыщение народа манной во время скитания в пустыне (см.: Исх. 16), насыщение пророка Илии (см.: 3 Цар. 13:6), «пир Премудрости» (Притч. 9). Небесный хлеб (Иисуса Христа) по аналогии надо понимать как то, без чего общение с Богом, духовная жизнь категорически невозможны. Манна кормила только тело, и те, кто ее ел — умерли, действительный же Хлеб, сходящий с Небес, таков, что все, кто будет есть Его, не умрет, но обретет жизнь вечную (см.: Ин. 6:50–51).

Комментаторы отмечают, что в библейском «образе хлеба, как бы в миниатюре, рассказана история спасения. Узловые моменты этой схемы — хлеб как основной продукт питания для поддержания жизни, чудесное насыщение избранного народа манной, хлеб как Тело Христово. Приобщение этим хлебом сообщает единство с Богом и, наконец, вкушение хлеба на эсхатологическом пире»⁴.

Евхаристию установил Сам Господь Иисус Христос во время Тайной Вечери, когда Он преломил хлеб и раздал его со словами: «Примите, ядите; сие есть Тело Мое» (Мк. 14:22).

Господь учил о Себе как об Агнце, что имело особое значение в контексте приближения праздника Пасхи. Христос хотел показать ученикам, что время прообразов прошло, вкушение пасхального агнца заменяется вкушением Его Тела, принесенного в жертву за грехи всего мира. Тогда же Спаситель апостолам и через них всем верующим заповедовал совершать таинство Евхаристии до скончания мира, в воспоминание Его страданий, смерти и воскресения, для соединения с Ним верующих (см.: Мф. 26:26–28, Мк. 14:22–24, Лк. 22:19–20). Ранее, во второй год Своего служения, после чуда умножения хлебов (см.: Ин. 6), Господь сказал, что участие в Евхаристии имеет прямое отношение к нашему спасению и будущему воскресению:

³ См.: Наумова Е.В. Хлеб как духовная константа русской культуры: национальные особенности концептуализации // Православная церковная наука: традиции, новации, актуальные контексты: Сборник статей по материалам ежегодной научно-богословской конференции, Нижний Новгород, 01 февраля 2020 года. Н.-Новгород, 2020. С. 174.

⁴ Новый библейский словарь: Ч. 2. Библейские реалии. СПб., 2001. С. 896.

«Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную» (Ин. 6:53–54). Христиане собирались для преломления хлеба с момента установления таинства (см.: 1 Кор. 11:24–26). В истории Церкви возникло две традиции приготовления вещества Причастия. В различных христианских деноминациях вещество Причастия — еucharистический хлеб — подается в двух видах. Это либо квасной хлеб, либо пресный хлеб. Ответить на вопрос, каким хлебом Спаситель установил таинство Причастия, можно, если обратиться к событиям последней перед распятием ночи Господа нашего Иисуса. Попытаемся более тщательно рассмотреть библейское повествование о последних днях земной жизни Господа Иисуса Христа.

Во всех четырех Евангелиях мы находим прямые указания на то, что распятие Спасителя произошло в пятницу (см.: Мф. 27:62, Мк. 15:42, Лк. 23:54, Ин. 19:14). Из этого следует, что Его трапеза с учениками состоялась накануне, то есть в четверг вечером. Общий контекст каждого из Евангелий свидетельствует о приближении иудейской Пасхи, однако относительно конкретного дня ее наступления существует некоторое расхождение.

В то время как синоптические Евангелия указывают на совершение Тайной Вечери непосредственно в «день опресноков» (см.: Мф. 26:17, Мк. 14:12, Лк. 22:7) — а распятие Спасителя, соответственно, произошло на следующий день, — Евангелие от Иоанна свидетельствует о времени распятия Христа: «Тогда была пятница перед Пасхою» (Ин. 19:14). Таким образом, если следовать версии евангелистов-синоптиков, Тайная Вечеря должна была совпасть со временем седера — традиционной иудейской пасхальной трапезы.

Если опираться на Евангелие от Иоанна, следует сделать вывод, что Тайная Вечеря происходила накануне, но не в сам день Пасхи — об этом свидетельствует и фрагмент: «Перед праздником Пасхи Иисус, зная, что пришел час Его перейти от мира сего к Отцу, явил делом, что, возлюбив Своих сущих в мире, до конца возлюбил их» (Ин. 13:1).

При этом некоторые косвенные свидетельства, указывающие на совершение Тайной Вечери до иудейской Пасхи, содержатся и в Евангелии от Марка. Так, иудейские первосвященники, желавшие ареста и казни Иисуса Христа, настаивают делать это «только не в праздник» (Мк. 14:2). Собрание Синедриона и суд над Иисусом

Христом (см.: Мк. 14:55) также весьма маловероятно могли происходить непосредственно в пасхальную ночь. Повествование о том, как Симон Кириянин был застигнут идущим с поля и отправлен нести крест (см.: Мк. 15:21), также склоняет к мысли о том, что день был не праздничным. Некоторые апокрифические тексты, в частности «Евангелие Петра»⁵, также воспроизводят хронологию, где Тайная Вечеря происходила накануне Пасхи.

Определение точного дня празднования иудейской Пасхи в контексте рассматриваемого вопроса имеет принципиальное значение. Если Христос вкушал последнюю трапезу с учениками в день Пасхи, Он не мог употреблять квасной хлеб, поскольку в период пасхальной недели, начиная с первого дня Пасхи, закон Моисеев строжайше запрещал не только употреблять, но и хранить продукты, полученные путем сквашивания и брожения: «семь дней не должно быть закваски в домах ваших, ибо кто будет есть квасное, душа та истреблена будет из общества [сынов] Израилевых» (Исх. 12:19, также Исх. 12:8–20, Втор. 16:8). Если же верна хронология четвертого Евангелия, Иисус сел с учениками ужинать раньше обычного времени Пасхи, и на их столе мог быть дрожжевой хлеб.

Итак, как было показано выше, евангелисты не дают точного ответа о дне проведения Тайной Вечери. Апостол Павел в Первом послании к Коринфянам, говоря о дне установления таинства Евхаристии, лишь сообщает, что оно произошло «в ту ночь, в которую предан был» Господь Иисус (см.: 1 Кор. 11:23). Не было единым на этот счет и мнение отцов Церкви. В попытках гармонизации сообщений евангелистов выдвигались различные версии. Первая версия сводится к попытке датировать Тайную Вечерю днем накануне Пасхи. Согласно этой точке зрения, Христос перенес празднование Пасхи с учениками с того дня, когда ее отмечали остальные иудеи, на день раньше. Святой Аполлинарий Иерапольский (II век), Климент Александрийский (150–215 годы) и священномученик Ипполит Римский (170–235 годы) полагали⁶, что Христос перед казнью не вкушал законнической пасхи, поскольку Сам, Таинственная Пасха, был распят 14 нисана.

⁵ См.: Желтов М., диак., и др. Евхаристия. Часть 1 // Православная энциклопедия. Т. 17. М., 2003. С. 540.

⁶ См.: Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви: в 4 т. Т. 2. М., 1994. С. 429.

Известен византийский трактат «О том, что Тайная Вечеря Господа состоялась в тринадцатый день луны до законной Пасхи, и тогда Христос вместе с учениками не ел агнца»⁷. Авторство этого сочинения приписывается Иоанну Филопону (490—570 годы) либо Никите Пафлагону (конец IX — начало X века)⁸. Как очевидно из названия, автор этого труда был убежден, что Христос совершил Вечерю накануне Пасхи, и приводил следующие доказательства. Когда Иуда Искариот покидает Тайную Вечерю, апостолы истолковывают его уход как необходимость что-либо купить к празднику (см.: Ин. 13:29). Вероятно, речь идет как раз о Пасхе, которая, очевидно, еще только предстояла. Содержащееся в Евангелиях от Матфея и Марка (см.: Мф. 26:17, Мк. 14:12) повествование о Тайной Вечере в первый день опресноков автор трактата понимает как подразумеваемый день перед праздником. Слово «настал» в соответствующем фрагменте Евангелия от Луки (см.: Лк. 22), по его мнению, могло иметь смысл «приблизился», но не наступил⁹. В сочинении, приписываемом святителю Афанасию Великому, также утверждалось, что Христос совершил Тайную Вечерю за день до удаления квасного хлеба¹⁰.

Византийский писатель Николай Гидрунтский (между 1155 и 1160—1235 годами) писал: «Вечеря предшествовала предательству, а предательство Пасхе; следовательно, и Вечеря неизбежно происходила прежде Пасхи. Потому что ученики, спросивши, "где велишь нам приготовить Тебе пасху?" (Мф. 26:17), осведомлялись об иудейской Пасхе; а когда горница приготовлена была за один день до Пасхи, то в нее вошел с учениками Своими Спаситель и возлежал в ней и вкушал вечерю, <...> но не совершал Пасху иудейскую. И на сей-то вечери преподавал Пасху Нового Завета, как и Сам именуется раздавание хлеба и чаши. И, таким образом, Пасха у иудеев и праздник опресноков случились после»¹¹.

Позднейшая иудейская традиция сообщает, что Иисус был распят на Пасху; эти сведения основываются на приблизительной дате, ука-

⁷ См., напр.: Бармин А.В. Полемика и схизма. М., 2006. С. 102.

⁸ См.: Там же.

⁹ См.: Там же.

¹⁰ См.: Там же. С. 161.

¹¹ Николай Гидрунтский, иг. Три записи о собеседовании греков с латинянами по поводу разногласий в вере и обычаях церковных. Новгород, 1896. С. 45—46.

занной в ранней традиции. Следовательно, Тайная Вечеря состоялась накануне¹².

Таким образом, евангельские источники оставляют возможность для дальнейшей дискуссии по поводу времени совершения Тайной Вечери. Спорной остается проблема, была ли последняя трапеза Христа седером (пасхальным ужином), киддушем (трапезой накануне Пасхи) или хавуром (совместным ужином членов религиозной группы). Рассмотрим эти предполагаемые еврейские прототипы Вечери в порядке приоритетности.

Согласно свидетельствам Евангелий от Матфея, Марка и Луки, Господь праздновал с учениками Пасху (см.: Мф. 26:17–19, Лк. 22, Мк. 12). Иудейская Пасха была установлена в память событий Исхода евреев из Египта, что подробно описано в 12 главе Исхода. Название указывает на *прохождение* карающего Ангела Господня «мимо дверей» верных (см.: Исх. 12:23–27), на древнееврейском языке — «פסח» (*pesach*). Потомки исшедших из Египта в установленный день, а он определялся по лунному календарю, в храме приносили в жертву агнца, который затем съедался каждой семьей дома вместе с вином, пресным хлебом, горькими травами. Ягненок типологически указывал на Иисуса, Который есть Агнец Божий, берущий грехи мира (см.: Ин. 1:29), от создания мира закланный (см.: Откр. 13:8), принесший Себя в жертву искупления всего человечества от рабства греха и смерти (см.: 1 Кор. 5:7).

Сам пасхальный ужин (по евр. «פסח» седер — букв. «порядок») представлял собой чередование благословений (*берахот*), чтений Писания, вкушения вина и ритуальной пищи. Если древние евреи вкушали пасху стоя, то в эллинистический период этот обычай сменился на возлежание за столом (как практиковалось свободными людьми). Возможно, это изменение произошло в результате контактов с греко-римским миром и заимствования элементов симпозиума¹³. Облокотившись на специальную подушечку, отец семейства или учитель вел седер (см.: Ин. 13:23). В течение всей вечери ведущий поднимал, благословлял и предлагал всем по очереди до пяти чаш. Главной темой

¹² См.: Кинер К. Библийский культурно-исторический комментарий. Ч. 2. Новый Завет. СПб., 2003. С. 257.

¹³ См.: Терновский С.А. 63-е чтение. Библийская старина. (VIII). О жертвах. СПб., 1900. С. 18; см. также: Тристрам Г. Восточные обычаи в библийских странах. СПб., 1900. С. 41.

всех молитвословий были события Исхода и данные в связи с ним обетования еврейскому народу¹⁴.

Трапеза началась с благословения-славословия: «Благословен Ты, Боже наш, Царь вселенной, создавший плод лозы». Благословение и благодарение (*бераха*) были обязательными элементами еврейской трапезы. Бераха — техническое служебное слово, обозначающее всякую молитву благодарения или хваления. «Сам Иисус и Его ученики с детства были знакомы с домашней традицией благодарения Богу с чашей. Рассказ синоптиков об установлении Таинства Евхаристии в конце их Евангелий был нужен для евангелизации христиан второго поколения, но не оказался неожиданностью для самих учеников»¹⁵. Бераха прочно вошла в дальнейшую христианскую литургическую традицию, дав название самому главному таинству — Евхаристии, которое с греческого переводится так же, как и бераха — «благодарение». Отзвуки берахи можно услышать в молитвах анафоры Востока и Запада.

После первой чаши читалось благословение над опресноками и благословение праздника. Затем блюдо приподнималось со словами: «Это хлеб страданий, который вкушали наши отцы в земле египетской»¹⁶. Вслед за этим наливали вторую чашу, а самый младший из членов семьи, согласно традиции, спрашивал, чем пасхальная ночь отличается от других. В ответ на этот вопрос глава семьи должен рассказать историю египетского рабства и исхода евреев из Египта. После этого традиционного рассказа поднималась вторая чаша, при этом говорилось: «Мы должны благодарить, хвалить, славословить...»¹⁷.

После этих слов все присутствующие пели 112-й псалом (в некоторых традициях также начало 113-го псалма) и по очереди отпивали из чаши, вслед за чем ведущий раздавал собравшимся части мацы. Гимны, воспетые перед уходом на гору Елеонскую (см.: Мф. 26:30), были, вероятно, к тому времени устоявшейся частью пасхальной традиции и соответствовали псалмам 112—117¹⁸.

¹⁴ См.: Амман А.Г. Повседневная жизнь первых христиан. М., 2003. С. 240.

¹⁵ Арранц М. Избранные сочинения по литургике. Т. 5. Введение в таинства Византийской традиции. М., 2006. С. 522.

¹⁶ Алымов В. Лекции по Исторической Литургике // Азбука веры. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogosluzhenie/lektcii-po-istoricheskoi-liturgike/ (дата обращения: 13.09.2022).

¹⁷ Там же.

¹⁸ См.: Бил Г.К., Карсон Д.А. Ветхий Завет на страницах Нового. Т. 1. Черкассы, 2010. С. 202.

Третья чаша называлась «Чашей благословения» (см.: 1 Кор.10:16). Во время пасхальной вечери отец семейства благословлял ее, читая особую благодарственную молитву Богу за Его благодеяния. В конце трапезы Христос также «благословляет чашу», но евангелисты не сообщают в точности, какими именно словами; вероятно, потому, что эту молитву иудеи знали наизусть. После этого традиционного благословения Спаситель сказал: «сия чаша [есть] Новый Завет в Моей крови, которая за вас проливается» (Лк. 22:20, ср.: 1 Кор. 11:25).

В последовательности событий Тайной Вечери обнаруживаются основные элементы седера — торжественного пасхального ужина: благословение первой чаши перед праздничным ужином, благословение и преломление хлеба в начале ужина, чаша благословения в конце ужина. Порядок совершения седера хорошо известен Господу и Его ученикам. Как отмечает протоиерей Александр Сорокин, «вопрос, обращенный к Иисусу: "где велишь нам приготовить Тебе пасху?"» (Мф. 26:17), то есть пасхальную трапезу, подразумевает, что за исключением лишь этого самого "где?" все остальное ясно. Евангелисты скупно пишут о ходе традиционной трапезы, который был сам собой разумеющимся. Но вот о чем они сообщают, так это о том, как, не нарушая общего хода трапезы, Христос придал ей абсолютно новый смысл»¹⁹. Благословив хлеб и вино, Господь произнес слова, ставшие установительными словами Евхаристии о том, что хлеб сей, преломленный и напоминающий «ломимое», то есть страдающее тело, есть Тело Его, а чаша есть Его Кровь Нового Завета.

Кидуш («благословение») — еще один предполагаемый прототип Тайной Вечери. Это предпасхальная праздничная трапеза, на которой, в отличие от седера, мог вкушаться дрожжевой хлеб (наподобие халы — субботних пышных пшеничных булок). Однако есть мнение, что обычай кидуша возник в более позднюю, чем время жизни Спасителя, эпоху²⁰.

Другой вид религиозной трапезы, который может быть соотнесен с Тайной Вечерей, представляет собой «жертву хвалы». Данную

¹⁹ Сорокин А., прот. Христос и церковь в Новом Завете: введение в Священное Писание Нового Завета: курс лекций. М., 2012. С. 72.

²⁰ См.: Кидуш // Еврейская энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.eleven.co.il/article/12069> (дата обращения: 18.06.2020).

параллель усмотрел Х. Гезе, обратив внимание, что в повествовании о Страстях Христовых присутствуют множественные перефразированные фрагменты из 21-го псалма, что дает основание толковать жертву хвалы как пророчество о Евхаристии. На основании этого Гезе рассматривает Тайную Вечерю в качестве жертвы хвалы, которую приносит Сам Христос²¹.

В иудейской среде эпохи эллинизма имели широкое распространение своеобразные братства или сообщества, стремившиеся к внутреннему развитию своих членов и среди прочего занимавшиеся благотворительностью. Члены таких сообществ устраивали совместные трапезы (хавур), посвященные знаменательным для общины дням, но не иудейским праздникам²². На трапезы допускались только избранные, прошедшие искус adeptы; вкушению пищи предшествовало омовение; вид и порядок блюд не был строго запротоколирован и мог различаться в зависимости от традиций общины.

После открытия и публикации Кумранских рукописей появились теории, сопоставляющие Евхаристию с практикой ессеев. Описание Вечери в Евангелии от Иоанна показывает черты ее сходства с хавуром. Греческие полемисты, отстаивая позицию, согласно которой Тайная Вечеря произошла накануне Пасхи, подчеркивали ее непраздничный характер, нарушение ряда предписаний, отсутствие упоминания об агнце. Время, когда Господь собрался с учениками, — вечер, тогда как пасху было предписано есть ночью (см.: Исх. 12:11). «В Священных Евангелиях не говорится о каком-либо соблюдении законной пасхи на Вечери», — утверждал Николай Гидрунтский²³. В качестве доказательства того, что Тайная Вечеря не была пасхальным ужином, ритор Мануил (XIII век) приводил слова Евангелий о том, что Господь и ученики возлежали, а пасху было предписано есть стоя. «И ясно отсюда, что не иудейская была пасха, где находились опресноки, но пасха таинственная и истинная... Поэтому то был действительно хлеб, то есть квасное тесто»²⁴.

²¹ См.: Желтов М., диак., и др. Евхаристия. Часть 1 // Православная энциклопедия. Т. 17. М., 2003. С. 540.

²² См.: Афанасьев Н., прот. Трапеза Господня. Киев, 2003. С. 69–70.

²³ Николай Гидрунтский, иг. Указ. соч. С. 47.

²⁴ Мануил Пелопонесский. Ответ доминиканцу Франциску // Чтения в обществе любителей духовного просвещения. 1889. № 7/8. С. 93.

Несмотря на эти аргументы, сецер остается наиболее вероятным претендентом на роль прототипа Тайной Вечери. «Приготовления, описанные синоптиками, порядок употребления пищи и вина на Вечери указывают, что это был ужин, посвященный празднованию Пасхи, независимо от того, в какой день его проводили»²⁵. А если Христос и апостолы собрались для празднования Пасхи, даже днем раньше, они не стали бы использовать квасной хлеб, поскольку Моисей предписывал есть на Пасху пресный хлеб, обычай использования пресного хлеба был сутью и символом праздника.

Казалось бы, существует противоречие между тем фактом, что Тайная Вечеря, скорее всего, была пасхальным ужином и на ней вкушались опресноки, и возникновением традиции причащения дрожжевым хлебом. В попытке определить вид хлеба, который преломил Спаситель для установления таинства, можно обратиться к лингвистическому анализу греческих слов, обозначающих хлеб. Во всех Евангелиях и Послании апостола Павла к Коринфянам там, где речь идет о Тайной Вечере, использовано слово «ἄρτος», которое происходит от глагола «ἀίρω» (поднимать) или прилагательного «ἄρτιος» (совершенный). Оба слова характеризуют тесто, из которого изготавливается квасной хлеб²⁶. На этом основании допускали, что Христос на Вечере преломил дрожжевой хлеб. Однако в эпизоде после воскресения Господа, когда Он повстречался апостолам под видом путника, также стоит слово «ἄρτος», тогда как в это время еще шли пасхальные опресночные дни. Следовательно, слово «ἄρτος» могло означать просто хлеб. В рассказе о встрече Мельхиседека и Авраама (эпизод, который отцы Церкви считали прообразом Евхаристии) в Септуагинте употреблено слово «ἄρτος». В беседе о Хлебе жизни (см.: Ин. 6:25–71), имеющей огромное значение для понимания таинства Евхаристии, стоит слово «ἄρτος».

Одна из притч Господа нашего Иисуса Христа о росте Царства основывалась на понимании невидимого, но всепроникающего воздействия, которое дрожжи оказывают на большой объем теста (см.: Мф. 13:33, также Лк. 13:20–21). О преимуществе дрожжевого хлеба косвенно может свидетельствовать и тот факт, что Иисус называет

²⁵ Woolley R.M. The bread of Eucharist. Oxford, 1913. С. 2.

²⁶ См.: Желтов М.С., Рубан Ю.И. Артос // Православная энциклопедия. Т. 3. М., 2003. С. 471.

Своих учеников «солью земли» (см.: Мф. 5:13) (характерно, что соль употребляется при изготовлении квасного хлеба), а Царство Небесное Он сравнивает с закваской, что положена в три меры муки (см.: Мф. 13:33).

Дрожжевой хлеб входил в обычный рацион питания древних израильтян, но во многих местах говорится о недопустимости использования закваски (см.: Лев. 2:4–11). В псалме 74:9 «дрожжи» обозначают горький осадок, который придется пить грешникам после того, как вино вылито. Формализм и лицемерие многих иудеев Христос сравнивал с дрожжами, которые, проникая в умы и сердца людей, могут вызвать порчу нравов: «Иисус сказал им: смотрите, берегитесь закваски фарисейской и саддукейской» (Мф. 16:6, Мк. 8:15). Способность дрожжей вызывать брожение использовал апостол Павел для того, чтобы предупредить коринфян о разрушительном действии греха (см.: Гал. 5:9). В Послании к Коринфянам отвержение неправедных поступков апостол сравнивал с уничтожением квасных продуктов при подготовке евреев к Пасхе (см.: 1 Кор. 5:1–8).

Однако, следуя важнейшему герменевтическому правилу о понимании текста в контексте, мы должны отметить, что все случаи упоминания преимущества пресного хлеба перед дрожжевым относятся к области нравственности и не имеют никакого отношения к Евхаристии. Даже в послании апостола Павла, где положительно говорится об опресноках (см.: 1 Кор. 5:1–8), в стихах о Причастии употреблено слово «ἄρτος». К сожалению, и лингвистический анализ не вносит никакой ясности в вопрос о виде хлеба на Тайной Вечере. Разговорным языком Господа и учеников был арамейский, Евангелия записывались на греческом; Западные Церкви с IV–VI веков пользовались латинской версией Библии. Пройдя через несколько лингвистических фильтров, слова, обозначавшие «хлеб», возможно, утратили свое первоначальное значение.

Еще в Средние века блаженный Феофилакт Болгарский (XI век) высказал свое предположение, которое кажется нам наиболее близким к истине. Он считал, что последняя трапеза Господа нашего Иисуса Христа с учениками происходила во время праздника Пасхи и носила характер иудейского пасхального ужина (седера). Для установления таинства Евхаристии Господь, вероятнее всего, использовал пресный хлеб, поскольку наличие квасного хлеба в доме исключалось

предписаниями о порядке совершения Пасхи. На основании предания, духовного и исторического опыта блаженный был уверен, что в Церкви уже в апостольские времена Евхаристию служили на дрожжевом хлебе.

В данном случае словоупотребление отражало реальность не единоразового события Тайной Вечери, а общепринятую утвердившуюся практику. Апостолы передали слушателям то, что Господь сказал и сделал, но уже с более полным пониманием, которого они достигли, будучи просвещены Святым Духом. Отсюда следует, что как Сам Иисус после Своего воскресения «разъяснял им» и слова Ветхого Завета, и Свои собственные слова, так и они разъясняли слова и действия Господа. Блаженный Феофилакт подчеркивал, что несмотря на то, что Господь совершил Евхаристию на пресном хлебе, использование квасного хлеба предпочтительнее, потому что, совершая Евхаристию, мы не повторяем буквально события Тайной Вечери, но каждый раз совершаем заново²⁷.

Обратимся к практике использования евхаристического хлеба в ранней Церкви. Агапа («вечеря любви») была совместной трапезой, которая являлась подобием Тайной Вечери и завершалась Евхаристией. В течение столетия агапы и Евхаристия были одним целым: причастие происходило во время трапезы, для совершения Евхаристии использовали хлеб и вино, которые христиане приносили для всей агапы (один и тот же хлеб для еды и для причастия). Приношение веществ для Евхаристии было задачей прихожан, что зафиксировано в древнейшей богослужебной книге Римской Церкви «Ordo Romanus primus»²⁸.

Хлебы, которые использовались для Евхаристии, древние латинские авторы называли согопа (подобие каравая — большой пышный хлеб). Святитель Амвросий Медиоланский (340–397 годы) свидетельствовал, что хлеб, приносимый верующими в жертву в процессии с дарами, был именно обычным хлебом («panis usitatus»)²⁹. Также и святитель Кирилл Иерусалимский (313–386 годы) писал, что «хлеб и вино Евхаристии, прежде святого призывания поклоняемой

²⁷ См.: Бернацкий М.М. Спор об опресноках // Православная энциклопедия. Т. 17. М., 2007. С. 630.

²⁸ See: Ordo Romanus primus. London, 1905. P. 87.

²⁹ См.: Кунцлер М. Литургия церкви. Т. 2. М., 2001. С. 111.

Троицы, были простым хлебом и вином; но по совершении же призывания хлеб становится Телом Христовым, а вино — Кровью Христовой»³⁰. Евхаристический хлеб современного коптского обряда также является дрожжевым.

В сирийском апокрифе «История Иоханнана апостола, сына Зеведеева» (IV век) Иоханнан, собираясь совершить Евхаристию, просит дать ему «чистый белый (пшеничный) хлеб»; используется слово, обозначающее обычную дрожжевую выпечку. В Гомилиях сирийского епископа VI века Narsai (502 год) содержится описание Литургии, где ничего не говорится о качестве евхаристического хлеба, а только о его количестве. Это должен быть один настолько большой хлеб (буханка), чтобы можно было причастить всех верных. Если бы это были опресноки, вероятно, автор сделал бы специальные пояснения. На Соборе в Толедо (Испания, VII век), а затем на Соборе в Челси (Англия, VIII век) осуждалось непочтительное поведение духовенства по отношению к евхаристическому хлебу.

Священники брали в своих кладовых первый попавшийся, в том числе зачерствевший, хлеб, в некоторых случаях просто отрезали куски от буханки и приносили их на престол. Соборы предписывали подходить к выбору хлеба более тщательно, использовать только целые буханки свежего пшеничного хлеба. Эти постановления как нельзя лучше подчеркивают, что в Церкви использовали для Евхаристии хлеб повседневного употребления, не выпекали для Литургии специальный пресный хлеб³¹.

В ранней святоотеческой письменности отсутствуют указания на вид или особую технологию приготовления хлеба. «Ученые применяют в данном случае принцип *argumentum ex silentio*: если в том или ином источнике не говорится специально о том, что для Литургии должен приготавливаться пресный хлеб, то по умолчанию считают, что используется тот хлеб, который является повседневной пищей, т. е. квасной»³². Как Христос преломил тот хлеб, который оказался у Него под рукой, так и апостолы, и первые христиане причащались хлебом, имеющимся у них в повседневном употреблении.

³⁰ Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения Тайноводственные. Цит. по: Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. М., 1994. С. 293.

³¹ See: Woolley R.M. Op. cit. P. 8–17.

³² Ibid. P. 4.

Квасной хлеб начал использоваться в Евхаристии ранней Церкви как сознательная антитеза иудаизму. Отвержение иудаизма было закреплено законодательно. 70-е правило Апостольского Собора, 38-е Лаодакийского Собора, 11-е Трулльского Собора запрещали общение с иудеями, в том числе и вкушение опресноков. «Употребление мацы (опресноков), сохранись оно в ранней Евхаристии, вероятно, стало бы предметом обсуждения на Апостольском соборе, наравне с такими вопросами, как обрезание и соблюдение Ветхозаветного Закона. Учитывая критику иудаизма у ранних отцов Церкви, сложно представить, что в Евхаристии, Таинстве Таинств Христианской Церкви, использовались столь явно связанные с иудаизмом опресноки. Если использование пресного хлеба когда-либо существовало в начале истории Церкви (как это было у эбонитов), то это было только среди иудействующих»³³.

Об отсутствии ранее IX века практики служения на пресном хлебе может говорить тот факт, что, когда святой Патриарх Фотий в 867 году, осуждая обычаи «латинян», писал о celibate священства и субботнем посте, он не упомянул опресноки. Впервые употребление опресноков в евхаристической практике католиков называется незаконным в послании архиепископа Льва Охридского 1053 года³⁴.

Как предполагает католический исследователь М. Кунцлер, «начала в Евхаристии римской церкви использовали хлеб повседневного рациона (дрожжевой), постепенно евхаристический хлеб все больше отличался от обычного. Приносить к алтарю стали лишь те его сорта, которые считались наилучшими. Предназначенный для Евхаристии хлеб стал называться по-другому. Его называли облатой или облаткой (*oblata, oblation*; ср. греч. "просфора", букв. "приношение"). Кроме того, в эпоху Каролингов вошел в употребление термин *hostia* — букв. "жертвенное животное", обычно "агнец"), указывающий на заместительную роль хлеба по отношению к ветхозаветному жертвоприношению животных. Евхаристические хлебцы стали выпекать только в монастырях»³⁵. При низкой литургической дисциплине верных, которые воспринимали вещество Причастия как простой хлеб, использование опреснока как бы выделило его, сделало «иным»,

³³ Woolley R.M. Op. cit. P. 4–12.

