

СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ ИНСТИТУТ

АССОЦИАЦИЯ ВЫПУСКНИКОВ И СТУДЕНТОВ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

SAINT PHILARET'S CHRISTIAN ORTHODOX INSTITUTE

STUDENT AND ALUMNI ASSOCIATION
OF SAINT PHILARET'S CHRISTIAN ORTHODOX INSTITUTE

The Light of Christ Enlightens All

ACADEMIC PEER-REVIEWED
JOURNAL OF SAINT PHILARET'S
CHRISTIAN ORTHODOX INSTITUTE

Since May 2007

ISSUE 23 • SUMMER 2017



Moscow • 2017

Свет Христов просвещает всех

АЛЬМАНАХ СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКОГО ИНСТИТУТА
Научный рецензируемый журнал

Издается с мая 2007 года

ВЫПУСК 23 • ЛЕТО 2017



СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ
ИНСТИТУТ

Москва • 2017

УДК 266+215

ББК 86.37

главный редактор **свящ. Георгий Кочетков**, магистр богословия

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Ю. В. Балакшина, зам. главного редактора, д-р филол. наук
(СФИ; РГПУ им. А. И. Герцена)

Е. М. Верещагин, д-р филол. наук, проф. (Ин-т русского языка)

Г. Б. Гутнер, председатель ред. совета, д-р филос. наук
(Ин-т философии РАН; СФИ)

О. В. Евдокимова, д-р филол. наук, проф. (РГПУ им. А. И. Герцена)

Ф. Н. Козырев, д-р пед. наук (РХГА)

А. М. Копировский, канд. пед. наук (СФИ)

А. В. Костина, д-р филос. наук, д-р культурологии, проф. (МосГУ)

А. А. Красиков, д-р ист. наук, проф. (Ин-т Европы РАН)

А. Б. Мазуров, д-р ист. наук, проф. (Гос. социально-гуманитарный
университет)

А. А. Мелик-Пашаев, д-р психол. наук (Психологический институт РАО)

С. С. Неретина, д-р филос. наук, проф. (Ин-т философии РАН; СФИ)

Ж. Нива, акад. Европейской Академии (Лондон; ун-т Женевы)

Е. А. Островская, д-р социол. наук (СПбГУ)

О. С. Попова, д-р искусствоведения, проф. (ГИИ; МГУ)

П. А. Сапронов, д-р культурологии, доцент (Ин-т богословия
и философии РХГА)

К. Х. Фельми, д-р богословия, проф. (Эрлангенский ун-т)

Н. Н. Фомина, д-р пед. наук, проф., чл.-кор. РАО (ИХОиК РАО)

В. И. Шамшурин, д-р социол. наук, проф. (МГУ; СПбГУ; МГАХ)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

А. Б. Алиева, канд. социол. наук (СФИ)

Д. М. Гзгзян, канд. филол. наук (СФИ)

К. А. Мозгов (СФИ)

Л. Ю. Мусина (СФИ)

К. П. Обозный, канд. ист. наук (СФИ)

Я. Р. Пантуева, канд. филол. наук (СФИ)

М. В. Шилкина, канд. филос. наук, доцент (СФИ)

ISSN 2078–3434

© Свято-Филаретовский
православно-христианский институт,
2017

Содержание

Богословие и философия

- 7 А. Н. Папафанасиу
Христианский пост в обществе постмодерна:
обсуждение критериев
- 28 А. В. Марков
Полемический смысл диссертации Ханны Арендт
о блаженном Августине

Миссиология

- 39 К. Ю. Гиздатова
«Миссионерское присутствие» Шарля де Фуко

Религиоведение

- 58 Ф. О. Нофал
Древнеаравийское иудеохристианство: чтение
классического исламского апологетического трактата

Религиозная педагогика и воспитание

- 74 А. М. Копировский
Организационно-педагогическое и методическое
обеспечение курса церковного искусства
для будущих священнослужителей и катехизаторов

Гомилетика

- 91 Л. В. Крошкина
Определение Поместного Собора 1917–1918 годов
«О церковном проповедничестве»: исторический контекст
и актуальные задачи

Table of Contents

Theology and Philosophy

- 7 A. N. Papathanassiou
Christian Fasting in Postmodern Society: Considering the Criteria
- 28 A. V. Markov
The Polemic Meaning of Hannah Arendt's Dissertation
on Saint Augustine

Missiology

- 39 K. Y. Gizdatova
“Missionary Presence” of Charles de Foucault

Religious Studies

- 58 F. O. Nofal
Ancient Arabic Jewish-Christian Tradition: Reading of Classical
Islamic Apologetic Treatise

Religious Pedagogy and Education

- 74 A. M. Kopirovsky
Structural, Educational and Methodological Basis of a Church Art
Course Aimed at Prospective Church Ministers and Catechists

Homiletics

- 91 L. V. Kroshkina
The Resolution of the 1917–1918 Local Council “On Church
Preaching”: Historical Context and Crucial Tasks

А. Н. Папафанасиу

Христианский пост в обществе постмодерна: обсуждение критериев

Статья посвящена смыслу и критериям христианского поста в современном постмодернистском обществе потребления, в котором отношение к пище во многом связано с определенным образом тела и диетами, ставшими своего рода секулярным постом в рамках «религии худобы». Автор осмысляет христианское отношение к каждому приему пищи как к акту благодарения. Пост в свою очередь рассматривается как акт, который вводит в повседневную жизнь предвкушение эсхатологической свободы от необходимости. Для христиан и пир, и пост имеют ярко выраженное общинное измерение. В статье также затрагиваются наиболее проблемные аспекты дискуссии по поводу возможного пересмотра форм и правил поста в современных условиях.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: христианский пост, постмодернизм, общество потребления, экология, «химическая теология», дискуссия о пересмотре условий поста.

Введение

Современный мир являет собой сложную и переменчивую реальность, своего рода амальгаму в постоянном становлении. Здесь в первую очередь возникает серьезный вопрос: насколько адекватно называть современный мир постмодернистским? Постмодерн понимается как фрагментация — дробление универсализма, общественного пространства и человеческого «я», что означает глубокий разрыв связи с модерном. Однако современные общества являют собой нечто большее. При нарастающем разрыве с модерном они в то же время каким-то образом сохраняют с ним прочную связь. Великие нарративы оказались под серьезным натиском. Тем не менее они не исчезли. Свидетельством тому могут служить продолжающиеся дебаты об экуменических ценностях. Кто-то утверждает, что великие нарративы возвращаются.

Так, в этой текучей реальности, которая называется постмодернистским обществом лишь условно, можно найти элементы не только постмодерна, но и премодерна (как, например, ностальгия по теократии), модерна и даже пост-постмодернистские тенденции¹. На самом деле, процесс становления постмодернистского общества переживает не только развитый мир, в котором целенаправленно ведется научная идеологическая война между этими тенденциями, но и каждое общество на земле.

Что касается постмодернизма, представляющего собой идеологическое течение, связанное с постсовременностью, я решительно согласен с Иен Анг, которая различает консервативный и критический постмодернизм. Консервативный постмодернизм — это тенденция руководствоваться принципом «годится все», тем самым потакая нигилистическому релятивизму. Критический же постмодернизм зиждется на глубоком понимании ограниченности и неудач того, что Хабермас называет «незавершенным проектом современности»², на необходимости отвечать на них скептическим вопрошанием определенностей и абсолютных «истин» модернистского пути мышления. Вот почему важно различать постмодернизм как идеологическую позицию и постмодерн как исторический этап. Можно не хотеть быть постмодернистом, т. е. приверженцем логики «все сойдет», сохраняя тем самым верность более целостным убеждениям модернизма, но нельзя отрицать существование реальности постмодерна или избежать ее. С этой точки зрения прав Зигмунт Бауман, утверждающий, что постмодерн есть не что иное, как разум модерна, внимательно и трезво вглядывающийся в самое себя [Ang, 74–75].

Для христиан эта реальность переплетается с самой природой Церкви и ее миссии. Иными словами, она тесно связана со встречей с этим миром и явлением Царства, с призывом к этому миру войти в это Царство и самому преобразиться в новое творение. В конечном счете, все это должно стать явлением церковного собора.

Настоящий собор — это всегда *вселенское* событие в том смысле, что оно касается ойкумены и ее жизни... <...> Оно включает в себя реальную Теофанию и Пятидесятницу в ее собственную эпоху... <...> Явление Христа

1. См., напр.: [Nealon], а также [Kirby].

2. См.: Habermas J. Die Moderne — ein unvollendetes Projekt // Wege aus der Moderne :

Schlüsseltexzte der Postmoderne-Diskussion / Hrsg. von W. Welsch. Weinheim : VCH Verl.-Ges., 1988. S. 177–192.

в каждой отдельной эпохе — это Божье откровение для этого конкретного времени, и оно всегда осуществляется средствами данной эпохи. <...> Божье откровение в ту или иную эпоху — это сама эпоха, когда она возводится к образу Божьему. Это происходит тогда, когда проявляется богоподобие элементов, составляющих данную эпоху; когда эпоха — не только время, но, главным образом, вся совокупность сторон жизни, таких как, например, культура — предает себя Богу и находит в Нем источник жизни, освобождаясь от рабства лукавому, очищаясь и созидавая в себе обиталище живому Богу. Так эпоха превращается в Церковь и обретает спасение. В противном случае Откровение просто проходит мимо и не является спасительным³.

Разумеется, эта задача не осуществляется механическим путем. Церковь призвана упорно стремиться к тому, чтобы жить по евангельским критериям и доказывать свою верность Господу. Ее внутренняя жизнь — ее устройство и функции — должна быть живым свидетельством о Царстве и служить тому, чтобы произошла встреча Благой Вести и этого мира [*Parathanasiou*, 6–41]. Именно в таком контексте возникает вопрос о посте. Эта тема не ограничивается технической стороной дела и связана с более пространым кругом вопросов о том, что понимается под пищей во всех ее многочисленных аспектах — физиологическом и символическом, общественном и антропологическом.

Различая знаменья времен

В далеком 1961 г. Ролан Барт указал на многозначность пищи как феномена современности. Если в старину смысл пищи был связан с праздниками, то в современную эпоху питание рассматривается как неотъемлемая часть каждой из сторон человеческой жизни (работа, досуг, спорт и т. д., соответственно бизнес-ланчи, фаст-фуд, здоровые закуски и пр.). Пища стала приобретать огромное количество смыслов и социальных коннотаций. Барт в конечном счете предсказал, что «пища... будет проигрывать в субстанции и выигрывать в функции» [*Barthes*, 26].

Хорошо известно, что современные общества глубоко индивидуалистичны и склонны к потребительству. Однако постмодернизм свидетельствует о перемене, ознаменовавшейся новым

3. См.: Νέλλας Π. Ἡ Ἁγία καὶ Μεγάλη Σύνοδος τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας // Σύναξη. 2000. N. 76. Σ. 30–31. Впервые опубликовано как брошюра:

Νέλλας Π. Ἡ Ἁγία καὶ Μεγάλη Σύνοδος τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας. Σκέψεις γιὰ μιά θεολογικὴ θεώρηση καὶ προετοιμασία τῆς. Θεσσαλονίκη, 1972.

и странным проявлением человеческого субъекта. Спустя почти полвека после Барта исследователи Мария Князева и Аллади Венкатеш поясняют, что потребление в эпоху постмодерна:

...Это не чисто рациональный, а в значительной степени символический вид деятельности. Эта деятельность начинается с того, что потребитель воспринимает объект не как материальный предмет, ценный своими функциональными выгодами, но как символ, значимость которого определяется ценностями, мысленно присваиваемыми ему потребителем. Таким образом, объекты заменяются символами, а потребители, в свою очередь, превращаются одновременно в производителей и потребителей этих символов. Можно утверждать, что такое превращение объектов в символы составляет суть потребления в эпоху постмодерна. Следовательно, с такой точки зрения субъект (потребитель) есть не тот, кто стремится удовлетворить свои потребности, но тот, кто стремится производить (конструировать) символы [Kniazeva, Venkatesh, 422].

По всей видимости, размышление о пище становится новой тенденцией. О пище размышляют не только специалисты, но и все общество [Kniazeva, Venkatesh, 432]. Так произошли два сдвига — от традиционной культуры к культуре потребления, затем от культуры потребления к переосмысливаемой культуре, предполагающей постмодернистское, творческое потребление [*Postmodern Dining*].

Центральным вопросом в размышлении о пище оказывается диета как борьба с пищей ради некоего образа тела. Сегодня огромное число людей занимаются этим намеренным голоданием, представляющим собой современный феномен, практически неизвестный в более ранних обществах, так же как и в тех частях современного мира, которые остаются за пределами доминирующей западной культуры. Это означает, что воздержание во многом стало частью повседневной жизни, но уже с иными коннотациями. Акцент на управлении своим телом (*body management*) формирует убеждения, символы и ритуалы, которые во многом стали функционировать подобно религии, «религии худобы» [Lelwica].

Хотя по-прежнему существует кардинальное метафизическое различие между секулярной диетой и религиозным постом [Geertz, 89, 98]⁴, с антропологической и психосоциологической

4. Здесь он подчеркивает разницу в их конечных итогах.

точек зрения границы между «религиозным» и «светским» подходами все более размываются, и «худоба» превращается в вопрос всепроникающей значимости, в цель, достижение которой, по словам Мэри Дуглас [Douglas 1991, 2–3, 68–72] и других исследователей, воспринимается как нечто равносильное спасению⁵.

Значительно развит *индивидуальный* подход к вопросам питания; однако не исчезли и *этнические* традиции приема пищи. Напротив, недавние исследования — например, книга Эрика Шлоссера «Нация фастфуда: темная сторона всеамериканской еды» [Schlosser] — показывают, что образ питания нации может рассказать о ней больше, чем ее искусство или литература [Kniazeva, Venkatesh, 420]⁶. Кроме того, складывается впечатление, что «во многих случаях процесс глобализации не искореняет, но, скорее наоборот, стимулирует возрождение или восстановление местных и региональных ценностей» [Holt, Amilien; Delfosse; Wilson; Carr, 14–29]. Перед лицом этого этнического многообразия люди постмодерна спешат выбрать элементы из различных традиций, вырвать их из контекста и создать коллаж, наполненный весьма субъективным смыслом. Конечно, такое «творчество» поднимает ряд вопросов, в особенности касающихся общественной жизни, идентичности и коммуникации.

Постмодерн отвергает современный рационализм, патернализм и превозносит маргинальность. Это может освободить определенные человеческие потенции, забытые к настоящему времени, но в то же время указывать на процесс распада. Было отмечено, что для постмодернистов индивид понимается уже даже не с точки зрения индивидуальности, которая представляет собой сумму своих частей, но как «части своей суммы», как их постоянно меняющаяся совокупность [Iles]. Это противопоставление («сумма частей» против «частей суммы») достаточно четко очерчивает интенсивность антропологической проблемы в наше время, если учесть, что обе формулы дистанцируются от антропологий отношений (*relational anthropologies*), признающих

5. Более того, Кэтрин Белл показывает, что ритуальные практики не следует делить на секулярные и религиозные на основании их внутренних характеристик, потому что у каждого ритуала есть способность конституировать себя как нечто отдельное и более священное, чем другие, более мирские способы действовать [Bell, 8, 67, 74].

6. О культурных аспектах соблюдения диет: «В своем кросскультурном исследовании Белл

и другие авторы (2003) также отмечают, что интервьюируемые американские женщины критически ассоциируют свою тягу к пище с грехом и виной, в то время как женщины в Турции более снисходительны к себе в этом отношении и связывают подобную тягу с несбалансированностью и недостаточным контролем» [Kniazeva, Venkatesh, 426].

принятие Другого как неотъемлемого элемента личности и отказывающихся интерпретировать человеческого субъекта исключительно на основании его собственных свойств.

Все эти характеристики сходятся в том, что можно было бы назвать «фетишизмом желаний». Философ Панайотис Кондилис подчеркнул, что «массовая демократическая постсовременность», представляющая собой доминирующую западную реальность, основана на беспрецедентном, удивительном и всемирно-историческом *novum* — возможности непрерывного удовлетворения материальных ожиданий. Сама реализация человеческой личности осмыслялась только в категориях изобилия и потребления [Kondylis, 169–188]. В то же время, при существующем материальном достатке, огромные части земного шара страдают от вынужденного голода. Противоречивость есть основное свойство нашего мира, и это не следует упускать из виду, всматриваясь в знамения времен. На сегодняшний день не только страны третьего мира, но и практически весь развитый мир переживают всплеск демонического начала в его полную силу в форме экономического неолиберализма, утверждающего, что все, в том числе достоинство и жизнь человека, — это товар, тем самым ставя рынки выше политики и узаконивая несправедливости ради частной выгоды. Новые нищета и голод угрожают распространиться в недрах западного мира и подтверждают, что кризис представляет собой неизбежный этап в эволюции ненасытного капитализма.

Церкви необходимо пойти навстречу этому сложному миру и обратиться к нему на современном языке с призывом к надежде. Раньше обращение к традиции само по себе было мощным аргументом, поскольку человеческий субъект мыслил себя неотъемлемой частью сообщества, идентичность которого определялась его верностью своему прошлому. Однако теперь «поколение Y», родившееся примерно между 1980-ми и началом 2000-х гг., придает традиции крайне мало значения, не доверяет образу действий в прошлом и постоянно ищет самовыражения в весьма постмодернистском, индивидуалистическом духе [Berner, Tonder, 6]. Как ни странно, эти особенности препятствуют и в то же время способствуют встрече церкви с миром. С целью перейти от потребительской модели к более творческой можно найти точку пересечения с христианскими убеждениями в том, что человек призван быть активным и привносить в историю новый смысл. С другой стороны, церковь не может пожертвовать своим общинным идеалом и поддаться индивидуализму. С христиан-

ской точки зрения и в пире, и в посте есть ярко выраженное общинное измерение; любое отношение к пище предполагает, что ее разделяют с другим. Кроме того, в мире, который стремится к умножению смыслов и символизма, церковь призвана поощрять эту тенденцию как поиск истины и отвечать на него своей верой в то, что истина мира есть Человек, находящийся за пределами составных частей мира и неподвластный тлению, и именно благодаря Своей инаковости Он может дать миру то, что не способно все содержащееся в этом мире, — жизнь с избытком *¹.

*¹ Ср. Ин 10:10

Для христиан прием пищи является актом благодарения и осознания этого мира как дара. Вместе с тем, воздержание от пищи означает исповедание того, что мир не является источником жизни. Пир — это знак ликующего Царства, в то время как пост говорит о том, что Царство еще только ожидается во всей своей полноте. Это диалектика присутствия и отсутствия Жениха, как Сам Христос это описал *².

*² См. Лк 5:33–35

Таким образом, в то время как ожидание является одним из основных измерений христианской жизни, для христиан ожидание означает не инертность, но действие, усилие ради Царства *³. Христиане призваны отвергать натурализм и вести образ жизни, превосходящий биологический редукционизм и ставящий любовь превыше инстинкта выживания, который невозможно победить иными путями. С этой точки зрения пост становится «иконой будущей жизни» *⁴, поскольку это акт, который вводит в повседневную жизнь предвкушение эсхатологической свободы от необходимости. В самых общих чертах критерии христианского поста заключаются в следующем: в понимании мира как творения, в ожидании эсхатона и в деятельной любви. Все это ведет нас к ряду конкретных аспектов.

*³ См. Мф 11:12*⁴ Aster. Am. 373D

Четыре конкретных вопроса

Химия

Дискуссии по поводу поста, вызванные подготовкой к Всеправославному собору, по существу были сведены к дебатам на тему о том, как скорректировать установленные правила из соображений икономии, из снисхождения к немощам современных людей. Так, обсуждение касалось главным образом двух моментов: сокращения продолжительности поста (например, было высказано предложение сократить вдвое Рождественский пост) и обогаще-

ния постного рациона (например, увеличения числа постовых дней, когда разрешается есть масло и рыбу)⁷. Последний документ, в некоторой степени исчерпавший вопрос и содержащий окончательное предложение для рассмотрения на Всеправославном соборе⁸, был единогласно одобрен на Третьем предсоборном совещании в 1986 г. В нем рекомендовано сохранить все установленные посты без изменений с тем, что

оставляется на рассуждение Поместных Православных Церквей определять меру человеколюбивой икономии и снисхождения для испытывающих затруднения в соблюдении действующих постановлений о посте, по индивидуальным ли причинам (болезнь, служба в армии, условия труда и т.п.), или более общим (климатические условия, а также социально-экономические особенности некоторых стран, как, например, отсутствие постных продуктов), смягчая в этих особых случаях «тяготу» священных постов в рамках вышесказанного [*Важность поста*].