³⁴ См.: Бусыгина М.А. Догматическое содержание полемики об опресноках // Патрология, философия, герменевтика: Труды Высшей религиозно-философской школы. 1992. Т. 1. С. 20.

³⁵ Кунцлер М. Указ. соч. С. 109–112.

святым хлебом. Пресный хлеб не крошился, что соответствовало представлениям о должном обращении с плотью Христовой. Сам процесс изготовления опресноков отделялся от мирян, в некоторой степени сакрализовался, что весьма характерно в контексте общей тенденции Западной Церкви строго разделять клир и мирян. Подвести богословское основание под такую практику не составляло труда, основываясь на утверждении синоптических Евангелий о том, что Христос с учениками вкушал пасхальную трапезу и, следовательно, освятил пресный хлеб. Сформировалось специфическое католическое понимание Литургии как архетипа, как повторения того, что совершил Христос.

Анализируя более подробно богословскую аргументацию Римской и Восточных Церквей относительно того, какой хлеб надлежит использовать на Литургии, интересно обратиться к богословской полемике преподобного Никиты Стифата с кардиналом Гумбертом, которая, что символично, развернулась как раз на фоне процессов Великой схизмы 1054 года.

Аргументируя необходимость использования именно квасного хлеба, преподобный Никита Стифат указывает, что опресноки «безжизненны», но главным аргументом для него является тот факт, что дело христиан — испрошать себе не простого земного хлеба, но хлеба «надсущностного», который был бы единосущен нам. «Но хлеб, единосущный нам, является не чем иным, как Телом Христовым, который был рожден единосущным нам по своему человечеству»³⁶, — настаивает он, соотнося проблему хлеба на Евхаристии с вопросом спасения через обожение.

Однако для кардинала Гумберта такая аргументация не выглядела убедительной. По его мысли, так как о единосущности Христа людям можно говорить лишь по человеческой природе, в то время как по Божественной природе Он остается надсущностным человечеству, соответствующим образом и хлеб Господень надсущностен относительно обычного человеческого хлеба. Аллюзия к обожению через единение со Христом Гумбертом здесь не улавливается, а логика Никиты Стифата относительно отождествления единосущного воспринимается как бессмыслица³⁷.

³⁶ *Dialexis et antidialogus*, ed Humbert und Kerullarios. Цит. по: Erickson J.H. *The Challenge of Our Past: Studies in Orthodox Canon Law and Church History* Crestwood. N.Y., 1991 // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/kvasnoj-hleb-i-opresnok-i> (дата обращения: 17.09.2022).

³⁷ See: *Responsio adversus Nicetae Pectorati* // *Acta et Scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo composita extant*, ed Cornelius Will. Цит. по: Erickson J.H. *The Challenge of Our Past: Studies in Orthodox Canon Law and Church History* Crestwood. N.Y., 1991 // Азбука веры. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/kvasnoj-hleb-i-opresnok-i> (дата обращения: 17.09.2022).

Возможно, определенную роль в таком недопонимании сыграли и особенности перевода: там, где Никита Стифат ссылается на Молитву Господню, в греческом варианте «τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον» («хлеб наш насущный дай нам сегодня») слово «ἐπιούσιον» («насущный») буквально переключается с идеей надсущности хлеба. В латинской же Вульгате в зависимости от того, по какому Евангелию цитируется Молитва Господня, используются два различных варианта перевода: «panem nostrum **supersubstantialem** da nobis hodie» (по Матфею) и «panem nostrum **quotidianum** da nobis hodie» (по Луке)³⁸. Разница для рассматриваемого вопроса принципиальна, так как если «supersubstantialem» — это буквально «надсущностный», то «quotidianum» переводится как «каждодневный», «постоянный». Очевидно, именно от второго варианта перевода отталкивается гумбертовский вариант полемики.

С другой стороны, возможно, что на фоне полемики с возникающими в западнохристианском мире дискуссиями относительно Преложения Святых Даров (например, полемики с Беренгаром, в которой участвовал сам кардинал Гумберт³⁹) на Западе стояла задача особо подчеркнуть именно сущностную трансформацию. Можно предположить, что, не зная тонкостей византийского понимания Преложения Святых Даров, Гумберт мог подозревать, что за словами преподобного Никиты Стифата о единосущности Тела Христова хлебу подразумевалось отрицание онтологической трансформации хлеба в Плоть Христову (что, разумеется, было бы ошибочным как для западного, так и для восточного богословия). Поэтому закономерно, что в контексте указанной полемики для Гумберта принципиально важно понятийно не смешивать хлеб Евхаристии и повседневный хлеб.

В конечном счете для западного богословия определяющим стал тот факт, что, опираясь на синоптические Евангелия, следовало бы думать, что Христос с учениками ел опресноки, следовательно, и на Литургии следует использовать именно их. Византийская же сторона полемики в тот момент не сочла необходимым обратиться к библейской аргументации, ограничившись лишь толкованием символического значения и анализом терминологии, чего для убеждения латинян оказалось недостаточно.

³⁸ Молитва Господня // Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 530.

³⁹ See: MacDonald A.J. Berengar and the Reform of Sacramental Doctrine. London, 1930. P. 81.

Причинами введения использования пресных хлебов в литургической практике Запада считают также особенности миссионерской работы Римо-Католической Церкви в климатически сложных условиях Северной Европы. Период примерно с 200 по 700 годы характеризовался установлением холодного и влажного климата. Вкупе с упадком Западной Римской империи и стремительной варваризацией Европы это создало ситуацию падения урожайности до такой степени, что люди отчаянно боролись за выживание. Священники не могли всегда иметь свежий хлеб для совершения Литургии. Пресный хлеб был доступнее, лучше сохранялся⁴⁰. Какими бы ни были причины использования пресного хлеба, эта практика позволила обнаружить догматические расхождения между Византией и Римом. Евхаристический хлеб стал предметом богословской рефлексии на несколько столетий.

Полемика между католиками и православными по поводу вида хлеба возникла уже по факту сформировавшейся в Западной Церкви практики использования опресноков. В событиях, непосредственно предшествующих Великой схизме 1054 года, тема евхаристического хлеба сыграла роль катализатора. Догматизация вопроса о хлебе произошла по инициативе православных богословов. Большинство отцов Православной Церкви считали недопустимой западную практику использования опресноков на Литургии; некоторые из них (Феодор Смирней и Михаил Глика) отрицали также действительность Евхаристии, совершаемой католическими священниками⁴¹.

Католическая реакция на критику опресноков была очень умеренной. Среди полемистов Римской Церкви только немногие (Петр Дамиани и Иннокентий III) заявляли о необходимости совершать евхаристическую жертву именно на пресном хлебе, прочие же не отвергали византийский обычай, не настаивали на переходе на опресноки⁴². Неуверенность католических богословов в собственной практике нашла отражение в постановлении Ферраро-Флорентийского Собора (1438—1445 годы), где говорилось, что оба традиционных вида евхаристического хлеба одинаково приемлемы⁴³.

⁴⁰ См.: Кенигсбергер Г.Г. Средневековая Европа, 400—1500 годы. М., 2001. С. 86.

⁴¹ См.: Бармин А.В. Указ. соч. С. 501.

⁴² См.: Там же.

⁴³ См.: Кунцлер М. Указ. соч. С. 109—112.

Почему же приношение на Литургии квасного хлеба было столь важным для греческих богословов? Использование квасного хлеба в Евхаристии свидетельствовало об истинности православной христологии. Некоторые христианские ереси: эбиониты, павликиане, армяне-миафизиты — неправильно исповедовали природу Господа нашего Иисуса Христа, что внешне выражалось в отличном от православного обряде Евхаристии. Православные богословы рассматривали введение пресного хлеба как показатель скрытой христологической ереси. Использование бездрожжевых облаток понималось как возврат к еврейскому ритуалу и, более того, как возврат к Моисееву законодательству. Поэтому опровержению практики опресноков в период разделения Церквей и позднее посвящено значительное количество богословских трудов византийских писателей (около 70)⁴⁴.

Для современного скептического мышления, возможно, наиболее сильным покажется исторический довод. Большинство древних Церквей, ведущих свое начало от апостолов, используют квасной хлеб. Причастие опресноками проводилось в группах, утративших полноту истины. Среди древних Церквей пресный хлеб используется только в Армянской Церкви. В христологических спорах Средневековья византийские богословы объясняли это как признание Армянской Церковью лишь Божественной природы во Христе, а неиспользование закваски — как отрицание Его человеческой природы. Многие протестантские направления, произведя ревизию католического наследия, вернулись к практике Причастия квасным хлебом, например англикане с 1552 года⁴⁵.

Содержание спора о хлебе хотя и носит на себе явно выраженный характер обрядовых различий — а надо сказать, что такие различия всегда существовали в христианстве — по своей сути является богословским, мировоззренческим. В современных условиях популярности идеи толерантности с ее принципами всеядности и относительности ценностей христианам важно найти твердые основания своего исповедания. В этом свете православная практика причащения квасным хлебом приобретает глубокое ценностное значение. В Православной Церкви динамизм конкретных форм церковности сочетается с сохранением переданных

⁴⁴ См.: Бернацкий М.М. Указ. соч. С. 615; также см.: Чельцов М. Полемика между греками и латинянами по вопросу об опресноках в XI—XII вв. // Христианское чтение. 1879. № 11—12. С. 639—648.

⁴⁵ See: Woolley R.M. Op. cit. P. 2.

от апостолов традиций. Православная Церковь объективно выступает хранителем наследия древней Церкви, тем самым обеспечивая подлинную духовную преемственность.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. Синодальный перевод. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2011. 1369 с.

Литература

1. Алымов В. Лекции по Исторической Литургике // Азбука веры. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogosluzhenie/leksii-po-istoricheskoi-liturgike/ (дата обращения: 13.09.2022).
2. Амман А. Г. Повседневная жизнь первых христиан. М.: Молодая гвардия: Палимпсест, 2003. 322 с.
3. Арранц М. Избранные сочинения по литургике. Т. 5. Введение в таинства Византийской традиции. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 567 с.
4. Афанасий Великий, свт. Творения: в 4 т. Т. 2. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского ставропигиального монастыря, 1994. 494 с.
5. Афанасьев Н., прот. Трапеза Господня. Киев, 2003. 160 с.
6. Бармин А. В. Poleмика и схизма. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 648 с.
7. Бернацкий М. М. Спор об опресноках // Православная энциклопедия. Т. 17. М.: НЦ Православная энциклопедия, 2007. С. 619–625.
8. Бил Г. К., Карсон Д. А. Ветхий Завет на страницах Нового. Т. 1. Черкассы: Коллоквиум, 2010. 488 с.
9. Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви: в 4 т. Т. 2. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского ставропигиального монастыря, 1994. 474 с.
10. Бусыгина М. А. Dogматическое содержание полемики об опресноках // Патрология, философия, герменевтика: Труды Высшей религиозно-философской школы. СПб., 1992. Т. 1. С. 20–27.
11. Желтов М., диак., Ткаченко А. А., Михайлов П. Б., Петров В. В. Евхаристия. Часть 1 // Православная энциклопедия. Т. 17. М.: НЦ Православная энциклопедия, 2003. С. 533–615.

12. Желтов М. С., Рубан Ю. И. Артос // Православная энциклопедия. Т. 3. М.: НЦ Православная энциклопедия, 2003. С. 470–472.
13. Кенигсбергер Г. Г. Средневековая Европа, 400–1500 годы. М.: Весь мир, 2001. 375 с.
14. Киддуш // Еврейская энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.eleven.co.il/article/12069> (дата обращения: 18.06.2020).
15. Кинер К. Библейский культурно-исторический комментарий. Ч. 2. Новый Завет. СПб.: Мирт, 2003. 984 с.
16. Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. М.: Путь, 1994. 383 с.
17. Кунцлер М. Литургия церкви. Т. 2. М.: Христианская Россия, 2001. 304 с.
18. Мануил Пелопонесский. Ответ доминиканцу Франциску / пер. архимандрита Арсения // Чтения в обществе любителей духовного просвещения. 1889. № 7/8. С. 79–97.
19. Молитва Господня // Католическая энциклопедия. Т. 3. М–П. М.: Издательство Францисканцев, 2007. 1910 с.
20. Наумова Е. В. Хлеб как духовная константа русской культуры: национальные особенности концептуализации // Православная церковная наука: традиции, новации, актуальные контексты: Сборник статей по материалам ежегодной научно-богословской конференции, Нижний Новгород, 01 февраля 2020 года / под ред. А. В. Ворохобова. Н.-Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2020. С. 171–177.
21. Николай Гидрунтский, иг. Три записи о собеседовании греков с латинянами по поводу разностей в вере и обычаях церковных / пер. еп. Арсения. Новгород: Типография И. И. Игнатовского, 1896. 76 с.
22. Новый библейский словарь: в 2 ч. Ч. 2. Библейские реалии. СПб.: Мирт, 2001. 1014 с.
23. Сорокин А., прот. Христос и церковь в Новом Завете: введение в Священное Писание Нового Завета: курс лекций. М.: Новоспасский мужской монастырь. Общество любителей церковной истории, 2012. 647 с.
24. Терновский С. А. 63-е чтение. Библейская старина. (VIII). О жертвах. СПб., 1900. 24 с.
25. Тристрам Г. В. Восточные обычаи в библейских странах. СПб.: Типография В. Ф. Киришаума, 1900.
26. Хлеб // Библейская энциклопедия Ф. А. Брокгауза. [Электронный ресурс]. URL: <https://ekzeget.ru/all-about-bible/dictionaries/bibleyskaya-enciklopediya-brokgauza/hleb/> (дата обращения: 17.09.2022).

27. Чельцов М. Полемика между греками и латинянами по вопросу об опресноках в XI–XII вв. // Христианское чтение. 1879. № 11–12. С. 639–648.
28. Erickson J. H. The Challenge of Our Past: Studies in Orthodox Canon Law and Church History Crestwood. N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1991. 174 p. / пер. Ю. Зубковой // Азбука веры. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/kvasnoj-hleb-i-opresnoki> (дата обращения: 17.09.2022).
29. MacDonald A. J. Berengar and the Reform of Sacramental Doctrine. London, 1930. 81 p.
30. Ordo Romanus primus / introduction and notes by E. G. C. F. Atchley. London: The De La More Press, 1905. 260 p.
31. Woolley R. M. The bread of Eucharist. Oxford, 1913. 122 p.

*Статья поступила в редакцию 6.10.2022,
одобрена после рецензирования 27.10.2022,
принята к публикации 1.11.2022.*

Article

UDC 27-549(09)

For citation:

Strakhov A., archpriest, Usoltsev D., archpriest. Khleb na Taynoy Vechere: novozavetnoye obosnovaniye i yevkharisticheskaya praktika drevney Tserkvi [Bread at the Last Supper: New Testament Rationale and Eucharistic Practice of the Ancient Church] // Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii. [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2022. No 4 (19). pp. 9–32.

DOI: 10.56621/27825884_2022_19_9

Archpriest Anatoly Strakhov,

Candidate of Theology,

Senior Lecturer, Department of Biblical Studies,
Saratov Orthodox Theological Seminary,
92 Michurina str., Saratov, 410028, Russian Federation
s.vostok@mail.ru

ORCID: 0000-0001-5580-6173

Archpriest Dmitry Usoltsev,

Candidate of Theology,

Senior Lecturer, Department of Biblical Studies,
Saratov Orthodox Theological Seminary,
92 Michurina str., Saratov, 410028, Russian Federation
resourcexit@list.ru

ORCID: 0000-0002-1463-3648

Bread at the Last Supper: New Testament rationale and Eucharistic practice of the Ancient Church

Archpriest A. STRAKHOV, archpriest D. USOLTSEV

Abstract: In the Christian Church there are two distinct traditions in the preparation of Eucharistic bread. In the Eastern Churches, from the very beginning, ordinary yeast bread was used. The Western Church, on the

other hand, has long used only unleavened bread. Its practice is based on the assumption that it was unleavened bread that our Lord Jesus Christ used during the establishment of the Sacrament of Communion. The question of which bread — leavened or unleavened — to serve the Eucharist may seem unimportant, but it became one of the reasons for the split between East and West. The article undertakes a retrospective analysis of the origins of the traditions, aimed at finding out on what bread the Lord established Communion, and also on what bread the apostles and their Christians of the Ancient Church served the Eucharist.

Keywords: Jesus Christ, Last Supper, Sacrament of Communion, Communion substances, bread.

REFERENCES

1. Afanasiev N. (2003) "Trapeza Gospodnya" [Lord's meal]. Kyiv. (in Russian).
2. Alymov V. "Lektsii po Istoricheskoy Liturgike" [Lectures on Historical Liturgy]. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogosluzhenie/lektsii-po-istoricheskoy-liturgike/ (13/09/2022) (in Russian).
3. Amman A.G. (2003) "Povsednevnyaya zhizn' pervykh khristian" [Daily life of early Christians]. Moscow. (in Russian).
4. Arranz M. (2006) "Izbrannyye sochineniya po liturgike. Tom 5. Vvedeniye v tainstva Vizantiyskoy traditsii" [Selected writings on liturgics. Volume 5. Introduction to the sacraments of the Byzantine tradition]. Moscow. (in Russian).
5. Athanasius the Great. (1994) "Tvoreniya" [Creations]. In 4 volumes. Volume 2. Moscow. (in Russian).
6. Barmin A.V. (2006) "Polemika i skhizma" [Controversy and schism]. Moscow. (in Russian).
7. Beale G.K., Carson D.A. (2010) "Vetkhyy Zavet na stranitsakh Novogo" [Old Testament on the pages of the New]. Volume 1. Cherkasy. (in Russian).
8. Bernatsky M.M. (2007) "Spor ob opresnokakh" [Dispute about unleavened bread] // "Pravoslavnaya entsiklopediya" [Orthodox Encyclopedia]. Volume 17. pp. 619–625. Moscow. (in Russian).
9. Bolotov V.V. (1994) "Lektsii po istorii drevney tserkvi" [Lectures on the history of the ancient church]. In 4 volumes. Volume 2. Moscow. (in Russian).
10. Busygina M.A. (1992) "Dogmaticheskoye sodержaniye polemiki ob opresnokakh" [Dogmatic content of the controversy about unleavened

- bread] // "Patrologiya, filosofiya, germeneytika: Trudy Vyshey religiozno-filosofskoy shkoly" [Patrology, philosophy, hermeneutics: Proceedings of the Higher Religious and Philosophical School]. Volume 1. pp. 20–27. St. Petersburg. (in Russian).
11. Clement O. Origins. (1994) "Bogosloviye ottsov Drevney Tserkvi" [Theology of the Fathers of the Ancient Church]. Moscow. (in Russian).
 12. Erickson J.H. (1991) The Challenge of Our Past: Studies in Orthodox Canon Law and Church History Crestwood. N.Y. (in English).
 13. Keener K. (2003) "Bibleyskiy kul'turno-istoricheskiy kommentariy. Chast' 2. Novyy Zavet" [Biblical cultural-historical commentary. Part 2. New Testament]. St. Petersburg. (in Russian).
 14. Konigsberger G.G. (2001) "Srednevekovaya Yevropa, 400–1500" [Medieval Europe, 400–1500]. Moscow. (in Russian).
 15. Kunzler M. (2001) "Liturgiya tserkvi" [Liturgy of the Church]. Volume 2. Moscow. (in Russian).
 16. MacDonald A.J. (1930) Berengar and the Reform of Sacramental Doctrine. London. (in English).
 17. Naumova E.V. (2020) "Khleb kak dukhovnaya konstanta russkoy kul'tury: natsional'nyye osobennosti kontseptualizatsii" [Bread as a Spiritual Constant of Russian Culture: National Features of Conceptualization] // "Pravoslavnaya tserkovnaya nauka: traditsii, novatsii, aktual'nyye konteksty" [Orthodox Church Science: Traditions, Innovations, Current Contexts]. pp. 171–177. N.-Novgorod. (in Russian).
 18. Sorokin A. (2012) "Khristos i tserkov' v Novom Zavete: vvedeniye v Svyashchennoye Pisaniye Novogo Zaveta" [Christ and the Church in the New Testament: An Introduction to the Holy Scriptures of the New Testament]. Moscow. (in Russian).
 19. Zheltov M.S., Ruban Yu.I. (2003) "Artos" [Artos] // "Pravoslavnaya entsiklopediya" [Orthodox Encyclopedia]. Volume 3. pp. 470–472. (in Russian).
 20. Zheltov M.S., Tkachenko A.A., Mikhailov P.B., Petrov V.V. (2003) "Yevkharistiya. Chast' 1" [Eucharist. Part 1] // "Pravoslavnaya entsiklopediya" [Orthodox Encyclopedia]. Volume 17. pp. 533–615. (in Russian).

*The article was submitted 6.10.2022,
approved after reviewing 27.10.2022,
accepted for publication 1.11.2022.*

Научная статья

УДК [272-549:27-1](09)+929

Для цитирования:

Торопов А.В., свящ. Взгляд Папы Бенедикта XVI на проблему трансубстанциации в современном литургическом богословии // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2022. № 4 (19). С. 33–46.

DOI: 10.56621/27825884_2022_19_33

Священник Артем Витальевич Торопов,

ассистент-преподаватель кафедры теологии Орловского государственного университета им. И.С. Тургенева,

Российская Федерация, 302026, г. Орел, ул. Комсомольская, 39а
fatherartemy@mail.ru

ORCID: 0000-0001-8024-1354

Взгляд Папы Бенедикта XVI на проблему трансубстанциации в современном литургическом богословии

Священник А.В. ТОРОПОВ

Аннотация: Статья представляет собой анализ слова «трансубстанциация» в понимании богословской мысли Римско-Католической Церкви. Последовательно рассматривая этот вопрос, обратимся к позиции пионера реформ Второго Ватиканского Собора — Папы Бенедикта XVI, который рассматривает вопрос трансубстанциации в свете представлений Реформации, философии и физики. Он стремится отойти от схоластического решения данного вопроса, не впадая в старые заблуждения реформатов.

Ключевые слова: Евхаристия, трансубстанциация, Тело и Кровь, Бенедикт XVI.

После 2005 года, когда был избран новый Папа Бенедикт XVI (сейчас на покое), в РКЦ началась переоценка итогов литургической реформы, которая была произведена на II Ватиканском Соборе. Еще будучи кардиналом, Папа Бенедикт XVI написал книгу «Богословие Литургии», которая оказала серьезное влияние на зародившееся в это время движение «реформации реформы». Сторонники этого движения признают необходимость реформы 1969 года, но считают, что она не соответствует духу II Ватиканского Собора.

Сторонники «реформации реформы» признают положительные моменты. Например, новая месса наполнена богатым библейским содержанием, делается акцент на проповедь, но смещенное внимание на Священное Писание и проповедь нарушает единую картину богослужебного чина и его устремленность к Евхаристической молитве, мы должны понимать, что Христос не был лишь Учителем, Он в первую очередь Искупитель всего человечества и отдельно взятого человека. Он Тот, Кто учит и одновременно спасает¹.

По мнению Бенедикта XVI, существует ошибочное понимание, будто Христос присутствует в Евхаристии так же, как и в Священном Писании, ведь присутствие Христа в мире духовно и преходяще, в то время как Его присутствие в Евхаристии сущностно и постоянно. Папа Бенедикт XVI говорит о проблеме подстраивания Литургии под человека, Литургия изменяется согласно духу времени, а не духу самой Литургии. Центр Литургии смещается с Бога на человека. Получается, что, поставив человека в центр Литургии, община празднует не Евхаристию, а саму себя, чем лишает Литургию и себя эсхатологического пришествия Христа. Поскольку Литургия перестала восприниматься как поклонение Троице во Христе и перестала быть празднованием всей Церкви, был потерян дух «литургического поклонения», а Литургия была раздроблена на отдельные части².

Евхаристия, утверждает Папа Бенедикт XVI, всегда воспринималась Церковью как жертвоприношение, она основана на любви Божией и относится как к Богу, так и к людям одновременно. По причине безмерной любви Бога к людям Христос приносит искупительную Жертву на Кресте, и люди, которые Его приняли и возлюбили, отдают как жертву свою жизнь.

В том, что приносит Церковь, приносится она сама: «Нам необходимо понять, что это самое настоящее жертвоприношение, которое способно преобразить и нас в жертву, тех, кто участвует в Евхаристии. Приобщение к Литургии дает нам возможность объединиться с Богом, а тем самым подчиниться Ему. Это не современное измышление, а правда, основанная на конкретном историческом событии, которое имеет значение не только в прошлом, но и в настоящем, име-

¹ См.: Ратцингер Й. Иисус из Назарета. М., 2015. С. 108.

² See: Bux N. Benedict XVI's Reform. The Liturgy Between Innovation and Tradition. San Francisco, 2012. P. 95.

ет значение для каждого из нас, кто участвует в Евхаристии. В этом весь смысл простого словосочетания: “жертвоприношение мессы”»³. Свою позицию Бенедикт XVI подтверждает мнением Блаженного Августина, который считал Евхаристию символом таинства истинного жертвоприношения, соединяющего нас с Богом, реальным присутствием пасхальной тайны Христа, Который превосходит и объединяет все эпохи⁴.

Современное католическое богословие имеет немало оснований для того, чтобы не акцентировать внимание или вовсе не придавать значения слову «трансубстанциация». Противоречия, которые возникают в вопросе о трансубстанциации, были порождены в эпоху Реформации. В этот период вопрос о Евхаристии был использован против евхаристической веры. Именно поэтому акценты сместились к проблеме учения о трансубстанциации и жертвоприношении. Поэтому необходимо рассмотреть возражения основателей Реформации Кальвина и Лютера, и после этого можно будет перейти к поиску смысла учения о трансубстанциации и его места в евхаристической реальности⁵.

Что именно заставило Кальвина и Лютера раскритиковать католическое учение о трансубстанциации? Рассмотрим аргументацию исследуемого автора.

Позиция Кальвина

В своем учении о Евхаристии Кальвин стремился дополнить и обновить учение Блаженного Августина по этому же предмету. С самого начала мы можем заметить серьезные различия учений Кальвина и Блаженного Августина.

1. Учение Кальвина систематизировано. Учение Блаженного Августина не имеет четкой структурированности, что дает больше возможностей для свободного понимания его позиции.

2. Учение Блаженного Августина расширяется за счет эксплицитных дополнений Кальвина.

³ Ратцингер Й. Богословие Литургии. Сакраментальное обоснование христианского существования. М., 2017. С. 318.

⁴ См.: Там же. С. 319.

⁵ См.: Там же. С. 329–330.

Проблематика заключается в том, что Кальвин абсолютизирует человеческую сторону Христа. Мы прекрасно понимаем, что Господь после Своего Воскресения вознесся на Небо к Отцу, значит, Он находится только с Ним и не может пребывать в других местах Вселенной, а в узком смысле — в храмах, где совершается Литургия. Конечно, эта проблема решаема, и Кальвин утверждает, что при вкушении Тела и Крови мы соединяемся со Христом через наше вознесение Святым Духом к Иисусу.

У Кальвина прослеживается пневматологический характер Евхаристии. Посредством Святого Духа и разворачивается христианское богослужение.

Итак, для Кальвина, так же как и для Блаженного Августина, цель Литургии — вознести нас к Господу на Небеса. Литургия позволяет верующему вознести свое сердце к Господу. Негативная сторона такой богословской позиции в том, что Литургия редуцируется до действия Святого Духа, Который возносит ко Христу. Другими словами, здесь — не на Небе, а на земле — нет реальности. Есть лишь одна динамика в стремлении вверх, к Небу. Другими словами, в диалектике богословия Вознесения и богословия Боговоплощения первое становится главенствующим. Христос уже как бы не входит в действительность этого мира. «Здесь-бытие находится практически под угрозой отмены; “здесь” становится лишенным значения по сравнению с “там”»⁶.

Такое соотношение проявляет себя в следующих высказываниях Кальвина:

- Во время причащения человек реально соединяется со Христом посредством Святого Духа. То же самое с нами происходит, когда мы читаем Священное Писание или совершаем дела милосердия. Соответственно, в Евхаристии не остается ничего уникального, то есть того, что было бы присуще только ей.

- Кальвин утверждал, что некоторые ветхозаветные праведники причащались Тела и Крови Христа, только не через Святые Дары, а посредством жертвенных животных⁷. При этом возникает проблема, как эти праведники соединялись со Христом до воипостазирова-

⁶ Ратцингер Й. Богословие Литургии. Сакраментальное обоснование христианского существования. С. 332.

⁷ See: Pfeiffer P. Die Thesen der Konfessionen zur Anbetung des Altarsakramentes // Una Sancta. 1962. № 17. P. 252.

ния Второй Ипостаси Пресвятой Троицы. Кальвин не отвечает на данный вопрос.

Кальвин понимал таинство Евхаристии с устремленным взглядом к Небу. Он не принимал поклонения Святым Дарам и считал это идолопоклонничеством, видел весь смысл таинства не в поклонении Святым Дарам, а в его совершении. Он преследовал цель сохранения наследия Блаженного Августина, но стал заложником своей же системы, где таинство Евхаристии утратило свою уникальность. Так как только через это таинство можно соединиться с Вознесшимся Спасителем. А у Кальвина этого можно достичь и другими способами⁸.

Позиция Лютера

Лютер и другие лютеранские тексты исповедуют реальное присутствие (субстанциональное), то есть «Тело и Кровь Христа присутствуют в хлебе и вине — субстанционально»⁹. С точки зрения Лютера, Тело и Кровь присутствуют в хлебе и вине в ограниченный период времени. Другими словами, реальное присутствие Христа прекращается после выхода за рамки установительных слов «Приимите, ядите...» (Мф. 26:26). Лютер считает поклонение Дарам идолопоклонством, потому что Евхаристия была установлена не для поклонения, а для участия в ней.

1. Лютер категорично выступал против любого философствования в богословии и в Евхаристии соответственно.

2. Лютер принимал философию номинализма, что позволило ему отказаться от транссубстанции в пользу консубстанции.