С учетом широко распространенных фундаменталистских взглядов, согласно которым вообще не следует вносить изменения в практику поста или же решать подобные вопросы только на вселенском уровне, а не в поместной церкви, мы должны признать, что такая пастырская гибкость, закреплённая соборным решением, может в значительной степени помочь. Однако для здравомыслящего церковного сознания это может быть просто шумом из ничего! В нормальном случае нет необходимости созывать собор, если единственное, что нам есть сказать, — это то, что ответственность за соблюдение постовой дисциплины возлагается на пастырей и на верных! Эта гибкость является обычным явлением в церковной жизни и утверждалась с самых ранних христианских времен. «Ибо, если ты можешь снести иго Господне в целости, — читаем мы в “Дидахе”, — то будешь совершен; если же нет, то делай то, что можешь. Что же касается пищи, понеси что можешь» [*Дидахе*, 20]. Это подтверждалось бесчисленное количество раз в церковных писаниях на протяжении веков, за что мы можем быть действительно благодарны.

7. В ходе работы подготовительной комиссии 1971 г. в Шамбези особенно следует отметить предложение Сербской православной церкви, фактически инициировавшее эти дебаты.

8. Δαμασκηνός (Παλανδρέου), μητρ. Πρὸς τὴν ἁγίαν καὶ μεγάλην Σύνοδον : Προβλήματα καὶ προοπτικά. Ἀθήναι : Ἐκκλησιαστικὸν Ἐπιστημονικὸν καὶ Μορφωτικὸν Ἰδρυμα Ἰωάννου καὶ Ἐριέττης Γρηγοριάδου, 1990. Σ. 150. См. документ: [*Важность поста*]. См. также: [*Илларион (Алфеев)*].

Однако обсуждения открыли бы совершенно новые перспективы, если бы они строились на иной основе — на понимании определенных отклонений от прежних правил не в качестве икономии, а в качестве точности (нормального применения правила). Аскетика не является исключительной задачей, которую берет на себя особая группа людей в церкви, но она касается всех ее членов. Каждый христианин — аскет, постоянно стремящийся к различению между правильным и ложным, к тому, чтобы быть новым творением⁹. Так, формирование новых правил применения (или, скорее, воплощения) аскетического идеала в каждую отдельную эпоху и в конкретном контексте — вот в чем состоит задача церкви. Это точность!¹⁰ Напротив, слепая приверженность образцам прошлого может привести к искажению аскетического идеала в современных условиях. Далее я поясню, что здесь имеется в виду.

Различение разрешаемых и не допускаемых в дни поста продуктов, скорее всего, необходимо, чтобы верующие могли действовать не по отдельности, но как члены одного Тела. Тем не менее, в перечислении продуктов могут скрываться некоторые заблуждения. Несмотря на то, что в христианском учении пища не делится на «чистую» и «нечистую», в бытовом сознании большинства православных христиан преобладает «химическая теология», в рамках которой они с особым рвением следят за ингредиентами продуктов. Очень часто дорогостоящие деликатесы приветствуются как постная пища на том основании, что в них не содержатся скоромные ингредиенты. По всей видимости, совсем забыт призыв из «Лавсаика» V в., где акцент ставится на воздержании, а не на химическом составе еды:

Пить вино разумно намного лучше, чем пить воду с высокомерием. Пожалуйста, посмотрите на святых мужей, которые пьют вино в разумных пределах, а затем взгляды на людей развращенных, которые пьют воду без умеренности. Следует обвинять или хвалить не само вещество, но почитать

9. Так что я едва ли могу согласиться с римско-католическим акцентом на духовенстве и монашестве: «Больше тщания в соблюдении заповедей о покаянии должны проявлять, прежде всего, священники, которые в силу своего сана теснее связаны со Христом, а также те, кто исполняет евангельские наставления, стремясь усерднее подражать Христову самоотречению и находить более легкий и действенный путь совершенство-

вания в благодеяниях. Вместе с тем, Церковь приглашает всех без исключения христиан ответить на божественную заповедь о покаянии тем или иным актом доброй воли» [*Paenitemini*].

10. Иными словами, любой акт Церкви есть икономия согласно изначальному смыслу этого библейского греческого слова, означающего домостроительство.

благословенным или недолжным намерения тех, кто использует это вещество с благой или дурной целью (*Pallad. Hist. Laus. 1003–1004*)¹¹.

Неслучайно «химический» пост свел на нет все другие виды поста, существующие в традиции и выявляющие творческий характер христианского поста (например, полное воздержание от пищи, пост до полудня, пост с целью сэкономить средства для благотворительности, воздержание не от еды, а от любимых форм времяпрепровождения и т. д.). Иными словами, главное здесь — критерии! Позволю себе упомянуть лишь о нескольких случаях, когда евангельские критерии оказываются размытыми, а аскетический идеал упраздняется из-за закоснения традиции и преобладания «химической» метафизики. Во-первых, в ходе нынешних обсуждений совершенно обходят вниманием огромное число вегетарианцев и веганов, которые, согласно средневековым правилам, в таком случае должны воздерживаться от того, что они и так не едят в течение всего года. Точно так же, как уже было сказано ранее, в наше время огромное количество людей озабочены диетами и повседневным воздержанием от еды, что ставит новые вопросы в аскетическом плане.

Во-вторых, реалии стран третьего мира остаются за пределами нашего обсуждения. Например, православные семьи, которые живут в поселениях, существующих за счет рыбного промысла на берегу озера Виктория, читают в уставных комментариях, что они могут поститься, заменяя мясо рыбой, поскольку рыба для них является своего рода хлебом насущным, или воздерживаться от употребления растительного масла, которого у них вовсе нет! Если бы их поместная церковь придерживалась буквы установленных правил, истинный смысл поста (аскезы) тем самым был бы упразднен.

Опять же, если поместная церковь решит отклониться от установленных правил и согласится придерживаться других правил относительно пищи, это должно быть сделано в духе Воплощения. Иными словами, следует с точностью исполнять внутренний

11. В ходе Второго предсоборного совещания в Шамбези (3–12 сентября 1982 г.) митр. Перистерийский Хризостом (Зафирис) напомнил нам, что истинный смысл поста заключается не в составе пищи, а в воздержании. В свойственной ему манере он заметил, что монах, любящий овощи, не вполне постится, когда вкушает растительную

пищу во время Великого поста (см.: [*Synodica VIII, 161–163*]). Это можно также сравнить с острой критикой П. Нелласа в адрес изначальных подготавливаемых документов (см.: Νέλλας Π. Ἡ Ἁγία καὶ Μεγάλη Σύνοδος τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας // Σύναξι. 2000. N. 76. Σ. 35–36).

смысл правила, соотнося реальную жизнь с церковной жизнью, а не в духе евроцентризма, из намеренных соображений икономии. Другие кухни, помимо традиционно православных стран, не являются отклонением от «нормы». Это просто другой вариант нормы. Суть вопроса здесь не в том, чтобы чрезмерно упрощать защиту как чисто местных традиций, так и глобализации в чистом виде. Глобализация, в конечном счете, представляет собой сложное явление, обеспечивая, с одной стороны, гомогенизацию потребления пищи. В то же время, процесс глобализации выводит на мировую арену местную продукцию и пищевые практики с периферии. Поэтому здесь важно обратить внимание на встречу церкви с тем, что включает в себя реальную жизнь в реальном контексте в реальном времени. Задача церкви не в том, чтобы составить подробный универсальный диетический список, но в том, чтобы сделать свои универсальные критерии кристально ясными.

Нам следует всерьез учитывать тот факт, что в религиозном сознании произошел своего рода поворот. Исторические исследования показывают с несомненной ясностью, что пост был подвижной и переменчивой практикой¹². Однако в настоящее время многие люди убеждены в том, что верность традиции предполагает неизменность. Однако происходит нечто совершенно противоположное: именно упразднение этих характеристик (вариативности и изменчивости) отрицает традицию и истощает ее динамичность. Неизменными должны оставаться не формы, но критерии и цель аскетики. Святой Иринеи Лионский (ок. 125–202) выражает дух живой традиции, понимающей изменения в постовых практиках как точность:

Спор идет не только о дне, но и о том, какой пост соблюдать. <...> Вся эта пестрота в соблюдении поста возникла не при нас, а гораздо раньше, у прадедов наших, а они, не беспокоясь, конечно, о точности, передали потомкам свой обычай, укрепившийся в их простой, непритязательной жизни. Тем не менее все жили в мире, и мы живем в мире друг с другом, и разногласие в посте не разрушает согласия в вере (*Euseb. Hist. eccl. 5. 24*)¹³.

12. Сравните с ожесточенными дискуссиями на Втором предсоборном совещании 1982 г. [*Synodica VIII, 157–159*].

13. Перевод на русский язык приводится по изд.: Евсевий Памфил. Церковная история. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1993. С. 193–194.

Ожидание

Как хорошо известно, богословие адекватно выявило тот факт, что пост есть выражение надежды и приуготовления, в то время как пир являет в себе Царство и естественным образом предполагает прекращение поста. Это пронизывает весь литургический и богословский опыт церкви и варьируется от многодневных постов до подготовки к каждой Евхаристии. Это убедительно выражено в принципе несовместимости Евхаристии с постом и в том, что, по словам протопр. Александра Шмемана, «богослужение Православной Церкви не знает, в сущности, “простой”, то есть “не праздничной” литургии, какую имеет Римская Церковь в своей *missa private*» [Шмеман, 166].

Однако складывается впечатление, что эти ценные принципы упускаются из виду в некоторых случаях установившейся практики поста, и тогда возникают определенные проблемы, которые связаны с тенденцией к увеличению продолжительности постов. Эта тенденция рассматривается многими как признак благочестия. Возьмем, к примеру, праздник Преображения нашего Спасителя (6/19 августа). В этом празднике заложен глубокий смысл — предвкушение Воскресения Христова и знак всеобщего воскресения в конце времен. Однако в установившейся практике этот праздник был низведен до уровня постового дня, поскольку по календарю он оказался в числе других постовых дней, предшествующих празднику Успения Богородицы (15/28 августа). Пост в день Преображения смягчается только послаблением на вкушение рыбы. Эта практика противоречит не только смыслу праздника, но и принципу, что праздники Господни не могут быть «подчинены» другим праздникам. Это закрепившееся противоречие было результатом вековых споров о введении и взаимосвязи двух праздников. Византийский император Лев VI Мудрый (886–912) был тем, кто отменил праздничный характер дня Преображения и разрешение вкушать в этот день мясо, и включил его в число дней Успенского поста. Однако нам известно, что даже спустя столетие некоторые продолжали праздновать Преображение должным образом как непостный день, в то время как другие включили его в число дней приуготовления к Успению на том основании, что последний праздник древнее [Σύνταγμα, 588–590]¹⁴. Однако

14. Ср. [Τζέρπος, 239–263]. См. также: [Browning, 651–652]; [Podskalsky, Taft, 2104–2105].

этот аргумент, по всей видимости, основан на археологии, а не на богословии. Особое значение имеет тот факт, что уже в XII в. византийский канонист Феодор Вальсамон настаивал на обязательности поститься только по средам, пятницам и Великим постом, поскольку так предписано в священных канонах, в то время как остальные посты были необязательными¹⁵.

В связи с праздником Успения возникает еще один вопрос. В нынешней практике, если праздник Успения выпадает на среду или пятницу (дни поста, посвященные Христу), тогда праздник «подчиняется» дню Христа, и в этот день положено поститься (допускается вкушать рыбу). Возражением здесь является то, что каждый праздник есть знак Царства и должен осуществляться между двумя взаимодополняющими полюсами церковной жизни — ожидания и исполнения. Каким образом возможно сопряжение Евхаристии с постом? Примечательно, что в 1971 г. Межправославный подготовительный комитет предложил отменять пост, если праздники святых апостолов Петра и Павла и Успение приходятся на среду или пятницу¹⁶. Однако это предложение было отвергнуто на Третьем предсоборном совещании в 1986 году.

Следует всерьез поставить под сомнение ту тенденцию, которая выступает за расширение поста и понимает это как отличительное свойство Православия. В ходе Второго предсоборного совещания в Шамбези (3–12 сентября 1982 г.) греческий митрополит Китроса заявил, что в соответствии с подлинной традицией церковь не меняет вещи, но только добавляет и увеличивает. Он решительно заявил:

Я был бы счастлив и благодарен, если бы кто-нибудь показал мне какое-либо сокращение постов на протяжении двух тысячелетий жизни церкви [*Synodica VIII, 161*].

Однако такая позиция воспроизводит логику археологии в ущерб богословию и живой вере, словно история сама по себе является критерием истинности. Вышеупомянутый протест Феодора Вальсамона свидетельствует о том, что умножение и увеличение продолжительности дней постов никогда не было

15. См. комментарий Вальсамона на 79-е Апостольское правило [*Σύνταγμα, II, 89–90*] и его толкование на 19-е правило Гангрского собора [*Σύνταγμα, III, 116*].

16. Πρὸς τὴν Μεγάλην Σύνοδον 1. Εἰσηγήσεις τῆς Διορθοδόξου Προλαρασκευαστικῆς Ἐπιτροπῆς ἐπὶ τῶν ἕξ θεμάτων τοῦ πρώτου σταδίου. Ὁρθόδοξο Κέντρο Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου. Chambesy Γενεύης, 1971. Σ. 42.

единодушной и не подвергаемой сомнению практикой. Также характерно, что в VI в. свт. Анастасий Антиохийский сообщает своим читателям, что в древности апостольский пост продолжался до праздника Успения Пресвятой Богородицы, но святые отцы настояли на его сокращении из соображений икономии. Точнее, здесь были две причины (которые, добавлю, указывают на стремление церкви соответствовать реальной жизни). Во-первых, этим было проведено различие между православным постом и практикой раскольнических и еретических групп, которые постились в тот же период. Во-вторых, это было сделано из снисхождения к немощам и нерадению людей ^{*1, 18}. Независимо от того, какие факты Анастасий имел в виду, интересно здесь указать на его достоверное свидетельство о том, что церковная практика также предусматривает сокращение периодов поста.

^{*1} Anastas. Sin.
1397BC

Все эти примеры побуждают нас к очень простому, но вместе с тем основательному переосмыслению. Сокращение продолжительности говения вполне может быть проявлением лени, которая пренебрегает аскетикой и ее целями. Но в равной степени и «длинные молитвы» необязательно являются залогом благочестия и также могут быть основанием для осуждения ^{*2}. Нам не следует забывать, что Сам Христос приписал практику «много-словного бормотания» язычникам ^{*3}.

^{*2} Мк 12:40;
Лк 20:47

^{*3} Мф 6:7; 20:47

Экология

В предыдущие столетия невозможно было себе даже представить, что мы, человеческие существа, можем разрушать собственный дом, то есть уничтожать экологическое равновесие на планете. Аналогичным образом чем-то прежде немислимим стали передовые технологии питания, которые бросают вызов смене времен года и климату.

Все это новые реалии, тесно связанные с отношением человека к пище. И то и другое питает гигантского размаха эгоизм и самосознание людей как повелителей и владык мира. Поскольку церковь понимает мир как дар (не как статью дохода) и относится к приему пищи как к акту благодарения (а не как к механической процедуре), то вопрос о посте не может рассматриваться отдельно от вопроса производства продовольствия и гедонизма, который готов пожертвовать всем ради собствен-

17. См. также: [Σύνταγμα, IV, 584].

ного удовлетворения. По всей видимости, «химический» пост окончательно отравил религиозное сознание, обедняя восприятие тайны живого Бога, поскольку приобретение или избегание определенных элементов приравнивается к самой сути духовной жизни. Другие вопросы, которые должны были бы сопутствовать потреблению пищи, просто испаряются под воздействием «химической» религиозности. Например, какое почитание к Божьему творению являет христианин, когда он употребляет в пищу рыбу, не обращая внимания на проблему чрезмерного отлова рыбы, ставящего под угрозу само существование некоторых видов на планете? Является ли по-настоящему христианским отношение к посту, когда мы едим киви, выращенное в условиях беспощадной эксплуатации детского труда, или овощи, поливаемые водой с содержанием смертоносного шестивалентного хрома? Почему наш образ мышления не соотносит себя с современным миром, не вырабатывает новые способы поститься, такие, например, как ограничение или изменение кулинарных приемов в случае использования невозобновляемых энергетических ресурсов? Это первый вопрос. Однако его следует задавать в сочетании с еще одним. Следует критически подойти не только к проблеме экологии как таковой, но и к проблемным аспектам ее восприятия. Экологическому движению, возникшему в конце 1960-х гг., приходится иметь дело с чрезвычайно широким спектром взглядов и позиций, от рационалистического активизма до своего рода идолопоклонства, от ежедневной утилизации отходов для их повторного использования до изошренной «постмодернистской метафизики», пытающейся объединить объективное представление о мире с участием субъекта в нем [Gare, 97]. Должна ли церковь оставаться на примитивной стадии теоретического открытия экологического сознания? Хотя нам следует порадоваться тому, что церковные лидеры стали проявлять больший богословский интерес к экологии, в то же время в этом интересе нельзя не заметить проглядывающую наивность. Некоторые из них настолько воодушевлены открытием экологии, что не принимают во внимание такой важнейший фактор, как экономическая система. Церковь должна со всей серьезностью принять во внимание тот факт, что все это время доминирующая экономическая система стремится поглотить экологическую оппозицию и превратить ее в новый вид прибыльного предприятия. Экология, оторванная от поисков справедливой и устойчивой экономики, может выродиться в буржуазную затею, в «зеленое потребление» или

в «зеленый капитализм». Оба этих понятия представляют собой противоречие в терминах [*Green Capitalism*, 17].

Уже в середине XX в. антрополог Маргарет Мид подчеркнула, что так называемая зеленая революция и похвальба о том, «сколько риса будут экспортировать ранее голодавшие страны», не решают проблему голода. Корень проблемы имеет этический характер и связан с «отношениями между имущими и неимущими» [*Mead*, 13, 18]. Так же и Мэри Дуглас согласилась с известным экономистом Амартией Сен в том, что голод нельзя объяснить нехваткой продовольствия; голод может существовать даже в условиях достатка [*Douglas 2003*, 1–2]. Следовательно, то, что должно придать новый импульс производству продуктов питания и их потреблению, состоит в распределении продовольствия и в стремлении к солидарности.

Солидарность

Важно, что предсоборный документ, принятый на конференции 1986 г., содержит пункт о связи между постом и благотворительностью. Кроме того, в нем отдельно, хотя и явно лаконично, оговорено, что на земле есть люди, умирающие от голода¹⁸. Однако более чем очевидно, что этот аспект не был определяющим во всей дискуссии. Преобладающее понимание поста весьма индивидуалистично, хотя и категорически отвергает индивидуализм на словах: пост обычно переживается как борьба исключительно внутри индивида (будь то вопросы диеты или борьба со страстями). Несомненно, преобразование себя имеет важное значение, но это невозможно без «таинства брата», без любовного отношения с Другим. Проще говоря, главное в том, возникает ли в нашей жизни другой как реальный Другой, как воплощенный субъект, который делит с нами нашу жизнь, а не просто как некий элемент, или сила, или призрак внутри нас.

Традиция оказывается более дерзновенной и новаторской, чем многие из ее самозванных поборников. С точки зрения живой традиции, пост, химически безупречный, но без заботы о реальном Другом, не есть достижение основополагающей задачи. В таком случае благотворительность оказывается всего лишь

¹⁸. Хорошо известно, что в последние десятилетия Римско-католическая церковь движется от законнического понимания поста к солидарности. См.: [*Berghuis*].

несущественным «сверхдостижением». Такого рода пост — не просто ущербный, но даже демонический. Вот понятие «несообщаемого» поста, по выражению Евсевия Александрийского:

[Постящийся христианин] ...должен давать [сообщать] тем, кто не имеют. Тот, кто постится, но не делится своим хлебом с голодным, делает свои усилия напрасными. Такой пост бесплоден, потому что он не сообщает ничего другому^{*1}.