3. Хотя Лютер и замкнулся на проблеме транссубстанции, при этом он привнес нечто новое или хорошо забытое старое, о чем говорили святые отцы IV—V веков. Выше мы отметили, что Лютер представляет теорию консубстанции, в этом вопросе он опирается на Пьера д'Айи¹⁰. Итак, он утверждает, что

⁸ Ратцингер Й. Богословие Литургии. Сакраментальное обоснование христианского существования. С. 335—336.

⁹ См.: Формула Согласия // Только Христос. [Электронный ресурс]. URL: http://soluschristus.ru/biblioteka/kniga_soglasiya/kniga_soglasiya_veroispovedanie_i_uchenie_lyuteranskoj_cerkvi/formula_soglasiya_konspektivnoe_izlozhenie/ (дата обращения: 05.09.2022).

¹⁰ Кардинал, богослов-номиналист (1350—1420).

хлеб и вино продолжают оставаться теми же, а Тело и Кровь начинают присутствовать в хлебе и вине.

Нечто подобное мы можем встретить у блаженного Феодорита Кирского (393–457) в его труде «Эранист»¹¹. Здесь он прибегает к более древней Антиохийской традиции четвертого века, описывает освященные элементы как символы, в которых расстояние между знаком и символами преодолевается не только онтологически (изменение значения), но и в смысле осознания единства бытия. Однако следует сказать, что в этом вопросе блаженный Феодорит все еще использует традиционный язык Антиохийской школы IV века. Это подразумевает более глубокий уровень евхаристического реализма, чем тот, который выражен в его умозрительной мысли¹².

Папа Геласий (?–496) для апологии учения о Боговоплощении прибегает к Евхаристии как самому объективному аргументу. В своем труде *Tractatus 3 «Seu de duabus naturis in Christo adversus Eutychem et Nestorium»* Папа защищает христианскую доктрину в вопросе постоянства ипостасного союза человеческой и Божественной природы Христа. При этом Геласий, как и другие делали еще до него, использует таинство Евхаристии, чтобы подтвердить христологическое учение. Еще со II века утверждалось сходство между событиями Воплощения Христа и преложением евхаристических элементов — хлеба и вина — в Тело и Кровь. Другими словами, это стало основой концептуальной модели для размышления о таинстве Тела и Крови Христовых, особенно в восточном богословии. Следовательно, это предоставило возможность изменить процесс, и спор был не только насчет воплощения в Евхаристии хлеба и вина в Тело и Кровь, но и, как у Геласия, из богословия освящения Евхаристии — в богословское значение Воплощения Христа. Объяснение евхаристического освящения по аналогии с Воплощением Христа было определено с ран-

¹¹ «Ἐβουλήθη γὰρ τοὺς τῶν θεῶν μυστηρίων μεταλαχχανόντας τῆ φύσει τῶν προκειμένων προσεχειν, ἀλλὰ διὰ τῆς τῶν ὀνομάτων ἐναλλαγῆς πιστεῦειν τῆ ἐκ τῆς χάριτος γεγεννημένη μεταβολῇ. Ὁ γὰρ δὴ τὸ φύσει σῶμα σίτον καὶ ἄρτον προσάγοι πρὸς αὐτὸν, καὶ αὐτὸν παλιν ἀμπέλων ὀνομάσας, οὗτος τὰ ὀρθώμενα οὐμβόλα τῆ τοῦ σώματος καὶ αἵματος προσήγαγα τετιμῆκεν, οὐ τὴν φύσιν μεταβαλὼν, ἀλλὰ τὴν χάριν τῆ φύσει προστεθεικώς». See: Theodoret, Eranistes, Dialogue 1 (Ettlinger 78.27–79.2). Elsewhere in Tractate 3.10 (Thiel 538–39). Cit. from: Ettlinger Gerard H. Theodoret of Cyrus, Eranistes. Oxford, 1975. P. 102.

¹² See: Kilmartin E. The Eucharist in the West History and Theology. Minnesota, 2004. P. 32.

них времен жизни Церкви — по христологическому отрывку о Логосе из Евангелия от Иоанна 1:14 «И Слово стало плотию». Так же как Логос соединился с человечеством Иисуса Христа с момента зачатия во чреве Девы Марии, элементы хлеба и вина соединены с Логосом, это делает их таинствами Его Тела и Крови¹³.

Преподобный Иоанн Дамаскин также сравнивает этот момент с Боговоплощением: «...так и хлеб общения не просто хлеб, но соединенное с Божеством; тело же, соединенное с Божеством, не одно естество, но одно, конечно, принадлежит телу, другое же — соединенному с ним Божеству. Поэтому то и другое вместе — не одно естество, но два»¹⁴.

Итак, Лютер отторгает схоластическое представление о Евхаристии, стараясь сконцентрировать внимание только на установительных словах Христа. Он повторяет библейскую веру в Евхаристию с реальным (субстанциональным) присутствием в ней Тела и Крови Христовых и одновременно отрицает какое-либо поклонение им. Христа, согласно Лютеру, мы должны почитать не в хлебе и вине, не с хлебом и вином, а независимо от этих земных элементов¹⁵.

Выясняя вопрос о транссубстанции, мы должны положительно определить смысл транссубстанции и не можем упустить философский взгляд на этот вопрос и естественно-научный.

Нам хорошо известен тезис о «превращении субстанции». Этот тезис является философской формулировкой, которая соотносится, с одной стороны, с верой, а с другой — граничит с областью физики. Здесь возникает некоторое затруднение. Учение о преложении субстанции возникло в XII—XIII веках, и оно основывалось на тех научных представлениях картины мира, которые были в то время. Отсюда возникает вопрос: не должно ли это учение уйти в прошлое ввиду несовершенства и устаревания мировоззрения, на котором основывалось.

Обратимся к философской стороне вопроса. Немецкий философ Бернард Бавинк считает, что «современная физика больше не делает различие между субстанцией, заполняющей только пространство,

¹³ See: Kilmartin E. Op. cit. P. 33.

¹⁴ Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение Православной веры. М., 2019. С. 218—226.

¹⁵ См.: Олесницкий И. Символическое учение лютеран о таинстве Евхаристии и несостоятельность этого учения. Каменец-Подольск, 1894. С. 85.

и процессом, заполняющим время в субстанции»¹⁶. Точно так же для физики нечто, отличающее мир от ничто, есть бытие и событие, материя и энергия, так что, когда процесс доходит до основ, теряет смысл различие субстанции и акциденции. Вспоминаются взаимопереходность материи и энергии, дуализм корпускулы и волны как двух способов проявления материального бытия¹⁷.

Понятие субстанции, которое было сформулировано Фомой Аквинским, имеет несколько другое обоснование. Для высокой схоластики акциденция — это процесс, протекающий во времени, и образование существует в пространстве. Для высокого Средневековья «материя» является величиной метафизической. Субстанция, которая рассматривается метафизиком целиком, обозначает дофизическую величину, и было бы совершенно абсурдным пытаться ее обнаружить в элементарных частицах или атомах, используя физические методы.

Изменение евхаристической сущности не является физическим процессом, так как понятия «сущность», «субстанция» лежат вне сферы физики. Евхаристическое изменение связано с тем, что никогда не может быть явлено, потому что это происходит вне физической сферы. Это означает, что физических и химических изменений в Дарах не происходит, потому что при рассмотрении их с физической или химической стороны мы не заметим даже самых мельчайших изменений. Но это не означает, что там, где не происходит чего-либо физического или химического, не происходит совсем ничего. Истина находится за пределами физического.

Рассмотрим богословский взгляд на проблему. Развитие богословского понимания присутствия Христа в Евхаристии взял на себя Фома Аквинский, утверждавший, что термин «пресуществление» лучше всего подходит для этого чудесного превращения. Он считал, что хлеб и вино изменяются в Тело и Кровь Христа при освящении, и после этого остаются лишь видимые признаки хлеба и вина, чувственно воспринимаемые свойства. Фома Аквинский утверждает: Христос всецело присутствует под каждым видом этого таинства. Чрез пресуществление хлеб становится Телом Христа, а вино — Его Кро-

¹⁶ Bavink B. Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften. Zurich, 1949. P. 210.

¹⁷ См.: Ратцингер Й. Богословие Литургии. Сакраментальное обоснование христианского существования. С. 346–347.

вью. А так как Христос уже воскрес и более не умирает, то Его кровь и душа должны присутствовать как естественное сопутствие или связь с Его телом, имеющим вид хлеба, Его тело и душа также должны присутствовать вместе с Его кровью, имеющей вид вина. Божество Христа соединяется с Его Телом, Кровью и душой в ипостасном единстве. Поэтому Христос присутствует в каждой частице хлеба и вина. В итоге Фома Аквинский пришел к выводу, что Евхаристия представляет собой восстановление сущности Голгофской жертвы Христа, следовательно, может быть названа закланием Христа. Из чего он делает вывод, что под видом хлеба и вина были не Тело и Кровь Христа, а Он Сам. Фома Аквинский говорит о присутствии Христа как о «*secundum substantiam*» (буквально — по субстанции). Другими словами, Христос присутствует в Дарах таким образом, что, вовлекая их, делает их знаком Своего присутствия. И находясь на этой позиции, мы преодолеваем односторонность учения о вездесущности и учение Кальвина о локальном присутствии¹⁸.

Евхаристический вопрос на Западе был сосредоточен на изменении Святых Даров. В итоге была выдвинута только одна проблема — космологическая: что происходит с хлебом и вином после их преложения в Тело и Кровь Спасителя, то есть какой они приобретают статус в этом мире после преложения? А этот вопрос затрагивает сакраментальное естествознание, и центром вопроса становится евхаристическая материя. Эта проблема нашла свое развитие в богословии Фомы Аквинского.

Мы должны понять, что Христос присутствует не как какая-то природная вещь, а именно личностным образом, ведь Бог — это Личность. Чтобы это лучше понять, рассмотрим такой пример: в забитом автобусе едут люди, которые просто прижаты друг к другу, в то же время они далеки друг от друга. А теперь представьте двух любящих людей, находящихся на расстоянии тысячи километров, — эти двое гораздо ближе друг другу, чем люди в автобусе.

Руководствуясь вышеприведенным примером, мы приходим к выводу, что Воскресший Христос разрушил ограничения плоти, а значит, Он имеет возможность явить Себя везде, Он может присутствовать

¹⁸ См.: Успенский Н.Д. Анафора: опыт историко-литургического анализа // Богословские труды. Сборник 13. М., 1975. С. 133.

во всей Своей полноте **реально** ради человека. «Воскресший Господь, преодолевший границы исторического существования, может даровать Себя, когда и где Он захочет»¹⁹.

Как же присутствует Христос в Евхаристии? Бенедикт XVI считает, что Господу несвойственно как вездесущее присутствие (у Лютера), так и локальное (у Кальвина). Воскресший Христос не может быть физически ограничен каким-либо местом. Христос через Свое Воскресение вошел в новое состояние в причастности к силе Божией, которой Он может даровать Себя людям, где только захочет²⁰.

Что такое «трансубстанциация»? Воплотившийся Господь прошел через Крест, Воскресение, только так и через это Ему открылась возможность явить Себя нам. Воскресение и следующее за этим Вознесение не означают перенесение Иисуса Христа из конкретной точки Израиля в конкретное место на Небе, нет, происходит переход в иной способ существования. И в этом новом способе существования у Господа появляется возможность даровать всем людям Свою близость. Поэтому Евхаристия и евхаристические Дары имеют такое значение, они приобретают эсхатологическое значение. Это указание на будущий мир, где вся Вселенная станет «яркой чашей» (*praeclarus calix*), бесценным сосудом близости Господа.

Богослужебные действия всегда свидетельствуют о вере Церкви. Богослужение является живым действием, позволяющим соприкоснуться с многовековой и древней традицией Церкви. И Литургия здесь является питательницей веры, она дает правильный настрой в духовной жизни христианина. Современное католическое богословие задается вопросом о единственности традиции, возможности и способах ее передачи, и даже пытается его решить. «Без каких-либо серьезных затруднений мы можем думать о единстве внутри разнообразия форм. Множественность традиций предполагает, что существуют новые мысли, которые не были обдуманы, новые взгляды, новые перспективы. Правда может быть симфоничной»²¹.

Какой термин позволит наиболее точно выразить веру Церкви? Вряд ли можно дать ответ на этот вопрос. Рассмотрев богословское

¹⁹ Ратцингер Й. Богословие Литургии. Сакраментальное обоснование христианского существования С. 357.

²⁰ См.: Там же. 358.

²¹ Hinze В.Е. Narrative Contexts, Doctrinal Reform // Theological Studies. 1990. Vol. 51. Iss. 3. P. 428.

мнение Бенедикта XVI, можно только заключить, что он не привязывается к термину, а исповедует реальное присутствие Христа в Евхаристии. Безусловно, освященные временем многие элементы чина Литургии (даже древние западные чинопоследования) имеют глубокое, даже сакральное значение, они свидетельствуют нам о Боге. Стоит понимать и другое: когда Литургия имеет важнейшее действие для присутствующих на ней, это действие всей Церкви, направленное на таинственное соединение с Богом через причащение Тела и Крови Христа. Возможно, здесь наметился другой вопрос для всей Церкви: как сохранить освященную историей форму передачи Откровения через Литургию и создать такой контекст, который обеспечил бы правильное понимание и восприятие этого Откровения. Католическая Церковь выбрала опасный путь, она начала создавать новые смысловые контексты, новые формы в период II Ватиканского Собора, который постарался сделать акцент на духовном присутствии Христа в Литургии, нежели на реальном. Негативный опыт Католической Церкви позволяет нам понять, что мы точно не должны делать с нашей Литургией, а чему мы можем придать новое, свежее значение.

Но размышления Папы Бенедикта XVI более направлены на богословское осмысление Литургии. Он подтверждает истинность учения Римско-Католической Церкви о реальном присутствии Христа в евхаристических Дарах. Реализм пресуществления заключается не в одном лишь присутствии Христовых Тела и Крови, но и во всей Его Личности. Что касается понятия «субстанция», то оно относится не к вещи, а к тому, что в ней содержится в данном контексте — к отдаванию Христом Самого Себя, следовательно, пресуществление реально, объективно и является постоянным даром Божиим. Поэтому причащение является не только действием всей общины, но и личной встречей каждого отдельно взятого человека со Христом. Соответственно, заключает Папа, между причащением и поклонением Святым Дарам нет противоречия, так как последнее является продолжением первого.

Для нашей Православной Церкви Евхаристия является самым важным и превосходящим другие таинства таинством. Именно таинство Евхаристии сообщает верующим не только благодатное действие и телесное присутствие Христа. При этом не стоит понимать это таинство через призму протестантизма, когда некоторые православные считают

освящение Святых Даров только благодатной энергией. Но только через признание присутствия в Святых Дарах человеческой природы Бога Слова Евхаристия согласуется с сотериологическим учением. Это действие, явление, чудо — как бы его ни назвали — для нас непостижимо. С первых веков существования Церкви святые отцы, учителя, богословы Церкви пытались объяснить это чудо, но до конца это никто не сделал. А это, в свою очередь, только подтверждает всемогущество Божье. Следует отметить и тот факт, что у православных и католиков понимание Евхаристии во многих моментах схоже. А те представления и учения о Евхаристии, которые отвергают реальное присутствие Христово, вызывают только противоречия со святоотеческим учением и Священным Писанием. Такие мнения приводят к противоречиям, поскольку тем самым отвергают триадологию, сотериологию, христологию, еkkлезиологию. С такими теориями боролись в Древней Церкви, с ними полемизируют и сейчас.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение Православной веры. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2019. 569 с.
2. Олесницкий И. Символическое учение лютеран о таинстве Евхаристии и несостоятельность этого учения. Каменец-Подольск, 1894. 140 с.
3. Ратцингер Й. Богословие Литургии. Сакраментальное обоснование христианского существования. М.: Благотворительный фонд имени святителя Григория Богослова, 2017. 648 с.
4. Ратцингер Й. Иисус из Назарета. М.: Издательство Францисканцев, 2015. 416 с.
5. Успенский Н.Д. Анафора: опыт историко-литургического анализа // Богословские труды. Сборник 13. 1975. С. 40–141.
6. Формула Согласия // Только Христос. [Электронный ресурс]. URL: http://soluschristus.ru/biblioteka/kniga_soglasiya/kniga_soglasiya_veroispovedanie_i_uchenie_lyuteranskoj_cerkvi/formula_soglasiya_konspektivnoe_izlozhenie/ (дата обращения: 05.09.2022).
7. Bavink B. Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften. Zurich, 1949. 782 p.
8. Bux N. Benedict XVI's Reform. The Liturgy Between Innovation and Tradition. San Francisco: Ignatius Press, 2012. 144 p.
9. Ettliger G. H. Theodoret of Cyrus: Eranistes. Oxford: Clarendon, 1975. 308 p.

10. Hinze B. E. Narrative Contexts, Doctrinal Reform // Theological Studies. 1990. Vol. 51. Iss. 3. pp. 417–433. DOI: 10.1177/004056399005100303
11. Kilmartin E. The Eucharist in the West History and Theology. Minnesota: Liturgical Press, 2004. 448 p.
12. Pfeiffer P. Die Thesen der Konfessionen zur Anbetung des Altarsakramentes // Una Sancta. 1962. № 17. pp. 225–266.

*Статья поступила в редакцию 5.09.2022,
одобрена после рецензирования 10.10.2022,
принята к публикации 1.11.2022.*

Article

UDC [272-549:27-1](09)+929

For citation:

Toropov A., priest. Vzglyad Papy Benedikta XVI na problemu transsubstantsiatsii v sovremennom liturgicheskom bogoslovii [The view of pope Benedict XVI on the problem of "transubstantiation" in modern liturgical theology] // Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii. [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2022. No 4 (19). pp. 33–46.

DOI: 10.56621/27825884_2022_19_33

Priest Artem Toropov,

Assistant-teacher, Department of Theology,

Oryol State University named after I.S. Turgenev,

39a Komsomolskaya str., Oryol, 302026, Russian Federation

fatherartemy@mail.ru

ORCID: 0000-0001-8024-1354

The view of Pope Benedict XVI on the problem of transubstantiation in modern liturgical theology

Priest A. TOROPOV

Abstract: The article is an analysis of the word "transubstantiation" in the fundamental theological thought of the Roman Catholic Church. Consistently considering this issue, let us turn to the position of the pioneer of the reforms of the Second Vatican Council — Pope Benedict XVI, who deals with the issue of transubstantiation in the light of the ideas of the Reformation, philosophy and physics. He seeks to move away from the scholastic solution of this issue, without falling into the old errors of Reformers.

Keywords: Eucharist, transubstantiation, essence, substance, Body and Blood, Benedict XVI.

REFERENCES

1. Bavink B. (1949) "Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften" [Results and problems of the natural sciences]. Zurich. (in German).
2. Bux N. (2012) "Benedict XVI's Reform. The Liturgy Between Innovation and Tradition". San Francisco. (in English).
3. Ettlinger Gerard H. (1975) "Theodoret of Cyrus, Eranistes". Oxford. (in English).
4. Hinze B.E. (1990) "Narrative Contexts, Doctrinal Reform" // Theological Studies. Vol. 51. Iss. 3. pp. 417–433. (in English). — DOI: 10.1177/004056399005100303.
5. Kilmartin E. (2004) "The Eucharist in the West History and Theology". Minnesota. (in English).
6. Pfeiffer P. (1962) "Die Thesen der Konfessionen zur Anbetung des Altarsakramentes" // Una Sancta. No. 17. pp. 225–266. (in English).
7. Ratzinger J. (2015) "Iisus iz Nazareta" [Jesus of Nazareth]. Moscow. (in Russian).
8. Ratzinger J. (2017) "Bogosloviye Liturgii. Sakramental'noye obosnovaniye khristianskogo vladeniya" [Theology of the Liturgy. Sacramental justification of Christian possession]. Moscow. (in Russian).
9. Uspensky N.D. (1975) "Anafora: opyt istoriko-liturgicheskogo analiza" [Anaphora: experimental liturgical analysis] // "Bogoslovskiye trudy" [Theological Works]. No. 13. pp. 40–141. (in Russian).

*The article was submitted 5.09.2022,
approved after reviewing 10.10.2022,
accepted for publication 1.11.2022.*

Научная статья

УДК [72.046.3+75.046.3](470-25)+929

Для цитирования:

Апин В.А., свящ. Феномен Марфо-Мариинской обители в церковном искусстве начала XX века // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2022. № 4 (19). С. 47–71.
DOI: 10.56621/27825884_2022_19_47

Священник Валерий Арвидович Апин,

старший преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин Саратовской православной духовной семинарии, Российская Федерация, 410028, г. Саратов, ул. Мичурина, 92
val-apin@yandex.ru
ORCID: 0000-0001-6919-9685

Феномен Марфо-Мариинской обители в церковном искусстве начала XX века

Священник В.А. АПИН

Аннотация: В настоящей статье анализируется художественный стиль Марфо-Мариинской обители как совокупность идей и художественных средств, выразивших настроения части общества в переломный период истории России. В анализе стиля образной среды комплекса, задачей которого были молитвенное и деятельное служение Богу, основное внимание уделяется главному храму в честь Покрова Пресвятой Богородицы, художественный стиль которого наиболее полно выразил идею соединения литургического и просветительского пространств. Часть статьи посвящена основным создателям ансамбля.

Ключевые слова: Марфо-Мариинская обитель, церковное искусство начала XX века, Покровский храм Марфо-Мариинской обители, великая княгиня Елизавета Федоровна, Михаил Нестеров, Алексей Щусев.

Созданная великой княгиней Елизаветой Федоровной Романовой Марфо-Мариинская обитель милосердия отразила в своем художественном образе не только важные явления искусства и культуры начала XX века, но и значимые явления религиозной, общественной и политической жизни России предреволюционного периода.

Определяя понятие «художественный стиль», Генрих Вельфлин пишет, что художественный стиль формируется как «выражение

настроения эпохи и народа, с одной стороны, выражение личного темперамента — с другой»¹. При стилистическом разнообразии архитектурных и живописных форм образ Марфо-Мариинской обители отличает гармония и целостность. Этот чистый и светлый образ выделяется на фоне нарастающих эклектичности, «роскошной» безвкусицы и эпатажности.

«Настроения эпохи и народа» (по Вельфлину), повлиявшие на художественный стиль Марфо-Мариинской обители, в период колоссального напряжения и противостояния разноректорных сил во всех областях жизни российского общества отражали, порой, прямо противоположные тенденции. Период между двумя войнами, завершившийся революционными потрясениями, — это время коренных перемен в духовной жизни России. Одновременно с растущим безверием, расцветом оккультных практик, черной магии и террора возникает множество концепций богоискательства и устройства церковной жизни. В церковной среде появляются разнонаправленные модернистские обновленческие настроения. Усилилась потребность в восстановлении канонического управления в Церкви. «После октября 1905 года внутрицерковная жизнь забурлила. В ней появились признаки стремления к синтезу веры и цивилизации. Церковь ощутила в себе силы занять достойное место в новом государственном устройстве. <...> Политические позиции были разные, но цель одна — стать незаменимой опорой православного государства, построенного на евангельских началах»², — пишет о тенденциях начала XX века протоиерей Кирилл Краснощек. «Стремление к синтезу веры и цивилизации» приводит к расцвету благотворительности, создается множество религиозных организаций, братств и сестричеств, рабочих христианских союзов, комитетов помощи обедневшим крестьянам, городским нищим, вдовам и сиротам, а с началом Первой мировой войны — организаций для помощи фронту, раненым и инвалидам. Большая роль в этом движении принадлежала представительницам царской семьи, в частности великой княгине Елизавете Федоровне Романовой.

В целом внимание интеллигенции переключается с социально-политических вопросов на мистико-духовные, в том числе на идеа-

¹ Вельфлин Г. Основные понятия истории искусств. Проблема эволюции стиля в новом искусстве. М., 2009. С. 18.

² Краснощек К.Е., прот. Модернистские тенденции в Русской Православной Церкви в начале XX века // Труды Саратовской православной духовной семинарии. Вып. 4. Саратов, 2010. С. 186.

листические религиозные концепции Владимира Соловьева, Достоевского, Льва Толстого. Так, философ и будущий священник Сергей Булгаков, порвавший в это время с «легальным марксизмом», в 1908 году в речи на собрании Петербургского христианского студенческого кружка говорил: «Теперь сумерки снова надвигаются над человечеством, уходящим в душливое подземелье и изнемогающим там от ига жизни, но Вифлеемская звезда светит и теперь, и льет кроткий луч свой, и с этим лучом каждому, раскрывающему сердце, приносит тихий зов: приидите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас»³. Этому образу должна была соответствовать вся концепция визуального и духовного пространства создаваемой великой княгиней Марфо-Мариинской обители. Так, теме прихода народа к воплотившемуся Богу посвящена написанная Михаилом Нестеровым центральная большая роспись в трапезной ее главного собора.

В философии, литературе, музыке и изобразительном искусстве возникшее множество разнонаправленных движений имело общие склонные к декадансу черты — мистицизм, эстетизм и индивидуализм. Негатив этих тенденций в таких явлениях культурной жизни, как Марфо-Мариинская обитель, преодолевается силой и чистотой веры, жертвенностью и любовью к людям.

На рубеже веков ширится меценатское движение, к традиционно участвующим в нем царской семье, включая княгиню Елизавету, и высшему дворянству присоединяются богатейшие купцы, часто из религиозно настроенной старообрядческой среды. Постепенно художественные вкусы этих слоев начинают взаимопроникать друг в друга. Классицизм и академизм уступают место «новорусскому» искусству, русскому модерну. Этот переход хорошо виден в архитектуре ансамбля обители. Ко времени окончания строительства и создания ее внутреннего убранства в 1914 году стиль модерн захватил почти все области культуры, как в столице, так и в провинции. Под его влиянием были и создатели ансамбля.

Но в целом при доминирующей роли символизма и религиозности в искусстве и культуре Серебряного века с ускорением возростали

³ Булгаков С.Н., свящ. Интеллигенция и религия. Воскресение Христа и современное сознание. М., 1903. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sergij_Bulgakov/intelligentsija-i-religija/ (дата обращения: 04.10.2022).

центробежные силы. Искусство быстро распалось на множество направлений. Одновременно в художественном процессе участвовали непохожие друг на друга академизм и реализм передвижников, модерн и символизм, примитивизм, кубизм, футуризм, супрематизм и множество других авангардных движений, стремившихся к мистицизму и индивидуализму. Уже к середине десятых годов мистическая беспредметность супрематизма резко контрастировала с национально-христианским символическим реализмом. Так, в 1916 году сразу после «Черного квадрата» Малевича появляется программная картина автора росписей Марфо-Мариинской обители Михаила Нестерова «Душа народа», призывающая Россию к крестному ходу ради Христа.

«Личные темпераменты» создателей обители (по Вельфлину) — вторая составляющая формирования художественного стиля — определили его духовную направленность. «Темперамент не создает, конечно, художественного произведения, но он есть то, что можно назвать вещественной частью стилей в широком смысле этого слова, т. е. разумя при этом и определенный идеал красоты (как индивидуальный, так и общественный)»⁴, — пишет Вельфлин. По мнению Николая Бердяева, «наступающий XX век принадлежит идеалистам, которые не только осуществляют социальные идеалы второй половины XIX века, но и волеют в новые формы возвышенное духовное содержание»⁵. Идеалистами, влившими «в новые формы возвышенное духовное содержание», были создатели уникальной образной среды ансамбля Марфо-Мариинской обители. Прежде всего, это прославленная впоследствии в лике преподобномучениц великая княгиня Елизавета Федоровна и великий русский живописец и иконописец Михаил Васильевич Нестеров. Значительное влияние на образ обители оказал архитектор многих прекрасных православных храмов Алексей Викторович Шусев. Духовную поддержку в создании образа обители оказали будущий священномученик митрополит Владимир (Богоявленский) и священник Митрофан Сребрянский, прославленный в будущем в лике священноисповедников как архимандрит Сергей.

Образы этих подвижников отражаются в чистом, светлом и строгом образе Марфо-Мариинской обители.

⁴ Вельфлин Г. Указ. соч.

⁵ Бердяев Н.А. *Sub specie aeternitatis*. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906 г.). СПб., 1907. С. 34.

Великая княгиня Елизавета Федоровна Романова

«На всей внешней обстановке Марфо-Мариинской обители и на самом ее внутреннем быте, как и вообще на всех созданиях Великой Княгини, кроме духовности, лежал отпечаток изящества и культурности»⁶, — писал в своих воспоминаниях митрополит Анастасий (Грибановский).

Внучка английской королевы Виктории, принцесса Гессен-Дармштадтская Элла приучалась матерью к строгой и простой жизни, религиозности и благотворительности. Духовным примером для будущей княгини была очень почитаемая католическая святая, благотворительница и дальняя родственница Елизавета Тюрингская, судьба которой оказалась во многом схожа с судьбой будущей святой преподобномученицы.

В 1884 году Елизавета вышла замуж за великого князя Сергея Александровича Романова. Для немки и лютеранки Сергей Александрович был не только любимым мужем, но и учителем русского языка и наставником в православной вере. С глубоко верующим великим князем, председателем Императорского Православного Палестинского общества, княгиня посещала русские монастыри, молилась в православных храмах. Особое впечатление на Елизавету Федоровну произвело паломничество на Святую Землю.

13 апреля 1891 года, в Лазареву субботу, Елизавета Федоровна перешла в Православие, которое приняла всей душой.

Как жена московского генерал-губернатора, княгиня возглавляла большинство благотворительных обществ Москвы и покровительствовала учреждениям культуры, была меценатом и тонким ценителем искусства, сама неплохо рисовала — известны рисунки княгини, многие из которых выполнены под влиянием стиля модерн⁷. «Понимание искусства у Великой Княгини было широкое. Она внимательно всматривалась в новые течения. Видела она многое, знала музеи Европы, любила старых мастеров»⁸, — вспоминал о княгине автор росписей соборного храма обители Михаил Васильевич Нестеров.

⁶ Анастасий (Грибановский), митр. Светлой памяти Великой Княгини Елизаветы Федоровны. Иерусалим, 1925. С. 6.