^{*1} *Euseb. Al.*
316AB

Праксис, или образ действий, ранних христиан рождал инициативы, которые пронизывали повседневную жизнь солидарностью и меняли реальную жизнь. «Апостольские постановления» (конец IV в.) призывали верующих предлагать бедным людям пищу, которую удалось сэкономить благодаря посту по средам и пятницам^{*2}. Кроме того, апологет Аристид (II в.) сообщает нам ценную информацию о том, что благотворительность не только сопровождала установленные дни поста, но также вдохновляла инициативы поститься дополнительно с целью сбора средств [Aristide]. По его свидетельству, христиане постились по два-три дня, чтобы сэкономить деньги для малоимущих. В подобных действиях ощущается мощный отклик библейских пророчеств. Люди побуждались поститься по-настоящему, заботясь об угнетенных и немощных: «Так говорил Господь Воинств: будьте справедливы в суде, добры и милосердны друг к другу; не притесняйте вдов и сирот, переселенцев и нищих, и не замышляйте зла друг на друга»^{*3}.

^{*2} *Const. Ap. 5. 20*

Святоотеческие писания изобилуют подобными ссылками на задачу освобождения. Однако можно задаться вопросом, почему этот аспект поста не отражен в правилах постовой дисциплины в священных канонах, в которых говорится только о днях поста и категориях пищевых продуктов. Потому ли, что было самоочевидно считать пост средством выражения солидарности? Или, может быть, институционализация религиозной жизни была более сообразна уставным правилам, таким как, например, деление пищи на категории и пр.?

^{*3} Зах 7:9–10;
Ис 58:5–6;
Иак 1:27

Заключение

Пост — это искусство испытывать голод и жажду. Голод и жажда всегда являются сигналом того, что существо начинает переживать распад и не выживет, если не получит помощь извне в виде пищи. Однако в христианской жизни голод и жажда должны

*1 См. Ин 6:27

*2 Мф 4:2–3;
Лк 4:4–3

превращаться в поиск того, что действительно необходимо для людей, — в поиск нетленной пищи *¹. Евангелие говорит о том, что взалкавший Христос был встречен в пустыне дьяволом *². Иисус был алчущим и жаждущим Богочеловеком, Который показал нам выход из трех главных религиозно-политических соблазнов, с которыми сталкивается человеческая личность: чуда, порабощающего свободу, тайны самоутверждения и власти подчинения. Быть христианином значит быть существом, алчущим и жаждущим правды, еще не достигшим полноты, находящимся в процессе становления, пребывающим в пути (*in statu viae*) и в духовной брани (*in statu belli*) до всеобщего воскресения и пира Царства Небесного. Если мы не в состоянии свидетельствовать об этом пророческом видении, тогда то, что останется, будет задачей диетологов и поваров. Если это все, чего мы хотим, тогда давайте действительно оставим это им.

Оригинал статьи опубликован: St Vladimir's Theological Quarterly.
2016. N. 60:1–2. P. 249–268.

Перевод с английского Елены-Алины Патраковой

Источники

1. *Дидахе* = Учение двенадцати апостолов // Раннехристианские отцы Церкви : Антология : Мужья апостольские и апологеты. Брюссель : Жизнь с Богом, 1988. С. 16–27.
2. *Anastas. Sin.* = Anastasius Sinaita. Sermones quatuor : Sermo IV // PG 89. Col. 1389–1397.
3. *Aristide* = The Apology of Aristides the Philosopher. URL: <http://www.earlychristianwritings.com/text/aristides-kay.html> (дата обращения: 01.05.2013).
4. *Aster. Am.* = Asterius Amasenus. Homilies 1–14 // PG 40. Col. 164–389.
5. *Const. Ap.* = Clemens Romanus. Constitutiones Apostolicae // PG 1. Col. 509–1156.
6. *Euseb. Al.* = Eusebi Alexandrini. Sermo de jejunio // PG 86. Col. 315–324.
7. *Paenitemini* = Apostolic Constitution Paenitemini of the Supreme Pontiff Paul VI. URL: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_constitutions/documents/hf_p-vi_apc_19660217_paenitemini_en.html (дата обращения: 01.05.2013).
8. *Pallad. Hist. Laus.* = Palladii Helenopolitany. Historia Lausiaca // PG 34. Col. 991–1278.

9. Σύνταγμα = Σύνταγμα των Θείων και ιερών κανόνων των τε Αγίων και πανεύφημων Αποστόλων και των ιερών οικουμενικών και τοπικών συνόδων και των κατά μέρος Αγίων Πατέρων / Γ. Α. Ράλλη, Μ. Ποτλή. 6 Τ. Αθήνα : 1852–1859.

Λητεράτυρα

1. *Βασηνός ποστα* = Βασηνός ποστα και ηγο σολυοδενε σегоδνι : Προεκτο δοкумента Βσεπρασολαβного Собора, πρηνιγтый V Βσεπρασολαβным πρηдсоборным совещанием в Шамбези, 10–17 οκτωβρη 2015 гoда. URL: <https://mospat.ru/ru/2016/01/28/news127360/> (дата οβραшения: 13.02.2016).
2. *Илларион (Алфеев)* = Илларион (Алфеев), митр. Межпρασολаβное соотрудничество в рамках подготoвки к Святому и Великому собору Пρασολаβной Церкви : Доктoрская речь в Санкт-Петербургской духoвнoй академии. URL: <https://mospat.ru/ru/2011/11/03/news50923/> (дата οβραшения: 01.05.2013).
3. *Шмеман* = Шмеман Александр, прот. Пост и литургия // Он же. Собрание статей : 1947–1983. М.: Русский путь, 2009. С. 163–171.
4. *Ang* = Ang I. The Performance of the Sponge : Mass Communication Theory Enters the Postmodern World // The Media in Question: Popular Cultures and Public Interests. Thousand Oaks, CA : Sage, 1998. P. 75–88.
5. *Barthes* = Barthes R. Towards a Psychosociology of Contemporary Food Consumption // Food and Culture : A Reader. New York, NY : Routledge, 1997. P. 20–27.
6. *Bell* = Bell C. Ritual Theory, Ritual Practice. New York, NY : Oxford University Press, 1992. 288 p.
7. *Berghuis* = Berghuis K. Toward a Contemporary Christian Theology of Fasting. URL: <http://bible.org/seriespage/chapter-5-toward-contemporary-christian-theology-fasting> (дата οβραшения: 01.05.2013).
8. *Berner, Tonder* = Berner A., Tonder Cl. The Postmodern Consumer: Implications of Changing Customer Expectations for Organization Development in Service Organizations // Journal of Industrial Psychology. 2003. V. 29. N. 3. P. 1–10.
9. *Browning* = Browning R. Dormition // The Oxford Dictionary of Byzantium. Vol. 1. New York, NY : Oxford University Press, 1991. P. 651–652.
10. *Carey* = Carey J. Introduction // Spirit Possession : Modernity and Power in Africa. Oxford : James Currey; Madison : University of Wisconsin Press, 1999. xiii-xiv p.

11. *Carr* = Carr E. Postmodern Conceptualizations, Modernist Applications: Rethinking the Role of Society in Food Security // *Food Policy*. 2006. V. 31. N. 1. P. 14–29.
12. *Delfosse* = Delfosse C. La patrimonialisation des produits dits de terroir // *Anthropology of Food*. 2011. N. 8. URL: <http://aof.revues.org/6772> (дата обращения: 01.05.2013).
13. *Douglas 2003* = Douglas M. The Food Problem // *Food in the Social Order : Studies of Food and Festivities in three American Communities*. Abington, Oxon : Routledge, 2003. P. 1–6. (Mary Douglas: Collected Works; v. IX).
14. *Douglas 1991* = Douglas M. Purity and Danger : An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo. Repr. 1966. New York : Routledge, 1991. 272 p.
15. *Gare* = Gare A. Postmodernism and the Environmental Crisis. London : Routledge, 1995. 204 p.
16. *Geertz* = Geertz C. The Interpretation of Cultures. New York : Basic Books, 1973. 470 p.
17. *Green Capitalism* = The Big Green Con : Seeing through the Sham of “Green” Capitalism // *Direct Action*. 2009. N. 47. P. 17.
18. *Holt, Amilien* = Holt G., Amilien V. Introduction: From Local Food to Localized Food // *Anthropology of Food*. 2007. N. 2. URL: <http://aof.revues.org/405> (дата обращения: 01.05.2013).
19. *Iles* = Iles T. Tampopo: Food and the Postmodern in the Work of Itami Juzo. URL: <http://eigageijutsu.blogspot.gr/2010/04/tampopo-food-and-postmodern-in-work-of.html> (дата обращения: 01.05.2013).
20. *Kirby* = Kirby A. The Death of Postmodernism and beyond // *Philosophy Now*. 2006. URL: http://philosophynow.org/issues/58/The_Death_of_Postmodernism_And_Beyond (дата обращения: 05.01.2013).
21. *Kniazeva, Venkatesh* = Kniazeva M., Venkatesh A. Food for Thought: a Study of Food Consumption in Postmodern US Culture // *Journal of Consumer Behaviour*. 2007. N. 6. P. 419–435. URL: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/cb.232/pdf> (дата обращения: 01.05.2015).
22. *Kondylis* = Kondylis P. Der Niedergang der burgerlichen Denk-und Lebensform : Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne. Weinheim : VCH Verlagsgesellschaft, 1991. 301 p.
23. *Lelwica* = Lelwica M. Redefining Womanhood (?): Gender, Power, and the “Religion of Thinness” // *Anthropology of Food*. 2006. N. 5. URL: <http://aof.revues.org/571> (дата обращения: 13.07.2015).
24. *Mead* = Mead M. The Changing Significance of Food // *Food and Culture : A Reader*. New York : Routledge, 1997. 424 p.
25. *Nealon* = Nealon J. T. Post-Postmodernism or, The Cultural Logic of Just-in-Time Capitalism. Palo Alto, CA : Stanford University Press, 2012. 227 p.

26. *Papathanasiou* = Papathanasiou A. N. The Church as Mission : Fr. Alexander Schmemmann's Liturgical Theology Revisited // Proche-Orient Chrétien. 2010. N. 60. P. 6–41.
27. *Podskalsky, Taft* = Podskalsky G., Taft R., Carr A. Transfiguration // The Oxford Dictionary of Byzantium : In 3 v. / Ed. A. Kazhdan. Oxford University Press, 1991. Vol. 3. P. 2104–2105.
28. *Postmodern Dining* = Postmodern Dining : Contemporary Reflections on Food Trends. URL: <http://www.tinderboxthg.com/downloads/PoMoDining2008.pdf> (дата обращения: 01.05.2015).
29. *Schlosser* = Schlosser E. Fast Food Nation : The Dark Side of the All-American Meal. New York : Houghton Mifflin, 2001. 356 p.
30. *Synodica VIII* = Synodica VIII : II Conférence Panorthodoxe Préconcliaire : Chambésy, 3–12 September 1982. Chambésy, Genève : Les éditions du Centre Orthodoxe, 1994. 211 p.
31. *Wilson* = Wilson T. Globalization, Differentiation and Drinking Cultures, an Anthropological Perspective // Anthropology of Food. 2004. N. 3. URL: <http://aof.revues.org/261> (дата обращения: 01.05.2013).
32. Τζέρπος = Τζέρπος Δημήτριος Β. πρωτοπρ. Η εορτή της Μεταμορφώσεως του Κυρίου : Πρακτικά Ε' Πανελληνίου Λειτουργικού Συμποσίου Στελεχών Ιερών Μητροπόλεων : Βόλος, 2006. Αθήνα, 2006, Σ. 239–263.

A. N. Papathanassiou

Christian Fasting in Postmodern Society: Considering the Criteria

The article focuses on the meaning and criteria of Christian fasting in the postmodern consumerist society associating the attitude to food with a certain body image and dieting, which has become a sort of secular fasting in the “religion of thinness”. The author considers the Christian attitude to receiving food as to an act of thanksgiving, whereas fasting is seen as an act that introduces into everyday life a foretaste of the eschatological freedom from necessity. For Christians, both feasting and fasting have a strong communal dimension. The article also addresses the most pressing aspects of the eventual reconsidering of the forms and rules of fasting in the postmodern world.

KEYWORDS: Christian fasting, postmodernism, consumerist society, ecology, “chemical” theology, debate on reconsidering the rules of fasting.

А. В. Марков

Полемический смысл диссертации Ханны Арендт о блаженном Августине

Техника «медленного чтения» первых страниц диссертации Ханны Арендт о блаженном Августине показывает, что главная задача этой работы — полемика против психологизма и раннего экзистенциализма. Арендт, внешне показывая верность своему учителю Карлу Ясперсу, скрыто спорит с рядом его экзистенциалистских презумпций, доказывая, что экзистенциализм — это только частный способ концептуализировать время. Опираясь на понятие «стяжания», Арендт осмысляет время как область проекций блага, не как область переживаний и решений, но как область концептуализации надежды и спасения. Тем самым Арендт под видом экзистенциального трактата создает задел для политической философии как философии значимого этического выбора.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Арендт, Августин, Ясперс, экзистенциализм, любовь.

Диссертация Ханны Арендт «Понятие любви у Августина» (1929) должна была стать основой ее академической карьеры в Германии. У колыбели этой работы стояло несколько покровителей: сокурсник Ганс Йонас, будущий ее американский коллега и специалист по проблеме свободы у Августина; любимый наставник Мартин Хайдеггер, прочитавший еще в 1921 г. лекционный курс «Августин и неоплатонизм», где проблема времени уже была обозначена как проблема внутреннего сознания факта времени; Рудольф Бультман, в протестантском теологическом семинаре которого Арендт представляла свои идеи; наконец, Карл Ясперс, ставший официальным руководителем диссертации. Кроме того, Арендт поддерживала отношения с еврейскими кружками в Париже, и их озабоченность судьбой всего европейского еврейства позволила ей глубже понимать любовь как социальное явление, признав, что ассимиляция — ложный путь для еврейства и любовь возникает там, где отдается дань разнообразию. Впоследствии Арендт противопоставила два социальных типа — «парвеню» (нем. *Parvenu*. — *Ред.*), который болезненно приспособливается к меняющемуся миру, и «парию» (нем. *Paria*. — *Ред.*), который не принимает ложь мира сего, но именно он свидетельствует за себя

и за весь народ. Французское слово «парвеню» означает новичка, выскочку, мещанина во дворянстве или сноба, а индийское «пария» — того, кого может угнетать любой, бесправного человека. Но Арендт переводит разговор из социологического плана в духовный: парвеню всегда опаздывает, не обладая той гибкостью, которой требует от человека Дух, тогда как пария всегда оказывается вовремя на месте жертвы, и от него зависит убедительность свидетельства о жертве.

Большинство исследователей, особенно склонные к психоаналитическим объяснениям, видят в диссертации освободительный жест: исследование богословия любви должно было освободить Арендт от безумной романтической любви к Хайдеггеру, превратить ее в дружескую привязанность. Марк Лилла, колумнист «Нью-Йоркского книжного обозрения», даже видит в этой диссертации проекцию «хозяйства на троих»: интеллектуальной привязанности Арендт одновременно к Хайдеггеру и Ясперсу [Lilla, 1–46]. Но учитывая, что Арендт перерабатывала диссертацию не раз, в том числе в 1960-е годы, во время процесса Эйхмана, когда готовила английский перевод, диссертация не может быть сведена только к биографическим обстоятельствам. Как доказал Камповски, интерес Арендт к мысли Августина был связан не столько с необходимостью обосновать концепцию любви, сколько с поисками «жизни ума», свобода которого и есть любовь [Kampovski, 18–29]. Медленное чтение первых страниц немецкого текста диссертации Арендт, в переводе которой мы руководствовались опытом В. В. Библихина [Арендт], позволяет не только подтвердить правоту Камповски, но и уточнить некоторые его положения.

Первая часть работы Арендт называется «Любовь как желание (*Amor qua appetitus*)». При выборе слов для перевода *appeto/appetitus* мы колебались между «стремлением» и «желанием»: слово «стремление» лучше бы отвечало упорной настойчивости в достижении цели, чем «желание», которое чаще всего в русском языке связывается с пожеланием. В пользу «желания» больше всего сказала семантика *peto* «требовать», «добиваться»: в русском языке трудно представить, чтобы стремление было требованием, чтобы оно обязательно достигало цели; чаще говорят о «бесплодных стремлениях». Арендт начинает диссертацию с того, как желание может ограничивать само себя (здесь и далее цитаты даются в переводе автора статьи, в цитатах сохранена принятая Ханной Арендт система ссылок на труды Аврелия Августина, в целом сохраняющаяся и в современных научных изданиях):

«Любить — есть не что иное, как ради себя желать некую другую вещь» [*Nihil enim aliud est amare, quam propter se ipsam rem aliquam appetere*]. И немного ниже: «ведь любовь и есть некое желание» [*Namque amor appetitus quidam est*]. (О бож. вопр. 83, вопр. 35, 1–2). Всякое желание связано с чем-то определенным, чего оно и домогается. То самое, чего домогаются, само имеет в себе страсть, которая и воспламеняет желание и придает ему направление. Желание становится определяемым благодаря уже своей определенности, так как само его стремление дано заранее. Эта определенность не открывается желанию на его пути, но всегда ему предзадано, и желание добивается своего в известном ему мире [*Arendt, 29*].

В слове «определенный», *Bestimmte* — вполне возможно увидеть отзвук психологических работ Ясперса, который именно пытался преодолеть противоречие между сознанием и волей, говоря об «определенных» волевых движениях, которые не могут быть описаны как чисто волюнтаристские. Мало обращают внимания на то, что *bestimmte* в данном значении у Ясперса связано с «определенным отрицанием» у Гегеля, т. е. отрицанием, не просто отвергающим старое понятие, но порождающим новое понятие. Далее Арндт просто переводит это гегелевское «определенное отрицание» в описание судеб желания в ходе любви, в появление «страха утраты»:

Известная вещь [*res*] есть некое благо [*bonum*], которого добиваются ради него самого. В таком стремлении добиться вещь [*res*] существует ради любви [*amor*], независимо от своих соотношений с другими объектами, и представляет собой только отдельное от всего грядущее благо [*bonum*]. Специфичность этого блага [*bonum*] состоит в том, что оно не становится предметом владения. Когда же оно приобретает, желание затухает, и тогда есть опасность вновь утратить благоприобретенное: в таком случае желание обладать [*appetitus habendi*] переходит в страх утраты [*metus amittendi*]. Желание, когда оно стремится к благу [*bonum*], а не к любимым вещам, получает рядом со своей направленностью на что-то возвратное движение ради чего-то. Оно возвращается к человеку, который знает благо [*bonum*] и зло [*malum*] мира, и стремится жить блаженно. Благодаря основополагающему ориентиру воли к блаженному бытию [*beatum esse velle*] желанию всегда предзадано его благо [*bonum*] [*Arendt, 29*].

«Благоприобретенное» (*Erworbene*) в процитированном отрывке — специфическое понятие, означающее не только хорошие качества приобретаемого, но и безусловность этого приобретения: так как оно состоялось без всяких условий, только на тяге жела-

ния, то прекращение желания делает такое приобретение условным. Таким образом Арндт отстаивает безусловность любви, и делает это с опорой на восприятие Ясперсом феноменологии. Термин феноменологии «основная установка» (*Grundhaltung*) получил у Ясперса смысл «основополагающего ориентира», и именно говоря о предзаданности блага, Арндт доказывает, что установка достижения блага и лежит в основе любой реальности, а не условности любви.

В последней фразе подводится итог, и цель его — не просто еще раз обозначить сказанное, но показать, что Августин понимает любовь не как лишь учрежденную в реальности, но как учреждающую реальность:

Желание, соотв<етственно> любовь [*amor*], есть возможность человека поставить себя на обладание [*in Besitz... setzen*] собственным благом [Arndt, 30].