⁷ См.: Рисунки великой княгини Елизаветы Федоровны // Императорское Палестинское Православное Общество. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.ippo.ru/historyippo/article/risunki-velikoy-knyagini-elizavety-fedorovny-202008/> (дата обращения: 04.10.2022).

⁸ Нестеров М.В. О пережитом. 1862—1917 гг. Воспоминания. М., 2006. С. 271.

Великая княгиня Елизавета Федоровна являлась наиболее заметной фигурой в кругу российских благотворителей и меценатов. Но главной силой было ее сострадательное сердце. Благотворительность была для княгини органичной частью ее душевной организации и естественна для глубоко религиозного человека. Любовь к Богу и людям отражается во многих письмах святой Елизаветы. «Все мое время заполнено делами: благотворительность и все такое, некогда думать о себе, и я ощущаю такой полный покой и благодарность Богу за то, что живу и могу работать»⁹, — письмо к императрице Марии Федоровне от 20 июля 1907 года.

Это письмо написано в особенно тяжелый для княгини период — после убийства эсером Каляевым 4 февраля 1905 года мужа княгини великого князя Сергея Александровича и перед основанием в 1907 году Марфо-Мариинской обители. Гибель мужа потрясла великую княгиню и коренным образом изменила ее жизнь. Но переход княгини Елизаветы после трагедии к монашескому образу жизни не был спонтанным решением убитой горем женщины убежать от мира. Потребность православной души молитвой и постом отдать себя Богу сочеталась у княгини с потребностью служить Богу милосердием и помощью конкретным обездоленным, беспомощным и страдающим людям в масштабах всей страны.

Таким образом, решение создать благотворительное сестричество с близким к монашескому образу жизни было логичным и естественным для духовного и душевного состояния Елизаветы Федоровны и соответствовало ее убеждениям. Деятельный характер княгини проявился в ее особенно внимательном, детальном отношении к обустройству обители, оптимальной функциональности в строгом соответствии с духовным содержанием.

Общий стиль ансамбля обители как совокупность идей и художественных средств был обусловлен собственными взглядами княгини Елизаветы Федоровны и ее выбором главных авторов будущего комплекса.

Великая княгиня искала хорошо зарекомендовавших себя в церковном искусстве мастеров, творчество которых отвечало бы ее эстетическим и религиозным представлениям.

⁹ Письмо великой княгини святой Елизаветы Федоровны к императрице Марии Федоровне от 20 июля 1907 года. Цит. по: Коршунова Т. Путь, полный света. Из писем святой Елизаветы Федоровны. [Электронный ресурс]. URL: <http://rys-strategia.ru/publ/3-1-0-5106/> (дата обращения: 04.10.2022).

Живописец Михаил Васильевич Нестеров

Нестерова, как уже знаменитого автора «Пустынника» и «Видения отроку Варфоломею», княгиня ценила и знала по выставкам и по купленному еще в 1898 году великим князем Сергеем Александровичем портрету умершей жены Михаила Васильевича Марии Ивановны в белом старообрядческом апостольнике («Христова невеста») — образ, который был очень дорог Нестерову, тяжело переживавшему трагическую смерть после родов любимой жены. Удивительно, что через десять лет после приобретения портрета этот образ стал напоминать саму княгиню в белом апостольнике настоятельницы обители. Церковные работы Нестерова княгиня знала, как и вся царская семья, по Владимирскому храму в Киеве и расписанному художником по заказу цесаревича Георгия Александровича Романова храму Александра Невского в Абастумани. Для росписей храма обители великой княгине рекомендовали автора большинства росписей Владимирского собора в Киеве Виктора Михайловича Васнецова, но в отличие от васнецовских росписи Нестерова были более мягкие и лиричные. Именно его предпочла Васнецову великая княгиня. Для решения внутреннего пространства Покровского храма Марфо-Мариинской обители Елизавете Федоровне был ближе лирический, исихастски-молитвенный дух нестеровских картин — «Видение отроку Варфоломею», «Молчание», «Под Благовест», чем былинно-сказочный васнецовских работ — «Три богатыря», «Витязь на распутье», «После побоища».

По рекомендации Нестерова архитектором ансамбля обители Елизавета Федоровна пригласила Алексея Викторовича Щусева.

Архитектор Алексей Викторович Щусев

Алексей Щусев в качестве архитектора с 1901 года состоял на службе в канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода и был хорошо известен как автор, восстановивший новым методом строго научной реставрации разрушенный до основания храм XII века во имя святителя Василия Великого в Овруче. Для решения задачи Алексей

Викторович провел колоссальную исследовательскую работу, став при этом основоположником отечественной реставрационной школы в архитектуре. Изучение древнейших русских храмов оказало определяющее влияние на всю храмовую архитектуру Щусева, его отношение к средневековой архитектуре совпадало с отношением к ней русских религиозных мыслителей начала века. Восхищаясь древними храмами Новгорода, Евгений Николаевич Трубецкой пишет: «И постольку храм олицетворяет собою иную действительность, то небесное будущее, которое манит к себе, но которого в настоящее время человечество еще не достигло. Мысль эта с неподражаемым совершенством выражается архитектурой наших древних храмов, в особенности новгородских»¹⁰. Древнерусский храм князь Трубецкой противопоставляет «звериному царству» злого начала, причем храм уже понимается как «сама вселенная», куда должно войти «все человечество, ангелы и вся низшая тварь»¹¹. Вместе со священником, философом и ученым Павлом Флоренским Трубецкой рассматривает храм как всеобъемлющее «храмовое действие, как синтез искусств»¹², что было близко Алексею Щусеву. Проект храма Марфо-Мариинской обители Щусева, отражавший образ древних новгородских и псковских храмов, был созвучен взглядам великой княгини и был ей одобрен.

Михаил Васильевич Нестеров вспоминает: «Мечта расписать в Москве храм была давняя. Еще задолго перед тем, в Киеве, я высказывал эту мою мысль Щусеву. Тогда думалось о часовне, им построенной и мною расписанной...»¹³. Творческий союз Щусева и Нестерова образовался не случайно — оба тяготели к символизму и модерну, оба общались с выдающимися русскими религиозными философами, оба изучали и любили допетровскую старину. Благодаря духовному руководству Елизаветы Федоровны, некоторые разногласия между Щусевым и Нестеровым по поводу стилистики росписей не повлияли на прекрасный по гармонии результат сотрудничества.

¹⁰ Трубецкой Е.Н. Умозрение в красках. М., 1990. С. 8.

¹¹ Там же.

¹² Флоренский П.А., свящ. Храмовое действие как синтез искусств // Флоренский П.А., свящ. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М., 1996. С. 370.

¹³ Нестеров М.В. Указ. соч. С. 234.

В создании визуального образа Марфо-Мариинской обители принимали участие приглашенный Нестеровым тогда начинающий художник Павел Дмитриевич Корин, скульпторы Сергей Тимофеевич Коненков и Никифор Яковлевич Тамонькин, мастера ювелирного искусства и вышивальщицы сестры Свято-Алексеевского монастыря и другие.

Духовный образ обители

Духовное содержание, эстетика и функциональность форм комплекса должны были точно соответствовать задаче соединения молитвенного и деятельного служения Богу. Стиль и содержание архитектуры и живописи, особенно соборного храма, с одной стороны, должны были быть близкими и понятными сестрам и простым людям, вызывать радость ощущения красоты, с другой стороны — укреплять веру в Господа и любовь к Родине. Богослужения и келейная молитва должны были стать вершиной всей деятельности обители — просвещения народа, воспитания и обучения детей, лечения больных и помощи умирающим.

Для такой организации великая княгиня изучила опыт древней Церкви, предложения русских церковных деятелей, получила благословение старцев Троице-Сергиевой лавры, Оптиной и Зосимовой пустыней. Огромную духовную поддержку оказали ей будущие святые митрополит Московский Владимир (Богоявленский) и духовник обители протоиерей Митрофан Сребрянский (именно его проект устава был принят княгиней за основу), другие архиереи и священнослужители Русской Православной Церкви. Поддержали начинание многие патристично настроенные люди, а философ Василий Розанов так и назвал написанную им в 1909 году статью — «Великое начинание в Москве»¹⁴.

Образ обители должен был строиться на евангельском образе двух служений Богу Марфы и Марии — деятельном и молитвенном. Все — от внутреннего содержания и деятельности до внешних форм экстерьеров, интерьеров, одежд, церковной утвари и предметов жизнедеятельности — должно было подчиняться идее гармонии этих двух служений.

¹⁴ См.: Розанов В.В. Великое начинание в Москве. М., 1909 // Литература и жизнь. [Электронный ресурс]. URL: http://dugward.ru/library/rozanov/rozanov_velikoe_nachinanie.html (дата обращения: 04.10.2022).

Евангельский образ изложен в 54-м зачале Евангелия от Луки: «В продолжение пути их пришел Он в одно селение; здесь женщина, именем Марфа, приняла Его в дом свой; у нее была сестра, именем Мария, которая села у ног Иисуса и слушала слово Его. Марфа же заботилась о большом угощении и, подойдя, сказала: Господи! или Тебе нужды нет, что сестра моя одну меня оставила служить? скажи ей, чтобы помогла мне. Иисус же сказал ей в ответ: Марфа! Марфа! ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно; Мария же избрала благую часть, которая не отнимется у нее» (Лк. 10:38–42). Святитель Игнатий (Брянчанинов) пишет о соотношении этих служений: «Этим замечанием Господь очистил подвиг Марфы от высокоумия и научил совершать телесное служение со смирением»¹⁵. Это соотношение должно было точно соблюдаться во всей жизни и образе обители. Для великой княгини слово Господа к Марфе о двух частях служения было важно так же, как и слово, обращенное к Марфе при воскрешении Лазаря, брата Марфы и Марии: «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если умрет, оживет» (Ин. 11:25). По этому слову смыслом деятельности обители стало «воскрешение умерших душ» через сострадание и укрепление их веры.

Через преступку в 54-м зачале Евангелия от Луки читаем такие строки: «Когда же Он говорил это, одна женщина, возвысив голос из народа, сказала Ему: блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие! А Он сказал: блаженны слышащие слово Божие и соблюдающие его» (Лк. 11:27–28). Раскрывая смысл соединения этих текстов, святитель Игнатий пишет: «Богочеловек возвышает достоинство Богоматери, назвав особенно блаженными слышащих слово Божие и хранящих его. Это блаженство Божия Матерь имела превыше всех человеков, внимая словам Богочеловека и храня их с таким сочувствием, какого не имел никто из человеков. Здесь опять дано преимущество служению духа пред служением телесным, в противоположность суждению человеческому»¹⁶. Задача духовного и телесного служения Богу, стремление к воскрешению «умерших душ» именем Господа могли осуществиться только через особое почитание Богородицы. Не случайно главный храм обители — не храм Марфы и Марии,

¹⁵ Игнатий (Брянчанинов), свт. Поучение на 54 зачало Евангелия от Луки, читаемое во все праздники Божией Матери. О телесном и душевном подвигах // Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. Т. IV. Аскетическая проповедь. М., 2002. С. 346.

¹⁶ Там же. С. 347.

находящийся в больничном корпусе, а доминирующий во всем ансамбле храм, освященный в честь Пресвятой Богородицы как духовного идеала служения Богу, больничный же храм Марфы и Марии служит как пример душевно-телесного служения. Если храм Марфы и Марии непосредственно примыкал к больничным палатам, из которых тяжелобольным можно было наблюдать за богослужением, то трапезная храма Покрова Богородицы стала духовно-просветительским центром, где проводились лекции, беседы на религиозные и духовно-нравственные темы, а также заседания Императорского Палестинского и Географического обществ.

Елизавета Федоровна стремилась выстроить иерархическую последовательность и в духовном содержании, и в деятельности, и в художественном образе обители. Активная благотворительная деятельность в миру должна была быть в единстве с духовно-молитвенной жизнью и подчиняться ей. Цели спасения должна была служить вся организация пространства. Расположение и устройство зданий и внутренних помещений должны были максимально сблизить практическую деятельность и быт обители с ее молитвенным служением и просвещением.

Художественный стиль Марфо-Мариинской обители

Форма и содержание комплекса должны были отвечать задаче синтеза деятельного и духовного служения, синергии человека с Богом. В духовном смысле Елизавета Федоровна желала для своей обители образ монастыря в русском понимании, как образ, описанный Иоанном Богословом, — как «великий город, святой Иерусалим, который нисходил с неба от Бога» (Откр. 21:10). Этот образ зависел не только от структуры, принятой в русской традиции, но и от изобразительной тематики и стилистики. Ансамбль организован как иерархично организованный комплекс по типу русских монастырей, но со своей спецификой. В центре соборный храм — место Евхаристии; к храму примыкала трапезная-лекторий для духовного просвещения; рядом — библиотека и учебные классы; по периметру — соединенные переходами здания с жилыми и хозяйственными помещениями, аптекой, амбулаторией и больницей с больничной церковью Марфы и Марии. Большое духовное и символическое значение имел сад с домиком для заразных

больных, часовней для отпевания умерших, а около святых врат — часовня для чтения Неусыпаемой Псалтыри. Там, где не было зданий, обитель была обнесена стеной.

Художественный стиль комплекса строений Марфо-Мариинской обители не представляет собой строго определенного единого стиля. При влиянии на все модерна доминирует неорусское направление архитектуры Щусева, в ансамбль также вошли неоклассицизм и эклектичная городская застройка конца XIX века, а в живописи — «нестеровский стиль» и стилизация древних фресок Павла Корина.

Для создателей ансамбля было естественным христианское понимание идеала красоты как Божественной сущности. Такое понимание было созвучно пониманию красоты последователями Достоевского и Владимира Соловьева Сергием Булгаковым и отцом Павлом Флоренским. О художественном пространстве Флоренский пишет: «Этот замкнутый в себе мир возникает через отношение духовной сущности — к другому. Пространство порождается самопроявлением сущности, оно есть свет от нее <...> обнаруживает внутреннее строение сущности, есть проекция его и внятное о нем повествование»¹⁷. Цель искусства по Флоренскому — это «символическое знаменование первообраза через образ»¹⁸. Художественное пространство как один из ключевых признаков художественного стиля¹⁹ «не есть только отражение действительности, но и обратное воздействие на действительность <...> Всякий подлинный художник только для того и выбирает какой-нибудь стиль, чтобы наиболее полно, наиболее остро и наиболее творчески воздействовать на действительность»²⁰, — пишет Алексей Федорович Лосев. Авторы художественного образа обители стремились найти стиль, адекватный своим эстетическим представлениям о Божественном идеале красоты. Во многом философия проникавшего в искусство начала XX века модерна была созвучна теургическим взглядам на эстетику русских религиозных философов

¹⁷ Флоренский П.А., свящ. Имена. Цит. по: Бычков В.В. Русская теургическая эстетика. М., 2007. С. 230.

¹⁸ Флоренский П.А., свящ. Обратная перспектива // Сочинения в 2 томах. Т. 2. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 51.

¹⁹ См.: Никитина Я.П. Художественное пространство // Философия: Энциклопедический словарь. М., 2004. [Электронный ресурс]. URL: <http://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/encyclopedia/articles/1387/hudozhestvennoe-prostranstvo.htm> (дата обращения: 04.10.2022).

²⁰ Лосев А.Ф. Проблема художественного стиля. Киев, 1994. С. 205.

и создателей ансамбля обители. Эта философия отражала идеи романтиков и символистов о преобразении жизни средствами искусства, выдвигала символ как художественное выражение недоступного рациональному познанию смысла.

Особенность стиля модерн — гармонично сочетать противоположные тенденции (например, природные формы и условность, космополитизм и национализм, рационализм и мистику) — способствовала его органическому соединению с традиционными стилями Европы. Так, в России в Марфо-Мариинской обители архитектура Щусева соединила модерн с образцами русской архитектуры XII–XIV веков, образовав неорусский стиль; живопись Нестерова соединила модерн с русской реалистической школой, а росписи палехского иконописца Корина — с древними новгородскими фресками.

В Марфо-Мариинской обители эклектичная застройка XIX века и здание архитектора С.П. Никольского, где расположилась больница и церковь во имя Марфы и Марии, а также новое здание, построенное в неоклассическом стиле архитектором Д. М. Челищевым, не стали диссонансом ансамбля. Вместе с тем неорусский стиль архитектуры Алексея Щусева — соборный Покровский храм, ограда со святыми воротами по улице Большая Ордынка, ограда вдоль южной границы обители, сторожка и часовня — стал доминировать в архитектурной среде ансамбля. Элементы модерна доминировали в росписях Нестерова и Корина. Но наиболее ярко типичные черты классического модерна — такие, как растительная тематика, текучесть, мягкость, криволинейность, асимметричность, — выразились в декоративном убранстве: в рельефах Тамонькина и Коненкова, в альфрейном декоре Нестерова и Корина, в декоративном оформлении иконостасов и всей церковной утвари, включая богослужебные предметы, выполненные по эскизам Щусева и Нестерова.

Архитектура Марфо-Мариинской обители

Создатель архитектурной среды обители Алексей Викторович Щусев вместе с великой княгиней вникал во все детали проекта, начиная от планировки ландшафта и заканчивая богослужебными предметами. «Здесь наиболее полно воплощена одна из важных составляющих его творческого кредо — синтез искусств. Стремление объединить архитектуру, живопись, скульптуру, предметный

дизайн, подчинить их раскрытию главной идеи»²¹, — отмечает исследователь творчества Щусева Сергей Колузаков.

Важным элементом пространственной среды ансамбля были сад и вся ландшафтная планировка Алексея Викторовича Щусева. В отличие от древних монастырей, Марфо-Мариинская обитель изначально создавалась не на лоне живописной природы, а в урбанистической среде большого города. Этот маленький образ райского сада хорошо просматривался через деревянную решетку святых врат, маня своей чистой, светлой красотой и уютностью.

По замыслу авторов, попадая в пространство обители, вошедший должен был почувствовать Божественное присутствие, Его величие и силу, но и Его бесконечную любовь к нам, тепло и защиту.

Образно-изобразительная тематика архитектуры Щусева отсылает к псковско-новгородской домонгольской старине, но, в отличие от древней архитектуры, менее сурова и более уютна. «В образах прошлого надо уловить дух, а не букву, оставляя за собой вольность в формотворчестве: в архитектуре необходимо уловить искренность старины и подражать ей не копированием, а созданием новых форм, в которых бы выражалась так искренне, так красиво, как в старину, идея места общения людей с Богом»²², — формулировал Алексей Викторович поставленные перед собой задачи.

Покровский храм Марфо-Мариинской обители

В Покровском храме обители дух древнерусских храмов, храмов-богатырей, храмов-крепостей, проявляется через суровый мужественный силуэт, толстые стены с узкими окнами-бойницами, массивные порталы, крупный барабан, увенчанный шлемовидной главой. Эти особенности выражают мощь, надежность, идеал воинской героики и святость. Архитектура храма как бы вырастает при приближе-

²¹ Колузаков С.В. Покровский храм Марфо-Мариинской обители милосердия архитектора А.В. Щусева. [Электронный ресурс]. URL: <https://disk.yandex.ru/i/r47ahJd7sz4fEA> (дата обращения: 04.10.2022).

²² Щусев А.В. Зодчий. Цит. по: Стародубцев О.В. Церковная архитектура и искусство: от Петра I до Николая II // Православие.RU. [Электронный ресурс]. URL: https://pravoslavie.ru/103807.html#_ednref49/ (дата обращения: 04.10.2022). Загл. с экрана.

нии к нему. «Вначале храм кажется небольшим, но, когда подходишь к нему ближе, он вырастает на глазах, становится пространственным, высоким. Происходит то же самое, что и при подходе к древнерусской архитектуре»²³, — пишет биограф Нестерова Ирина Никонова. Однако суровый дух домонгольских храмов смягчается, становится более уютным и теплым благодаря формотворчеству архитектора, стилизовавшего архитектуру пластикой модерна — прямые линии углов и щипцовых покрытий облеглаются мягченностью, текучестью других форм, элементы, как правило, асимметричны и не повторяют друг друга, в декоре преобладает растительная и животная тематика. Снаружи все постройки Щусева украшены выемчатыми резными орнаментами, характерными для Новгорода и Пскова, но они, в отличие от древних прототипов, вместе с окнами разбросаны группами в живописном беспорядке по побеленной кирпичной кладке.

Радикальным нововведением Щусева стало присоединение к традиционному крестово-купольному храму в два раза более длинной трапезной и двух звонниц, что более характерно для западных храмов. Тяготение к готике чувствуется и в сильном удлинении главок колоколен.

Цветовая гамма мягкая, светлая, со значительным преобладанием белого, подчеркивается мягкими светло-бежевыми вставками резного декора и темными проемами щелевидных окон, покрытий и глав. Мозаики Спаса Нерукотворного и Богородицы, выполненные Нестеровым, в таком окружении смотрятся наиболее красочно и вносят необходимую законченность цветовой композиции.

Надо отметить, что почти все скульптурное убранство, рельефы на стенах, фонтаны в саду, а также памятную закладную доску выполнил в стиле модерн приглашенный Елизаветой Федоровной Никифор Яковлевич Тамонькин — одаренный студент Строгановского училища, покровительницей которого была великая княгиня. Приглашенный Алексеем Щусевым скульптор Сергей Коненков выполнил только несколько резных крестов.

Тематика рельефов на стенах храма наполнена религиозной символикой — множество крестов, Голгофа, изображение Храма Гроба Господня, серафимы, много символических птиц и животных, все декорировано растительными орнаментами, в основном виноградными

²³ Никонова И.И. Михаил Васильевич Нестеров. М., 1984. С. 125.

лозами, есть апокалиптические символы. Главный смысл тематики декора — Крестная смерть и Воскресение Спасителя ради нашего воскресения в вечную райскую жизнь. Мозаики Спаса Нерукотворного и Богородицы над главным порталом и на апсиде храма указывают приходящим путь ко спасению.

Стилистические особенности внутреннего пространства соборного храма Марфо-Мариинской обители

Внутреннее пространство храма поделено на большую светлую трапезную, собственно храм, разделенный мощными столбами с арочными перекрытиями, подкупольное пространство и алтарную часть, а также притвор с двумя колокольнями, два придела и большую крипту.

Создание сакрального пространства храма ставит перед его авторами проблему взаимосвязи литургического молитвенного и информационно-изобразительного аспектов. То есть насколько изображение Горнего «неизобразимого» мира сакраментально, и насколько это изображение «узнаваемо» и правильно читается. К концу XIX века с возникновением интереса к истокам русского церковного искусства после расчистки от наслоений икон и росписей XII—XV веков углубляется понимание древнего языка символов, изображающих Горний мир. Только идеализация, как в академизме, видимых форм уже не устраивает, нужны совершенно иные формы, выработанные православной культурой. Леонид Успенский пишет, что в иконе «различие между двумя мирами, Божественным и тварным, не упраздняется (как в искусстве живоподобия), но, наоборот, подчеркивается. Мир видимый и изобразимый и мир умопостигаемый, Божественный, неизобразимый, отличаются друг от друга приемами, формами, красками»²⁴.

В отличие от академической церковной живописи, господствующей в это время, модерн как особая стилизация «живоподобия» в живописи стал проникать в церковное искусство с конца XIX века (церковь Спаса Нерукотворного Образа в Абрамцево, 1882 год). Наиболее полно в церковной живописи это направление проявилось

²⁴ Успенский Л.А. Богословие иконы в Православной Церкви. Переславль, 1996. С. 602.

в росписях Михаила Врубеля в Кирилловской церкви в Киеве, в росписях и мозаиках Виктора Васнецова и Михаила Нестерова в киевском Владимирском соборе, в мозаиках в храме Спаса на Крови в Санкт-Петербурге. Стиль художников отличался декоративностью, четкостью и пластичностью линий, ясностью и сочностью цветовых пятен, обилием растительных орнаментов, стилистика тяготела к древним византийским мозаикам, для подробного изучения которых Нестеров объездил все северо-восточное Средиземноморье — от Константинополя до Равенны и Рима.

Однако и такое движение в сторону «иконности» не соответствовало взгляду русских философов, начинающих понимать истинный язык иконописи. Так, отец Павел Флоренский пишет: «Соборный разум Церкви не может не спросить Врубеля, Васнецова, Нестерова и других новых иконописцев, сознают ли они, что изображают не что-то, вообразившееся и сочиненное ими, а некоторую в самом деле существующую реальность. <...> Думается, большинство художников <...> слегка преобразуют внешний образ согласно полусознательным воспоминаниям о <...> иконах и, смешивая уставную истину с собственным самочинием <...> берут на себя ответственнейшее дело св. Отцов и, не будучи таковыми, самозванствуют и даже лжесвидетельствуют»²⁵. Для истинного возрождения духа древней иконописи нужно было дорости, но с началом Первой мировой войны и революции время для возможности такого роста закончилось, как и время модерна.

Росписи Нестерова в Покровском храме Марфо-Мариинской обители соединяют живописный реализм и модерн, постепенно переходя к символизму. Для многих людей из высшего общества того времени, привыкших к идеализированной античностью академической церковной живописи, такая реалистичность, личностный фактор, лиризм персонажей и природы были неприемлемы в церковном искусстве. Упрекали Нестерова и за «неканонический» сюжет главной смысловой росписи обители в трапезной храма «Путь ко Христу», за основу которого Нестеров взял евангельское слово: «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас» (Мф. 11:28), но изобразил при этом не Галилею, как было принято в академических церковных росписях, а среднерусскую природу и русский народ,

²⁵ Флоренский П.А., свящ. Иконостас // Сочинения в четырех томах. Т. 2. М., 1996. С. 457.

идуший ко Христу, сестер обители в белых, похожих на апостольники платках, помогающих идти раненому солдату, больному ребенку, девочке-сироте и другим немощным. Тем не менее это решение поддержали прославленные в будущем в лике святых великая княгиня Елизавета, митрополит Владимир (Богоявленский) и протоиерей Митрофан Сребрянский. Без благословения отца Митрофана княгиня ничего не делала. В своих воспоминаниях Нестеров писал: «Раньше, чем приступить к эскизам, я представил свой план росписи Великой Княгине и хорошо, подробно побеседовал с отцом Митрофаном — умным, хорошо настроенным ко мне будущим Настоятелем, духовником и мудрым советником Великой Княгини»²⁶.

В споре с Щусевым по поводу стилистики росписей Елизавета Федоровна также встала на сторону Нестерова, не захотевшего стилизации древних псково-новгородских образцов. Частично сблизить позиции удалось в нестеровских иконах иконостаса и в росписях в крипте храма, сделанных учеником Нестерова потомственным палехским иконописцем Павлом Кориным.

Для святой подвижницы княгини Елизаветы центром всего в обители был Божий престол как место таинства преложения хлеба и вина в Тело и Кровь Спасителя, а цель всего, что делали сестры, — спасение душ. Вместе с тем княгиня стремилась приблизить место служения Марфы к литургическому пространству — через преобразование трапезной в настоящий просветительский центр, через приближение лежачих больных к больничному храму для возможности видеть и слышать ими богослужение в открытые двери, через статус сестер в чине диаконис.

Литургическое пространство храма призвано направлять мысли и душу молящихся к евхаристической Чаше. В связи с этим стилистика архитектуры и росписей главного храма менялись по мере приближения от экстерьера к интерьеру, к трапезной-лекторию, к собственно храму, к алтарю и к куполу. Тематика и стилистика декора интерьеров более радостная, чем снаружи. Духовное содержание и символичность в росписях Нестерова постепенно возрастает, а материальность, психологизм и приземленность пропадают по мере приближения к алтарю и куполу, образы становятся более призрачными, пространство теряет перспективу, объемность, иллюзию реального освещения.

²⁶ Нестеров М.В. Указ. соч. С. 240.

Трапезная храма — просторная и светлая, со сводчатым потолком, с арками окон и входов, с длинными по стенам скамьями, много белого с цветными вставками орнаментов и с десятиметровой, доминирующей над всем пространством, над входом в собственно храм росписью «Путь ко Христу», большую часть которой составляет русский пейзаж. Движущийся и припадающий ко Христу народ представляет собой очень разные слои общества, доминантой которого становятся помогающие немощным сестры милосердия.

Интерьер собственно храма камерный, разделенный массивными столбами на несколько частей с множеством перекрывающих друг друга арок и высоким куполом. Росписи в храме изображают евангельские сюжеты. На северной стене — сцена беседы Господа с Марией и Марфой в весеннем утреннем пейзаже, реалистическая по стилю роспись полна евангельской символикой. Триптих на южной стене разворачивает во времени встречу Марии с Господом после Воскресения. На двух столбах, разделяющих иконостас, на белом фоне изображено традиционное Благовещение — Архангел Гавриил и Дева Мария. Иконостас на высокой солее, выполненный по эскизам Щусева, с иконами Нестерова, украшен металлической басмой с ажурным орнаментом в стиле модерн, его центральная часть резко асимметрична. В иконах иконостаса сюжетность пропадает, образы традиционно предстоят Господу и молящимся. Исключение составляют евангелисты на царских вратах, которые написаны на фоне пейзажей.

Образный строй храма украшает игра света и цветовых пятен на белом фоне в парусах, в многочисленных арках и проемах, создающая ощущение неземного пространства.

Особенно дематериализация форм чувствуется в куполе в «Отечестве», в алтаре в «Литургии Ангелов» и «Покрове Богородицы» в конхе — эти росписи почти теряют материальность и сюжетность, полны знаков и символов. «Это тот образ, где Нестеров ближе всего, быть может, подошел к классическим нормам монументальной живописи <...> Алтарь обители — по своей живописи — резко обособится от всего храма <...> Если монументальная "Богородица" в абсиде далека по стилю от "Беседы мироносиц" с ее реальной Италией, то еще дальше она от основной работы Нестерова в обители — "Путь ко Христу" — с его еще более реальной Россией»²⁷, — пишет

²⁷ Дурьлин С.Н. Нестеров в жизни и творчестве. М., 1976. С. 211.

друг и биограф Нестерова известный богослов и литературовед Сергей Дурылин.