Передать этимологическую фигуру *in Besitz... setzen* в приведенной сноске оказалось непросто: Арндт явно сближает «имение» в смысле имущества и «установление»; тем самым речь идет не только о том, чтобы предписать человеку что-либо, но чтобы учредить человека. Эта «учредительная любовь», которая до некоторой степени созидает человека, а не только меняет его намерения, далее станет важной темой размышлений Арндт в ее диссертации. Арндт продолжает рассуждать о том, что страх утраты возникает не только из-за диалектики роста, но и от того, что желание удержать любовь не может быть учрежденным намерением, но оказывается только страстью. Там, где Августин говорит о надежде, Арндт говорит об уже учреждаемой отмене безнадежности, тем самым выступая не как религиозный, а как политический мыслитель, в зерне обозначая ту политическую мысль, которая потом развернется в ее специальных политических трактатах:

Эта любовь отменяет страх [*metus*]: воп. 33 («О божественных вопросах». — А. М.): «Ни для кого нет сомнения, что нет другой причины страха, кроме того, что любимое нами мы или отвергаем, если уже восприняли, либо еще не стяжали, если еще надеемся» [*Nulli dubium est non aliam metuendi esse causam nisi ne id quod amamus aut adeptum amittamus aut non adipiscamur speratum.*] От воли желания иметь и удерживать возникает страх потери. В момент обладания страсть переходит в страх. Как стремление устремляется к благу, так и страх страшится зла [*malum*]. Зло [*malum*], перед кото-

рым парит страх, угрожает блаженной жизни [*beate vivere*], которая состоит в имени блага [*bonum*] [Arendt, 30].

*¹ 1 Ин 4:18

Слова ап. Иоанна: «Совершенная любовь изгоняет страх» *¹ переведены с использованием глагола *umschlagen*, который скорее означает «переворачивать». Тем самым Арндт предупреждает, что любовь не просто оставляет страх в прошлом, но всякий раз его отменяет. Далее подробно связывается эта диалектика желания и страха с особым пониманием интереса, и опять богословски добродетельное отношение к будущему, а именно, надежда, заменяется философским отстаиванием «самостоятельного значения» любого бытия, в том числе, еще не исполнившегося будущего бытия:

Покуда человек гонится за временными вещами [*res temporales*], он остается оставленным под этой угрозой, и его *желание обладать* [*appetitus habendi*] всегда сопровождается *страхом потерять* [*metus amittendi*]. Временные блага [*temporalia bona*] появляются и исчезают независимо от человека, который привязан к ним желанием. Так как желание [*appetitus*] и страх [*metus*] устойчиво связаны с будущим, о котором никогда не известно, что оно принесет, то настоящее утрачивает покой и возможность наслаждения и вместе с ним и самостоятельное значение. Всякое настоящее определяется уже не просто через будущее (что было, как мы увидим далее, вполне возможно для Августина), но через определенные события будущего, вселяющие сейчас надежду или страх, которые заинтересованный человек схватывает и пытается переписать, или же избегает их и отходит с дороги. Блаженство состоит в обладании (*habere, tenere*) благом [*bonum*], и более того, в уверенности, что оно не будет утрачено. Такое негативное значение уверенности, в котором только и будет работать благо, следует понимать только из конкретного значения блага [*bonum*]. Благо [*bonum*] хорошо, а зло [*malum*] плохо для того, кто хочет жить блаженно [Arendt, 30].

Понятие «переписать» (*herbeizuschaffen*) у Ясперса обычно ассоциируется с понятием «переработать» (*bearbeiten*). При этом если переработка — это окончательная психическая реакция, то переписание — это и есть текущая психическая жизнь. Но Арндт превращает эту окончательность психической реакции в представление об окончательной учрежденности и несомненности добра и зла, что станет важнейшим для ее этической мысли. Буквально в последней фразе Ханна Арндт использует двойную конструкцию «благо и зло хорошо и плохо...» Такая

двойная конструкция обычна для немецкого научного языка, но она позволяет лишний раз акцентировать этический статус добра и зла для всей мысли Арендт.

Далее Арендт рассматривает, как соотносятся страх и счастье, и замечает, что воля к жизни не может до конца определить разницу между страхом и счастьем. Опять, вопреки экзистенциализму, исходящему из первичности опыта страха, Арендт утверждает, что оба опыта, страха и счастья, оказываются только частью этической полноты, тогда как несчастье и отсутствие страха — это часть этической пустоты:

Августин делает вывод в Бесед. CCCVI, 3 и 4, («Беседы на Псалмы». — А. М.) что все люди хотят жить счастливо, но каждый понимает (и постигает) под счастьем и благами, относящимися к счастью, нечто другое. Но все это едино в воле жить. *Блаженная жизнь* [*beata vita*] есть просто по-другому понятая истинная жизнь. Жизнь, которая постоянно находится под угрозой смерти, — это не жизнь, потому что она постоянно подвергается опасности погибнуть, быть утраченной, и в один день она уже несомненно гибнет (Бесед. CCCVI, 7: «жизнь в собственном смысле — та, которая вечная и блаженная» [*ipsa est vita quae et aeterna et beata*]). Блаженная жизнь [*beata vita*] там, где наше бытие не может уже иметь никакой смерти (7). *Благо* [*bonum*], к которому устремлена любовь [*amor*], есть также *жизнь*, а *зло* [*malum*], от которого заставляет бежать страх, есть *смерть*. Блаженная жизнь [*beata vita*] есть неумалюемая жизнь. Земная жизнь есть только ожившая смерть [*mors vitalis*], или смертная жизнь [*vita mortalis*], жизнь, которая стоит под знаком смерти (8). Такая жизнь предана устойчивому страху [*timere*]. (Беседа CCCVI, 7: «Но здоровая жизнь, если не прекращает бояться, уже не жизнь. Потому что это уже не вечная жизнь, а вечный страх» [*Sed sanitas et vita si timetur ne finiatur, iam non est vita. Non est enim semper vivere sed semper timere*]) [Arendt, 30–31].

«Не иметь смерти», «не иметь доли смертной» — это явно библейские выражения: смерть постоянно «приобретается», и избавление от смерти — избавление от необходимости приобретать смерть. Арендт вводит библейское представление о приобретении, о стяжании жизни и толкует его как избавление от устойчивости текущего положения, тем самым сближая мысль Августина с интуицией стяжания как спасения.

Выражение *vor dem die Furcht flieht* — можно перевести и как «нагоняет страх», буквально «от которого бежит страх», «от которого нас гонит страх». Стремление Ханны Арендт соблюсти рито-

рику Августина не всегда встречается понимание со стороны духа немецкого языка, но зато помогает передать эту мысль о страхе не просто как об исходной экзистенции, но как о производной от полноты жизни, как о своеобразной проекции назад из полноты будущего в недостаточность прошлого.

*1 Ин 16:22

Также и понятие о «неумяляемой» или о «неотъемлемой, без- утратной» (*unverlierbar*) жизни явно восходит к «и радости вашей никто не отнимет у вас» *1, что получило глубокомысленное толкование Августина. Но в мысли Арендт важно, что страх не тождествен устрашению, что он принадлежит полностью будущему, тогда как «уверенность распоряжения» возникает как проекция любви непосредственно во время. Вопреки экзистенциализму Арендт утверждает, что время — не только рамка нашей экзистенции, но что оно может быть носителем различных проекций, быть точкой, в которой различные стремления и желания сходятся для того, чтобы любовь впервые почувствовала себя уверенно:

Все отдельные испуги перед определенными злами направляемы этим основополагающим страхом. Смерть, которая полагает конец жизни, заключает в себе и все постоянные страхи жизни, хотя как заботы требует земное и преходящее блаженство [*beatitudo*], так и жизнь после смерти. Там, где не дано никакой смерти и поэтому никакого будущего, возможно прожить без страха заботы [*sine angore curae*] (Посл. 55, 17) («Послания». — А. М.). Страх жизни перед смертью требует от нее страшится самой себя как жизни, которая непременно умрет, и поэтому как таковая всегда находится в страхе. Так предварение страха само становится устрашением. Где невозможно ничего утратить, там царит бесстрашная уверенность распоряжения. Бесстрашие стремится к любви [*amor*]. Любовь [*amor*] как желание [*appetitus*] определяется тем, к чему она устремлена. Это «что-то» есть избавленность от страха («отсутствие страха» [*metu carere*], О бож. вопр. 83, вопр. 4). Возможность отказа [*amittere posse*] потому есть выход, позволяющий определить, каков же предмет любви, потому что сама любовь постоянно теряет саму себя, когда приближается к смерти.

О Троице XIII, 11: «Так как все люди желают быть блаженными, если действительно желают, то очевидно, что желают быть и бессмертными; потому что они иначе не смогут быть блаженными» [*Cum ergo beati esse omnes homines velint, si vere volunt, profecto et esse immortals volunt: aliter enim beati esse non possent*]. О Гр. Божьем XI, XXVIII: «Где наше бытие не будет знать смерти, там и наше знание не будет знать заблуждения, и наша любовь не будет знать ущерба» [*Ibi esse nostrum non habebit mortem, ibi nosse nostrum non habebit errorem, ibi amare nostrum non habebit offensionem*].

Исп. I, 7 (смертная жизнь), X, 26 («Исповедь». — А. М.): «...в человеке, живущем смертно...» [... *in homine vivente mortaliter...*]. О Гр. Божьем XII, XX, 1: «Если только эта жизнь может называться жизнью, потому что скорее она смерть...» [*Sit amen ista vita dicenda est, quae potius mors est...*].

Исп. VI, 19: «Если сама смерть вместе с чувством отнимет и прекратит всякую заботу... <...> Но исчезает только простая забота... а не та великая, которая осуществляется о нас божественно, разве только если со смертью тела уничтожалась бы жизнь души» [*Quid si mors ipsa omnem curam cum sensu amputabit et finiet? <...> Sed absit ut ita sit... Numquam tanta et talia pro nobis divinitus agerentur, si morte corporis etiam vita animae consumeretur*].

Поэтому благо [*bonum*] любви [*amor*] ценится как то, что не может быть уже утрачено. Мы видим, что благо человека, которое должно приводить его к блаженству [*beatitudo*], по существу определяется здесь из двух гетерогенных словосочетаний: благо есть с одной стороны устремление желания [*appetitus*], т. е. некая предзаданная в мире полезность, которую мы надеемся получить в собственное распоряжение, а с другой стороны, та значимость блага [*bonum*], которая возникает от страха перед смертью, то есть от страха жизни перед своим собственным уничтожением. Все прочие случаи жизни, которые человек не имеет у себя в руке, могут быть сведены к неимению могущества [*potestas*] по отношению к жизни. Смерть аналогично получает двойное изъяснение: она есть с одной стороны показатель [*index*] недостаточной возможности использовать жизнь ради ее самой, а с другой стороны — внешнее, в жизнь приходящее зло [*malum*], которое просто-напросто отнимает жизнь. Как такое внешнее зло [*malum*] приходит смерть в жизнь извне, и жизнь несовместима с ним, в то время как в таком выражении как «смертная жизнь» [*vita mortalis*] жизнь с самого начала видима как смертная. Осознание этого отсутствия могущества, из-за чего жизнь с самого начала видима как смертная, противоречит определению любви [*amor*] как желания [*appetitus*], так как желание [*appetitus*] как стремление по своему собственному смыслу стремится к чему-то достижимому, пусть даже терпит неудачу на пути к нему [*Arendt, 31–32*].

Как говорится во втором процитированном абзаце, есть предзаданность полезности в мире, которая так же относится к благу, как устрашение к страху — как проекция назад. Но гораздо сильнее, чем время, «неимение могущества» подрывает экзистенцию человека. Так вновь исподволь Арендт переводит вопрос из области экзистенциализма в область политической философии, где только и может быть поставлен вопрос таким образом. Такой постановке вопроса способствует и выражение «возможность использовать» (*Verfügbarkeit*, готовность, готовность распола-

гать) — здесь, конечно, должна читаться и латинская *fuga*, бегство, не в смысле убегания от себя, а в оптимистическом смысле: жизнь гонится за собой, и уже хочет ее нагнать себе на пользу, именно жизнь и производит этический выбор пользы.

Так же оказывается важным выражение «несовместима с ним» — которое буквально означает «убегает от него». Речь идет о том, что жизнь не входит в круг понятий, подразумеваемых смертью, и экзистенциальное выражение «смертная жизнь» создает только альтернативный ряд понятий, но не может никак обозначить наше существование. Так экзистенциальный подход оказывается в подчиненном и маргинализированном положении относительно этико-политической философии. И само слово «подход» оказывается далее оспорено:

Если смерть видится только как зло извне, то можно соблюсти единство аргументации (любовь как желание, любовь поскольку желание [*amor qua appetitus*]). Но при двойственном изложении смерти явно необходим двойной подход ко всей этой проблематике. По ходу дела отметим: жизнь стремится к чему-то, что она как принципиально отличающееся от смерти не имеет у себя в руках, и поэтому стремится к этому как к чему-то переходящему [*Arendt, 32*].

«Подход» (*Ansatz*) — напоминает о *Satz* как высказывании: если о смерти мы уже сказали все, что нужно, то тогда подход дает возможность просто еще раз проговорить уже проговоренное, и от нашего этического выбора, а не экзистенциального переживания, зависит, насколько это пойдет нам на пользу. Такая зависимость пользы от этики, как устойчивого стремления к благу, подтверждается в сноске 15 со ссылкой на греческие источники Августина:

Мы можем сказать, что в данном случае Августин верно следует традиции, восходящей через Плотина к Платону и Аристотелю. Вся терминология желания [*appetitus*] вырастает в связке с этим из греческой традиции (о зависимости св. А. от греческой традиции и от ее способа передачи понятий, см. *Fuchs: Augustin und die antike Friedensidee* [*Neue philol. Unters., hrsg. v. Jaeger*]). В этой же связке все это возникает из ὄρεξις, εὐδαιμονία, ἀγαθόν. Плотин, Энн. III, 5, 4 («Эннеады». — А. М.): ἔρωσ δὲ ἐνέργεια ψυχῆς ἀγαθοῦ ὀρμητικότητος. «эрос же есть энергия души, устремляющейся к благу». А о смерти как о приходящем извне «страшнейшем зле» [φοβερότατον κακόν] см. Ник. Эт. 1114b26 («Никомахова этика». — А. М.) [*Arendt, 32*].

Наконец, Арендт подводит итоги такого поворота к пониманию добра и зла как первичных проекций трепета, который уже не экзистенциальный трепет, но предвестие истинного обладания, истинного стяжания, уже вырвавшегося за границы времени в область выбора, в область, когда жизнь жительствоует, но выбрать добро или зло необходимо, потому что только добро не алчно и сохраняет этот трепет. А уже потом этот трепет можно спроецировать во время нашей жизни:

Всякое благо [*bonum*] или зло [*malum*] *предстоит*. Предстоящее на последней границе, что всегда переживает жизнь, и есть смерть. Всякое настоящее человека ввиду этого предстояния определяется как постоянное еще-не. Всякое обладание охвачено трепетом, и всякое необладание — алчностью [Arendt, 32].

Выражение «переживать жизнь» — *Leben zuleben* составлено по образцу *Leben lebt* — «жизнь живет чем-то». Здесь Ханна Арендт пытается подчеркнуть, что жизнь не сразу становится предметом измерения, отмеренных сроков, но только когда мы создали достаточно проекций наших собственных ожиданий, которые только и позволяют изменять время. Тогда как настоящая этика обретает «спокойное распоряжение», а не лихорадочное измерение:

Будущее, в котором живет человек, так же есть всего лишь ожидаемое будущее, которое без остатка определяется через нынешние томления или ужасания. Будущее есть не что иное, как еще-не настоящего, которое ужасает или переполняет. Но любое такое выполнение есть лишь видимость, потому что в конце угрожает смерть и вместе с ней — радикальная утрата. Это означает, что еще-не настоящего всегда ужасающее. Будущее может быть для настоящего только угрожающим. Только настоящее без будущего не изменчиво [*mutabilis*], и оно не таит в себе никаких угроз. В нем живет спокойное распоряжение [Arendt, 33].

Так Ханна Арендт утверждает этико-политический смысл времени как того, что предшествует нашему переживанию, в том числе и переживанию радикальных утрат. Спокойное распоряжение — это и есть то распоряжение «стяжанием», в котором сохранено беспокойство трепета, и потому это стяжание, полностью свободное от алчности. Время Арендт — не икона вечности, как у Платона, но икона стяжания благодати.

Литература

1. *Арендт* = Арендт Х. *Vita activa, или О деятельной жизни* / Пер. В. В. Би-
бихина. СПб. : Алтейя, 2000. 448 с.
2. *Arendt* = Arendt H. *Der Liebesbegriff bei Augustin : Versuch einer
philosophischen Interpretation* / Hg. und Vorw. von L. Lütkehaus. Berlin :
Philo Fine Arts, 2003. 134 p.
3. *Lilla* = Lilla M. *The Reckless Mind: Intellectuals in Politics*. New York : New
York Review Books, 2003. 236 p.
4. *Kampowski* = Kampowski S. M. *Arendt, Augustine and the New Beginning:
The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt in the Light of Her
Dissertation on St. Augustine*. Cambridge, UK : Eerdman, 2008. 384 p.

A. V. Markov

The Polemic Meaning of Hannah Arendt's Dissertation on Saint Augustine

The technique of “slow reading” of the first pages of Hannah Arendt's dissertation on St. Augustine shows that the main task of this work is a polemic against psychologism and early existentialism. Externally showing loyalty to her teacher Karl Jaspers, Arendt argues contra a number of his existentialist presumptions to prove that existentialism is merely a particular way of conceptualizing time. Relying on the concept of “acquisition”, Arendt interprets time as a field of the projections of the good; not as an area of experiences and solutions, but as a field of conceptualization of hope and salvation. Thus, under the guise of an existential treatise, Arendt creates a reserve for her future political philosophy as the philosophy of meaningful ethical choice.

KEYWORDS: Arendt, Augustine, Jaspers, existentialism, love.

К. Ю. Гиздатова

«Миссионерское присутствие» Шарля де Фуко

Статья посвящена описанию миссионерской деятельности французского католического монаха и священника Шарля де Фуко, жившего во второй половине XIX — начале XX века.

В практике Шарля де Фуко можно увидеть не только традиционные для того времени формы миссии, но и особую форму свидетельства, которая впоследствии получила название «миссионерское присутствие» — присутствие Христа среди неверующих. Возможность присутствовать Христу Фуко мог дать через себя самого, через Святые дары и Евхаристию и через ближнего, которого заповедано любить. Главной мечтой Шарля де Фуко было рождение братств, которые распространяли бы весть о Христе среди неверующих народов. Его мечта исполнилась, но уже не при его жизни.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: миссия, Фуко, миссионерское присутствие, Африка, туареги, братство.

Шарль де Фуко (1858–1916) — французский католический миссионер, который начал христианский путь в возрасте 28 лет, отрекшись от атеизма, и был убит 1 декабря 1916 г. во время восстания в Таманрассете, последнем месте своего служения. Миссия Фуко не только имела традиционные черты, но и носила уникальный характер, связанный с его призванием, и принесла особые плоды. Жизнь и служение Фуко широко известны преимущественно в западнохристианском мире. Русскоязычному читателю о нем до сих пор мало что известно, практически отсутствуют источники на русском языке, хотя в России также есть его последователи — члены братств и разных духовных семей Шарля де Фуко.

Насколько миссия Фуко среди туарегов связана с современной жизнью, видно из комментария составителя сборника его писем *Антуана де Мо*:

В нашем прежнем христианстве, которое так боится идеи Бога, миссия, которую нес отец Фуко, принимает форму пророчества. Мусульманин, туарег Шарля де Фуко — это сегодняшний человек. Если мы хотим привести нашего брата ко Христу, у нас нет другого пути, нежели этот — путь бедности и терпения, путь личного постоянно обновляемого обращения (перевод цитат здесь и далее мой. — К. Г.) [*Foucauld. Explorateur, 13*].

После смерти Шарля де Фуко последователи — люди, знавшие его лично, оставили свидетельства о нем, написали биографию и описали путь его служения. Первым среди них был Луи Массиньон, с которым у Фуко были очень тесные дружеские отношения [*Gadille, 13*] и который известен сейчас как его последователь, воспринявший и распространивший наследие Фуко наряду с Рене Базеном и другими. На данный момент изданы очень многие письма Шарля де Фуко и записи из его дневника.

Время обращения Шарля де Фуко к Богу и начала его проповеди (80-е гг. XIX в.) — эпоха Третьей республики во Франции, время нападков на католиков со стороны находящихся у власти республиканцев, воодушевленных различными современными идеями. Но в то же время многие члены церкви вступали в миссионерские движения, в противовес марксистским союзам рабочих возникали христианские профсоюзы, возрождалась католическая литература¹. В этой обстановке в 1886 г. происходит обращение Фуко.

Шарля де Фуко называют миссионером, при этом у него нет трудов, посвященных непосредственно изучению и описанию форм и принципов миссии. Фуко занимается миссией, а не ее исследованием и анализом. Более того, в переписке можно прочесть, как Шарль де Фуко противопоставляет себя официальным миссионерам — *Белым отцам*, говоря, что проповедь не является его призванием. В 1907 г. он писал: «Я — монах, а не миссионер, я создан для тишины, а не для слова» [*Foucauld. Correspondances sahariennes, 237*]. Но позже он пишет одному священнику уже совершенно по-другому:

Вы спрашиваете меня, какова моя жизнь; это жизнь монаха-миссионера, основанная на трех принципах: подражание безвестной жизни Иисуса в Назарете; поклонение Святым дарам; жизнь среди неверных и самых беспомощных, чтобы делать все возможное для их обращения [*Voillaume, 176*].

1. См.: [*Gadille*].

Можно говорить о том, что в конце концов Шарль де Фуко не только признал себя миссионером, но и определил принципы миссионерской жизни, поставил перед собой миссионерские задачи — делать все возможное для обращения неверных народов.

Наличие в мире многочисленных братств, образованных последователями Шарля де Фуко (*только официальных семей Шарля де Фуко насчитывается двадцать, и они включают около 10 тыс. человек*) позволяет ставить задачу определить особенности миссионерской деятельности брата Шарля, или, точнее, рассмотреть его миссионерскую жизнь, послужившую основанием для широкого распространения его опыта среди христиан разных стран.

Основные аспекты миссии в практике Шарля де Фуко

В первой половине XIX в. африканские католические миссии были в упадке, хотя миссионеры уже начали работу на юге, западе и востоке Африки. Наиболее известны такие миссионеры, как Роберт Моффат и Дэвид Ливингстон.

Первыми миссионерами на севере Африки стали представители движения *Белых отцов*. Официальное название движения — «Миссионеры Африки». Движение было основано кардиналом Шарлем Лявигери в Алжире в 1868 г., а годом позже им же было организовано движение *Белых сестер*. Помимо трех классических обетов они добавляют четвертый — евангелизацию Африки. Шарль де Фуко нередко упоминает *Белых отцов* в своих письмах. Впрочем, в одном из писем в 1907 г. он пишет аббату Ювелину, своему наставнику, что духовенство не занимается местными жителями (туарегами), как будто бы те не существуют, исключение составляют лишь *Белые отцы*, но и они, начав миссию среди туарегов и «найдя это дело неблагодарным, обратились к населению Эквадора, прилагают там все свои усилия, а в Алжире оставляют только ничтожное число миссионеров, деятельность которых нулевая» [Foucauld, Huvelin, 275]. В то же время для Шарля задача очевидна:

...увидеть в этих народах отстающих братьев, которых нам нужно научить, характер и дух которых нам надо воспитать настолько, насколько это возможно, и, наконец, быть по отношению к ним хорошими братьями [Foucauld, Huvelin, 276].

*1 Мф 28:19

Миссия является не просто одним из направлений жизни христианской церкви, но и призывом Христа к каждому. Христианская миссия имеет разные аспекты. Главный и самый ясный аспект миссии — произнесение слова. Христос говорит Своим ученикам: «Идите, научите все народы...»^{*1} Но проповедь может быть не только словом, провозглашением и свидетельством, связанным непосредственно с произнесением слова, но также и действием, свидетельством делами.

Фуко писал другу, что завоевать доверие мусульман Сахары могут помочь три вещи:

1. быть святыми; 2. больше являться перед коренными жителями; 3. много с ними общаться. <...> Если мы святы, это будет молчаливой проповедью и растущим укреплением нашего авторитета [Foucauld. *Explorateur*, 52].

Как и многие прежние миссионеры, Шарль де Фуко прибегал к распространенным формам миссии, таким как свидетельство через дела милосердия и через разные формы просвещения.

Шарль де Фуко переживал, взирая на жизнь туарегов — жителей Африки, среди которых он жил и исполнял свое служение последние одиннадцать лет жизни, он не презирал их, не обвинял, не осуждал, но сострадал им, он видел, что все они лишены Христа, и поэтому хотел нести им Христа. Для миссии принципиально важны равные отношения. Шарль де Фуко был одним из немногих представителей католической церкви, для которого важны были эти равные отношения и, более того, соразмерность человеку, с которым он общался и которому хотел помочь. Не случайно самоназвание *Малый брат* закрепилось затем в связанных с его именем братских движениях.

*2 Мф 25:40

Один из принципов Фуко — жить среди самых бедных, униженных и обездоленных, а ключевая фраза Писания — «все, что вы сделали для одного из этих Моих братьев меньших, вы для Меня сделали»^{*2} (в пер. С. С. Аверинцева. — *Ред.*). Об этом он пишет Луи Массиньону ровно за четыре месяца до своей кончины: «Думаю, что нет в Евангелии слов, которые произвели бы на меня более глубокое впечатление, чем эти слова» [Foucauld. *Explorateur*, 77–78].

Также известно, что, как и другие миссионеры того времени (например, Шарль Лявизери, Жак-Дезире Лаваль и другие), Фуко боролся с рабовладением в африканских странах. Сохра-

нились документы о покупке рабов Шарлем де Фуко [*Foucauld. Explorateur*, 46]. Он выкупал их, давал кров в своем доме, обучал.

Научить ненаученных, прежде чем произнести слово проповеди, — традиционный принцип миссии эпохи Просвещения, предшествующей времени миссии Шарля де Фуко. Поэтому еще одним распространенным аспектом миссии стало просвещение, образование, без которого невозможно нести людям слово о Христе. Для изучения менталитета туарегов миссионер собирал туарегские поэмы, стихи, басни, пословицы, комментировал и анализировал их. Обучение туарегов стало возможным только на основе личных дружеских отношений.

В период пребывания в Бени-Аббесе, который биографы называют подготовительным к основному служению, Шарль де Фуко описал свой распорядок дня на 30 сентября 1902 г. Чтение и разъяснение Евангелия было для него также миссионерским делом. В дневнике он писал:

...с 2:30 до 3:30: это время, когда читаю одному молодому негру 15–16 лет, который у меня уже две недели и который хочет обратиться: это лучший момент дня после мессы и ночи. <...> В 7 часов: толкование Святого Евангелия нескольким солдатам... [*Foucauld. Explorateur*, 47–49].

Большое значение для Фуко имела молитва — церковная и личная, о людях и вместе с людьми. Еще задолго до прибытия в Таманрассет миссионер говорит также о языке богослужения, указывая, что важно служить не просто на том языке, который привычен священникам, но прежде всего — на понятном народу. В дневнике миссионера обнаруживаются записи в форме молитвы, в которой он молится Христу о туарегах, о том, чтобы Христос присутствовал и помогал миссионеру в его общении с ними и в общем делании.

Для большинства миссионеров строительство храмов, молитвенных домов — это в первую очередь возможность собирать людей. Но из записей Фуко видно, что скиния — это место, где он прежде всего может молиться об этих людях, где он может совершать Евхаристию, что для него напрямую связано с «миссионерским присутствием», которое предполагает в том числе присутствие Святых даров среди туарегов.

В Таманрассете Шарль де Фуко придумал множество просветительских проектов: обучал детей и женщин; боролся не только

с грабежом, рабством, но также с порочными нравами и магическими практиками; развивал сельское хозяйство.

Свидетельство Шарля де Фуко через труд и общение не было оригинальным в истории миссии. Многие миссионеры, оказавшись в чужой земле, начинали трудиться, знакомиться с аборигенами. Как для предыдущих миссионеров, так и для брата Шарля простой уклад повседневной жизни — работать, как все в этой земле; одеваться, как все; жить, как все, — помогал входить в среду местных народов и начинать дело миссии. Миссионер понимал, что в среде туарегов невозможно сразу произносить имя Христа, что это не принесет доброго плода, если не подготовить почву. Выход из этой ситуации он видел не только в милосердии и просвещении, но и в подражании Христу в тот период Его жизни, когда Он тоже еще не произносил слово проповеди, а жил в Назарете.

«Миссионерское присутствие» как особая форма миссии Шарля де Фуко

Описывая свидетельство брата Шарля в повседневной жизни, необходимо все время помнить, что эта повседневная жизнь наполняется для него, как и для его последователей, новым смыслом, о котором они говорят как о своем призвании, — жить подобно тому, как жил Христос в Назарете, где Он пребывал, ожидая благоприятного времени для выхода на проповедь. Фуко писал:

Именно по миссионерам неверные судят о христианстве. <...> Если мы хотим, чтобы они увидели Христа, религию такими, какие они есть, будем другими Христами [*Foucauld. Explorateur, 52*].

Все, что оставалось миссионеру в ситуации невозможности свидетельствовать словом, — это подражать Христу и делать все возможное для того, чтобы Сам Христос мог присутствовать в земле туарегов. Эту возможность присутствовать Христу Фуко мог дать через себя самого, через Святые дары и Евхаристию и через ближнего, которого заповедано любить. В этом проявлялось его «миссионерское присутствие». Этот термин принадлежит не самому Шарлю де Фуко, он появляется для обозначения формы его свидетельства.

Но важно увидеть и понять, как воспринимал сам Шарль де Фуко эту «сокрытую» жизнь и как менялось его понимание подражания Христу в этой жизни.

После долгого периода безверия в возрасте 28 лет (в 1886 г.) Фуко вновь обрел веру в Иисуса Христа. С этого момента будущий миссионер непрестанно искал одного — жизни, подобной жизни Христа, где он мог бы полностью разделить со Христом Его уничижение, нищету, смиренный труд, неизвестность, убогость [Каруж, 25]. Фуко не знал, как и где можно воплотить в жизнь это очевидное для него призвание, но с тех пор он проходил путь поиска «последнего места» [Каруж, 31], т. е. места, где он сможет послужить Богу в полноте.

Первым делом, по совету аббата Ювелина, Фуко отправился в Назарет, где он ощутил историческую, географическую и материальную реальность жизни Иисуса Христа, и это укрепило его веру. Следующее решение, которое он принял, — поступить в траппистский монастырь на юге Франции, поскольку уклад жизни траппистов казался ему наиболее близким к «назаретскому идеалу»:

Я не чувствовал себя созданным для того, чтобы подражать публичной Его жизни в проповеди; я должен был подражать «сокрытой» жизни смиренного и бедного работника из Назарета. Мне казалось, что ничто не представляет лучше эту жизнь, чем траппистский монастырь [Foucauld. *Explorateur*, 97].

Но Фуко хотел большей нищеты, которую он увидел в другом траппистском монастыре в Сирии, где и продолжил свое послушание с лета 1890 г. Он восхищался бедностью и суровостью уклада жизни в этом монастыре. Еще большее количество физического труда Фуко ощущал как возможность приближения ко Христу. Через полтора года пребывания в монастыре Шарль де Фуко принял постриг и принес первые монашеские обеты сроком на три года — обеты нищеты, целомудрия и послушания. Но романтика идеала назаретской жизни начала пропадать, когда жизнь в монастыре оказалась не такой, к какой стремился Фуко. Тогда он впервые сообщил своему наставнику о желании основать отдельную общину. В этот период своей жизни Шарль де Фуко начал отчетливо понимать неестественность отрыва монастырской жизни от жизни людей в мире. Как пишет М. Каруж, «теперь он начинает осознавать свое особое призвание: сдвинуть с места тысячелетние традиции, чтобы монашеская нищета могла сойтись с нищетой современной» [Каруж, 47], то есть выйти за пределы монастыря и, пребывая в той же нищете, в которой живут люди, свидетельствовать о Христе. Но Фуко не готов еще был отказаться

от монашеского затворничества, а духовные руководители не готовы были дать ему эту свободу. В 1896 г. брат Шарль отправился в еще один траппистский монастырь в Алжир. Три месяца спустя главный игумен траппистов вынес решение: Фуко свободен и может жить в отшельничестве.

Весной 1897 г. Шарль де Фуко прибыл в Назарет и служил у кларисс², где он почувствовал себя слугой, чернорабочим. «Сердце нашло то, что искало много лет» [*Bazin, 147*], — писал Фуко. Позже он не раз отмечал, что создан для монастыря, для уединения, для пребывания в тишине и покое. Но и там будущий миссионер не нашел того, что искал. В Назарете он пребывал два года, и в этот период им был написан первый проект основания общины.

Шарль де Фуко решил на священство, к которому его готовили трапписты, хотя ранее он даже не допускал подобной мысли. Суть назаретской жизни по-прежнему заключалась для него во внешней скрытности. Став священником, отец Фуко получил совершенно новое откровение о Назаретской жизни:

Назаретскую жизнь, которая мне кажется моим призванием, нужно вести не в Святой Земле... <...> ...А среди немощных душ, самых обездоленных овец [*Bazin, 148*].

Вспоминая свои путешествия, географические экспедиции и военную службу, происходившие в Марокко и Алжире, он увидел в этой земле место своего служения.

Шарль де Фуко поселился в пустыне на границе с южным Марокко, в месте под названием Бени-Аббес. Этот период жизни (четыре года) стал подготовительным к последнему периоду — жизни в Таманрассете (1905–1916). Находясь в Бени-Аббесе, брат Шарль описал в дневнике свое новое понимание назаретской жизни, которое, в противовес изначальному видению, не предполагает закрытости, затвора, абсолютного уединения.

Иисус Христос навсегда утвердил тебя в Назаретской жизни... <...> Поставь себе задачей Назаретскую жизнь, пользуясь Уставом только как наставлением, помогающим тебе... войти в Назаретскую жизнь (до того времени, когда

2. Орден святой Клары — женский монашеский орден Римско-католической церкви, основанный в 1212 г. и тесно связанный с орденом францисканцев.

Малые братья и Малые сестры будут учреждены должным образом), без особого одеяния — как Иисус Христос в Назарете, без затвора — как Иисус Христос в Назарете; жить не вдали от всякого населенного места, но поблизости от какой-либо деревни — как Иисус Христос в Назарете; работать не меньше восьми часов в день... <...> Ни крупного участка земли, ни большого жилья, ни больших расходов, ни даже большой милостыни, но крайняя бедность во всем — как Иисус Христос в Назарете... [Foucauld. *CŒuvres*, 369].

Фуко прошел путь поиска возможности жить по-назаретски и продолжал ее искать, пока еще не понимая, как это сочетается с новым откровением.

В Бени-Аббесе, живя более открытой жизнью, нежели в монастыре у кларисс или у траппистов, Фуко все же считал себя монахом, а жилище свое называл монастырем. Возникает и новое название его места жительства — Братство [Bazin, 215].

Подобно тому, как у брата Шарля менялось понимание назаретской жизни — от затворничества и молчания к выходу на свидетельство за пределы монастыря, — менялась и степень его включенности в дело миссии. Об этом свидетельствует ряд писем.

В 1903 г. брат Шарль написал епископу, что не последует желанию последнего подтолкнуть его к апостольской жизни:

В этом случае я буду неверен Богу, Который призвал меня к «сокрытой» жизни в тишине, а не к тому, чтобы свидетельствовать словом: монахи и миссионеры — апостолы, и одни, и другие, но по-разному; в этом я не изменюсь, я буду идти по своему пути [Bazin, 209].

Но в то же время, именно там, в Бени-Аббесе, многие люди начали приходить к нему с разными нуждами, некоторые из них задавали вопросы о вере; в дневнике брата Шарля обнаруживаются записи о том, насколько напряженной была жизнь, и как ему удавалось свидетельствовать, читая приходящим Евангелие. При чтении этих записей не остается сомнений в миссионерском призвании Фуко.

Уклад жизни... вполне монастырский. Но это всего лишь основная нить, с которой все время перекрещиваются требования братства и хлопанье двери, всегда открытой для всех. <...> Брат Шарль сам поражен больше всех при виде того, как его расписание нарушается тысячу раз и его образ жизни оказывается совершенно измененным [Каруж, 95–96].

Но сам он продолжал это отрицать, говоря, что его жизнь не миссионерская [Chatelard, 268]. Не всякий, кто считает себя миссионером, им является, а тот, кто этого дара в себе не находит, может оказаться настоящим свидетелем и тем, кто вдохновит тысячи и сотни тысяч людей.

Три года спустя, находясь уже в Таманрассете, он написал еще одно письмо, в котором отрицал свое миссионерское призвание. На этот раз письмо было адресовано аббату Карону: «Я не миссионер: Господь не дал мне того, что для этого нужно. Здесь я ищу возможности жить назаретской жизнью». Еще через год он пишет монсеньору Герену: «Я монах, а не миссионер, созданный для тишины, а не для слова» [Foucauld. *Correspondances sahariennes*, 528]. Отказываясь от звания миссионера, он определял себя самого как монаха, монаха без братьев, монаха в стране миссии, но не миссионера [Chatelard, 279]. С другой стороны, в том же году, прописывая Устав жизни Малых братьев, Фуко обозначил главной их задачей подражание жизни Христа в Назарете и обращение неверных, то есть миссионерскую деятельность. Известные описания жизни Фуко в Сахаре показывают, что здесь «он настезь открыл свою дверь и впустил в свой скит могучее дуновение вселенского братства. <...> ...Он выходит за нормальные пределы Назаретской жизни» [Каруж, 122].

Возникает вопрос — откуда это противоречие между тем, что делает Шарль де Фуко, и тем, как он себя называет. Ответ может скрываться в двух причинах.

Во-первых, вполне вероятно, что Шарль де Фуко находился под влиянием идей не столь далекой эпохи Реформации и лютеранской ортодоксии, представители которой объявили «Великое поручение»^{*1} необязательным. По мнению Р. Такер, Мартин Лютер не считал необходимым создавать миссионерские организации, так как был уверен в очень скором пришествии Христа. Позже Лютер заявил, что «Великое поручение» касалось только новозаветных апостолов, «которые успешно выполнили свою обязанность... освободив, таким образом, от этой работы последующие поколения» [Такер, 57]. Лютеранский теолог Филип Николаи (1556–1608) отделил друг от друга два понятия, называя миссией (*missio*) свидетельство апостолов, а дальнейший рост церкви — распространением (*propagatio*). По его мнению, «Великое поручение» не было обращено ко всей церкви, поскольку уже было целиком и полностью выполнено апостолами. Последователи Николаи считали, что на христианах вообще не лежала миссия по обраще-

*1 См.: Мф 28:16–20

нию язычников, так как апостолы уже решили эту задачу [Boiss, 263, 267]. Вот почему можно предположить, что словами «я не миссионер» Фуко хотел сказать «я не апостол» и делал акцент на том, что его дело — подражать Христу в Его назаретской жизни.

Во-вторых, Фуко не раз упоминал о движении Белых отцов. Для него миссионеры в Сахаре — Белые отцы, и он хотел показать свое отличие от них и отстоять свою самобытность. Он представляется всегда как «монах». Его миссионерская жизнь в Сахаре не похожа на жизнь любого другого миссионера. Брат Шарль опять же делал акцент на том, что Белые отцы проповедовали, а он сам призван к «сокрытой» жизни, и проповедь словом не была его призванием.

При этом в другом контексте, как мы видели ранее, Фуко пишет о своей жизни как о жизни монаха-миссионера [Voillaume, 176]. Принцип подражания назаретской жизни Христа привел Фуко к свидетельству в повседневной жизни, принцип «пребывание среди» — это распространенный миссионерский принцип, который невозможно найти ни в одном монастырском уставе. Из выше сказанного можно заключить, что Шарль де Фуко не только признал себя миссионером, но и обозначил принципы миссионерской жизни, поставил перед собой миссионерские задачи — делать все возможное для обращения неверных народов.

Оказавшись в Таманрассете — алжирском городе, наполненном туарегами, Фуко понял, что здесь невозможно прямое свидетельство словом. Произнесенное без подготовки слово о Христе сразу отдалит и настроит туарегов враждебно по отношению к прибывшему христианину, и тем самым отсрочит, а не приблизит момент их обращения. Шарль де Фуко считал, что действовать нужно по-другому. В письме монсьёру Герену от 6 марта 1908 г. он пишет:

Надо идти туда осторожно, медленно, узнать их, стать им друзьями, и только потом, мало-помалу, мы сможем пойти дальше с несколькими избранными, которые «придут и посмотрят», более, чем остальные, и которые привлекут остальных [Foucauld. *Explorateur*, 65].

В связи с невозможностью словесной проповеди о Христе о. Шарль де Фуко говорил о необходимости присутствия среди этих племен. Как видно из писем и дневников брата Шарля, необходимым среди туарегов было прежде всего присутствие Христа, Который, по мнению Фуко, мог присутствовать в миссионере, в Святых дарах и в ближнем.