В альфрейном орнаменте на стенах храма преобладают любимые нестеровские мотивы — рябинка, сосенка, березка, неброские цветы, часто встречающиеся в его станковой живописи, но модерн здесь проявляется еще больше. Эти декоративные росписи, написанные на белом фоне, разбросаны цветными пятнами по белым стенам в проемах, в парусах, по краям архитектурных форм. Цветные орнаменты органично сочетаются с резными белокаменными рельефами. Изящно встраиваются в декор стен надписи с изречениями из Евангелия. Исключение составляют золотистые столбы со сплошным орнаментом художника Лакова.

Отличаются росписи Корина в крипте храма, ориентированные на стилистику фресок Новгорода и Пскова, они сильно стилизованы модерном, очень декоративны, плоскостны, много растительного орнамента, линейных гибких контуров, как дань модерну, много надписаний и символов. В отличие от главного храма, росписи сделаны сплошным заполнением стен и сводов, как и древние образцы. Символическое содержание росписей крипты отвечает назначению планируемой здесь усыпальницы.

Церковная утварь храмов и образ сестер обители

Стремясь к цельности художественного образа обители, авторы вникали в стилистику всех деталей, включая церковную утварь и шитье. Разрабатывая эскизы для исполнения мастерами, Щусев изучал древнерусские образцы, стилизуя их элементами модерна. «Через посредничество Елизаветы Федоровны он получил доступ в ризницы новгородских церквей, Ипатьевского монастыря, соборов Московского Кремля и в Оружейную палату, где делал подробные зарисовки с памятников ювелирного искусства допетровской эпохи с указанием цвета, материала и технологии обработки металла»²⁸. Шитье — хоругви, покрова, монашеские облачения по эскизам Щусева и Нестерова — выполняли сестры Свято-Алексеевского монастыря в Москве и жена Нестерова Екатерина Петровна, все «в потрясающей

²⁸ Колузаков С.В. Указ. соч.

гармонии с интерьером: те же светлые «пасхальные» тона с цветовыми пятнами орнаментов»²⁹.

Важной составляющей художественного стиля обители был образ самих сестер. Крестовые сестры обители во главе с настоятельницей княгиней Елизаветой носили похожие на монашеские, но светлые одежды, выполненные по эскизам Михаила Нестерова. Вот как описывает их образ в рассказе «Чистый понедельник» Иван Бунин: «...из церкви показали несомые на руках иконы, хоругви, за ними, вся в белом, длинном, тонколикая, в белом обрусе с нашитым на него золотым крестом на лбу, высокая, медленно, истово идущая с опущенными глазами, с большой свечой в руке, великая княгиня; а за нею тянулась такая же белая вереница поющих, с огоньками свечек у лиц, инокинь или сестер»³⁰.

Уникальность стиля Марфо-Мариинской обители

Художественный стиль Марфо-Мариинской обители благодаря высокой духовности и художественному вкусу великой княгини Елизаветы Федоровны, при объединяющей роли стиля модерн, высокому уровню мастеров, создавших ансамбль, приобрел цельность и законченность. Органично сочетая духовное и эстетическое воздействие, пространство обители также решало важнейшие дидактические и практические задачи. Говоря о художественном стиле Марфо-Мариинской обители, известный исследователь церковного искусства Ирина Константиновна Языкова отмечает: «Действительно этот памятник имеет выдающееся значение как образец хорошо найденного решения нового церковного стиля, к которому стремились художники в начале XX века»³¹.

Уникальность художественного стиля Марфо-Мариинской обители прежде всего обусловлена уникальностью задач, поставленных перед ней будущей святой Елизаветой Федоровной, но также уникальностью выдающихся личностей, создавших обитель, уникальностью Серебряного века в культуре России и уникальностью времени перед надвигающейся катастрофой, вознесшей великую княгиню к великому подвигу.

²⁹ Колузаков С.В. Указ. соч.

³⁰ Бунин И.А. Чистый понедельник. Темные аллеи // Бунин И.А. Собрание сочинений. Т. 5. М., 1988. [Электронный ресурс]. URL: <https://traumlibrary.ru/page/bunin-ss06-05.html/> (дата обращения: 04.10.2022).

³¹ Языкова И.К. Богословие иконы. М., 1995. С. 85.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Изд. 5-е. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016. 1376 с.
2. Анастасий (Грибановский), митр. Светлой памяти Великой Княгини Елизаветы Феодоровны. Иерусалим: Типография Греческого Православного монастыря, 1925. 24 с.
3. Бердяев Н.А. *Sub specie aeternitatis*. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906 г.). СПб.: Типография Дела, 1907. 446 с.
4. Булгаков С. Н., свящ. Интеллигенция и религия. Воскресение Христа и современное сознание. М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1903. 48 с. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sergij_Bulgakov/intelligentsija-i-religija/ (дата обращения: 04.10.2022). Загл. с экрана. Яз. рус.
5. Бунин И.А. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 5. М.: Художественная литература, 1988. 640 с. [Электронный ресурс]. URL: <https://traumlibrary.ru/page/bunin-ss06-05.html/> (дата обращения: 04.10.2022). Загл. с экрана. Яз. рус.
6. Бычков В. В. Русская теургическая эстетика. М.: Ладомир, 2007. 743 с.
7. Вельфлин Г. Основные понятия истории искусств. Проблема эволюции стиля в новом искусстве. М.: В. Шевчук, 2009. 344 с.
8. Дурьлин С. Н. Нестеров в жизни и творчестве. М.: Молодая гвардия, 1976. 464 с.
9. Игнатий (Брянчанинов), свт. Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова: в 8 т. Т. IV. Аскетическая проповедь. М.: Паломник, 2002. 783 с.
10. Колузаков С. В. Покровский храм Марфо-Мариинской обители милосердия архитектора А. В. Щусева. [Электронный ресурс]. URL: <https://disk.yandex.ru/i/r47ahJd7sz4fEA> (дата обращения: 04.10.2022). Загл. с экрана. Яз. рус.
11. Коршунова Т. Путь, полный света. Из писем святой Елизаветы Федоровны. [Электронный ресурс]. URL: <http://rys-strategia.ru/publ/3-1-0-5106/> (дата обращения: 04.10.2022). Загл. с экрана. Яз. рус.
12. Краснощеков К. Е., прот. Модернистские тенденции в Русской Православной Церкви в начале XX века // Труды Саратовской православной духовной семинарии. Вып. 4. Саратов, 2010. С. 178–196.

13. Лосев А. Ф. Проблема художественного стиля. Киев: Collegium. Киевская Академия Евробизнеса, 1994. 288 с.
14. Нестеров М. В. О пережитом. 1862—1917 гг. Воспоминания. М.: Молодая гвардия, 2006. 636 с.
15. Никитина Я. П. Художественное пространство // Философия: Энциклопедический словарь / под ред. А. А. Ивина. М.: Гардарики, 2004. 1072 с. [Электронный ресурс]. URL: <http://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/encyclopedic/articles/1387/hudozhestvennoe-prostranstvo.htm> (дата обращения: 04.10.2022).
16. Никонова И. И. Михаил Васильевич Нестеров. 2-е изд. М.: Искусство, 1984. 223 с.
17. Рисунки великой княгини Елизаветы Федоровны // Императорское Палестинское Православное Общество. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.ipro.ru/historyipro/article/risunki-velikoy-knyagini-elizavety-fedorovny-202008/> (дата обращения: 04.10.2022). Загл. с экрана. Яз. рус.
18. Розанов В. В. Великоначинание в Москве. М.: Новое время, 1909 // Литература и жизнь. [Электронный ресурс]. URL: http://dugward.ru/library/rozanov/rozanov_velikoe_nachinanie.html (дата обращения: 04.10.2022). Загл. с экрана. Яз. рус.
19. Стародубцев О. В. Церковная архитектура и искусство: от Петра I до Николая II // Православие.RU. [Электронный ресурс]. URL: https://pravoslavie.ru/103807.html#_ednref49/ (дата обращения: 04.10.2022). Загл. с экрана. Яз. рус.
20. Трубецкой Е. Н. Умозрение в красках. М.: СП Интерпринт, 1990. 48 с. (Репринт по изданию: М.: Тип. товарища И. Д. Сытина, 1916).
21. Успенский Л. А. Богословие иконы в Православной Церкви. Переиздано: Братство во имя святого князя Александра Невского, 1996. 658 с.
22. Флоренский П. А., свящ. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М.: Мысль, 1996. 880 с.
23. Флоренский П. А., свящ. Обратная перспектива // Флоренский П. А., свящ. Сочинения в 2 томах. Т. 2. У водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. 448 с.
24. Языкова И. К. Богословие иконы. М.: Общедоступный Православный Университет, 1995. 118 с.

*Статья поступила в редакцию 5.10.2022,
одобрена после рецензирования 20.10.2022,
принята к публикации 1.11.2022.*

Article

UDC [72.046.3+75.046.3](470-25)+929

For citation:

Apin V., priest. Fenomen Marfo-Mariinskoy obiteli v tserkovnom iskusstve nachala XX veka [The phenomenon of the Marfo-Mariinsky Convent in the church art of the early 20th century] // Trudy Saratovskoy pravoslavnoi dukhovnoi seminarii. [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2022. No 4 (19). pp. 47–71.

DOI: 10.56621/27825884_2022_19_47

Priest Valery Apin,

Senior Lecturer of the

Department of Church-Practical Disciplines,

Saratov Orthodox Theological Seminary

92 Michurina str., Saratov, 410028,

Russian Federation

val-apin@yandex.ru

ORCID: 0000-0001-6919-9685

The phenomenon of the Marfo-Mariinsky Convent in the church art of the early 20th century

Priest V. APIN

Abstract: This article analyzes the artistic style of the Martha and Mary Convent as a set of ideas and artistic means that expressed the mood of a part of society at a turning point in the history of Russia. In the analysis of the style of the figurative environment of the complex, whose task was prayerful and active service to God, the main attention is paid to the main church in honor of the Intercession of the Most Holy Theotokos, the artistic style of which most fully expressed the idea of combining liturgical and educational spaces. Part of the article is devoted to the main creators of the ensemble.

Keywords: Martha and Mary Convent, church art of the early 20th century, the Intercession Church of the Martha and Mary Convent, Grand Duchess Elizaveta Feodorovna, Mikhail Nesterov, Alexei Shchusev.

REFERENCES

1. Bychkov V.V. (2007) "Russkaya teurgicheskaya estetika" [Russian Theurgical Aesthetics]. Moscow. (in Russian).
2. Durylin S.N. (1976) "Nesterov v zhizni i tvorchestve" [Nesterov in life and work]. Moscow. (in Russian).
3. Florensky P.A. (1990) "Obratnaya perspektiva" [Reverse perspective] // "Sochineniya v 2 tomakh. Tom 2. U vodorazdelov mysli" [Works in 2 volumes. Volume 2. At the watersheds of thought]. Moscow. (in Russian).

4. Florensky P.A. (1996) "Ikonostas" [Iconostasis] // "Svyashchennik Pavel Florenskiy. Sochineniya v 4 tomakh. Tom 2" [Priest Pavel Florensky. Works in 4 volumes. Volume 2]. Moscow. (in Russian).
5. Ignatius (Bryanchaninov) (2002) "Polnoye sobraniye tvoreniy svyatitelya Ignatiya Bryanchaninova. V 8 tomakh. Tom IV. Asketicheskaya propoved'" [Complete collection of the works of St. Ignatius Bryanchaninov. In 8 volumes. Volume IV. Ascetic preaching]. Moscow. (in Russian).
6. Krasnoshchekov K.E. (2010) "Modernistskiye tendentsii v Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi v nachale XX veka" [Modernist trends in the Russian Orthodox Church at the beginning of the 20th century] // "Trudy Saratovskoy pravoslavnoy dukhovnoy seminarii" [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. No. 4. pp. 178–196. (in Russian).
7. Losev A.F. (1994) "Problema khudozhestvennogo stilya" [The problem of artistic style]. Kyiv. (in Russian).
8. Nikitina Ya.P. (2004) "Khudozhestvennoye prostranstvo" [Artistic space] // "Filosofiya: Entsiklopedicheskiy slovar'" [Philosophy: Encyclopedic dictionary]. Available at: <http://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/encyclopedic/articles/1387/hudozhestvennoe-prostranstvo.htm> (4/10/2022). Moscow. (in Russian).
9. Nikonova I.I. (1984) "Mikhail Vasil'yevich Nesterov" [Mikhail Vasilyevich Nesterov]. Moscow. (in Russian).
10. Starodubtsev O.V. "Tserkovnaya arkhitektura i iskusstvo: ot Petra I do Nikolaya II" [Church architecture and art: from Peter I to Nicholas II] // "Pravoslavie.RU" [Orthodoxy.RU] Available at: https://pravoslavie.ru/103807.html#_ednref49/ (04/10/2022). (in Russian).
11. Uspensky L.A. (1996) "Bogosloviye ikony v Pravoslavnoy Tserkvi" [Theology of the Icon in the Orthodox Church]. Pereslavl. (in Russian).
12. Wilfflin G. (2009) "Osnovnyye ponyatiya istorii iskusstv. Problema evolyutsii stilya v novom iskusstve" [Basic Concepts of Art History. The problem of the evolution of style in the new art]. Moscow. (in Russian).
13. Yazykova I.K. (1995) "Bogosloviye ikony" [Theology of the icon]. Moscow. (in Russian).

*The article was submitted 5.10.2022,
approved after reviewing 20.10.2022,
accepted for publication 1.11.2022.*

Раздел II. ФИЛОСОФИЯ

Научная статья

УДК 130.2+316.7

Для цитирования:

Герман (Лытус А.С.), иером. Векторы развития культуры на рубеже тысячелетий // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2022. № 4 (19). С. 72–94.

DOI: 10.56621/27825884_2022_19_72

Иеромонах Герман (Лытус Андрей Сергеевич),

кандидат богословия,

проректор по воспитательной работе,

старший преподаватель кафедры церковной истории

Саратовской православной духовной семинарии,

Российская Федерация, 410028, г. Саратов,

ул. Мичурина, 92

lytus@mail.ru

ORCID: 0000-0001-9464-8809

Векторы развития культуры на рубеже тысячелетий

Иеромонах ГЕРМАН (ЛЫТУС А.С.)

Аннотация: В статье рассматриваются тенденции развития мировой культуры на стыке веков и тысячелетий. Производится краткий анализ истории трансформации понятия «культура». Описываются и изучаются современные характеристики и проблемы культуры, возникшие в связи с утверждением глобального мира. Особое внимание при этом уделяется изменению специфики трансляции образов и ценностей в цифровом глобальном обществе. Рассматриваются различные типы культур, особенно в оппозициях «массовая — элитарная», «национальная — глобальная». В исследовании названы основные темы, затрагиваемые в произведениях современной массовой культуры. Значительное внимание уделяется религиозным и псевдорелигиозным сюжетам, отмечается рост оккультной тематики в культуре постмодерна. В контексте наполненности современного информационного пространства эзотерической тематикой поднимается вопрос о статусе научного знания в современной культуре, а также ставится проблема влияния искусства на мировоззрение современного человека.
Ключевые слова: культура, массовая культура, контркультура, глобализация, мультикультурализм, эзотеризм.

Каждый исторический период и культурно-социальная формация воздвигают перед христианством собственные вызовы. Казалось бы, они никогда не были столь сложными, как в современную эпоху. Она характеризуется коренным сломом всех традиционных социальных структур и возникновением принципиально новой культуры, которая, в свою очередь, делится на два генеральных течения — массовую культуру и контркультуру. Христианство невозможно без его носителей — людей, а они погружены в окружающее общество, испытывают его влияние. Следовательно, и христианство переживает трансформацию, становится иным, нежели сто или даже пятьдесят лет назад. Изучение современной культуры для христианина важно, поскольку необходимо дать богословский ответ на такие болезненные вопросы, как: причины массового отхода людей от Церкви, устойчивое нарастание популярности оккультных учений, снижение интереса к библейскому Откровению.

Приступая к анализу состояния современной культуры, прежде всего, необходимо понять, что мы подразумеваем под словом «культура». Существует широкий разброс мнений по поводу того, как следует понимать культуру; представления о содержании понятия изменялись в зависимости от исторического контекста. Первоначально культура была тесно связана с культом, с областью религиозного поклонения. Первейшие постройки в истории человечества — алтари и храмы. Именно для связи с божеством, для передачи сакральных знаний создавались произведения искусства. Истину стремились выразить максимально прекрасными средствами. Творения рук человеческих ценились не столько как произведения искусства, сколько как духовные феномены, в которых вечное содержание воплотилось в материальной форме. В храмах посредством сопряжения монументального, изобразительного, музыкального искусств, а также особого освещения, запахов благовоний, молитвенной декламации, хореографии движения жрецов сложился синтез искусств, максимальный по силе эмоционально-эстетического воздействия. В то же время культ и культура противоположны по самой своей природе: культ, как отражение абсолюта, догматичен, он сопротивляется изменениям и не допускает вмешательства фантазии, в то время как культура не может развиваться без участия фантазии, не терпит догматов и аксиом. Эстетические критерии не совпадают с критериями религиозного

благочестия, и в этом обстоятельстве заложена возможность бунта культуры против культа. Параллельно развивается низовая культура, связанная с организацией быта простого народа. Фольклорные произведения не лишены художественной ценности, однако они во многом противостоят «высокой», официальной культуре. Антагонизм культа и культуры, народного и элитарного творчества является до настоящего времени основой как конфликтов, так и многообразия проявлений культуры.

В период Средневековья культура была тесно связана с Церковью, которая обратила все виды искусства на пользу христианской миссии. Христиане стремились создать максимально красивые вещи как подобающие идее Божественности, святости и таким образом помогающие приблизиться к Царству Небесному. В эпоху Просвещения (конец XVII—XVIII века) культура воспринималась как синоним образованности, воспитанности, следования моральным и юридическим законам. «В XVIII столетии в европейских языках культура перестает означать “функцию чего-то” и приобретает способность “передавать что-то” лишь. Потребовалось много столетий, чтобы завершился простой семантический переход: от “возделывания чего-то” к “возделыванию” и “воспитанию души”»¹. Романтики (XVIII—XIX века) перенесли акцент с общества на личность, считая предназначением культуры выражение переживаний человека в художественных образах. В марксизме культура понималась как надстройка над материальным базисом; считалось, что качество культуры и ее направленность зависят от уровня экономического развития общества. Роль культуры в данном случае неоднозначна — она способствует осмыслению социальных процессов и в то же время позволяет элитам управлять массами. Согласно морфологическим теориям русского мыслителя Н. Я. Данилевского (1822—1885) и немецкого философа О. Шпенглера (1880—1936), история человечества заключается в смене различных типов культуры. Этносы образуют гомогенные сообщества, которые формируются на основании общих языка, происхождения, веры и традиций. Культурно-цивилизационные типы обладают самостоятельностью исторического развития, включающего в себя религиозное, социальное, бытовое, художественное, промышленное,

¹ Будагов Р. А. Язык и культура. М., 2001. С. 66—67.

научное, политическое начала. Такие сообщества порождают определенные произведения искусства, отражающие коллективные ценности. Но подобные типы не вечны, они вырождаются, уступая место другим цивилизациям, что отражено в названии книги О. Шпенглера «Закат Европы». В социологических теориях, представленных именами А. Тойнби (1889—1985) и П. А. Сорокина (1889—1968), культура — суперсистема, охватывающая собой все явления общественной жизни. В семиотических исследованиях культура описывается как совокупность символов и текстов. Знаки заменяют сущности, явления и вещи, выражают представления о мире в целом, о его начале и конце, о смысле жизни человека и позволяют людям обмениваться информацией.

Таким образом, культура — очень широкое понятие, подразумевающее практически все, что создано человеком; это способ существования, характерный исключительно для человека, отделяющий его от других биологических видов. Человек единственный из всех живых существ не соприкасается непосредственно с миром природы, ибо орудия труда, одежда, жилище опосредуют его контакты с природой. Вся орудийная деятельность и созданный ею мир артефактов — и есть область культуры. По мнению культурологов, «важнейшей функцией культуры считается сохранение в культурной памяти коллективного опыта и создание новых памятников духа. Культура включает в себя традиции, которые “сообщают” человеку о том, как “это работало” в прошлом. Она также ориентирует человека в том, как воспринимать окружающий мир и себя самого, оценивать свои еще не сформированные представления об окружающем мире и должном поведении. Культурная деятельность вдохновлена не инстинктами, а духовным началом в человеке; это деятельность по созданию нового, того, чего не имелось в природе и что не могло бы возникнуть по ее собственным законам»².

Главное отличие современной культуры от культур предшествующих эпох — это ее глобальность и массовость. Под воздействием глобализации исчезают оригинальные черты национальных культур. Национальная культура — совокупность духовной и материальной деятельности этноса; как правило, под национальной культурой

² Культурология: Учебник. М., 2007. С. 33.

понимаются специфические проявления, в отличие от культуры общемировой. Каждый народ имеет свои традиции сватовства или похорон, свои сказки и песни. Национальная культура — это не только фольклор, но и произведения авторского искусства. Глобализация способствует эрозии национальных культур, исчезновению оригинальных компонентов. На земле практически не осталось уникальных сообществ. Как отмечается исследователями, происходит также «быстрое изменение этнических групп во всех отношениях (численность, место проживания, тип хозяйственной деятельности)»³. Все более обозначается тенденция к трансформации локальных культур в результате активного обмена идеями, произведениями, стилями и направлениями искусства. «Творцы» массовой культуры заимствуют элементы национальных культур, вследствие чего возникает синтез элементов различных культур в отрыве от их контекста. Элементы, имевшие в «родной» культуре один смысл, в массовой начинают выполнять совершенно другие функции.

Благодаря доступности средств массовой информации — телевидения, интернета, радио, огромных тиражей печатных изданий — люди в разных странах смотрят одни и те же фильмы, читают одни и те же книги. Наличие высокотехнологичных средств связи и информирования позволяет людям из разных уголков планеты обмениваться новостями за несколько секунд. Это было бы не так уж плохо, если бы не содержательная сторона арт-объектов современной культуры. Дело в том, что в основном массовая культура нацелена на бездумное развлечение. Фильмы, книги, музыка не поднимают серьезных мировоззренческих и нравственных проблем. Преобладает скептицизм по отношению к возможности выражения художественным языком положительного смысла человеческой жизни. В произведениях искусства исчезает образ однозначно доброго героя, нет целеполагания, присутствует тотальное сомнение в идеалах и позитивных утверждениях, в законах морали. Художник и зритель свободно перебирают различные варианты и различные роли. Приоритет отдается поиску новых жизненных переживаний без оценки их с точки зрения нравственности. Доминируют идеи независимости добра, истины и красоты,

³ Добыкина А.А. Этническая самоидентификация личности в условиях мультикультурного городского пространства : дисс. ... канд. философ. наук : 09.00.13. СПб., 2016. С. 186.

а также относительности того, другого и третьего. Внимание потребителей информационного продукта сосредоточено на средствах достижения комфортного материального состояния. Главными целями становятся нестареющие тела и счастливые души. Этому процессу способствует заказ со стороны экономических и политических элит на внедрение технологий управления поведением «электората-потребителя».

Получили тотальное распространение визуальные формы трансляции культуры. Благодаря множеству контактов в социальных сетях индивид удовлетворяет свои потребности в получении новой информации, ярких, красивых картинок, но остается неудовлетворенным своей жизнью. Пользователи оказываются объектами манипулирования в информационной паутине. Сам человек предстает как носитель информации, которая может быть размещена на любом материальном носителе. Личность может отделиться от телесности и существовать в виртуальном пространстве. Современные технологии искусственно продлевают детство. Взрослые люди увлечены компьютерными играми, становятся инфантильными и безответственными. «В ситуации постмодерна игровыми чертами наделяются все уровни культурно-философского дискурса. Прежде всего, речь идет о радикальном игровом сознании, в котором оппозиция “серьезное — игровое” устраняется. Игра постоянно продуцирует амбивалентность, делая человека “заложником” ситуации. В такой ситуации игра становится жизненной стратегией, единственно адекватной современному культурному состоянию»⁴.

Распространение идеологии глобализма повлекло за собой изменение отношения к культуре, природе, жизни в целом. Культура больше не воспринимается как высшее достижение человеческого духа. Природа, в которой раньше человек видел славу и мудрость Творца, превращается в источник сырья. Принцип полезности, проникший в культуру, привел к возникновению убеждения, что искусство выполняет только рекреативную функцию и служит для украшения и развлечения/отвлечения. Искусство XX столетия, демократичное как никогда, утратило привилегию быть пророком, возвышающим

⁴ Селюк Е.В. Человек в ситуации постмодерна: теплохладность в контексте игры // Universum: общественные науки. 2015. № 7 (17). [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/chelovek-v-situatsii-postmoderna-teplohladnost-v-kontekste-igry> (дата обращения: 20.07.2022). Загл. с экрана.

протестующий голос; оно обслуживает рынок, товарное производство подчинило своим задачам художественное творчество. Тем самым искусство теряет свое главное предназначение — создавать художественные образы, выражающие отказ от примирения с действительностью. Серьезные экологические проблемы и пандемия коронавируса заставляют задуматься о необходимости пересмотреть «пользовательские» взаимоотношения с окружающим миром.

Современное массовое искусство в большинстве своем демонстрирует антиэстетичные «арт-объекты». На выставке могут быть представлены горы мусора, обрезки труб, в качестве автопортрета художник выставляет себя ниже пояса. «Постмодернистское искусство отражает реальный процесс разрушения гармонии и дегуманизации культуры. В обществе, превращающем творения и природы, и человека в отходы, кажется вполне оправданным рождение таких произведений искусства, как “Банки супа Кэмпбеллз” художника Энди Уорхола. Массовая культура становится суррогатом цивилизационной целостности, “соединяющим” индивидов не внутренне, а внешне — в общих пространствах стадионов, телешоу, спортивных мероприятий, шествий и парадов. Эта целостность распадается после окончания соответствующего мероприятия»⁵.

Массовой культуре противостоят элитарная культура и культура различных меньшинств (субкультуры). У многих людей возникает желание самоизолироваться или общаться с небольшим количеством людей в маленьких группах, формирующихся по интересам. При этом не важно, на какую тему общаться, главное для них — быть вместе, демонстрировать ситуативную сплоченность группы. Появляется беспрецедентная возможность «выбора себя», выбора любой стратегии и любого жизненного стиля. Чрезвычайно ценится возможность самовыражения. Для таких групп характерны текучесть состава, отсутствие фундаментальных целей, кроме цели самопродвижения. Подъем движений меньшинств — характерный феномен нашего времени.

Вторая причина лавинообразного роста количества субкультур заключается в том, что существует мода на новизну и оригинальность. Погоня за новизной вынуждает образовывать новые сообщества

⁵ Скворцов Л.В. Постмодернизм как явление культуры // Россия и современный мир. 2007. № 3. С. 70.

с сомнительными целями и лозунгами. Провозглашается многообразие ради многообразия. «Впереди всех новаций стоит креативный класс, потому что ему свойственно улавливать изменения традиционных связей и провоцировать их дальнейший распад. Элита организует группы меньшинств и придает им активный и порой агрессивный характер»⁶. Вред современных меньшинств, по мнению Л. Г. Ионина, — в их аномическом потенциале, способности разрушительно воздействовать на мораль и сплоченность общества. Субкультуры создают радикально плюралистическое пространство, в котором возможны любые интерпретации и толкования. Отрицается сама возможность универсальной идеологии и веры. Этические нормы перестают признаваться, ценности фальсифицируются. Полностью теряют смысл традиционные оппозиции истины и лжи, добра и зла, прекрасного и безобразного. Сверхценностное значение придается идеям социальной справедливости, законности и демократии, во имя которых совершается мягкий или жесткий террор. К моральному тупику приводят требования соблюдать права всех меньшинств, в том числе извращенцев. Возникает впечатление, что истина относительна — то, что запрещено в контексте одной культуры, приветствуется в другой.

На рубеже тысячелетий произошло обострение национальных и религиозных вопросов, что отразилось и на состоянии культуры. Старение популяции европейской расы, с одной стороны, развитие экономики — с другой поставили развитые страны перед необходимостью разрешить въезд на свою территорию большого количества людей, готовых восполнить недостаток рабочих рук. Колоссальные миграционные потоки в XX—XXI веках привели к соприкосновению на одной территории представителей различных культур и взаимобмену идеями. Во многих странах остро встала проблема сосуществования местного населения и иммигрантов. Национальные проблемы не исчерпываются трудностями взаимоотношений между приезжими и коренными жителями. В ряде государств различные этносы являются близкими соседями на протяжении столетий, дискутируя о том, «кто пришел первым». Спор о правах «местных» и «пришлых» ложится в основу многих локальных войн современности — таких, как арабо-израильский, грузино-абхазский, армяно-азербайджанский и многие другие конфликты.

⁶ Ионин Л. Г. Восстание меньшинств. М.: СПб., 2013. С. 61.

В результате описанных выше процессов возник так называемый глобализационный парадокс: чем сильнее тенденция к нивелированию этнического, тем решительнее сопротивление местных культур и ярче негативные проявления национализма. Повсюду наблюдается нарастание напряженности на почве культурных и религиозных различий. Неприятие людьми друг друга, отрицание культурного многообразия вызвано неспособностью воспринимать собственные и иные сообщества как взаимно совместимые. Национализм приводит к искаженной оценке как своего, так и других народов: группа «мы» противопоставляется группе «они». Национализм в культуре находит свое выражение в различных произведениях искусства. Особенно распространены цветовые метафоры — например, черно-белые. Оба цвета связаны со многими абстрактными понятиями. Белый часто символизирует нравственность, знание, послушание закону, трудолюбие и т. д., а черный имеет противоположные ассоциации — с безнравственностью, невежеством, преступностью и ленью. Эти метафоры появляются во многих формах культурного наследия, от библейских текстов до современных фильмов, что делает их еще более убедительными. Вследствие этого на наше отношение к людям с темным цветом кожи может влиять подсознательная ассоциация тьмы со злом, вызывающая негативные эмоции.