В Таманрассете (последнем месте служения) Шарль де Фуко понял, что он — сеятель, что «зерно должно умереть, чтобы принести много плода», но он не оставлял надежды на собрание в африканской земле христианских братств, которые стали бы обращать неверных.

Постоянно думая в это время о проекте собрания братств, брат Шарль мечтал, что эти братства станут

братствами молитвы и гостеприимства, излучающими столько благочестия, что они освещают и обогревают все вокруг; маленькой семьей, так совершенно подражающей добродетелям Иисуса, что все вокруг не могут не полюбить Его [*Foucauld. Lettres, 121–123*].

Но при этом именно пребывая в Таманрассете, Шарль де Фуко понял, что, возможно, при его жизни он не увидит ни одного обращенного, но что он готовит почву к тому, чтобы последователи-миссионеры позже на ней сеяли, взращивали и пожинали. Он писал о том, что должен был «приготовить пути работникам, которых Он [Иисус] отправит вслед» за ним [*Foucauld, Huvelin, 274*].

...С Рождества 1907 года, тогда его спасли туареги после того, как он упал от переутомления, Фуко понял, что он не будет жнецом и что, возможно, урожай будет только через несколько веков [*Foucauld. Explorateur, 12*].

Однако это не остановило его дальнейшие попытки собрания людей.

Плоды миссионерского служения Шарля де Фуко

Говорить о плодах миссионерской деятельности Шарля де Фуко не так просто. За время своей христианской жизни и миссионерской деятельности Фуко расположил к себе туарегов, изменилось их отношение к нему и к его христианской вере, с ним советовались вожди туарегских племен, что свидетельствует об особом к нему доверии.

В 1905 г. он познакомился с Мусой — предводителем местного племени, который сразу с большим доверием и дружественностью принял Фуко, и неоднократно советовался с ним. Гостеприимно принимаемый у туарегов, Фуко хотел, чтобы и Муса побывал во Франции. Это удалось осуществить в 1910 г., когда Муса посетил Францию и был приглашен домой к брату Шарлю;

для Мусы стало настоящим свидетельством, что жизнь дома была бы для Фуко комфортной, в достатке, в прекрасной семье. Муса понял, что переселение Шарля де Фуко в Таманрассет для самого миссионера — это нечто необъяснимое и большее, чем выгоды и симпатии. «Я был у твоей сестры... я видел даже и твоего зятя; я посетил их сады и дома. А ты — ты в Таманрассете как бедняк!» [Bazin, 391].

Немало Фуко сделал для просвещения. Плодом его работы с туарегской лексикой стали туарево-французский и франко-туарегский словарь, два тома туарегской поэзии и Евангелие на туарегском. Устное творчество туарегов открыто читателю именно благодаря тому, что Фуко собрал, записал и сделал переводы произведений на французский язык [Лот, 6–97]. Кроме этого также стоит отметить, что Фуко построил несколько монастырей, которые до сих пор служат местом молитвы и собирания для его последователей. Но все, что делал Шарль де Фуко — дела милосердия и просвещения, — было необходимо для создания братских отношений и для того, чтобы подготовить почву для последующих миссионеров. За такую его открытость всем, попытку стать «всем для всех»^{*1} Фуко стали называть «всеобщим братом» и «христианским марабу»³.

*1 1 Кор 9:22

А одним из важнейших плодов жизни Фуко стали написанные им уставы, соответственно которым должна была строиться жизнь христианских братств.

В 1908 г., когда Шарлю де Фуко было уже 50 лет, он сделал запись в дневнике о том, как во время молитвенного уединения ощутил, что приближается конец жизни. Фуко испытывал тревогу не потому, что жить оставалось мало, как ему открылось, а потому что главное его желание — создание братств, которые обращали бы неверных, — до сих пор не осуществилось. Вселенское братство, братство всех людей на земле, живущих в мире, для него — новое веяние, широко распространяющееся по миру, тогда как то, что было на тот момент, — «капля воды братства в океане вражды» [Каруж, 124].

Он жаждал основать христианское братство, но умер в одиночестве. Шарль де Фуко написал устав нового движения, но рядом с ним не было людей, готовых разделить его призвание. В глазах мира сего он умер как неудачник [Кьяруттини, 109].

3. Марабу — благочестивый мусульманин, богослов.

Он неоднократно писал в своих письмах о неудачах в деле обращения, о том, что он по-прежнему остается один. За год до своей кончины Фуко написал кузине Мари де Бонди: «Завтра 10 лет, как я служу мессу в Таманрассете, и ни одного обращенного. Надо молиться, трудиться и ждать» [*Foucauld. Explorateur*, 12]. Миссионер пришел к тому, что, возможно, при жизни он так и не увидит ни одного своего последователя. Его утешением и надеждой стали слова Христа: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода»^{*1}. Так и случилось с Фуко: плоды его трудов стали зримы уже после его кончины.

*1 Ин 12:24

Многие миссионеры сталкивались с тем, что не видели плодов своей миссии, не было сотен обращенных, крещеных, не было учеников. В таком случае действительно в глазах мира сего такие миссионеры выглядели неудачниками. Но невозможно оценивать миссию с точки зрения мира сего. В христианской практике известна миссия, которую можно назвать миссией сеяния. Такая миссия предполагает, что плоды ее в больших масштабах невозможно увидеть тотчас же.

В связи с этим можно сказать, что евангельские слова о пшеничном зерне, упавшем в землю и принесшем плоды только после гибели, применимы к жизни и миссии Шарля де Фуко. Он посеял зерно, которое проросло. Миссионер многие годы мечтал о возникновении братства, которое будет жить назаретской жизнью среди бедных африканских племен, начинать с ними дружбу и иметь возможность обращать неверных. Эти братства возникли, и более того, не только в Африке, но и на других континентах.

В поисках возможности собирания братства Фуко написал несколько проектов Устава общей жизни. Он начинает думать об этом еще в 1893 г., а в 1896 г. в Назарете готовит Устав для общины Малых братьев Иисуса, в котором явно прослеживается влияние обычаев траппистского монастыря: строгое отделение от мира, количество монахов от десяти до восемнадцати; но в нем есть и другие важные условия — отсутствие наемных рабочих, жизнь в нехристианской стране в рабочих пригородах и деревнях.

В 1899 г., во время пребывания в Иерусалиме у кларисс Фуко создал Устав для монахов (или отшельников) Священного Сердца, которым позже возвращает название «Малые братья». На сей раз устав предполагал создание монастырского братства, состоящего из двадцати-двадцати пяти монахов и священников, жизнь в уединенном месте среди бедных, но вдали от оживленного мира,

усердный ручной труд. Уже в этом уставе автор отмечал важность гостеприимства. С того момента, когда в 1901 г. брата Шарля рукоположили в диаконы, не дожидаясь собрания братства, он стал называть себя Малым братом Священного Сердца и жить по написанному им уставу. Это именование — «Малый брат» — также свидетельствует о желании Фуко быть соразмерным тем, кто находился рядом с ним.

Пребывая в Бени-Аббесе в 1902 г., в дополнение к правилам жизни Малых братьев брат Шарль написал Устав Малых сестер Священного Сердца. Фуко искал место для жизни в стороне от крупных оазисов, но не в глубине пустыни, а где-то у воды, так, чтобы там проходили караваны, чтобы принимать у себя каждого путешественника. Прежнее желание гостеприимства приводит к тому, что двери его монастыря становятся постоянно открытыми для всех. Здесь брат Шарль начал называть себя не просто монахом, но монахом-миссионером.

В месте исполнения своего призвания в Таманрассете в 1908 г. брат Шарль почувствовал не только вдохновение, но и зрелость идеи, и необходимость написания нового устава. В этом году Фуко написал Устав Союза братьев и сестер Священного Сердца Иисуса — проект, обращенный ко всем — мирянам, монахам, священникам. На тот момент Шарль де Фуко совершил уже четыре постройки для молитвы и жизни, и новый устав предполагал жизнь маленькими братствами по четыре-пять человек в разных скитах. Заручившись поддержкой и советом аббата Ювелина, уже в 1909 г. он приехал в Париж и представил ему Устав Союза. Он получил также положительные отзывы и благословение на свой проект старших церкви — епископа Леона Ливинака, старшего игумена Белых отцов, и епископа города Вивье, где Фуко был рукоположен в священники, монсеньора Фредерика Боннэ [Foucauld. *Directoire*, 13–15]. Более того, Шарль де Фуко получил разрешение из Рима, чтобы реализовать свой проект. Фуко упоминает об этом в разных письмах. Например, он написал Жозефу Урсу:

Мое предложение — это общество, содружество мирян разных полов и священнослужителей, открытое для всех, любящих Иисуса, — не только для мужчин, но и для женщин, для Присциллы равно как и для Акилы. <...> Что наиболее полезного вы могли бы сейчас сделать, это прочитать внимательно Устав; его уже видел Монсеньор Боннэ, Белые Отцы, мне были бы ценны Ваши замечания [Foucauld. *Correspondances lyonnaises*, 105].

Наконец, последним (в 1911 г.) появился Устав жизни монахов-миссионеров, который Фуко написал в Таманрассете в надежде на скорое присоединение к нему священников. В числе первых свою готовность присоединиться высказал о. Антонин, но в результате ни он, ни другие священники к Фуко не присоединились.

У брата Шарля даже появлялись спутники, желающие поддержать его начинание, но они вскоре уходили, и он так и не увидел появления Братства, о котором мечтал всю свою христианскую жизнь.

Первые последователи Шарля де Фуко появились практически сразу после того, как он был убит, в 1916 г. Одним из них был его друг, известный востоковед Луи Массиньон, который воплотил в жизнь идею Фуко о собирании братства, другим — Рене Базен, которого Массиньон попросил написать биографию. Жизнеописание, составленное Базеном и изданное в 1921 г., открыло жизнь и служение Шарля де Фуко многим читателям. В частности, о нем узнала сестра Мари-Шарль (Магдалена Ютен) и стала в 1933 г. основательницей общины Малых сестер Иисуса, а также Рене Вуайом, который в том же году стал основателем общины Малых братьев Иисуса и вдохновителем первого мирянского Братства Шарля де Фуко в 1953 году.

Уставы, написанные братом Шарлем, стали оживать и воплощаться. Точнее, один устав, который смог пустить корни и осуществиться в жизни, — проект, написанный в 1908 г. Фуко задумывал это братство как ассоциацию, союз, состоящий «из членов любого пола и социального статуса, одной из задач которых будет обращение неверных» [Six, 344]⁴.

Для Союза братьев и сестер Священного Сердца, ассоциации, которую он задумал в 1908 г., чтобы распространять «практику евангельских добродетелей, преданность всесвятым тайнам и обращение неверных, принадлежащих колониям матери-родины», Фуко составил «правила» братства, которые являются его настоящим духовным заветом [Foucauld. *Explorateur*, 74]. Великим свидетелем разработки этого устава стал Луи Массиньон. Он боролся всю жизнь за то, чтобы распространять идеи своего друга. Массиньон переработал Устав 1908 г., собрал движение, получившее в 1923 г. официальный статус «Ассоциации Шарля де Фуко», внутри которого выделилась группа, названная Массиньоном — Брат-

4. Письмо Шарля де Фуко монсеньору Герену от 1 июня 1908 г.

ство (*Sodalité*). Именно тот устав, который Фуко написал для ассоциации в 1908 г., стал основой для жизни первого Братства.

Это новое видение повседневной жизни как жизни Иисуса Христа в Назарете вдохновляет свыше пятнадцати тысяч верующих на всех континентах, более чем в пятидесяти странах, примерно треть из которых — страны Африки. На данный момент существует двадцать духовных семей, считающих Шарля де Фуко своим вдохновителем и образцом для подражания. Ввиду того, что труд Рене Базена был написан на французском языке, большинство из братств возникли во Франции и в Европе, два — в Африке. Тем не менее, они стали распространяться по всему миру. Среди духовных семей Фуко есть монашеские и мирянские братства, деятельность их немного различается, но в основе (и в уставе) всех братств лежат слова об их призвании — обращать неверных, жить среди бедных, подражать назаретской жизни Христа.

Кроме того, монастыри, построенные Шарлем де Фуко в Африке, не только сохранились, но и продолжают служить делу миссии и собирания братств. Так, в эрмитажах в Бени-Аббесе и в пустыне Ахаггар (в Асекреме, в Таманрассете) ежедневно Малые братья Евангелия и Малые сестры Иисуса совершают молитву. В остальное время они делают то же, что делал брат Шарль, — трудятся, общаются с местными народами, ищут возможности свидетельства о Христе и делают это в первую очередь в повседневной жизни.

Пусть и не сразу, но замыслы брата Шарля исполнились, соотечественники слышали его и последовали словам его завета — обращать неверных, подражая жизни Христа в Назарете. Фуко искал возможности свидетельствовать о Христе в той ситуации, когда произнесение слова о Нем невозможно. Этот поиск привел миссионера к новому осмыслению свидетельства — свидетельства в повседневной жизни, личным примером, исходящим из примера жизни Христа в Назарете. Живя среди туарегов и не имея возможности нести им Слово о Христе, он понимал, что христиане, которым дан великий дар — знать Христа, не могут не свидетельствовать, они обязаны это делать и лучше всего они сделают это в Братстве. Его «миссионерское присутствие» — особая и, можно сказать, вынужденная форма миссии, тогда как наибольшим желанием Фуко было собирание братств, одной из целей которых будет обращение неверных.

Плоды миссии Шарля де Фуко оказались более значительными, чем он сам предполагал. Миссии, возникшие в Африке, как того хотел брат Шарль, стали только частью духовного движения,

вдохновенного его примером. Обретенное им новое осмысление миссии и видение повседневной жизни как необходимости подражать Христу в Его назаретской жизни вдохновило жителей разных континентов, в первую очередь, европейцев.

Итак, главными принципами миссии Шарля де Фуко стали: подражание безвестной жизни Иисуса в Назарете; присутствие, «жизнь среди неверных и самых беспомощных», благодаря чему рождались доверительные отношения между миссионером и местными племенами. Ведь только в таких условиях доверия возможно нести слово о Христе.

Литература

1. *Бош* = Бош Д. Преобразования миссионерства. СПб. : Библия для всех, 1997. 636 с.
2. *Каруж* = Каруж М. Шарль де Фуко и его последователи. Брюссель : Жизнь с Богом, 1968. 182 с.
3. *Кьяруттини* = Кьяруттини К., Кьяруттини С. Назарет: каждодневная жизнь как служение, следуя примеру блаженного Шарля де Фуко // Служение Богу и человеку в современном мире : Материалы международной научно-богословской конференции. М. : Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2013. С. 108–114.
4. *Лот* = Лот А. Туареги Ахаггара. М. : Наука, 1989. 265 с.
5. *Такер* = Такер Р. От Иерусалима до края Земли : Биографические истории о христианских миссионерах. СПб. : Мирт, 1998. 528 с.
6. *Bazin* = Bazin R. Charles de Foucauld : Explorateur du Maroc, ermite au Sahara. Paris : Plon, 1921. 478 p.
7. *Chatelard* = Chatelard A. Charles de Foucauld : Le chemin vers Tamanrasset. 3-ième éd. Paris : Karthala, 2002. 322 p.
8. *Foucauld, Huvelin* = De Foucauld C., Huvelin. H. Correspondance inédite. Paris : Desclé & Cie, 1957. 311 p.
9. *Foucauld. Correspondances lyonnaises* = De Foucauld C. Correspondances lyonnaises, 1904–1916 : Lettres à Suzanne Perret, à l'abbé Antoine Crozier, à Joseph Hours, et à l'abbé Constant Pel. Paris : Karthala, 2005. 188 p.
10. *Foucauld. Correspondances sahariennes* = De Foucauld C. Correspondances sahariennes : Lettres inédites aux Pères blancs et aux Sœurs blanches, 1901–1916. Paris : Cerf, 1998. 1061 p.
11. *Foucauld. Directoire* = De Foucauld C. Directoire. Conseil. Paris : Seuil, 1961. 130 p.
12. *Foucauld. Explorateur* = De Foucauld C. Explorateur fraternel / Rédigé par A. De Meaux. Paris : Points, 2008. 85 p.

13. *Foucauld. Lettres* = De Foucauld C. Lettres à Henry de Castries. Paris : Grasset, 1938. 228 p.
14. *Foucauld. Œuvres* = De Foucauld C. Œuvres spirituelles : Anthologie / Rédigé par D. Barrat. Paris : Seuil, 1958. 826 p.
15. *Gadille* = Gadille J. Le contexte culturel du message de Charles de Foucauld // *Courrier de la fraternité séculière Charles de Foucauld*. 2008. N° 131. P. 11–13.
16. *Matagrín* = Matagrín G. Jules Monchanin, priest // Jules Monchanin (1895–1957) as seen from East and West : Acts of the Colloquium Held in Lyon-Fleurie, France and in Shantivanam-Tannirppli, India, April-July 1995. V. I. Delhi : Saccidananda ashram, 2001. P. 8–18.
17. *Six* = Six J.-F. Itinéraire spiritual de Charles de Foucauld. Paris : Seuil, 1958. 459 p.
18. *Voillaume* = Voillaume R. Les fraternités du Père de Foucauld: mission et esprit. Paris : Cerf, 1947. 186 p.

K. Y. Gizdatova

“Missionary presence” of Charles de Foucault

The article describes the missionary work of Charles de Foucault, the French Catholic monk and priest who lived in the second half of XIX — early XX century. In Charles de Foucault’s practice one can see not only traditional forms of mission of the time but also a special form of bearing witness, which later became known as “missionary presence”, the presence of Christ among non-believers. Charles de Foucault could let Christ be present give himself as well as through the Holy Gifts of the Eucharist and through the neighbour, commanded to be loved. Charles de Foucault’s major dream was the birth of brotherhoods which would spread the message of Christ among non-believers. His dream came true later, but not in his lifetime.

KEYWORDS: mission, Foucault, missionary presence, Africa, Tuareg people, brotherhood.

Ф. О. Нофал

Древнеаравийское иудеохристианство: чтение классического исламского апологетического трактата

В статье исследуются проблемы реконструкции религиозных систем аравийских иудаизма и христианства. Анализируя предания, вошедшие в состав как раннеисламских хроник, так и классического исламского апологетического трактата, автор делает вывод о «догматическом» и «литургическом» единстве описанного в них древнеарабского монотеизма. При этом констатируется факт тождества так называемого ханифизма авраамическим религиозным традициям Аравии.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: древнеаравийское иудеохристианство, джахилия, ислам, Коран, сунна, ханифизм.

За последние 50 лет научная периодика пополнилась «мифологическими» теориями, касающимися природы раннеисламского исторического трактата. По мнению идеологов «агаризма» (англ. *Hagarism*) — и, в частности, П. Крон, — контекстуальное исследование коранических преданий выдает недостоверность хроник исламского мира; при этом сравнительный анализ источников «агаристы» сопровождают рассмотрением религиозного — иудейского и христианского — наследия времен зарождения ислама [Crone, Cook]. Несмотря на то, что автор настоящей работы признает справедливость большей части критических отзывов, оспаривающих основные положения концепции Крон и Кука¹, он вынужден особо отметить, в числе прочего, актуальность проблематики, поднятой историками-«мифологистами». Одно из парадигмальных оснований гиперкритицизма специалистов, направ-

1. См.: [Political Islam, 47; Introduction, 273–274; Brown, 64–66] и др.

ленного против сведений арабо-мусульманской историографии, на наш взгляд, может быть представлено первой половиной заглавия этой работы.

Действительно, вряд ли внимательный религиовед-компаративист вправе обойти вниманием уникальный феномен древнеаравийского иудеохристианства, описанный хронистами, апологетами и экзегетами ислама. В частности, качественная инаковость фрагментарно описанного средневековыми историографами древнеаравийского христианства как современным ему вероучениям исторических церквей, так и ересям первых веков, заставляет читателя задуматься о генезисе и эволюции пророческого движения Западной Аравии VI–VII вв. как такового, а «спаянность» иудейских и христианских доктрин, де-факто постулируемая толкователями исламского предания, подводит нас к идее об определенной расплывчатости догматических установлений авраамических сект Хиджаза в эпоху, непосредственно предшествовавшую проповеди пророка Мухаммада. Вместе с тем нельзя исключать и допускаемую «мифологистами» возможность искажения дескрипции верований древнеарабских иудеев и христиан исламской рецепцией, обусловленного непосредственным влиянием коранических апологетических императивов². Ниже мы попытаемся дать своего рода «дайджест» разрозненных преданий, в том или ином виде описывающих догматический и ритуальный «обиход» древнеаравийского иудеохристианства и потому вошедших в состав классического исламского апологетического сочинения — равно как и осуществленный нами их анализ.