В качестве способов мирного сосуществования различных культур были предложены модели «плавильного котла» и мультикультурализма. Модель этнического развития по принципу «плавильного котла» возникла в США в начале XX века. Термин впервые прозвучал в пьесе драматурга И. Зангуилла, где Америка названа «созданным Богом величайшим плавильным котлом, в котором сплавляются все народы Европы. Так Господь создает нацию американцев»⁷. В соответствии с данной парадигмой, формирование американской национальной идентичности должно было идти по принципу «сплавления», «смешивания» всех народов. Представители различных этносов постепенно формируются в новую нацию и создают новую уникальную культуру. Предполагалось, что все иммигранты хотят расстаться со своей родной культурой и идентичностью и стать американцами. Американизация казалась быстрым и простым процессом. В период

⁷ Чертина З.С. Плавильный котел? Парадигмы этнического развития в США. М., 2000. С. 63.

20–60-х годов XX столетия тенденция ассимиляции доминировала в США. Однако темнокожие и другие не белые граждане оставались вне «плавильного котла», развивая свою во многом уникальную культуру. И хотя в начале XXI века положение «цветных» граждан изменилось, единство американской культуры, как и культуры любого другого многонационального государства, может быть поставлено под сомнение. Ассимиляция предполагает веру в идеал, в возможность создания некоего благополучного, гомогенного общества, где стерты все противоречия. Подобную веру сейчас не может разделить никто; более того, не существует единого мировоззрения, единой теории ценностей, значимость которых казалась бы всем беспорной. Тем не менее ассимиляция есть в любом обществе, но она протекает так медленно и спонтанно, что мы порой не замечаем ее. Естественные ассимиляционные процессы находят отражение в культуре и истории развития языка народа. Например, мы отмечаем неологизмы, заимствованные из английского языка, но воспринимаем как свои многие тюркские слова. Вследствие медлительности естественной ассимиляции возникает искушение форсировать ее, направить в определенное русло. Традиционно сторонники «плавильного котла» обвиняются в том, что ассимиляция предполагает создание гомогенной культуры, что не только обеднит аутентичные культуры, но и поставит под угрозу ее существование, поскольку одним из важнейших условий культуры является диалогичность, полифония. Попытки объединить население страны путем растворения в господствующей культуре всех «чужаков» обязательно вызовут их сопротивление. Однако все вынуждены признать: если этнос не является государствообразующим, его задача — социально адаптироваться, интегрироваться, выучить язык принимающей страны и соблюдать ее законы. Для безопасности государства идеально, когда этническое самосознание находится в согласии с гражданской позицией личности. В таком случае мигранты и этнические меньшинства считают страну проживания и ее законы своими; каждый народ вносит свой вклад в развитие культуры и экономики этой страны.

В свою очередь, по мнению специалистов, «мультикультурализм предполагает, что культурные традиции, которые принесли с собой иммигранты на новую родину, не должны растворяться в господствующей

там культуре»⁸. Те, кто желает, могут интегрироваться в эту культуру, а те, кто намерен сохранить верования и то ценное, что есть в духовном наследии его народа, вправе жить в согласии со своими обычаями. Мультикультурализм основан на идее, что сила государства заключается в разнообразии, нация в целом выиграет от вклада различных групп. Развитие этнических культур и усиление межкультурного взаимодействия могут быть плодотворными. Программы ассимиляции, имеющие своей целью слияние этносов с титульной нацией, по мнению идеологов мультикультурализма, обедняют культуру.

Можно согласиться с исследователями, обосновавшими тот факт, что «концепции плавильного тигля, мультикультурализма, а ранее самоопределения наций не только не способствовали гармоничному развитию народов, но и породили многочисленные злоупотребления и противоречия. Причиной провала можно считать не столько теоретические просчеты, сколько действительную сложность урегулирования этнических отношений, в которых сконцентрированы культурные, религиозные, экономические вопросы»⁹. Доказано, что допущение независимости «этнических общностей в рамках одного государства не способствует его благополучию и процветанию. В конечном итоге, та или иная этническая группа начинает “тянуть одеяло” на себя и пытаться установить свои порядки (часто это бывает не коренное население). Государство должно проводить четкую линию на культурную ассимиляцию национальных меньшинств. Это не подразумевает запрещения им использования своего языка, исповедования религии или соблюдения обычаев. Культурная ассимиляция означает, что все этносы, проживающие на территории страны, должны знать государственный язык, историю и культуру этой страны, соблюдать ее законы»¹⁰. Это, в свою очередь, обязывает коренных жителей вести себя достойно, развивать патриотическое самосознание, ценить и сохранять культурное наследие. Противостоять негативному национализму и его проявлениям в стереотипах можно при обращении

⁸ Быданов В.Е., Берсенева Н.В. Идеи мультикультурализма и этнотолерантности в контексте формирующейся государственной идеологии // Казанский педагогический журнал. 2015. № 6-3. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/idei-multikulturalizma-i-etnotolerantnosti-v-kontekste-formiruyusheysya-gosudarstvennoy-ideologii> (дата обращения: 29.07.2022). Загл. с экрана.

⁹ Добыкина А.А. Указ. соч. С. 183.

¹⁰ Там же. С. 183–184.

к высоким образцам культуры, которые принадлежат всему человечеству.

Если говорить о тенденциях в массовой культуре, то необходимо отметить, что многие современные произведения искусства олицетворяют потребность в переходе и стирании границ между материальным миром и «астральным», между нормальным состоянием сознания и измененным, между человеческой природой и сверхчеловеческими сущностями, между добром и злом. Христианское Откровение кажется многим современным людям устаревшим, «пресным» или слишком ригористичным. Разочарованию в Церкви как в организации, способной ответить на все вызовы современности, противопоставляется личный духовный опыт. Причем этот опыт не соотносится с догматическими учениями, не ориентирован на достижение единения с личным божеством и достигается не посредством аскезиса и молитвы, а путем занятий йогой и медитацией.

Христианству противостоят многообразные оккультные учения, которые приобретают все больше сторонников. Оккультные идеи буквально пропитывают культуру постмодернизма. Увлеченные оккультизмом люди обольщены падшими духами посредством обещания знания, власти, силы, а также гармонии и процветания. Привлекательной чертой эзотеризма для современного меркантильного человека является обещание приобретения власти посредством познания тайной сути реальности — преуспевания, благополучия без особых усилий и самоограничения. Обладание тайными знаниями всегда было очень заманчиво. «Взламывать коды, находить знаки, обнаруживать утраченные знания и раскрывать заговоры — увлекательно. Нетрадиционные убеждения могут быть пропуском в захватывающую альтернативную вселенную, где Атлантида погребена в Антарктике, ветхозаветный Ковчег спрятан в Эфиопии, инопланетяне изменяют нашу ДНК, а на Марсе была цивилизация»¹¹. Магическо-оккультные сюжеты становятся своеобразной модой, захватывая всё новые области современной культуры.

Кино с его яркой образностью оказывает наибольшее по силе влияние на формирование мировоззрения. Поэтому киноиндустрию можно назвать главным каналом распространения культурных

¹¹ Бразертон Р. Недоверчивые умы. Чем нас привлекают теории заговоров. М., 2017. С. 190.

паттернов в настоящее время. Эстетика отвратительного, запрещенного, постыдного и страшного доминирует во многих современных фильмах. Как правило, это ленты, построенные на сюжетах о таинственных, жестоких убийствах или исчезновении людей, о внезапном обретении паранормальных способностей, о различных inferнальных сущностях. Кино влияет на самосознание людей. Поскольку процесс формирования идентичности заключается в том, что человек сравнивает себя со значимыми другими и усваивает примеры поведения, кино, в первую очередь, показывает персонажей, с которыми могли бы соотнести себя зрители. Можно отметить возросшую популярность кинокартин про различных нелюдей: вампиров, оборотней, вурдалаков, зомби, инопланетян, магов и прочих «иных». Если раньше «иные» оценивались однозначно негативно, человек должен был их победить, то в современных произведениях нелюди нередко обладают бесспорными преимуществами, и герои мечтают приблизиться к ним. Демонстрируя мир «иногo», писатели и режиссеры научили потребителей массовой культуры испытывать удовольствие посредством переживания испуга, отвращения, шока.

Произведения искусства XX—XXI веков отражают глубокий антропологический кризис. В романах Дж. Роулинг о Гарри Поттере люди названы маглами и изображены как недалекие, а часто и откровенно тупые, жадные существа, чьи интересы не простираются далее материальных благ. Маглы ненавидят магов, потому что маги стоят на несколько порядков выше и интеллектуально, и нравственно. Кажется парадоксальной привлекательность образов зла, уродства, плохих поступков, преступлений в массовой культуре. Сюжеты в искусстве о нелюдях, которые лучше людей, воспроизводят характерное для современного мировоззрения разочарование в человеке. Культура XX—XXI веков антропоцентрична и парадоксальным образом наполнена нападками на человека и жесточайшей критикой современного общества.

В середине — конце XX века в литературе развиваются направления магического реализма и фэнтези (Г. Маркес, Т. Моррисон, Т. Пратчетт, М. Фрай, С. Рушди, Дж. Роулинг, М. Муркок, П. Коэльо, Р. Бах, А. Сапковский, О. Панкеева, С. Лукьяненко). Ведущими темами этих произведений становятся колдовство, магия, параллельное существование миров людей и духов, взаимодействие разных

пластов реальности. Оккультные мотивы присутствуют в произведениях писателей-постмодернистов — таких, как П. Крусанов («Укус ангела»), В. Пелевин («Числа», «Чапаев и Пустота»), В. Сорокин («Месяц в Дахау»), Е. Шварц (сборники стихов). Для них характерно стремление изобразить необычные локусы в привычном пространстве, аномальное среди обыденного, постичь тайную суть вещей. В произведениях этих писателей свободно смешиваются идеи оккультных систем, герои практикуют различные способы трансгрессии: от йоги и медитации до приема наркотиков. События прошлого и настоящего России получают оккультную трактовку, иронично обыгрываются конспирологические теории. Рассчитанная на высокоинтеллектуального читателя, русская постмодернистская литература содержит здравую долю скептицизма и даже намешки над описываемыми паранормальными явлениями.

Большой популярностью пользуется в России направление фолкхистори (А. Асов, А. Хиневич, В. Кандыба). Исходный посыл авторов гипотез в жанре альтернативной истории заключается в том, что некие структуры скрывают от большинства людей истинные события прошлого. После обнаружения неизвестных ранее документов, археологических свидетельств авторам удается установить подлинный ход истории. «Альтернативщики» широко прибегают к фальсификации — либо используют произведения, созданные ранее (например, «Велесова книга», «Протокол сионских мудрецов»), либо создают собственные, приписывая им древность («Славяно-арийские веды»). Подобного рода книги становятся своего рода священным писанием, которое толкуют и применяют к жизни. Эзотерики стремятся найти доказательства внеземного происхождения человечества при помощи географии и археологии. Следы архаических культур (наскальную живопись, архитектуру), многие объекты естественного происхождения оккультники и уфологи рассматривают как доказательства существования могущественных цивилизаций и внеземного происхождения человека, при этом научное объяснение происхождения объектов во внимание не принимается.

Объектами эзотерически ориентированной географии становятся памятники природы и культуры, а также связанные с ними легенды и мифы. «Место силы» выделяется высотой, красотой, необычным сочетанием разных природных зон, является источником ценного ресурса (воды, целебной глины, лекарственных растений). Популярными

местами посещения в России являются сейды и лабиринты на Кольском полуострове («следы деятельности гиперборейцев»), гора Белуха на Алтае («русская Шамбала»), дольмены на Кавказе, Аркаим. Удовлетворяя потребность человечества в сакральном и отчасти паразитируя на ней, маркетологи организывают увлекательные маршруты к «местам силы». Паломники к такого рода «святыням» активно практикуют различные формы телесного взаимодействия с археологическими памятниками — танцы, песнопения, медитации, прикосновение, сидение или лежание на объекте¹².

Эзотерические и неоязыческие идеи питают и современное музыкальное творчество. Среди приверженцев таких направлений русского рока, как инди, психоделика, *rajan*, распространено увлечение оккультными и восточными учениями («Amatory», «Everything Is Made in China», «Аквариум», «Эпидемия», «Король и Шут»). Б. Гребенщиков в течение десятилетий обыгрывает в своих песнях буддийские, суфийские, эзотерические сюжеты. Занятия йогой, медитацией, релаксацией сопровождаются специально созданной для этих случаев эзотерической музыкой, которая, по словам ее создателей, позволяет взглянуть на мир и самого себя другими глазами, помогает забыть о своих проблемах и полностью отрешиться от всего земного. Мелодии рока типологически близки ритмам музыки шаманов. Во время прослушивания подобных мелодий меломан впадает в состояние, близкое к трансу.

Весьма популярны развлекательные передачи про оккультные явления и экстрасенсорные способности. В российском медиапространстве эзотерической тематике посвящено несколько телеканалов. На телевидении транслируются псевдонаучные передачи и фильмы про аномальные явления, идут телесериалы с говорящими названиями: «Моя любимая ведьма», «Экстрасенсы-детективы», «Куклы колдуна». Аналогичные передачи и фильмы, пропагандирующие магию и суеверия, присутствуют на радиоканалах и в интернет-ресурсах. Так, например, на станции «Радио “Дача”» паранормальные способности обсуждаются в постоянно идущей программе «Тайны судьбы». «Есть тайны и особого рода, имеющие отношение к вещам сверхъестественным. Они способны

¹² См.: Тюхтяев А. Телесность и социальность в нью-эйдж паломничестве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. Т. 37. № 4. С. 45–68.

глубоко волновать ум, но, если их подавать в сенсационно-поверхностном ключе, могут просто развлекать. Этим и занимается маскульт, жонглируя “окультурными и восточными тайнами” от пришельцев до йогических чудес»¹³.

В области прикладной культуры, например в моде, оккультизм с его идеей андрогинности первочеловека и андрогинности как конечного идеала повлиял на развитие стиля унисекс. Стиль готика формируется в результате увлечения Средневековьем и сатанизмом. Внешние отличительные признаки последнего — одежда исключительно черного цвета, ношение перевернутого распятия, серег в виде черепа или перевернутого креста, ювелирных украшений в форме пентаграмм и прочей оккультной символики. Модельеры широко используют в декоре такой одежды предметы апотропеической магии (амулеты, «фенечки», знаки, заимствованные из каббалы, вуду и призванные «защищать от действия злых духов»). Популярной стала одежда в стиле бохо (эkleктичный «народный» стиль), где в качестве отделки используются языческие орнаменты, руны, символы языческих божеств, семантически нагруженная цветовая гамма.

В культуре на рубеже тысячелетий изменяется статус научного знания. Прежний принцип, по которому получение знания неотделимо от формирования разума и даже от самой личности, устаревает. Знание производится и будет производиться для того, чтобы быть проданным. Подвергнуты сомнению процедуры верификации и фальсификации. Характерна тенденция широкого распространения в массовом сознании паранаучных идей. Приставка «пара-» указывает на отклонение от смысла и значения того слова, к которому она присоединяется. Если наука астрономия занимается физическими характеристиками космических тел, то паранаука астрология исследует воздействие планетарных систем, Луны и Солнца на формирование характера и судьбу человека. Деятели паранауки стремятся использовать в своих построениях наукообразный язык, создать впечатление точности и строгости выводов. Целью паранаучных теорий является поиск и обнаружение тайного смысла в тех предметах и явлениях окружающего мира, которые большинством людей считаются обыденными и лишенными «двойного дна». Для выявления

¹³ Фаликов Б.З. Величина качества. Оккультизм, религии Востока и искусство XX века. М., 2017. С. 240.

скрытого смысла используются наукообразные методы и инструменты. Задаче расшифровки буквенных текстов служит криптолингвистика, смысл цифровых сочетаний помогает понять нумерология. «Чакральный градусник», «биолокационная рамка», лозоходство позволяют адепту обнаружить особо важные географические объекты — «места силы». Распространен также подвес — универсальный прибор, может использоваться в процессе принятия решений, подтверждения пользы или вреда продукта, выявления гепатогенных зон. Эти приспособления не являются специфическими изобретениями современных оккультистов, об их использовании известно из описаний магических практик в древности. Оккультисты не отрицают этого факта. Ссылка на авторитет египетского жреца добавляет весомости любому средству, в то же время происходит актуализация методов, их трансформация в соответствии с запросами эпохи, перевод на современный «энергоинформационный язык». Присутствие псевдонаучных теорий в массовой культуре свидетельствует об их известности и популярности среди россиян.

Антиподом математики в мире оккультизма является нумерология. Все многообразные числа в нумерологии сводятся к простым числам от 1 до 9, которые имеют определенные качества и влияют на жизнь человека; в гематрии буквы, составляющие слово, сопоставляются с числами, вычисляется их сумма. С помощью нумерологии эзотерики прошлого как зашифровывали информацию (в частности, в апокалиптической литературе), так и пытались выявить дополнительные сведения об объекте изучения. В язычестве с числами связано множество ритуалов и суеверий, благополучно доживших до наших дней (например, не стричь волосы ребенку до достижения им одного года). Современная псевдонаучная нумерология претендует на то, чтобы при помощи комбинаций подсчетов даты и времени рождения помогать человеку понять свой характер или личность партнера, определить наилучшие области профессиональной реализации, причины неудач, а также высчитать прошлые воплощения и выявить, какие события в текущей жизни являются следствием предшествующей. В массовой культуре нумерология используется для поиска своего «счастливого числа», для определения совместимости партнеров по датам рождения, вычисления места прошлой реинкарнации¹⁴.

¹⁴ См., напр.: Коровина Е.А. Взломай код своей судьбы, или Матрица исполнения желаний. М., 2013; Коровина Е.А. Нумерология успеха. М., 2013; Александров А. Арифметика любовных отношений. М., 2016.

Лженаука о неопознанных летающих объектах и существах, населяющих другие планеты, — уфология. Сообщения об НЛО и попытки их исследовать возникли в США в 1947 году, в СССР также велось изучение аномальных атмосферных явлений. С началом «перестройки» в страну хлынула созданная на Западе уфологическая мифология. Паранаука описывает следующие ситуации: появление НЛО, столкновение человека с пришельцами, похищение и бесконтактное воздействие на сознание людей. Последствия от встреч с инопланетянами всегда описываются как трагические: потеря памяти, расстройство самосознания, «подсадка» нечеловеческой сущности в организм человека, тяжелые болезни, внезапная смерть. Теории заговоров связывают пришельцев с темными фигурами «мирового правительства». Людей похищают по заданию этого «мирового правительства» для экспериментов с целью создания послушных биороботов. Инопланетяне строят планы по колонизации нашей планеты. Реже в рамках уфологии транслируются истории о «добрых» пришельцах как предках, старших братьях или учителях человечества (гипотезы о палеоконтактах). Люди с паранормальными талантами, по мнению уфологов, способны устанавливать контакты с вземными сущностями и получать от них информацию (ченнелинг). Эти псевдоученые также утверждают, что описанные в мифах и сказках спускающиеся с неба в виде огненных шаров волшебники суть инопланетяне, и они всегда посещали Землю, курировали развитие человечества. Излюбленным объектом российских уфологов стал Тунгусский метеорит, который якобы вовсе не метеорит, а взорвавшаяся «летающая тарелка». Сюжеты об инопланетянах прочно вошли в массовую культуру, представления о контактах с ними легли в основу множества кинофильмов и фантастических рассказов¹⁵. В России существуют официально зарегистрированные общественные организации уфологов, в Москве изучением НЛО занимается «Академия информациологической и прикладной уфологии».

Приведем пример функционирования в современной культуре гуманитарных псевдонаук с оккультным содержанием. Филолог, «восходящая звезда ведического возрождения Руси» Георгий Левшунов (псевдоним «Иван Царевич на Сером Волке») развивает такое

¹⁵ См.: Панченко А. Невидимые партнеры и стратегическая информация: ченнелинг как семиотическая идеология // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 4. С. 167–191.

направление, как криптолингвистика. Он трактует народные сказки при помощи дешифровки славянского алфавита. Каждой букве соответствует эзотерическое понятие. Таким образом ему удается достичь понимания «божественной мудрости» произведений фольклора. Например, сказку «Колобок» он трактует как описание жизненного пути человека. Каждому зверю соответствует определенное искушение: страхами (заяц), агрессией (волк), честолюбием (медведь), ложью (лиса). «Если спасешь своего Колобка, получаешь “царя в голове” и счастливую здоровую жизнь. Если не проходишь хотя бы одно испытание, получаешь макаронновирус и кучу проблем»¹⁶. Заканчивается толкование призывом в духе «ню-эйдж»: «Вспомните, кто мы! Мы боги, и мы в божественной игре! Результат игры неизвестен»¹⁷.

Оценка современной культуры, приемлемость для христианина определенных фильмов, книг, музыки определяются тем, как мы понимаем роль искусства в нашей жизни. А именно: искусство, прежде всего, развлекает, оно не способно изменить поведение человека, который остается автономен в вопросах морали, — либо искусство имеет гораздо большее значение и затрагивает глубинные слои сознания, а не только область эстетического восприятия. Во-первых, любое произведение искусства содержит несколько уровней смысла, для полного понимания которых нужны герменевтические методы (речь идет не о подделках масскульта). Шедевры любой эпохи насыщены символами, позволяющими скрывать знание от «непосвященных», но делать его доступным для «своих». Во-вторых, произведения искусства нельзя оценивать так однозначно, как религиозные учения, поскольку необходимо учитывать контекст эпохи, послание художника, принятые в его время каноны прекрасного. Произведения искусства создаются для того, чтобы доставлять радость эстетического переживания, в отличие от морали и религии, которые воспитывают, демонстрируют идеалы. Поэтому язык искусства универсален и может быть понятен каждому, независимо от национальной и религиозной принадлежности. Оценкой творческой деятельности должны быть заняты искусствоведы и культурологи, а не богословы.

¹⁶ Прописи по древлесловенской буквице // ВКонтакте. [Электронный ресурс]. URL: <https://vk.com/propisibukv> (дата обращения: 14.07.2022). Загл. с экрана.

¹⁷ Там же.

Однако мы далеки от мысли, что искусство только развлекает — бесспорно, оно участвует в формировании этоса человека. В эпоху миссионерства и открытой конфронтации с миром Церкви важно сохранить высокое достоинство искусства. Культурная проблематика всегда тесно переплетена с мировоззренческой основой творчества. Поэтому верующему человеку необходимо соблюдать эстетическую «гигиену» и хранить себя от созерцания богопротивных образов и участия в запрещенных Священным Писанием практиках. Недопустимо приспособление к культуре постмодерна путем пересмотра основ христианской веры. Возможно, Церкви предстоит повторить кенотический путь Христа вплоть до умаления и смерти, в эсхатологической перспективе разделив со Спасителем радость воскресения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бразертон Р. Неверчивые умы. Чем нас привлекают теории заговоров. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. 450 с.
2. Будагов Р.А. Язык и культура. М.: Добросвет-2000, 2001. 208 с.
3. Быданов В.Е., Берсенева Н.В. Идеи мультикультурализма и этнотолерантности в контексте формирующейся государственной идеологии // Казанский педагогический журнал. 2015. № 6–3. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/idei-multikulturalizma-i-etnotolerantnosti-v-kontekste-formiruyusheysya-gosudarstvennoy-ideologii> (дата обращения: 29.07.2022).
4. Добыкина А.А. Этническая самоидентификация личности в условиях мультикультурного городского пространства: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.13. СПб., 2016. 218 с.
5. Ионин Л.Г. Восстание меньшинств. М.; СПб.: Университетская книга, 2013. 237 с.
6. Культурология: Учебник / под ред. Ю.Н. Солонина, М.С. Кагана. М.: Высшее образование, 2007. 566 с.
7. Панченко А. Невидимые партнеры и стратегическая информация: ченнелинг как семиотическая идеология // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 4. С. 167–191.
8. Прописи по древлесловенской буквице // ВКонтакте. [Электронный ресурс]. URL: <https://vk.com/propisibukv> (дата обращения: 14.07.2022). Загл. с экрана.
9. Селюк Е.В. Человек в ситуации постмодерна: теплохладность в контексте игры // Universum: общественные науки. 2015.

- № 7 (17). [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/chelovek-v-situatsii-postmoderna-teplohladnost-v-kontekste-igru> (дата обращения: 20.07.2022).
10. Скворцов Л. В. Постмодернизм как явление культуры // Россия и современный мир. 2007. № 3. С. 58–82.
 11. Тюхтяев А. Телесность и социальность в нью-эйдж паломничестве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. Т. 37. № 4. С. 45–68.
 12. Фаликов Б. З. Величина качества. Оккультизм, религии Востока и искусство XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2017. 256 с.
 13. Чертина З. С. Плави́льный котел? Парадигмы этнического развития в США. М.: ИНИОН РАН, 2000. 163 с.

*Статья поступила в редакцию 22.08.2022,
одобрена после рецензирования 12.09.2022,
принята к публикации 1.11.2022.*

Article

UDC 130.2+316.7

For citation:

German (Lytus A.), hieromonk. Vektory razvitiya kul'tury na rubezhe tysyacheletiy. [Vectors of cultural development at the turn of the millennium] // Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii. [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2022. No 4 (19). pp. 72–94.

DOI: 10.56621/27825884_2022_19_72

Hieromonk Herman (Andrey Lytus),

Candidate of Theology,

Vice-Rector for educational work,

Senior Lecturer, Department of Church History,

Saratov Orthodox Theological Seminary,

92 Michurina str., Saratov, 410028, Russian Federation

lytus@mail.ru

ORCID: 0000-0001-9464-8809

Vectors of cultural development at the turn of the millennium

Hieromonk HERMAN (A. LYTUS)

Abstract: The article discusses the trends in the development of world culture at the turn of the centuries and millennia. A brief analysis of the history of the transformation of the concept of "culture" is made. Modern characteristics and problems of culture that have arisen in connection with the establishment of global peace are described and studied. Particular attention is paid to changing the specifics of the transmission of images and values in a digital global society. Various types of cultures are considered, especially in the oppositions "mass — elitist", "national — global".

The study names the main themes touched upon in the works of modern mass culture. Considerable attention is paid to religious and pseudo-religious subjects, an increase in the occult themes in postmodern culture is highlighted. In the context of the filling of the modern information space with esoteric topics, the question of the status of scientific knowledge in modern culture is raised, and the problem of the influence of art on the worldview of modern man is also set up.

Keywords: culture, mass culture, counterculture, globalization, multiculturalism, esotericism.

REFERENCES

1. Brotherton R. (2017) *Suspicious Minds: Why We Believe Conspiracy Theories*. New York. (in English).
2. Budagov R.A. (2001) "Yazyk i kul'tura" [Language and culture]. Moscow. (in Russian).
3. Bydanov V.E., Berseneva N.V. (2015) "Idei mul'tikul'turalizma i etnotolerantnosti v kontekste formiruyushcheysya gosudarstvennoy ideologii" [Ideas of multiculturalism and ethno-tolerance in the context of the emerging state ideology] // "Kazanskiy pedagogicheskiy zhurnal" [Kazan Pedagogical Journal]. No. 6-3. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/idei-multikulturalizma-i-etnotolerantnosti-v-kontekste-formiruyushcheysya-gosudarstvennoy-ideologii> (29/07/2022). (in Russian).
4. Chertina Z.S. (2000) "Plavil'nyy kotel? Paradigmy etnicheskogo razvitiya v SSHA" [A melting pot? Paradigms of ethnic development in the USA]. Moscow. (in Russian).
5. Dobykina A.A. (2016) "Etnicheskaya samoidentifikatsiya lichnosti v usloviyakh mul'tikul'turnogo gorodskogo prostranstva" [Ethnic self-identification of a person in a multicultural urban space]. Thesis. St. Petersburg. (in Russian).
6. Falikov B.Z. (2017) "Velichina kachestva. Okkul'tizm, religii Vostoka i iskusstvo XX veka" [The magnitude of quality. Occultism, religions of the East and art of the XX century]. Moscow. (in Russian).
7. Ionin L.G. (2013) "Vosstaniye men'shinstv" [Rise of Minorities]. Moscow, Saint Petersburg. (in Russian).
8. Panchenko A. (2019) "Nevidimyye partnery i strategicheskaya informatsiya: chenneling kak semioticheskaya ideologiya" [Invisible partners and strategic information: channeling as a semiotic ideology] //

- "Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom" [State, Religion, Church in Russia and abroad]. No. 4. pp. 167–191. (in Russian).
9. Selyuk E.V. (2015) "Chelovek v situatsii postmoderna: teplokladnost' v kontekste igry" [A person in a postmodern situation: lukewarmness in the context of the game] // "Universum: obshchestvennyye nauki" [Universum: social sciences]. No. 7 (17). Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/chelovek-v-situatsii-postmoderna-teplokladnost-v-kontekste-igry> (20/07/2022). (in Russian).
 10. Skvortsov L.V. (2007) "Postmodernizm kak yavleniye kul'tury" [Postmodernism as a phenomenon of culture] // "Rossiya i sovremennyy mir" [Russia and the modern world]. № 3. pp. 58–82. (in Russian).
 11. Solonin Yu.N., Kagan M.S. (eds.) (2007) "Kul'turologiya" [Culturology]. Moscow. (in Russian).
 12. Tyukhtyaev A. (2019) "Telesnost' i sotsial'nost' v n'yu-eydzh palomnichestve" [Physicality and sociality in the new age pilgrimage] // "Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom" [State, Religion, Church in Russia and abroad]. Vol. 37, No. 4. pp. 45–68. (in Russian).

*The article was submitted 22.08.2022,
approved after reviewing 12.09.2022,
accepted for publication 1.11.2022.*

Раздел III. ИСТОРИЯ

Научная статья

УДК 271-523.4(497.2)(09)|09/14|+929

Для цитирования:

Оскома А.С., Пичугин М.Н., свящ. Преподобный Иоанн Рыльский и Рыльская обитель (X–XV века) // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2022. № 4 (19). С. 95–110.

DOI: 10.56621/27825884_2022_19_95

Оскома Антон Сергеевич,

заведующий сектором заочного обучения,
старший преподаватель кафедры церковной истории
Саратовской православной духовной семинарии,
Российская Федерация, 410028, г. Саратов,
ул. Мичурина, 92
my_personal_mail_box@mail.ru
ORCID: 0000-0002-6243-2007

Священник Максим Николаевич Пичугин,

выпускник
Саратовской православной духовной семинарии,
Российская Федерация, 410028, г. Саратов,
ул. Мичурина, 92
maxim.pichugin.96@mail.ru

Преподобный Иоанн Рыльский и Рыльская обитель (X–XV века)

А.С. ОСКОМА, священник М.Н. ПИЧУГИН

Аннотация: В Болгарской Церкви существует более ста действующих монастырей. Среди них особое место занимает древний Рыльский монастырь, имеющий более чем тысячелетнюю историю. На протяжении многих веков монастырь традиционно для того времени был источником распространения литературных творений и образования, местом, где хранилась память о национальной самоидентичности болгарского народа. Однако помимо этого он имеет еще и общекультурное значение, является памятником культуры той эпохи, в которую началось складывание болгарского народа как нации, а также, безусловно, эпохи духовного становления других балканских народов. Необходимо отметить и общеправославную значимость монастыря как оплота истинной, неповрежденной веры, где продолжают те подвижнические и аскетические традиции, которые сохранила эта обитель для всего православного мира и которые наиболее ярким образом воплотились в лице ее основателя и первого настоятеля — преподобного Иоанна Рыльского.

Ключевые слова: Рыльский монастырь, преподобный Иоанн Рыльский, Болгарская Православная Церковь, Болгарское государство.

Христианство укоренилось в Болгарии достаточно рано. Первые сведения о распространении веры Христовой относятся еще к апостольскому времени. Можно считать, что к концу IV века Балканский полуостров был достаточно христианизирован, а к VII веку начинает образовываться Болгарское государство. Тесные отношения с Византией способствовали интенсивному распространению веры на его территории. «В середине судьбоносного IX века святой царь Борис I прозрел высокую нравственную ценность Божественного Христова учения и в 865 году крестил болгарский народ. Он намеревался возвести новообразованную Болгарскую Церковь в ранг древних Патриаршеств»¹. И хотя царь Борис не успел полностью осуществить свои замыслы, он сумел заложить крепкие основы для скорого осуществления этой идеи. Исключительно важное место в истории Болгарской Церкви занимает Рыльский монастырь, братия которого практически постоянно поддерживала живую связь с населением, в свою очередь не оставлявшим монастырь своей помощью в трудные минуты его существования.

Родина основателя обители находится на правом берегу реки Струмы — на склонах горы Руен горного массива Осогово, в деревне Скрино. Можно предположить, что название деревни чисто славянское, как и у большинства поселений в этой местности. Скорее всего, эта деревня даже в далеком прошлом не была значительным поселением. Она достаточно редко упоминается в исторических документах. Королевская записка, опубликованная в 1347 году, сообщает о «винограднике в Скрино», принадлежащем Свято-Николаевскому монастырю. В Средние века деревня вошла в состав города Средец (ныне София). Вот почему в некоторых исторических источниках говорится, что святой родился в его пределах. Опираясь на эту информацию, позже, когда память о происхождении святого стала уходить в прошлое, некоторые историки стали упоминать, без какой-либо достоверной

¹ Неофит (Димитров), митр. Патриаршество в Болгарии — опора болгарской святости и духовности // Журнал Московской Патриархии. 2003. № 12. С. 82.

основы, другие поселения вокруг Средеца как родину отшельника из Рилы². При этом почти во всех болгарских источниках отмечается, что святой Иоанн был болгаринном по происхождению³. Старейшим из житий преподобного Иоанна Рыльского по ряду признаков считается так называемое народное, или безымянное (по терминологии профессора Й. Иванова), — неканоническое житие с апокрифическими элементами. Временем его возникновения Й. Иванов определяет XII век. Позднее последовательно возникли канонические жития: византийца Георгия Скилицы, появившееся между 1166 и 1183 годами; пространное («первое») житие, датируемое XIII веком; краткое («второе») житие конца XII — начала XIII века; житие авторства святителя Евфимия Тырновского XIV века в двух редакциях. Известны также «Повесть о перенесении останков Иоанна Рыльского из Тырново в Рыльский монастырь» конца XV века, принадлежащая перу Владислава Грамматика; «Житие Иоанна Рыльского с похвалой» конца XV века Димитрия Кантакузина, помещенное Владиславом Грамматиком в «Рыльский панегирик» 1479 года. Последнее представляет собой оригинальное произведение, в биографической части которого Димитрий Кантакузин использует житийные материалы Георгия Скилицы и святителя Евфимия, а также некоторые другие неизвестные нам источники и предания. Существует и новое греческое житие преподобного Иоанна, переведенное со славянского, напечатанное преподобным Никодимом Святогорцем. В недавнее время были обнаружены еще два жития: авторства инока Даниила Рыльского XVII—XVIII века, помещенное в рукописном сборнике, и сокращенное изложение жития, написанного святителем Евфимием, найденное в рукописи конца XVIII — начала XIX века⁴.

Примечательно, что ни в одном из письменных источников не упоминается точная дата рождения святого. Опираясь на греческое житие Георгия Скилицы и житие, написанное Патриархом Евфимием, можно предположить, что преподобный Иоанн жил в конце IX — первой половине X века, в период правления болгарских царей Бориса I

² См.: Дуйчев И. Рилският светец и неговата обител. София, 1947. С. 89.

³ См.: Там же. С. 90.

⁴ См.: Дылевский Н.М. Жития Иоанна Рыльского русских древлехранилищ и их болгарские источники. (Краткие заметки к материалам и задачи дальнейшего исследования) // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 23: Литературные связи древних славян. Л., 1968. С. 286.

(852—889), Владимира (889—893), Симеона (893—927) и Петра (927—969)⁵.

Согласно жизнеописанию, святой происходил из зажиточной семьи, жившей в бедном пригороде — небольшой горной деревне⁶. Родители этого святого были благочестивыми христианами. У них было два сына. С ранних лет, хорошо воспитанный родителями, отрок Иоанн жил, слушаясь их во всем и почитая. Когда мать и отец умерли, он продолжал жить согласно их наставлениям — в благоговейном страхе перед Господом, регулярно посещая храм. Многие сверстники, завидуя благочестию отрока, оскорбляли и упрекали его, называя лицемером. Несмотря на это, будущий подвижник продолжал укореняться в добродетелях⁷.

Византийский агиограф Георгий Скилица, больше основываясь на собственных предположениях, чем на конкретных письменных или устных традициях, описал молодость святого. Описание, действительно, в большей мере общее и условное, но все-таки наглядно показывающее жизнь благочестивого молодого человека. «Он был в девственности и целомудрии, — говорит Скилица, — и даже в его уме было больше отлучения от мира, чем девственности. Он не чувствовал себя склонным к встречам и общению и не стремился к легкомысленной и необузданной жизни. Он продолжал пребывать в церкви Божией и слушать священные книги»⁸. После смерти родителей Иоанн распродал все свое имущество и вырученные деньги раздал нищим. Вскоре после этого Господь посетил его следующим образом: юноша увидел сон, в котором Господь, приводя ему в пример Авраама и Давида, повелел оставить родные места и удалиться в незнакомые земли⁹. Покинув деревню, бедный отшельник отправился в один из близлежащих монастырей. В «безымянном» житии говорится, что он принял иночество «под горой, название которой Руен, в месте,

⁵ См.: Дуйчев И. Указ. соч. С. 90.

⁶ См.: Дылевский Н.М. Рылский монастырь и Россия — Украина в XVI—XVII вв. София, 1974. С. 24.

⁷ См.: Евфимий Тырновский, свт. Житие на св. Йоан Рилски // Българска Православна Църква Рилска Света Обител [Электронный ресурс]. URL: <https://rilskimanastir.org/bg/sv-ioan-rilski/zhitie-na-sv-ioan-rilski/> (дата обращения: 19.07.2022). Загл. с экрана. Яз. болг.

⁸ Цит. по: Дуйчев И. Указ. соч. С. 92.

⁹ См.: Евфимий Тырновский, свт. Указ. соч.

называемом Скрино»¹⁰. Это упоминание показывает, что монастырь находился недалеко от его родной деревни. Действительно, на севере от села, под горой Руен, до сих пор существует старинный монастырь в честь святого Димитрия Солунского.

Известно, что у подножия горы Витоши, по течению реки Струмы, существовало значительное количество небольших и крупных обителей, большинство из которых появилось в более позднее время, однако некоторые были основаны еще в X веке. Также известно, что хребет Витоша был покрыт густыми вековыми лесами, которые были удобны в качестве убежища для отшельников. Можно предположить, что инок из Скрино посетил не только южные склоны горы Витоша, но дошел и до северной ее части — туда, где теперь расположен Германский монастырь¹¹.

Встав на путь монашеского делания, молодой инок решил заняться своим духовным образованием. В период правления царя Симеона (893—927) монастыри были центрами литературной и просветительской деятельности. Желая получить образование, иноки усердно стремились к постижению духовных наук. Необходимость в образовании обуславливалась прежде всего тем, чтобы не уклониться на ложный путь от учения Христовой веры¹².

Впоследствии преподобный сделал последний шаг на пути к иноческому совершенству: ушел в полное отшельничество. После длительного скитания по разным обителям он отправился искать уединенного общения с Богом. Насколько известно, он был первым, кто совершил этот духовный подвиг в жизни новопросвещенной страны. Так святой Иоанн стал родоначальником болгарского отшельничества.

Стремление к уединению для познания Бога и общения с Ним привело преподобного Иоанна в наиболее пустынное место — на гору Рила. Где же первоначально поселился праведный отшельник по пришествии в Рылскую пустыню? Существуют различные легенды, связанные с известными местами на этой горе, однако слишком трудно определить, насколько эти легенды соответствуют действительности. «Безымянное» житие, видимо также основываясь на предании,

¹⁰ Цит. по: Дуйчев И. Указ. соч. С. 95.

¹¹ См.: Там же. С. 98.

¹² См.: Там же. С. 98—99.

сообщает, что отшельник пришел в Рильские горы и остановился в месте, называемом Голец¹³. Пустынный провел там всего лишь семь месяцев. В «Завете» преподобного Иоанна Рильского сказано: «Когда я пришел в эту Рильскую пустыню, так и не нашел в ней человека, но только диких зверей и непроходимые дебри. И я поселился в ней вместе со зверями, не имея ни пищи, ни крыши. Однако небо — моя крыша, земля и травы — моя пища. Но благой Бог, из-за любви к Которому я презрел все и претерпел голод и жажду, мороз, солнечный зной и тела наготу, совершенно меня не бросил, но обильно удовлетворял все мои потребности, как милостивый и чадолюбивый Отец...»¹⁴.

Другая информация указывает на то, что пристанище подвижника находилось в южной части горного хребта, к северо-востоку от Верхней Джумайи, рядом с хребтом Плуг: это вершина под названием Вертоп, именуемая так из-за обрыва, который открывается под ней. Там, в районе Горного Присо, в «скале, которая поднимается над правым берегом Стара-реки»¹⁵, есть большая пещера с широким входом с южной стороны. Предполагается, что отшельник жил в этом месте¹⁶.

Святому Иоанну оказалось невозможным долго скрывать свое убежище. Череду его новых скитаний породило событие, создавшее святому необычную славу. Сын его брата, Лука, также стремился к отшельнической жизни. Он тайно покинул дом своего отца и после долгих скитаний нашел пещеру святого Иоанна. По внушению лукавого, брат подвижника пришел силой забрать назад ребенка. Придя к пещере, он всячески ругал и упрекал святого отшельника. Но тот лишь смиренно молился о судьбе отрока. Когда же отец, забрав сына от преподобного, шел вместе с ним по дороге, близ местности Осеново, выползшая из-под камня змея укусила ребенка, и отрок тотчас же умер. Когда отец увидел это, то, не зная, что делать, вернулся к преподобному и с горечью рассказал ему, что произошло на пути. Святой Иоанн повелел брату похоронить отрока и вернуться домой¹⁷.

¹³ См.: Дуйчев И. Указ. соч. С. 103.

¹⁴ Иоанн Рильский, прп. Завет преподобного Иоанна Рильского // Православие.РУ. [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavie.ru/завет-преподобного-иоанна-рьильского/> (дата обращения: 19.07.2022). Загл. с экрана. Яз. рус.

¹⁵ Дуйчев И. Указ. соч. С. 105.

¹⁶ Там же.

¹⁷ См.: Евфимий Тырновский, свт. Указ. соч.

Сегодня трудно сказать, какова доля истины в этом повествовании, которое передает Патриарх Евфимий. Также невозможно установить достоверно расположение местности Осеново, где святой похоронил своего племянника и затем устроил себе место для молитвы. Согласно некоторым версиям, это место, где находится ныне церковь святого Луки, в то время как другие ученые указывают именно на деревню Осеново, которая расположена в южной части горы¹⁸. В этой пещере святой провел двенадцать лет. Однажды на преподобного напали разбойники, избили его, вытащили из пещеры и запретили даже приближаться к ней. После этого отшельник последовал евангельскому гласу своего Учителя: «Когда же будут гнать вас в одном городе, бегите в другой» (Мф. 10:23), — но не из города в город перешел святой Иоанн, а из пустыни в пустыню.

Между тем Господь не желал скрывать Своего угодника от мира людей — он должен был освятить своим благочестием болгарский народ. Предание гласит, что пастухи, пасшие свои стада в долине Рильской реки, отправились на поиски убежавших овец и вдруг увидели яркое свечение. Когда они подошли к тому месту, навстречу им из пещеры вышел старец. Лицо его светилось Божественным светом. Святой Иоанн с радостью принял пастухов, угостил своей простой пищей и отпустил восвояси. Эти простые люди поняли, что встретились со святым отшельником, и, переполненные чудом, отправились в свои дома, восхваляя Бога за все то, что они видели и слышали, и рассказывая по всем окрестным деревням и селам, что на горе Рила живет дивный угодник Божий¹⁹. «Многие стали приходить к Иоанну и приносить к нему недужных, которые по его молитвам, получали исцеления»²⁰.

В короткое время вокруг преподобного собралось много подражателей его жизни. Жили ученики в простых деревянных хижинах, постились, молились, прославляя Господа. Молва о Рильской пустыне распространилась по всей стране. Многие, видя добродетельную жизнь святого Иоанна, хотели жить рядом с ним. «В соседней пещере они воздвигли церковь и устроили монастырь, в коем

¹⁸ См.: Дылевский Н.М. Рильский монастырь и Россия — Украина... С. 110.

¹⁹ См.: Патерик земли Болгарской. М., 2008. С. 83–84.

²⁰ Димитрий Ростовский, свт. Жития святых. Месяц октябрь. М., 1993. С. 444.

начальником и пастырем был преподобный Иоанн»²¹, — пишет святитель Димитрий Ростовский. Так возникла Рыльская обитель.

Ни в одном из болгарских источников нет достоверной информации о времени становления Рыльского монастыря. Точные даты установить трудно, особенно учитывая, что обитель формировалась постепенно. Правящий в те времена благочестивый болгарский царь Петр захотел встретиться со святым старцем и отправился к горе Рила, но не смог дойти до места, где в то время жил преподобный, и удовлетворился тем, что послал ему подарки. Отражение этого события мы находим в нынешнем названии одной из рильских вершин — «Царева връх» («Царева вершина»), а также в названии озера — «Царев вир» («Царево озеро»). В житии, составленном Патриархом Евфимием, говорится, что преподобный не принял дары, оставив у себя лишь чашу в память об этой встрече. Он передал царю наказ, что богатство губит людей, но в нем заключается и сила правителя, если использовать его не для удовольствия, а для защиты голодных, бедных и бездомных²². В конце жизни царь Петр принял монашеский постриг, удалился в монастырь, писал религиозные труды и после кончины был причислен к лику святых Болгарской Православной Церкви.

Достигнув преклонного возраста, преподобный Иоанн оставил своим ученикам «Завет», где предлагались наставления в иноческой жизни. Благодаря «Завету» мы знаем имя преемника святого в начальствовании над Рыльской обителью — монаха Григория²³. Дав последние наставления, святой отшельник удалился в отдельную пещеру, где провел в безмолвии и молитве последние годы своей земной жизни. В уединении святой прожил пять лет и умер в возрасте семидесяти лет, 18 августа 946 года. Этот год принято считать исторически подтвержденным годом смерти²⁴.

Спустя время после своей кончины святой старец явился в сонном видении одному из иноков и повелел открыть могилу. Исполнив это, монахи нашли тело своего игумена нетленным, источающим тонкий аромат. Мощи святого подвижника были уложены в специальный

²¹ Димитрий Ростовский, свт. Указ. соч. С. 444.

²² См.: Евфимий Тырновский, свт. Указ. соч.

²³ См.: Иоанн Рыльский, прп. Указ. соч.

²⁴ См.: Дылевский Н.М. Рыльский монастырь и Россия — Украина... С. 25.

гроб и перенесены в город Средец, где была воздвигнута церковь, куда стекался народ для поклонения мощам святого Иоанна.

Первые здания Рыльского монастыря были построены еще при жизни его основателя, с началом формирования монашеского братства вокруг него. Постройки расположены недалеко от места, где изначально устроил себе келию святой Иоанн. В пустыне Рила разгорался очаг христианской веры и просвещения. Это было что-то новое в жизни населения этой горной местности, которое изначально почувствовало благодатное влияние монастыря и тем более ощутило его, когда слава обители распространилась по всей стране и за ее пределами. Точное место, где находился этот необычный для того времени и месторасположения монастырь, неизвестно. О нем свидетельствуют только легенды, и можно предположить, что только археологические раскопки могут подтвердить или опровергнуть существующие мнения по этому вопросу. Принято считать, что остатки фундаментов первых монастырских строений находятся к югу от так называемой костницы святого Луки. В XIV веке для обороны от постоянных разбойнических нападений, а также для улучшения экономического устройства монастырь был перемещен на новое место, где и расположен до настоящего времени. Тогда же были извлечены и перенесены из могилы в пещере мощи святого Иоанна Рыльского.

Некоторые сведения о Рыльском монастыре относятся к периоду феодального правления Хрельо Драговола, вассала сербских королей — Стефана Душана, Стефана Дечанского и Стефана Милутина, который владел землями в среднем течении реки Струма, близ городов Струмица и Мелник. В 1335 году, после землетрясения, Хрельо Драговол значительно перестроил монастырские здания, возвел основательные боевые башни для обеспечения безопасности монастырской братии. В 1343 году он построил каменный храм, на месте которого сейчас располагается нынешняя монастырская церковь. До наших дней сохранилась боевая башня, названная в его честь, ее фасад в настоящее время выходит на новый храм. На фасаде сохранилась надпись из кирпича, где говорится, что башня была построена в 1335 году. Верхний этаж башни представляет собой часовню, в которой в наши дни были восстановлены прекрасные фрески середины XIV века. В 1342 году Хрельо Драговол провозгласил себя самостоятельным владетелем и, признав над собою главенство

объявленного византийским императором Иоанна Кантакузина, ополчился против сербов и короля Душана²⁵. Вскоре он был схвачен и насильно пострижен в монахи с именем Харитон, а еще через некоторое время умерщвлен и похоронен в Рыльском монастыре, о чем свидетельствует надгробная плита с его могилы — в надписи на ней он назван «ктитором храма сего»²⁶.

К сожалению, очень много вопросов, касающихся истории монастыря середины XIV века, остается без ответа. Неясно, например, какому церковному центру в эту эпоху подчинялась обитель. Такая же неопределенность существует и в отношении того, на территории какого государства находился Рыльский монастырь после распада сербского государства в 1355 году. Например, известно, что мощи святого Иоанна находились в тот период в городе Велико Тырново, и это создает, в свою очередь, некоторую связь между обителью и Тырновской Болгарией.

В 1343 году монастырь переходит под власть болгарского царя Ивана-Александра. После его смерти в 1371 году единоличным правителем Тырновского царства становится его сын Иван Шишман. С самого начала своего правления он прикладывает все усилия, чтобы остановить османское наступление. В сентябре 1377 года он вручает монахам Рыльского монастыря дарственную грамоту, в которой подтверждены границы монастырских владений и полная собственность монастырской общины на двадцать деревень с жителями. В список имущества входят поля, виноградники, пастбища и многое другое. Монастырское хозяйство освобождается от уплаты любых сборов, налогов и платежей²⁷. Противостояние этого правителя туркам было относительно успешно, но стратегически обречено. К 1378 году он был вынужден признать себя вассалом Османской империи. Спротивление его, однако, не было напрасно. Вассальный договор, который он заключил, являлся относительно благоприятным.

К середине 80-х годов XIV века отношения царя Ивана Шишмана и эмира Мурада заметно ухудшились. Это выразилось в наступлении турок, осаждении Софии и взятии болгарских земель. Вместе с тем заметно потеплели отношения кюстендильского князя Константина

²⁵ См.: Дылевский Н.М. Рыльский монастырь и Россия — Украина... С. 29.

²⁶ Там же.

²⁷ См.: Клименко В.Я., прот. Болгария и православные монастыри. Киев, 2010. С. 91.

Деяна и того же эмира Мурада. В этих условиях у братии монастыря не остается другой возможности, кроме как перейти под его защиту. Хорошие отношения этого правителя с османскими завоевателями обеспечили временную безопасность обители и ее владений.

Вскоре после попадания монастыря под османскую власть был выпущен сохранившийся в архиве обители документ, выданный султаном Сулейманом I, сыном султана Баязида I. Это произошло в октябре 1402 года, сразу после разгрома османов в Ангорской битве, когда султан Сулейман поселился недалеко от Пловдива²⁸. Этот фирман султана был как бы документом на собственность Рыльского монастыря, выданным, чтобы не допустить посягательств на недвижимость. Очевидно, одним из первых «управленческих действий» новой власти в отношении монастырской собственности являлась ее легализация в соответствии с исламским правом, по которому некоторые объекты недвижимости подтверждались как монастырские, другие же отнимались. Вообще, сохранившиеся документы того времени показывают, что многие из монастырей потеряли большую часть своей земли. Рыльский монастырь также не сохранил свои территории в полном объеме. Во время османской власти братство должно было вести судебные дела, чтобы сохранить свой статус²⁹. Однако документ, выданный султаном в октябре 1402 года, в значительной степени позволил обители сохранить хотя бы часть своих прав. Тем не менее жизнь в Рыльской обители не стала лучше. Монастырь находился практически в запустении, а оставшаяся братия подвергалась постоянным притеснениям.

В течение нескольких десятилетий в начале XV века обитель оставалась духовным и литературным центром. Монастырь был освобожден от основных государственных налогов, за исключением налогов на овец и ульи. Благодаря таким налоговым послаблениям монастырь был «неинтересным» для османской казны, из-за чего не регистрировалась общая сумма его годового дохода. Если судить по более поздней, XVI века, выписке из учетного документа, который датируется

²⁸ См.: Матанов Х. Рилският манастир на границата на две епохи: междухристиянското Средновековие и османското владичество. Доклад, прочитанный на конференции «Рилският манастир — история, памет, духовност» в Рыльском монастыре в Болгарии 28 сентября 2017 года. [Неопубликованный доклад].

²⁹ См.: Там же.

примерно 1526 годом, в монастыре был 21 насельник. При сравнении с более ранними данными становится очевидным, что во время правления султана Сулеймана Великолепного (1520—1566 годы) монашеское братство незначительно, но увеличилось за счет прихода монахов из других крупных монастырей³⁰.

Таким образом, Рыльский монастырь в результате турецкого вторжения особенно не меняет своего первоначального устройства, хотя и появляются определенного рода проблемы и ограничения, о которых было сказано. Это стало возможным в том числе из-за того, что он находился далеко от мест, где преобладало турецкое население. Примечательно, что осторожные попытки взять под свою духовную власть Рыльскую обитель как ставропигиальный монастырь предпринимали Охридская митрополия, а затем, с XV века, и Константинопольский Патриархат. В течение всего периода турецкого владычества монастырь сохранил свою внутреннюю автономию, что впоследствии позволило возродить в стране понятие болгарской народности и национального самосознания.

Монастырь сохранил некоторые права и свободы, которые были даны ему от болгарских царей и были подтверждены в грамотах от турецких султанов Баязида I и Мухаммеда I. Однако позже, во второй половине XV века, обитель подвергалась постоянным грабежам³¹. Но долго это не продлилось. По инициативе трех братьев, Иоасафа, Давида и Феофана, выходцев из кюстендильской деревни, у султана в Константинополе была получена специальная охранная грамота, и в конце XV века монастырь был восстановлен. Братья взяли на себя заботу и об организации нового монастырского братства. В 1466 году между Рыльским монастырем и Свято-Пантелеимоновым монастырем на Афоне было подписано соглашение: монастыри обязались оказывать друг другу взаимную помощь.

Вскоре после смерти старшего из трех братьев, Иоасафа, монашеское братство получило от турецких властей положительный ответ на просьбу о разрешении возвратиться в монастырь мощи святого Иоанна Рыльского. Останки преподобного были перенесены из Тырново в Рыльский монастырь в 1469 году. Вскоре создаются и условия

³⁰ См.: Матанов Х. Указ. соч.

³¹ См.: Дылевский Н.М. Рыльский монастырь и Россия — Украина... С. 30.

для возобновления просветительской и педагогической деятельности. Это выражается в первую очередь в восстановлении поврежденных церковных книг. В это время в монастыре работает грамматик Спиридон. Начинает свою деятельность церковная школа, которая, несмотря на длительное турецкое владычество, готовит духовенство для последующего служения. Подобные церковные школы создаются в наиболее крупных болгарских городах и селах: монахи обители обучают элементарной грамотности болгарское население.

На рубеже XV—XVI веков Рыльский монастырь получает от центральной турецкой власти подтверждение своего права владеть недвижимостью, о чем можно судить по двум султанским грамотам — Баязида II в 1498 году и Селима I в 1519 году³². Однако это не защитило обитель от насилия и грабежей со стороны местных турецких феодалов, а также турецких и разбойнических банд, которые не только грабили и жгли монастырские здания, но и истязали монахов. Но несмотря даже на такие тяжелые условия, просветительская, книжная деятельность продолжила свое развитие в стенах обители, что явилось крепким фундаментом для дальнейшего духовного возрождения Болгарии.

Монастырь оказал огромное религиозное и культурное влияние на болгарский народ. Это позволило впоследствии возродиться болгарскому государству и освободиться от иноземного влияния. Чужеземные захватчики, наслышанные о великих чудесах, происходящих от святых мощей преподобного Иоанна, с почтением и благоговением относились к христианским святыням. По молитвам святого Иоанна Господь возродил Болгарское государство, что позволило восстановить и укрепить разрушенные города.

Святой преподобный Иоанн Рыльский был учителем и наставником сотен людей. Его ученики, братья монастыря, несли в мир слово Божие, просвещая и укрепляя свой народ в православной вере, открывая ему духовные горизонты. Следуя завету преподобного, монахи Рыльского монастыря были оплотом православной веры и истинного благочестия. Подвиг отшельников, посвятивших свою жизнь служению Богу, стал одной из отправных точек в становлении и утверждении Болгарской Православной Церкви. И одним из ее светильников,

³² См.: Матанов Х. Указ. соч.

озаряющих путь к очищению и спасению души через покаянные слезы и молитвы о прощении грехов родного народа и всего мира, стал и святой преподобный Иоанн Рыльский и основанная им обитель.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2011. 1369 с.
2. Димитрий Ростовский, свт. Жития святых. Месяц октябрь. Ре-принт. М.: Первая образцовая типография, 1993. 654 с.
3. Иоанн Рыльский, прп. Завет преподобного Иоанна Рыльского // Православие.РУ. [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavie.ru/завет-преподобного-иоанна-рыльского/> (дата обращения: 19.07.2022). Загл. с экрана. Яз. рус.
4. Евфимий Тырновский, свт. Житие на св. Йоан Рилски//Българска Православна Църква Рилска Света Обител. [Электронный ресурс]. URL: <https://rilskimanastir.org/bg/sv-ioan-rilski/zhitie-na-sv-ioan-rilski/>(дата обращения: 19.07.2022). Загл. с экрана. Яз. болг.

Литература

1. Дуйчев И. Рилският светец и неговата обител. София: Интер-пресс-67, 1947. 431 с.
2. Дылевский Н. М. Жития Иоанна Рыльского русских древлехранилищ и их болгарские источники. (Краткие заметки к материалам и задачи дальнейшего исследования) // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 23: Литературные связи древних славян / отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1968. 343 с. С. 276–292.
3. Дылевский Н. М. Рыльский монастырь и Россия — Украина в XVI—XVII вв.: научно-популярный очерк. София: Синод. типография, 1974. 128 с.
4. Клименко В. Я., прот. Болгария и православные монастыри. Киев: Изд-во Подолина, 2010. 439 с.
5. Матанов Х. Рилският манастир на границата на две епохи: между-християнското Средновековие и османското владичество. Доклад, прочитанный на конференции «Рилският манастир — история, памет, духовност» в Рыльском монастыре в Болгарии 28 сентября 2017 года. [Неопубликованный доклад]. Текст предоставлен автором.

6. Неофит (Димитров), митр. Патриаршество в Болгарии — опора болгарской святости и духовности // Журнал Московской Патриархии. 2003. № 12. С. 82–90.
7. Патерик земли Болгарской: в 2 т. Т. 1. Сентябрь — январь. М.: Изд-во Сестричества во имя свт. Игнатия Ставропольского, 2008. 377 с.
*Статья поступила в редакцию 29.08.2022,
одобрена после рецензирования 20.09.2022,
принята к публикации 1.11.2022.*

Article

UDC 271-523.4(497.2)(09)09/14]+929

For citation:

Oskoma A., Pichugin M., priest. Prepodobny loann Ryl'skiy i Ryl'skaya obitel' (X–XV veka) [Reverend John of Rylsky and the Rylsky monastery (X–XV centuries)] // Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii. [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2022. No 4 (19). pp. 95–110.
DOI: 10.56621/27825884_2022_19_95

Anton Oskoma,

Head of the department of distance learning,
Senior Lecturer, Department of Church History,
Saratov Orthodox Theological Seminary,
92 Michurina str., Saratov, 410028, Russian Federation
my_personal_mail_box@mail.ru
ORCID: 0000-0002-6243-2007

Priest Maxim Pichugin,

Graduate of Saratov Orthodox Theological Seminary
92 Michurina str., Saratov, 410028, Russian Federation
maxim.pichugin.96@mail.ru

Reverend John Rylsky and the Rylsky monastery (X–XV centuries)

A. OSKOMA, priest M. PICHUGIN

Abstract: There are more than 100 active monasteries in the Bulgarian Church. Among them the ancient Rylsky Monastery occupies a special place, covering more than a thousand years of history. For many years the monastery traditionally for that time was a source of dissemination of literary creations and education, a place where the memory of the national identity of the Bulgarian people was kept. However, in addition to this, it also has a general cultural significance, it is a cultural monument of the era in which the formation of the Bulgarian people as a nation began, as well as, of course, the era of the spiritual formation of other Balkan peoples. It is also necessary to note the pan-Orthodox significance of the monastery as the guardian of the true, intact faith, the continuer of those ascetic traditions that this monastery has preserved for the entire Orthodox world, especially in the person of its founder and first abbot St. John Rylsky.