С точки зрения средневекового арабо-мусульманского автора первой составляющей вероучительной «общности» христианства и иудаизма является их «открытое» мессианство, противопоставляемое «законченности», «завершенности» исламского профетизма. Исламский апологетический трактат, изначально разделявший адептов иудеохристианства на две категории — «простецов» (‘āmma) и «элиту» ученых (ḫāṣṣa)³, — не знает христианского толкования мессианской проблемы. Вместе с отсутствием однозначной интерпретации титула *ал-Масīх*, относимого Кораном

2. См., напр., рассмотрение антихристианских коранических пассажей: [Нофал 2015].

3. Истоки этого разделения — как внутриисламского (каламическо-суфийского), так и методологическо-апологетического — мы находим в тексте Корана. См. в связи с темой настоящей работы следующий *āyat*: «Ты, конечно, найдешь,

что самые близкие по любви к уверовавшим те, которые говорили: мы — христиане! Это — потому, что среди них есть иереи и монахи и что они не превозносятся» (5:82; здесь и далее коранические цитаты даются в переводе И. Ю. Крачковского; курсив наш. — Ф. Н.).

и сунной к пророку 'Йсе [Нофал 2017], мусульманская теология предлагает перенятую из историографических «сумм» картину своеобразного «мессианского динамизма» аравийского христианства, в свою очередь якобы тесно связанного с христианством южносирийским, александрийским и аббисинским⁴. В качестве иллюстрации мы приводим далее с некоторыми сокращениями знаменитое предание об обращении сподвижника Пророка Салмāна ал-Фāрисй (ум. 36/657⁵):

Я отправил [гонца] к христианам, попросив их известить меня о прибытии каравана из Леванта. И прибыли купцы-христиане [в город], и известили они меня об этом. Я попросил его: «Когда они закончат свои дела и захотят вернуться [в свою страну] — скажите об этом мне». Когда [купцы] решили вернуться [в свою страну] сказали мне об этом; и тогда я, сбросив оковы со своей ноги, вышел с ними и дошел до Леванта. Там я спросил: «Кто же наиболее учен среди последователей этой веры?» Мне отвечали: «Епископ в этой церкви». Я подошел к [епископу] и сказал: «Мне полюбилась эта религия, и хочу я быть с тобой, служить тебе в твоей церкви, учиться у тебя и молиться

4. Источники содержат многочисленные упоминания о верованиях христиан Африки и Сирии, аналогичных мессианским доктринам аравийских иудеохристиан. К примеру, некоему «коптскому» епископу Александрии приписываются такие слова: «Да, [придет] последний из [посланников], нет между 'Йсой и которым ни одного [пророка]; заповедовал нам 'Йса следовать ему! Он — неграмотный арабский пророк, имя которому — Ахмад. Он не высок и не короток, в его глазах есть некоторая краснота; он не бел и не смугл, и отпускает он волосы. Он носит грубую одежду и не поднимает брошенной ему еды. Его меч при нем — и не страшится он того, с кем встречается; он начинает битву, а его сподвижники жертвуют собой ради него и любят его более своих отцов и детей. Он выйдет из земли пустынной; из запретного места он придет — и переселится в запретное место, где земля плодородна и где растут пальмы. Он будет следовать религии Ибра̄хима, прикрывая свое туловище и омывая свои конечности. Ему будет дано то, чего не было дано ни одному пророку до него: ранее пророк посылался к своему народу, а этот будет послан ко всем людям. Вся земля будет ему чистым местом для поклонения; и где бы ни застало его положенное время — там он омоется и совершит моление (а до [появления его Общины] люди молились только в церквях и храмах)» [Ал-Вāқидī, 2:596–598].

Что касается аббисинского христианства, то, помимо знаменитых преданий о проповеди переселенцев-мекканцев перед правителем Негусом (Асхамой ан-Наджāшй), завершившейся признанием последним правоты исламской «христологии» («Свидетельствую перед Аллахом, что он — тот неграмотный Пророк, которого ожидают люди Писания! Поистине, пророчество Мўсы о всаднике осла подобно пророчеству 'Йсы о всаднике верблюда! Воистину созерцание не целебнее [пророческой] вести!» [Ибн Са'д, 1:259]), мы встречаем свидетельство историографов о «мужчинах-христианах, узнавших о вестях [Мухаммада] в Аббисинии»:

«Когда нашли они [Пророка] в мечети, то, севши рядом с ним, начали разговор. Мужики же Курайша сидели напротив, в своем месте собрания, у Каабы. Когда [христиане] закончили расспрашивать Посланника Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует! — о том, чего желали, призвал их Пророк к Аллаху и прочел им Коран. Когда услышали те это, прослезились и ответили [согласием Посланнику Аллаха], уверовав в него, поверив ему и узнав от него о том слове, что было о нем в их Писании» [Ибн Хишām, 1:391–392].

5. В статье используется система двойных датировок: на основе общепринятого григорианского календаря (от Рождества Христова) и мусульманского лунного календаря (от хиджры пророка Мухаммада).

с тобой!» Он сказал: «Войди», — и вошел я с ним. Но он был скверным человеком: приказывал он собирать милостыню и призывал к ней; но когда собирали ее, то он оставлял ее всю себе, не отдав нищему. Так он собрал семь кувшинов золота и серебра. Я возненавидел его великой ненавистью, когда увидел то, что он делает!.. Привели они другого мужа и поставили на его кафедру. [Поистине] не видал я мужа, молящегося и подвизающегося денно и нощно более него; был он аскетом в этой жизни и стремился к жизни следующей. Полюбил я его такой любовью, какой не любил никого до него! Прожил я у него некоторое время, пока не пришел час его смерти. Тогда я сказал ему: «О, такой-то! Я был с тобой, и полюбил я тебя такой любовью, какой не любил никого до тебя! И вот, постигла тебя такая воля Аллаха. Так кому ты накажешь обо мне? Что прикажешь сделать мне?» Он отвечал: «О, сын мой! Не знаю никого, кто держался бы того, чего держался я (ведь [некоторые] люди умерли, [иные] — изменили и оставили свои прежние убеждения), кроме одного человека, живущего в Мосуле. Имя его такое-то; он держится того же, что и я!»... Когда умер он и был погребен, я пришел к мужу из 'Аммурийи⁶, рассказал ему о себе, и тот молвил: «Оставься у меня». И остался я у него, — у доброго мужа, следующего вере своих друзей. Работал я [у него] так, что приобрел себе даже коров и овец. Потом приблизился определенный ему Аллахом час — и, когда он настал, сказал я ему: «О, такой-то! Такой-то завещал мне следовать за таким-то, тот — за тем-то, а последний — за тобой! Так кому ты накажешь обо мне? Что прикажешь сделать мне?» Он отвечал: «Сын мой! Клянусь Аллахом, не знаю никого из людей, кто следовал бы тому, чему следовали мы, и за кем повелел бы я тебе идти. Но пришло время пророка, посланного с религией Ибрāхима, который изойдет из земли арабов; место его переселения — земля между двумя каменистыми местностями, произрастают в которой пальмы. Знаки, [указывающие на] него, не скроются [от людей]: он принимает подарки, но не принимает милостыни, а между его плечами — печать пророчества. Если сможешь достичь той страны, то сделай это!» После этого он умер и был погребен [*Ибн Хишām*, 1:214–221; *Ибн Каṣṣīr*, 3:508–515].

Мессианские чаяния аравийского христианства VI–VII вв., очерченные здесь Ибн Исхāқом (ум. 151/768), уточняются и другими преданиями. Помещенное же выше «свидетельство» Салмāна ценно и вниманием автора к деталям современной ему ексlesiологии: так, оно утверждает сохранение церковной иерархии на территории Южного Леванта и подчеркивает

6. 'Аммурийиа (Амориум) — город во Фригии, разрушенный в 223/838 гг. войсками аббасидского халифа ал-Му'тасима (ум. 227/842).

ведущую роль епископа в жизни городских общин Сирии, принимавших участие и в поставлении, и в осуждении деяний правящего архиерея. Активный участник местной церковной жизни своего времени ал-Фāрисī достаточно обстоятельно пересказывает свой многолетний пилигримаж (Мосул — Насибин — ‘Аммуриййа) по различным населенным пунктам несторианского Востока — в том числе и Малой Азии — как целую череду смены аскетических практик, менявшихся от одного духовного наставника к другому; при этом сподвижник Мухаммада косвенно указывает на ведущую роль монахов и отшельников в духовной жизни Аравийского полуострова начала второй половины первого тысячелетия. Согласно вышеприведенному тексту, священноначалие крупнейших городов Леванта одно время напрямую зависело от авторитета монашествующих, по-видимому, не имевших священного сана. Параллельный вывод можно сделать и из текстов, приписываемых джахилийским поэтам. Дескриптивная лирика древнеарабских стихотворцев содержит огромное количество аллюзий и метафор, ассоциированных именно с христианским монашеством (*рухбāн*); вот лишь некоторые из них: «О, друг! Видишь ли грозу, покажу я тебе мерцание которой, подобное... светильникам монаха, наклонил [который] масло с закрученными фитилями?» [*Имру аль-Кайс*, 28]; «доводы явились после меня — и стали они подобны шрифту Псалтыри в книгах монахов» [*‘Имру’ ал-Кайс*, 89] (*‘Имру’ ал-Кайс*, ум. ок. 565); «если покажется она седому монаху-девственнику — рабу Бога уединившемуся...» [*Аз-Зубйāни*, 109] (ан-Нāбиға, ум. ок. 605); «смерти нет преграды... даже в монашествующем (*мутараххиб*), что на столпе (*‘истиван*)» [*Ат-Табарī*, 1:547] (*Зū-ал-Джадан ал-Ҳимйарī*, ум. нач. VII в.). Образ аскета-отшельника — один из немногих христианских образов древнеаравийской литературы в том виде, в котором мы знаем ее сегодня, — становится, таким образом, указанием на своего рода «вытесненность» иерархической экклесиологии арабских христианских сект экклесиологией аскетической, «атомистической»: Хиджаз и Наджд, как явствует из дошедших до нас источников, не знали священства как такового, в то время как епископат сирийского и йеменского христианства сохранял особую связь с монашествующими вплоть до эпохи исламских завоеваний. Последнее, впрочем, вполне может быть закономерно истолковано как продолжение духовных несторианских и миафизитских традиций Востока.

Следующим преданием, к которому мы хотели бы обратиться в контексте размышлений над природой древнеарабского христианства, является рассказ об обращении ‘Адиййа б. Ҳātима ат-Тā’й (ум. ок. 68/688):

Я вошел к Пророку — да благословит его Аллах и да приветствует! — когда тот сидел в мечети. Тогда сказали люди: «Это — ‘Адийй ибн Ҳāтим!» А пришел я без [чьего-либо] поручительства или охранной грамоты. Меня провели к нему — и взял он мою руку, сказав: «Я надеюсь, что Аллах вложит его руку в мою!» После он встал — и встретили его женщина с ребенком, которые сказали: «У нас к тебе просьба!» И не оставил он их до тех пор, пока, удовлетворив их просьбы, не взял меня за руку и не привел к себе в дом. Служанка подала ему подушку — и сел он на эту подушку, а я сел против него. И сказал он: «Что мешает заключить о том, что нет иного божества, кроме Аллаха? Знаешь ли ты другое, нежели Аллах, божество?» Я отвечал: «Нет». После этого говорил он с час, заключив: «Мешает тебе [что-то] утвердить величие Аллаха! Знаешь ли ты что-либо более великое, чем Аллах?» Я отвечал: «Нет». Он молвил: «Воистину на иудеях гнев, а христиане — заблуждающиеся!» Я изрек: «Я же — ханиф, мусульманин!» И тогда я увидел, как лицо его расплылось в радостной улыбке [Ахмад б. Ҳанбал, 4:378–379; ат-Тирмизӣ, 5:204; ал-Ҳāким ан-Нисāбурӣ, 4:518–519].

«Сйра» Ибн Хишāма (ум. 218/833) и «Муснад» Ибн Ҳанбала (ум. 241/855) приводят и иную версию этого сообщения:

Когда послал Аллах Муҳаммада — да благословит его Аллах и да приветствует! — то возненавидел я его так, как не ненавидел никого другого. И изошел я [из страны своей], дойдя до дальнейшей земли арабской, граничащей со [страной] румов; но потом возненавидел я это место своего пребывания более первого. Тогда сказал я: «А что если прийти к нему и послушать его?» Когда прибыл я в Медину, оказали мне честь ее жители, и говорили друг другу: «Пришел ‘Адийй ибн Ҳāтим ат-Тā’й! Пришел ‘Адийй ибн Ҳāтим ат-Тā’й!» И сказал мне [Пророк Аллаха]: «О, ‘Адийй ибн Ҳāтим ат-Тā’й, прими ислам — да в мире пребудешь!» Отвечал я ему: «Я [держусь своей] веры!» Заметил он: «Я знаю твою веру лучше тебя». Я удивился: «Ты знаешь мою веру лучше меня?» Он ответил: «Да», — и, повторив это трижды, спросил: «Разве ты не ракусит? ⁷» Я сказал: «Да». Он вновь спросил: «Разве ты не глава твоего народа?» Я ответил: «Да». «Берешь ли ты себе четверть от военной

7. *Ракусиййа* — согласно сообщениям исламских историографов, про-сабийская христианская секта. Достоверной информации о ней в арабской

доксографической литературе, по-видимому, не сохранилось. (См., к примеру: [Ибн ‘Абӣ ар-Рукаб, 1:441]).

добычи?» — вопрошал он. Я ответил: «Да». Тогда он молвил: «А это не позволено тебе твоей религией!» И я устыдился [Ибн Хишām, 2:580–581; Ахмад б. Ханбал, 4:377–378].

И знакомство Мухаммада с учением ракуситов, и ханифитское «исповедание» 'Адийя позволяют предположить связь упомянутой религиозной группировки с древнеаравийской иудеохристианской средой. Несмотря на то, что 'Адийй ничего не упоминает о мессианских чаяниях, свойственных — или, напротив, чуждых — ракуситам, он акцентирует внимание слушателя на этико-правовой и аскетической сторонах их учения. Осуждение нарушения регламента распределения трофеев (читай — общественного имущества) сопрягаются автором предания с религиозной практикой аравийского монотеизма — ханифизма, популярность которого в христианских общинах Наджда и Хиджаза отмечается и в других текстах⁸. Мы не считаем себя вправе игнорировать настоящие свидетельства раннеисламской историографии, которые можно интерпретировать как очередной довод в пользу справедливости теории об иудеохристианских истоках «аравийского единобожия» VI в. (или даже декларативного тождества ханифизма и основных течений арабского иудеохристианства).

Древнеаравийского поэта и пророка 'Умаййу б. 'Абӣ ас-Ṣалта (ум. ок. 5/627) исламский классический апологетический трактат часто называет в числе прочих христиан-ханифитов⁹. Ряд источников сообщают о нем следующее:

'Умаййа ибн 'Абӣ ас-Ṣалт изучал религию и искал пророчества. Тогда он вышел в Левант и, проходя мимо церкви с некоторыми арабами, сказал им: «Подождите меня — у меня есть дело в этой церкви». Он вошел в нее и, выйдя изменившимся в лице, бросился на землю. [Спутники] окружали его до тех пор, пока он не пришел в себя. Они пошли и завершили свои дела. На обратном же пути, проходя мимо церкви, он сказал им: «Подождите!» И, войдя в церковь и задержавшись в ней, он вышел еще более мрачным, чем в первый раз. Тогда сказал ему 'Абӯ Суфйāн ибн Ḥарб: «Ты стал тяжек для своих товарищей!» Тот отвечал: «Оставьте меня! Я возвращаюсь к себе и ищу своего конца! Здесь есть ученый монах, сказавший мне, что после 'Йсы земля

8. См., напр.: [Кашталева].

9. Так характеризуют 'Умаййу и средневековые источники, и абсолютное большинство современных исследователей. См.: [Ал-Мақдисӣ, 2:144; Шейхо, 2:426; Ал-Бустāнӣ, 83] и др.

содрогнется шесть раз; пять толчков уже имели место — остался один. Я вышел, желая быть пророком и боясь того, что не буду им — и приключилось со мной то, что вы видели. Я пришел к нему во второй раз — и он сказал: “Был послан пророк из среды арабов”. И вот, я разуверился в получении пророчества, и произошло со мной то, что ты видел — ведь миновало меня то, чего я желал» [Ибн ‘Асāкир, 9:257–260].

...Вышел ‘Умаййа в путь — и остановились он и [его спутники] в одном доме. ‘Умаййа вышел, и, взобравшись на бархан, увидел церковь, к которой и отправился. Войдя в нее, он увидел сидящего старца, сказавшего ему: «Тебе будут следовать! Откуда к тебе приходят откровения?» Он отвечал: «С левой стороны». [Старец] продолжил: «В какой одежде ты предпочитаешь их встречать?» Тот говорил: «В черной». «Ты чуть было не стал пророком арабов; но ты — не он, — заметил [христианин]. — Твои помыслы — от джинна, а не от ангела¹⁰. К пророку арабов ангел подходит с правой стороны, а одежда, в которой он любит получать откровения — белая» [Ал-‘Исфакāнī, 4:125–129].

По замыслу составителей *summae* мусульманской антихристианской литературы данный эпизод должен отсылать к знаменитому путешествию Пророка ислама в Левант и его встрече с монахом Бахирой¹¹ — и, тем самым, оттенять фундаментальное единство аравийской «авраамической ситуации», существовавшей всеобщим предвкусием развития пророческого движения поздней джахилии¹². Той же цели служит и параллельный «разверзанию груди» Мухаммада эпизод:

Спал ‘Умаййа, когда прилетели к нему две птицы; одна осталась у дверей дома, а другая вошла, и, раскрыв и обратно закрыв ему сердце, вышла. И спросила другая птица: «Он проснулся?» Та отвечала: «Да!» [Первая] продолжала: «Он очистился?» Та молвила: «Он отказался».

...Как-то вошел ‘Умаййа к своей сестре, когда та обрабатывала шкуру — и заснул на кровати в одном из углов дома. [Сестра] рассказывала, как кры-

10. Здесь обращает на себя внимание приятие «старцем» аравийской демонологии.

11. Мы не можем привести полный текст этого известного предания ввиду его значительного объема. Скажем только, что «признаками пророчества», присутствовавшими, по Бахире, в Мухаммаде, являлись родимое пятно между лопатками (так называемая «печать пророчества»), знатность происхождения и бескомпромиссное отношение

к политеизму. Также монах отметил и природное знамение, сопровождавшее юношу, — «тучку», останавливавшуюся над ним. См.: [Ибн Са‘д, 1:153–155; Ибн Хишām, 1:180–182]. О «печати пророчества» как «признаке» истинного пророческого дара говорили и малочисленные иудеи Мекки. См.: [Ибн Са‘д, 1:162].

12. См.: [Пиотровский].

ша дома разверзлась, и появились оттуда две птицы. Одна из них осталась на своем месте, а вторая раскрыла его грудь и извлекла сердце, разделив его. И спросила верхняя птица: «Он проснулся?» Та отвечала: «Да». «Он принят?», — продолжала первая. Вторая ответила: «Нет», — и, вернув сердце на место, ушла. Умайя, проводив ее взором, воскликнул: «Вот, я здесь, перед вами! Я не невинен, чтобы просить прощения, и не имею я родни, чтобы получить помощь».

Тогда вернулась птица, раскрыла его грудь и извлекла сердце, разделив его. И спросила верхняя птица: «Он проснулся?» Та отвечала: «Да». «Он принят?», — продолжала первая. Вторая ответила: «Нет», — и ушла. Умайя, проводив ее взором, воскликнул: «Вот, я здесь, перед вами! Нет у меня имущества, которое полезно, и нет у меня родни, что защитила бы меня».

Тогда вернулась птица, раскрыла его грудь и извлекла сердце, разделив его. И спросила верхняя птица: «Он проснулся?» Та отвечала: «Да». «Он принят?», — продолжала первая. Вторая ответила: «Нет», — и ушла. Умайя, проводив ее взором, воскликнул: «Вот, я здесь, перед вами! Мало мне милости — я окружен грехами!»