Keywords: Rila Monastery, st. John of Rila, Bulgarian Orthodox Church, the Bulgarian state.

REFERENCES

1. Duychev I. (1947) "Rilskiyat svetets i negovata obitel" [The Saint of Rila and his monastery]. Sofia. (in Bulgarian).
2. Dylevsky N.M. (1968) "Zhitiya Ioanna Ryl'skogo russkikh drevlekhranilishch i ikh bolgarskiye istochniki. (Kratkiye zametki k materialam i zadachi dal'neyshego issledovaniya)" [Lives of John of Rylsky Russian ancient repositories and their Bulgarian sources. (Brief notes to the materials and tasks of further research)] // "Trudy Otdela drevnerusskoy literatury. T. 23: Literaturnyye svyazi drevnikh slavyan" [Proceedings of the Department of Old Russian Literature. T. 23: Literary connections of the ancient Slavs]. pp. 276–292. Leningrad. (in Russian).
3. Dylevsky N.M. (1974) "Ryl'skiy monastyr' i Rossiya — Ukraina v XVI–XVII vv." [Rila Monastery and Russia-Ukraine in the 16th–17th centuries]. Sofia. (in Russian).
4. Klimenko V.Ya. (2010) "Bolgariya i pravoslavnyye monastyri" [Bulgaria and Orthodox monasteries]. Kyiv. (in Russian).
5. Dimitrov S.N. (2003) "Patriarshestvo v Bolgarii — opora bolgarskoy svyatosti i dukhovnosti" [The Patriarchate in Bulgaria is the backbone of Bulgarian holiness and spirituality] // "Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii" [Journal of the Moscow Patriarchate]. No. 12. pp. 82–90. (in Russian).

*The article was submitted 29.08.2022,
approved after reviewing 20.09.2022,
accepted for publication 1.11.2022.*

ПУБЛИКАЦИИ

УДК 271-725(470.44-22)(093.3+044.2)|1934/1937|+929

Для цитирования:

Зарубин Д.Е. Письма из тридцать седьмого года // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2022. № 4 (19). С. 111-123.

DOI: 10.56621/27825884_2022_19_111

Зарубин Дмитрий Евгеньевич,

редактор газеты «Ориентир»

Староскольского завода автотракторного электрооборудования им. А.М. Мамонова

Российская Федерация, 309507, Белгородская область, г. Старый Оскол, ул. Ватулина, 54
z13711@yandex.ru

ORCID: 0000-0002-2162-6745

Письма из тридцать седьмого года

Д.Е. ЗАРУБИН

Аннотация: На примере личных писем священника села Малый Узень Питерского района Саратовской области раскрывается эмоциональное и психологическое состояние сельского духовенства Саратовской епархии, вернувшегося на родину, на место прежней службы, после первого ареста органами НКВД и отбытия ссылки. Через цитаты из писем, описания обстановки в селах Саратовской области, размышления и замечания репрессированного священника передается дух времени, невероятная тяжесть бытия в ожидании нового ареста, попытки найти единомышленников. Также приводится информация об экономическом положении сельского духовенства и жителей сельских населенных пунктов в 1937 году. В двух просмотренных архивно-следственных делах 10 обвиняемых. В протоколах ареста и обыска домов пяти обвиняемых указано, что у них изъяты фотографии и различная переписка, но ничего этого в архивно-следственных делах нет, хотя внутри папок подшиты пакеты с надписью «вещественные доказательства». Сохранились почему-то письма только Смотрина И. П. в таком же пакете. Тем дороже оставшиеся свидетельства. И как же много тоски, одиночества, жажды дружбы и поддержки в правом деле сохранения служения Господу и людям в этих обветшавших, исписанных карандашом дешевых листочках, полустертых временем и грубыми сгибами строчках писем.

Наряду с мемуарами и дневниками, письма относятся к личным документам, незаменимым в изучении истории повседневности.

Письма, сохранившиеся в архивно-следственных делах 1937 года, — это документ свидетельства реалий времени, когда они были написаны, и, конечно, биографическая, психоэмоциональная информация о людях, которые их написали. Особую ценность представляют письма, написанные в сложные, экстремальные периоды жизни их авторов.

Ключевые слова: 1934 год, 1937 год, письма, сельский приход, репрессированный священник, советская власть.

15 августа 1937 года в 24:00¹ сотрудники Питерского районного отделения управления государственной безопасности Саратовского областного управления НКВД арестовали священника села Малый Узень Питерского района Саратовской области Смотрина Ивана Петровича и провели обыск в помещении, где он жил².

Его обвинили в антисоветской деятельности и поместили в тюрьму Питерского районного отделения НКВД. В анкете арестованного указано, что он родился 10 ноября 1876 года в селе Малый Узень Питерского района Саратовской области³. Социальное происхождение — из крестьян. После революции — кулак раскулаченный. Образование — два класса министерского училища⁴.

В 1929 году осужден на два года по статье 73 Уголовного кодекса СССР, отбыл два года и по кассационной жалобе освобожден. В 1931 году был административно выслан в Казахстан, в город Караганду⁵, где находился до августа 1934 года. Вдов. Сын Константин Иванович, 1903 года рождения, проживает на станции Угловка Октябрьской железной дороги, работает нормировщиком⁶.

К уголовному делу приложена выписка из протокола № 22 заседания Питерской районной особой комиссии по раскулачиванию от 21 мая 1931 года, в которой хозяйство Смотрина И. П. признано кулацким, а поэтому решение Малоузенского сельсовета о раскулачивании было утверж-

¹ Архив управления ФСБ по Саратовской области (далее — УФСБ по СО), архивно-следственное дело ОФ-28019 по обвинению Смотрина И.П. и еще двух человек. Л. 1.

² Там же. Л. 2.

³ Там же. Л. 3.

⁴ Там же.

⁵ Там же. Л. 7.

⁶ Там же. Л. 3 об.

дено. Смотрина раскулачили, лишили прав гражданства его и членов семьи и выслали за пределы района⁷.

На первом допросе 16 августа 1937 года Смотрин виновным себя не признал⁸. 30 августа дал развернутые показания⁹.

В частности, сказал, что до ареста в 1929 году был священником в селе Алексашкино Питерского района, там поддерживал связь с церковником Никольниковым Дмитрием Ивановичем, с которым имел переписку, когда его отправили в ссылку в город Караганду. Кроме того, Никольников Смотрину в ссылку выслал вещи, оставшиеся в селе Алексашкино. В 1934 году, после ссылки, Смотрин и Никольников встретились в Алексашкино¹⁰.

От Никольникова Иван Петрович поехал в Дергачи к благочинному Архангельскому, а по пути заехал в Ершов, к жене раскулаченного кулака, жившего со Смотриным в ссылке, чтобы передать письмо от ее мужа Шелехова Филиппа Ивановича¹¹.

Письма Смотрина к Шелехову и Никольникову, изъятые при аресте и обыске и сохранившиеся в архивно-следственном деле, представляют большой интерес как для исследователей истории Русской Православной Церкви и Саратовской области, так и для понимания психологической обстановки того времени, а также в качестве документальной информации о жизни наших земляков в 1934—1937 годах прошлого века.

«21 августа 1934 года.

Добрый день, дружище Филипп Иванович! Немножко я задержался с этим письмом, и ты, наверное, подумал, что я совершенно Вас забыл. Нет, не забыл, но не писал долго потому, что все было неопределенно и писать было нельзя. Теперь окончились мои все мытарства, хотя, конечно, и не окончательно и я могу кое-что Вам сообщить.

Второго августа я был дома в Малом Узене, встретили недурно, но без водки. Пробыв дома дня четыре я отправился в Питерку, в районную милицию за паспортом. Паспорт мне дали на три года, с отметкой "без определенных занятий". Получив паспорт, я пешком отправился в село Алексашкино.

⁷ Архив УФСБ по СО. Д. ОФ-28019. Л. 7.

⁸ Там же. Л. 6.

⁹ Там же. Л. 7.

¹⁰ Там же. Л. 7 об.

¹¹ Там же. Л. 8.

Там меня встретили очень хорошо. Угощение было полное, радости было много, все просили меня остаться у них и даже дали мне бумагу. Пробыв у них дня четыре или пять, я отправился на станцию Мокроус, чтобы ехать в Дергачи к Благочинному. Но помня твою просьбу и свои обещания, я взял билет до Еришова, чтобы заехать к Вашей жене.

Ты, Филипп Иванович, не обижайся, что я напишу про Вашу жену, зная, что я буду писать одну только правду. Поезд на станцию Ериши приходит ночью, и я дом Вашей жены найти не мог, да и не искал, потому, чтобы их не беспокоить. Утром я отправился их разыскивать. Отыскать было не трудно, жена Ваша спала, а дочь уже встала и умывалась. Я сказал откуда я и что у меня есть письмо от Филиппа Ивановича. Она разбудила мать, та встала, но радости и интереса к Вашему письму нисколько не проявила. Это не ускользнуло от моего наблюдательного глаза. Письмо отдала дочери прочесть, та взяла, прочла и положила себе в карман. Мать ее спросила, что там пишут, она неохотно ответила: нет тут ничего, — и ушла на базар покупать на солку огурцы. А мы с Вашей женой остались. Она пригласила меня в сени, я думал, что она станет интересоваться Вашей жизнью, но она не задала мне ни одного вопроса, а все время рассказывала мне, как живет она, что мне совершенно не интересно.

Я долго молчал, ждал, когда она кончит болтовню, но конца не было. Из ее слов я понял, что она даже письма боится от Вас получать, так как ей говорят люди, что раз развелись, то никаких связей быть не должно. Конечно, это глупость, но женщины всего боятся, а тут пришел я лично. Я понял, что она меня принять боится, как бы кто не узнал, что она приняла мужнина товарища.

Пока мы беседовали, дочь привезла с базара две тысячи огурцов, начали считать, делить, снимать с телеги. А я все сидел и ждал. Когда все окончили, то стали готовиться мазать избу. Я вижу, о завтраке или о чае ничего не говорят, взял сумку, отошел к соседнему дому, лег и уснул.

Проснулся поздно, часов в десять, смотрю, мать с дочерью мажут, не знаю, они завтракали или нет. Я стал собираться уходить, жена Ваша сказала, может быть, поставить самовар? А сама не перестает мазать. Я поблагодарил и ушел. Вот какой мне оказали прием, а к Вам интерес.

На вид женщина неплохая, но ни радости, ни интереса, ни каких расспросов нет, видно по всему, что она от Вас отвыкла, забыла, и я Вам советую, как другу, поступить так же, как она. Право, она не стоит Вашего внимания, вы по ней скучаете, а она даже не спросила, как Вы живете, ну, разве, это жена. Мне и то за Вас сделалось обидно.

А какой мне оказала прием? Не только накормить или попить чайком, она даже пожалела дать пару огурцов, а купили тысячу. Ведь я в Ерши заехал только ради Вашего письма, устал, не спал ночь, провел без дела там лишний день, проел три рубля денег.

Я говорил ей, что заехал ради Филиппа Ивановича и ничего мне на Ершах нет дела, и она это нисколько не оценила. Ну, и женщина, я этим очень обиделся. Пишу правду и советую от души прекратить с нею всякую связь, забыть ее, как она забыла Вас. Помни, что женщины все изменницы, хитрые, змеи и привязываться к ним не стоит и верить им на грош не приходится. Я о них всегда был такого мнения, и этого мнения не изменю. Знаю, что для тебя это обидно, ну, что делать, врать не могу.

На следующий день поехал в Дергачи к Благодичному, изложил ему все по порядку, он мне предложил место в Новорепное, я отказался, просил его назначить меня в Алексашкино, он согласился, но послал все-таки меня к Архиепископу в Саратов. Пришлось ехать. Архиепископ принял меня хорошо, но в Алексашкино не назначил потому, что как-бы меня опять там не арестовали. Тогда я стал просить назначить меня в Новорепное, он сказал, что туда он только что послал священника, советовал немножко подождать и отдохнуть. А когда освободиться, где место, назначить меня и предоставил мне право выбрать самому приход.

Пришлось вернуться ни с чем в Малый Узень и теперь я сижу и жду у моря погоды. Жизнь в Малом Узене скучная, плохая, село стало мертвое, везде развалины, скучно, тоскливо, печально, народ большинство чужой, стариков мало, молодежь какая нас знает, смотрит косо, власть относится равнодушно.

Урожай в Малом Узене пестрый, здесь три колхоза, в одном урожай хороший, в одном средний, а в одном ниже среднего и получится так, одни колхозники будут сыты, а другие станут голодать. Работой колхозников задушили, а выхода нет. У единоличников урожай неважный, их жмут хлебозаготовкой и налогами, кряхтят, платят, а в колхоз не идут, потому что на лошадях можно и есть, где хорошо заработать. Но сумеют ли они удержаться, не знаю.

Хлеб здесь продают пока из-под полы, но купить можно сколько угодно. Пшеница 18 и 20 рублей, рожь 15 рублей, мука пшеничная сеянка 35 рублей, размол 30 и 27 рублей, ржаная 20 рублей. Какие цены будут дальше не знаю, базары есть, но против Карагандинских не большие. Овощи не дорогие, огурцы по одной копейке штука, помидоры тоже, арбузы и дыни только начали спеть и не совсем дешевые, картошки на базаре нет, яблоки 80 копеек и один рубль кило. Словом, цены подходящие, но нет у людей денег, все мертво. Урожай на бахче неплохой, в особенности уродилось много тыквы, куда только ее денут.

Я пока живу и кормлюсь кое как, немного впроголодь, но думаю, наладится. Скажу Вам, как друзьям, много о России не думать, жизни нет, везде разрушение, злоба, ненависть, вражда, недостатки и тому подобное. Жизнь у Вас в Караганде идет ровнее, объединения больше, и интерес к жизни обширнее. Я там был одинок, но чувствовал несколько развязнее. Не думайте, что я лгу, нет, все это истинно. О Воле кроме ссыльных никто не толкует, никто не вспоминает, как будто бы Вы похоронены навечно. А на тех, которые возвратились, смотрят как на своих врагов и живут они все неважно.

Письмо это дайте прочесть Степану Ивановичу Бобряшову и Василию Федоровичу Галкину, не стесняйтесь, что тут написал про Вашу жену, это относится к каждой женщине и все они одинаковы. Я лично о Вас самого лучшего мнения и в действиях жены вы не причем, и мои чувства к Вам нисколько не изменились. Я написал и им письма бы, но поверьте, нет бумаги, это уже я купил по дорогой цене и больше нет.

Примите Вы лично теплый дружеский привет, почтение Андрею, Василию, Шуре, Мине. Искренний привет Василию Федоровичу с семейством, Степану Ивановичу с семейством, и всем-всем моим друзьям и знакомым. Пишите, как идут дела, как Ваши огороды, наверное, едите картошку. Что у Вас новенького, но только о болтовне не пишите.

А пока до свидания. Жму Ваши руки. И передавайте привет Гавриленко и Строганову. Сердечно преданный Вам Иван Смотрин. Адрес: Малый Узень, Саратовский край, дом Якова Ивановича Шебалдина»¹².

Письма Смотрина Никольникову Дмитрию Ивановичу, изъятые при аресте и обыске у Никольникова Д.И. в августе 1937 года в селе Алексашино Питерского района Саратовской области:

«26 марта 1937 года.

Дорогой друг Дмитрий Иванович! Поздравляю тебя с поступлением на службу церкви Божией! Дай Бог поработать на пользу дома Господня! Ах, как мне хотелось бы послужить с Вами! Ты спрашиваешь, как я живу с прихожанами. Изволь, скажу. И скажу правду. Живу мирно, они мною очень довольны, с попечителями я в хороших отношениях, одно плохо, что в церковном совете одни женщины, а ты знаешь с бабами работать тяжело. За требы у меня таксы нет, сколько кто в состоянии дать, да теперь при таком неурожае и нельзя установить таксу, народ без денег. Да ты и напрасно меня об этом спрашиваешь, ты ведь

¹² Архив УФСБ по СО. Д. ОФ-28019. Л. 75, пакет с вещественными доказательствами. Письма здесь и далее приведены с сохранением синтаксиса, орфографии и пунктуации Смотрина И.П.

хорошо меня знаешь. В хорошую погоду, народ в церковь ходит охотно и немало. Доходом много хвалиться не буду, но одному жить можно. Я просил тебя приехать, что же не исполнил, верно поменялся или помешала грязь? Напиши, у кого квартирует Ваш священник, и семейный ли он? В свою очередь. И ты скажи мне, сколько он берет за тpeбы? Это мне интересно. Вам с семейством и всем попечителям привет. Весной увидимся. Твой друг, И.П. Смотрин»¹³.

«17 июня 1937 года, церковная сторожка.

Добрейший друг, Дмитрий Иванович! Ваше интересное, но коротенькое письмо получил, большая благодарность. Сердечно радуюсь, что в Борисоглебовке (село неподалеку от села Алексашикино и входившее в приход церкви села Алексашикино. — Прим. авт.) началось Богослужение. Помогите им, Господи! Меня очень интересует, какую вы мне хотите сообщить новость, пожалуйста, не томи, пиши скорее. Налог я пока нисколько не платил, и сколько наложат — не знаю, но, наверное, нимало, а наложат скоро, потому что я вчера получил из Питерки бумагу, спрашивают, сколько я получаю дохода. А это для того, чтобы обложить. Меня это сильно тревожит, потому что доходы незначительные, а налог будет большой, хотя сейчас и нет, но скоро будет. Я не понимаю для чего тебе все это нужно знать? Я порываюсь к Вам приехать, но не на чем, а идти пешком далеко, трудно, как представится случай, приеду. Новостей пока нет. Дождя много, хлеба хороши, слава Богу! Я живу по-старому, хотелось бы поговорить, но не с кем. Сейчас получил от Василия Ильича письмо, что пишет скажу лично. Вам и Вашему семейству привет. Ваш друг И.П. Смотрин»¹⁴.

«24 июня 1937 года.

Дмитрий Иванович! Спасибо за письмо и добрые пожелания. Как раз вместе с твоим письмом я получил извеще-

¹³ Архив УФСБ по СО. Д. ОФ-20105 по обвинению Фадеева А.Ф. и еще шести человек. Л. 36, пакет с вещественными доказательствами против Никольникова Д.И.

¹⁴ Там же.

ние о налоге. Налог сравнительно подходящий, подходящий и культсбор, всего 102 рубля. Мясозаготовку с меня не берут, как имеющего возраст более 60 лет. Переговорить лично, я могу приехать, но только скоро не обещаю, когда позволит время. Я затрудняюсь Вам ответить относительно перехода к Вам, боюсь как-бы не обидеть своих прихожан. Я живу с ними хорошо, и они ко мне относятся благосклонно. Но я все-таки хорошенько подумаю и приеду, только очень не торопитесь. Относительно иеромонаха, Вашего бывшего священника, я Вас не понимаю. Когда он служил у Вас, Вы его хвалили, а теперь стал пьяница? Что это значит? Впрочем, это дело не мое, это я так написал, между прочим. Крупных новостей нет. Поговорить с Вами очень желательно. Троицу встретил и проводил очень хорошо. До свидания, увидимся, прими привет, твой друг И.П. Смотрин»¹⁵.

«29 июля 1937 года.

Друг Дмитрий Иванович!

Неужели ты не получил от меня письмо? В нем я писал почему я сейчас не могу приехать, повторю это вновь, но как-нибудь увидимся. Мне самому охота посмотреть и поболтать, но как-то все не удастся, то что-нибудь задержит, то просто лень. 27 июля я был в Мироновке (село в Питерском районе. — Прим. авт.), хотел доехать к Вам, но боялся у Вас надолго застрять, а я торопился. Выберу свободное время, сколько немного свободных денег, тогда приеду, погуляем и потолкуем. Новостей нет. Урожай хороший. Живу по-старому. Скучаю и читаю. Страстно хочется повидаться, но пока терпи, придет время, увидимся. А пока до свидания. С приветом, И. Смотрин. Пиши, как твоя плантация»¹⁶.

Свидетель Гераськин Сергей Никитович на допросе дал показания: «Смотрин мне сказал, ненавижу Советскую власть за то, что отобрали все.

¹⁵ Архив УФСБ по СО. Д. ОФ-20105. Л. 36, пакет с вещественными доказательствами против Никольникова Д.И.

¹⁶ Там же.

Я сейчас пойду на курган, где стоял мой дом, погляжу-погляжу на пустое место, но ничего сделать не могу, только лишь злоба кипит во мне. Жалко мне все изъятное у меня. В том числе и библиотеку»¹⁷.

На следующий вопрос этот же свидетель ответил, что 20 июля 1937 года зашел к Смотрину по служебным делам, и он ему сказал: «Когда увидел, что ты идешь к дому моему, все сердце кровью облилось». И на вопрос «Почему?» ответил: «Боюсь Советской власти, да и как не бояться, когда Советская власть способна только арестовывать, сажать, да грабить, так я и думал, что ты за этим шел ко мне»¹⁸.

30 августа 1937 года Смотрин признал себя виновным в антисоветской деятельности¹⁹. 4 сентября он признался, что имел переписку с епископом Ивановым Саратовским, хотя лично с ним не встречался²⁰. А также что в начале 1936 года ездил в Среднюю Азию к старому другу Кочеткову Семену Константиновичу, который ему знаком с 1919 года, поскольку он служил священником в селах Петропавловка и Савино²¹.

4 сентября 1937 года Смотрин написал начальнику Питерского районного отделения НКВД заявление: «На меня, как на человека больного всякое сильное ощущение вредно влияет. Гибельно на мое здоровье может отразиться процесс суда. Поэтому я беру смелость ходатайствовать перед вами о возбуждении перед предстоящим судом о заочном, без моего присутствия, рассмотрении моего дела. Но в свою защиту могу сказать, что вредных действий против Советской власти с моей стороны не было, а выражалось лишь в ропоте»²².

В этом же пакете с вещественными доказательствами по делу Смотрина И. П., в котором находились письма, лежит объяснение Ивана Петровича начальнику Питерского районного отдела НКВД, почему он хотел покончить жизнь самоубийством²³.

Смотрин И. П.: «Признаю, что от душевной тоски и одиночества 11 сентября хотел сделать самоубийство через повешение в камере. К следствию претензий не имею. Все допросы по отношению ко мне

¹⁷ Архив УФСБ по СО. Д. ОФ-28019. Л. 19 об.

¹⁸ Там же.

¹⁹ См.: Там же. Л. 10

²⁰ См.: Там же. Л. 15.

²¹ См.: Там же. Л. 16.

²² Там же. Л. 75, пакет с вещественными доказательствами.

²³ См.: Там же.

и другим лицам: Сысолетину и Неугасимову, ведутся вежливым порядком и справедливо. 12 сентября 1937 г.»²⁴.

15 сентября 1937 года начальник Питерского районного отдела НКВД сержант государственной безопасности Манохин подписал обвинительное заключение. В нем сказано, что «Смотрин Иван Петрович, раскулаченный кулак, священник имел тесные связи с антисоветскими группами села Алексашкино и села Мироновки (населенные пункты Питерского района. — *Прим. авт.*), с которыми при встречах вел антисоветские суждения против политики Советской власти и ВКП(б). Будучи антисоветски настроен, имея злобу к Советской власти, Смотрин писал контрреволюционные письма провокационного содержания по отношению к Советской власти. Виновным себя признал. Сысолетин Федор Васильевич, 1876 г.р., нераскулаченный кулак, церковный староста, брат его раскулачен и выселен, сам скрывался от раскулачивания, виновным себя не признал, но уличен показаниями. Неугасимов Григорий Петрович, 1882 г.р., нераскулаченный кулак, имел 200 десятин посева, облагался индивидуально, виновным себя признал и обличается показаниями»²⁵. Перечисленные члены антисоветской группы «вели контрреволюционные суждения, направленные на издевательство и клевету политики Советской власти и ВКП(б), в тоже время восхваляли жизнь царского времени»²⁶.

Сержант посчитал следственное дело законченным и передал его «на рассмотрение Тройки управления НКВД по Саратовской области»²⁷.

15 сентября Смотрин, Сысолетин, Неугасимов были переведены в тюрьму города Саратова²⁸. 23 сентября судебная Тройка Управления НКВД по Саратовской области признала Смотрина И.П., Сысолетина Ф.В., Неугасимова Г.П. виновными в антисоветской деятельности и постановила Смотрина, Сысолетина — расстрелять, Неугасимова — отправить в концлагерь²⁹. Постановление Тройки НКВД в отношении Сысолетина приведено в исполнение 23 сентября³⁰. Смотрин расстрелян в 22 часа 29 сентября 1937 года в городе Саратове³¹.

²⁴ Архив УФСБ по СО. Д. ОФ-28019. Л. 75.

²⁵ Там же. Л. 68.

²⁶ Там же. Л. 69.

²⁷ Там же.

²⁸ См.: Там же.

²⁹ См.: Там же. Л. 71.

³⁰ См.: Там же. Л. 72.

³¹ См.: Там же. Л. 74.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. Архив управления ФСБ по Саратовской области, архивно-следственное дело ОФ-28019 по обвинению Смотрина И. П. и еще двух человек.
2. Архив управления ФСБ по Саратовской области, архивно-следственное дело ОФ-20105 по обвинению Фадеева А. Ф. и еще шести человек.

*Поступила в редакцию 29.08.2022,
принята к публикации 1.11.2022.*

UDC 271-725(470.44-22)(093.3+044.2)|1934/1937|+929

For citation:

Zarubin D. Pis'ma iz tridtsat' sed'mogo goda [Letters from the thirty-seventh year]

// Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii. [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2022. No 4 (19). pp. 111-123.

DOI: 10.56621/27825884_2022_19_111

Dmitry Zarubin,

Editor of the newspaper "Landmark",

Starooskolsky Plant of automotive electrical

equipment named after A.M. Mamonov,

54 Vatutina str., Stary Oskol,

Belgorod region,

309507, Russian Federation

z13711@yandex.ru

ORCID: 0000-0002-2162-6745

Letters from the thirty-seventh year

D. ZARUBIN

Abstract: The article, using the example of personal letters from the priest of the village of Maly Uzen of the Piterka district of the Saratov region, reveals the emotional and mental state of the rural clergy of the Saratov diocese who returned to their homeland, to the place of their former service, after the first arrest by the NKVD and finishing their exile. Through quotes from descriptions of the situation in the villages of the Saratov region, reflections and remarks of the repressed priest, the spirit of the times, the incredible heaviness of being in anticipation of a new arrest, attempts to find like-minded people are conveyed. It also provides information about the economic situation of rural clergy and residents of rural settlements in 1937.

There are 10 accused people in the two reviewed archival and investigative cases. The protocols of the arrest and search of the houses of the five accused indicate that photographs and various correspondence were seized from them, but there is nothing of this in the archival and investigative files, although packages with the inscription "material evidence" are sewn inside the folders. For some reason, only

I.P. Smotrin's letters were preserved in the same package. The more valuable the remaining evidence is. And there is so much longing, loneliness, thirst for friendship and support in serving Lord and people properly in these dilapidated, pencil-scribbled, cheap pieces of paper, in these half-erased by time and roughly folded letters.

Along with memoirs and diaries, letters are personal documents that are indispensable in the study of the history of everyday life. The letters preserved in the archival and investigative files of 1937 are a document of evidence of the realities of the time when they were written and, of course, a source of biographical, psycho-emotional information about the people who wrote them. The letters written during difficult, extreme periods of their authors' lives are of particular value.

Keywords: 1934, 1937, letters, a rural parish, a repressed priest, Soviet power.

*Was submitted 29.08.2022,
accepted for publication 1.11.2022.*

Периодическое издание
Журнал «Труды СПДС»
2022 г. № 4 (19)

Зарегистрировано в Федеральной службе
по надзору в сфере связи, информационных технологий
и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).

Запись о регистрации СМИ:

СМИ: ПИ № ФС77-82711 от 27 января 2022 г.

Подписку на печатное издание можно оформить в Интернет-каталоге «Почта России».

(<https://podpiska.pochta.ru/>)

Подписной индекс издания — ПС332.

Цена свободная.

Главный редактор

прот. Сергей Штурбабин (Штурбабин С. А.)

Научный редактор

прот. Димитрий Полохов (Полохов Д. Н.)

Литературный редактор

Сапаева Елена

Выпускающий редактор

Новакова Марина

Корректор

Матвеева Юлия

Ответственный секретарь

Петрова Кристина

Переводчик на английский

Севостьянова Елена

Оформление обложки

Кузнецова Лариса

Верстка

Ежова Елена

Дата выхода в свет: 14.12.2022. Формат 60x90/16. Печать офсетная.

Объем: 7 у.п.л. Тираж 300 экз.

Адрес учредителя, издателя и редакции:

410028, Россия, Саратов, ул. им. Минчурина И. В., д. 92. Тел.: (8452) 49–17–95, (8452) 49–18–44

Email: trudi-spds@yandex.ru

<http://сарпдс.рф/>

Отпечатано:

Типография «Амирит», 410004, Россия, Саратов, ул. Чернышевского, д. 88, литер У.

Тел.: 8 (8452) 24-86-33, 8-800-700-86-33