Тогда вернулась птица, раскрыла его грудь и извлекла сердце, разделив его. И спросила верхняя птица: «Он проснулся?» Та отвечала: «Да». «Он принят?», — продолжала первая. Вторая ответила: «Нет», — и ушла. Умайя, проводив ее взором, воскликнул: «Вот, я здесь, перед вами! О, Господь, Ты прощаешь многим — но каждый раб не может вместить!»

После потолка сошелся, а Умайя принялся тереть свою грудь. [Сестра] спросила: «Ты что-то чувствуешь?» Он ответил: «Ничего, кроме жара в своей груди», — после чего изрек:

«Ох, если бы я, до того как увидеть это,
был бы в горах пастухом для горных козлов!
Будет смерть перед моими глазами отныне. Но ты страшись
беса судьбы; поистине, есть у судьбы таковой!»
[Ал-Исфакхāнī, 4:130–135].

Собственно говоря, именно Умайя и является той фигурой, что «смыкает» разводимые нами до настоящего момента древнеаравийские христианство, ханифитское вероучение, аскетические практики и пророческое движение. Провозглашавший рифмованно-поэтические отрывки (*садж*) [Ибн ал-Джавзī, 3:146], соответствующие результатам транса других арабских прорицателей (*кахинов*) и пророков, Ибн Абī ас-Салт «изучал [священные] книги» иудаизма и христианства [Ал-Исфакхāнī, 4:129]. Возможно, проповедь покаяния, встречающаяся в подавляющем большинстве поэм Умайи [Умайя б. Абī ас-Салт], черпает свои истоки

именно в последних. «Облаченный во власяницу» подвижник неоднократно обрушивался на мекканцев и таифитов со словами осуждения винопития и многобожия [Ал-'Исфahānī, 4:129], предвкусывая появление на религиозной арене Аравии профекратической общины, лидер которой будет состоять в экстатической связи с божеством. 'Умаййа не сомневается в национальной основе «новой» доктрины, что выявляет «реформационную» специфику аравийского иудеохристианства той эпохи: религиозное обновление соотносилось аравийскими монотеистами с реабилитацией общеарабского родового начала — начала «Ибрāхима и Исмā'йла». В остальном стихотворец, как и другие ханифиты, опирается на авторитет ближневосточного «мессианского христианства», его епископата и монашества, ни словом не намекая на существование местной иерархии или обрядовости.

С жизнеописанием 'Умаййи во многом перекликается *casus* мединца 'Абū 'Амира:

Не было среди ауситов и хадхраджитов человека, более знающего о приметах Муḥаммада, нежели отшельник 'Абū 'Амир. Он дружил с иудеями и расспрашивал их об их религии — а они раскрывали ему приметы Посланника Аллаха и [говорили о Медине] как о месте его переселения. После он вышел к иудеям Темы¹³, которые говорили ему то же самое. После он дошел до Леванта, где встретил христиан, также рассказавших ему о приметах Посланника Аллаха и о том, что место его переселения — Йасриб. Тогда вернулся 'Абū 'Амир [обратно], приговаривая: «Я — ханиф!» Он жил [в Медине], подобно подвижнику, надев власяницу и считая, что он — приверженец религии Ибрāхима, ожидающий явления Пророка. И вот, появился Посланник Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует! — в Мекке — но он не вышел к нему, оставшись там, где был. Когда же пришел Пророк в Медину, ['Абū 'Амир] возненавидел его и стал завистником и лицемером. Он пришел к Пророку и спросил: «О, Муḥаммад! С чем ты послан?» Тот отвечал: «С ханифизмом». Он вопрошал: «Ты смешиваешь его с чем-либо?» [Пророк] молвил: «Я принес его чистым! Знаешь ли ты те мои приметы, о которых рассказали тебе иудейские и христианские ученые?» Он возразил: «Ты — не тот, кого они описали». Сказал тогда Посланник Аллаха: «Ты лжешь». «Я не лгу», — отвечал тот. И сказал Муḥаммад, сын 'Абдуллāха: «Лжеца Аллах убьет в одиночестве и изгнании». ['Абū 'Амир] вторил: «Аминь!» Тогда вернулся он в Мекку, и, оставив то, во что верил, последовал за Курайшем в их религии.

13. Тема (*Таймā'*) — известный оазис, находящийся на северо-западе Аравийского полуострова.

Когда приняли ислам жители Таифа, он вернулся в Левант, где и умер в изгнании и одиночестве [*Ал-Асбахānī*, 1:41–42].

Этот же отрывок ценен тем, что герой его повествования, вернувшийся из паломничества в Тему и Левант, не скрывает своей принадлежности к ханифизму только после установления консенсуса иудейских и христианских ученых относительно характера миссии грядущего «пророка арабов». О «приметах» ожидаемого посланника, передаваемых аравийскими иудеями из поколения в поколение как изустно, так и письменно, сообщают и другие предания:

Однажды я пришел к сынам 'Абдулашхала, дабы говорить с ними (а тогда в нашей войне было перемирие) — и я услышал, как Йўша'-иудей сказал: «Думаю, скоро выйдет пророк, имя которому — Аҳмад; и он выйдет из запретного [места]». Отвечал ему Халифа ибн Са'лаба ал-Ашхали с издевкой: «И каковы же его приметы?» Тот молвил: «Он будет мужем не высоким и не коротким. В его глазах будет некоторая краснота; он наденет шерстяную накидку и сядет на осла. И эта земля будет местом его переселения».

Я вернулся к своему народу, к сыновьям Худра, дивясь сказанному Йўша'. Но услышал я одного мужа, молвившего: «Он не один говорит это — все иудеи Йасриба говорят так!» Тогда я вышел и дошел до иудеев-курайзитов — и они поминали Пророка. И сказал аз-Зубайр б. Бātā: «Взошла красная планета, что восходит только при появлении и исходе пророка¹⁴. И [были явлены нам все пророки], кроме Аҳмада. И этот город — место его переселения!» Когда пришел Посланник Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует! — в Медину, я рассказал ему об этом; он отвечал: «Если бы приняли ислам аз-Зубайр и другие, подобные ему иудейские старейшины, — то приняли бы ислам все иудеи, ибо они следуют им [во всем]» [*Ал-Асбахānī*, 1:41].

Безоговорочное подчинение членов иудейских общин Медины своим предводителям не раз отмечается средневековым апологетическим сочинением¹⁵. Этот факт не только отсылает к ранее

14. Ср.: «Когда родился Посланник Аллаха, сказали ученые иудеи: “Этой ночью родился Аҳмад — вот, звезда взошла!” Когда стал он пророком — они также сказали: “Аҳмад стал пророком — вот, звезда взошла!”» [*Ибн Са'д*, 1:160].

15. См., напр.: «Воскликнул тогда аз-Зубайр ибн Бātā: “Клянусь Торой, я нашел описание его в Писании — в Торе, которая была ниспослана Мўсе, а не в писаниях, сочиненных нами!” И спросил

его Ка'б ибн 'Асад: “Что же мешает тебе, о, 'Абў 'Абдуррахмāн, следовать ему?” Ответил тот: “Ты!” Молвил [Ка'б]: “Чем же? Клянусь Торой, никогда не вставал я между тобою и ним!” Отвечал аз-Зубайр: “Но ты — властитель нашего договора и обета. Если последуешь ты за ним — то последуем и мы за ним, если же откажешься — откажемся и мы!”» [*Ибн Хишām*, 2:55–56].

высказывавшемся нами предположению о сохранении в древнеаравийском иудаизме института «несиим» (נְסִיִּים), но и к проблеме социально-религиозной регуляции иудейских общин западной части Аравии. Повиновавшиеся ученым племени в делах веры и судопроизводства иудеи Медины, Таифа и Хайбара вели войны и заключали союзы с арабскими племенами, *не исключая себя из их числа*. В отличие от аравийских христиан, иудеи, согласно первым хронистам ислама, ждали восстановления арабского государства под предводительством нового пророка; при этом апологеты идеи общеаравийского иудейского «царства» обращались в спорах с оппонентами-язычниками к истории народов Полуострова — в особенности так называемых вымерших арабов ('араб ба'ида).

Одним из тех аргументов, что, милостью и водительством Аллаха, привели нас к исламу, были речения, которые мы, будучи идолопоклонниками и многобожниками, слышали от иудеев, людей Писания (тогда у них было знание, а не у нас). Между нами была некоторая вражда, и когда мы причиняли им неприятное, то они говорили нам: «Приблизилось время Пророка, который послан ныне. Мы последуем за ним — и убьем вас вместе с ним так, как были убиты 'Ад и 'Ирам!» Мы часто слышали от них это. И послал Аллах Своего Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует! — и последовали мы за ним, когда призвал он нас к Аллаху. Мы узнали то, чем угрожали они нам — и опередили их, уверовав в него. А они отвергли его. О них и о нас были ниспосланы *āyāt* [сӯры] «Корова»: «А когда пришло к ним Писание от Аллаха, подтверждающее истинность того, что с ними, — а еще прежде они просили победы против тех, которые были неверные, — так когда пришло к ним то, что они знали, они не уверовали в это. Проклятие же Аллаха над неверующими!» [Ибн Хишām, 1:541–542].

Таким образом, в своих территориальных притязаниях иудейские племена Медины не выходили за пределы Хиджаза и его крупнейших городов — что, в свою очередь, наводит на мысль об особой близости политических амбиций Мухаммада третьего мекканского периода (ок. 619–622) аравийским иудейским доктринам. Одновременно с этим особый протест некоторых иудеев вызывал «отход писания и пророчества от сынов 'Исра'йла» к курайшитским, языческим племенам [Ибн Са'д, 1:160].

Итак, безотносительно к спорам о степени исторической достоверности хроник, из которых нами и были заимствованы вышеприведенные тексты, мы можем сделать несколько принци-

пиально важных выводов касательно образа древнеаравийских христианства и иудаизма, представленного в раннеисламских источниках. Первый вывод затрагивает вопрос о корректности сформулированного нами заглавия настоящей статьи. Как показал наш обзор, иудейская и христианская традиции Аравии, описанные в средневековых арабских сочинениях, могут быть типологически объединены в рамках древнеаравийского иудеохристианства. Как религиозное течение древнеаравийское иудеохристианство имеет свои отличительные черты, как то: строгое монотеистическое «ядро» учения, отсутствие развитых ритуальных систем, мессианская профетология и отрицание традиционных космологических «медиативных» схем, описывающих мессию в качестве эсхатологического, или, тем более, онтологического посредника между человечеством и божеством. Иудеохристианская же аскетика, составляющая единое целое с аскетикой ханифизма, по-видимому, восходит к сиро-египетским монашеским практикам, тогда как литургический пласт аравийского монотеизма исчерпывается молитвой, постом и чтением вероучительных текстов [Ибн Са'д, 1:160–164 и др.]. Этим, пожалуй, ограничивается и «догматика» арабского иудеохристианства и, как следствие, «легитимационный» аспект его религиозно-рефлективных систем. Неудивительно, что Коран, называя иудеев и христиан «людьми Писания» (*'ахл ал-китāб*), весьма точно схватывает «текстуальную» парадигматику древнеаравийских иудаизма и христианства, с которыми вполне мог быть знаком его автор.

Из этого, впрочем, следует и такой факт: нам остается неизвестной текстуальная база, которой располагали древнеаравийские иудеохристиане. И если предания упоминают о чтимых иудеями Торе, Псалмах и Пророках, то священные писания христиан, остающиеся, в большей своей части, неизвестными, обозначаются словом «Евангелие» (*Инджйль*). Однако вряд ли это может быть интерпретировано как постулирование первыми и (или) вторыми принципа *solo scriptura*. В частности, влияние талмудических преданий, повествующих о наличии у каждого народа своего ангела, прослеживается в таких пассажах: «У нас есть среди ангелов и враг, и покровитель: враг наш — Джибрйль, ангел грубости и злобы; наш покровитель — Мйкā'йл, ангел мягкости и милости» [*Ал-Вāхидй*, 27–28], — а сохранение института «не-сиим» прямым образом указывает на определенного рода преемственность аравийского иудаизма иудаизму талмудическому.

К сожалению, в случае с аравийским христианством текстуальных «намёков» на связь с общехристианским эпистолярным наследием катастрофически мало — но и здесь мы снова возвращаемся к нашему заключению об истоках аскетических практик джахилийского монотеизма как к косвенному доводу в пользу частичной ознакомленности «последователей Христа» с восточно-христианской культурой.

Помимо известного рубежа, отделяющего иудаизм от христианства, — признания авторитета Иисуса Христа (Йсы ал-Масйха), — между древнеаравийскими авраамическими течениями стоял и «водораздел» политический. Мессианские чаяния христиан Аравии оставались подчиненными новозаветному императиву «нейтралитета» — разведенности религиозной и политической деятельностей верного; в свою очередь древнеарабский иудаизм, сохранивший строгую социальную стратификацию, предвозвещал установление аравийского религиозного государства. В свете этого вывода становится очевидным и такой аспект политического проекта Пророка ислама, как «восполнение» якобы претерпевших определенные эволюцию и искажение верований «людей Писания» *через преодоление идеологически контрарных по отношению друг ко другу теорий государства*. Объявленный последним, совершеннейшим и непреходящим откровением, ислам должен был гармонично воссоединить отчасти разделенное аравийское иудеохристианство, «реабилитировав» в «новом ханифизме» и христианскую профетологию, и иудейский кратоцентризм (конечно же, в их исконном, не искаженном «еретиками» виде). Единство под знаменами нового *национального* лидера — последний мусульманский «синтез», снимающий противоречия арабского авраамизма, описанного и истолкованного средневековым апологетическим трактатом.

Источники и литература

1. *Аз-Зубйānī* = аз-Зубйāнī, ан-Набиға. Дивāн. Бейрут : Дār ал-кутуб ал-'илмийа, 1996. 168 с.
2. *Ал-Асбахānī* = ал-Асбахāнī, 'Абӯ Ну'айм Аҳмад б. 'Абдуллāх. Далā'ил ан-нубўвва. Бейрут : Дār ан-нафа'ис, 1986. 1231 с.
3. *Ал-Бустānī* = ал-Бустāнī, Б. 'Удабā' ал-'араб фй ал-джаҳилийя ва садр ал-'ислām. Бейрут : Дар Сāдир, 1953. 524 с.
4. *Ал-Вāқидī* = ал-Вāқидī, Мухаммад б. Умар. Ал-Мағāзй. Бейрут : ал-А'ламй, 1989. 1117 с.

5. *Ал-Вāхидī* = ал-Вāхидī, 'Абū ал-Ҳасан 'Алī б. Аҳмад. Асбāб ан-нузūл. Бейрут : Дār ал-кутуб ал-'илмиййа, 1991. 568 с.
6. *Ал-'Исфaхāнī* = ал-'Исфaхāнī, 'Абū ал-Фарадж. Китāб ал-Ағāнī. Каир : б. и., 1999. 7183 с.
7. *Ал-Мақдисī* = ал-Мақдисī, Мутхир. Ал-Бад' ва ат-та'рīх. Париж : б. и., б. г. 816 с.
8. *Ал-Ҳāким ан-Нисāбурī* = ал-Ҳāким ан-Нисāбурī, 'Абū 'Абдуллāх. Ал-Мустандрaк 'алā ас-саҳīхāйн. Бейрут : Дār ал-ма'рифa, 1998. 3860 с.
9. *Ат-Табарī* = Ат-Табарī, 'Абū Джа'фар. Та'рīх ал-'умам ва ал-мулўк. Лейден : Brill, 1879. 7500 с.
10. *Ат-Тирмизī* = ат-Тирмизī, 'Абū 'Йсā Муҳаммад. Сунан. Каир : б. и., 1975. 3600 с.
11. *Аҳмад б. Ҳанбал* = Аҳмад б. Ҳанбал, 'Абū 'Абдуллāх б. Муҳаммад. Муснад ал-'имām Аҳмад б. Ҳанбал. Бейрут : ар-Рисāла, 1996. 32500 с.
12. *Ибн 'Абī ар-Рукаб* = Ибн 'Абī ар-Рукаб, Мус'аб б. Муҳаммад. Ал-Имлā' ал-мухтасар фī ғарīb ас-сийар. Бейрут : Дār ал-кутуб ал-'илмиййа, 1973. 470 с.
13. *Ибн ал-Джавзī* = Ибн ал-Джавзī, 'Абū ал-Фарадж. Ал-Мунтазам фī та'рīх ал-'умам ва ал-мулўк. Бейрут : Дār ал-кутуб ал-'илмиййа, 1992. 5950 с.
14. *Ибн 'Асāкир* = Ибн 'Асāкир, 'Абū ал-Қāсим 'Алī б. ал-Ҳасан. Та'рīх мадīнат Димашқ ва зикр фадли-хā ва тасмийат ман ҳалла-хā мин ал-амāсил ав аджтāза би-навāхī-хā мин вāридī-хā ва 'ахли-хā. Дамаск : Дār ал-Фикр, 1997. 40 000 с.
15. *Ибн Касīр* = Ибн Касīр, 'Имāд ад-Дīн 'Абū ал-Фидā' 'Исмā'йл. Ал-Бидāйа ва ан-нихāйа. Каир : Хаджар, 1998. 10100 с.
16. *Ибн Са'д* = Ибн Са'д, Муҳаммад аз-Зухрī. Китāб ат-Табāқāt ал-кабīр. Каир : ал-Ҳанидждī, 2001. 3200 с.
17. *Ибн Хишām* = Ибн Хишām, 'Абдулмалик ал-Ҳимйарī. Ас-Сīра ан-набавиййа. Каир : Мағба'ат ал-Ҳалабī, 1955. 1109 с.
18. *'Имру' ал-Қайс* = 'Имру' ал-Қайс. Дīвāн. Каир : Дār ал-ма'āриф, 1984. 569 с.
19. *Имру аль-Кайс* = Муаллака Имру аль-Кайса / Предисловие, перевод и комментарий Ф. О. Нофала // Письменные памятники Востока. 2013. № 1 (18). С. 24–32.
20. *'Умаййа б. 'Абī ас-Салт* = 'Умаййа б. 'Абī ас-Салт. Дīвāн. Бейрут : Дār Сāдир, 1998. 270 с.
21. *Шейхо* = Шейхо, Л. Ан-Насрāниййа ва āдāбу-хā байн 'араб ал-джāхилиййа. Бейрут : Дār ал-Машрик, 1989. 1025 с.
22. *Кашталева* = Кашталева К. С. О термине ханиф в Коране // ДАН СССР. 1928. № 8. С. 157–162. ([Серия] В).

23. *Нофал 2015* = Нофал Ф. О. Ранняя исламская апологетическая традиция: краткий очерк // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2015. Вып. 14. С. 129–147.
24. *Нофал 2017* = Нофал Ф. О. Концепт «преемственность» как основа теологии авраамических религий: к постановке проблемы // Христианское чтение. 2017. (В печати).
25. *Пиотровский* = Пиотровский М. Б. Мухаммед, пророки, лжепророки, кахины // Ислам в истории народов Востока : Сборник статей. М. : Наука, ГРВЛ, 1981. С. 9–18.
26. *Brown* = Brown N. O. Apocalypse and/or Metamorphosis. Los Angeles, CA : University of California Press, 1991. 250 p.
27. *Crone, Cook* = Crone P., Cook M. Hagarism: The Making of the Islamic World. Cambridge : Cambridge University Press, 1977. 260 p.
28. *Introduction* = Introduction to Islam. Cambridge : Cambridge University Press, 1995. 398 p.
29. *Political Islam* = Political Islam : Essays from Middle East Report. Los Angeles, CA : University of California Press, 1997. 395 p.

F. O. Nofal

Ancient Arabic Jewish-Christian Tradition: Reading of Classical Islamic Apologetic Treatise

It is considered the reconstruction of religious systems of the Arabian Judaism and Christianity in the article. Analyzing the legends which have been a part of both early Islamic chronicles, and the classical Islamic apologetic treatises, the author draws a conclusion about “dogmatic” and “liturgical” unity of Ancient Arabic monotheism. Also the fact of identity of a so-called Hanifism and Abrahamic religious traditions of Arabia is established.

KEYWORDS: Ancient Arabic monotheism, Djahiliyya, Islam, Qur’an, Sunnah, Hanifism.

А. М. Копировский

Организационно-педагогическое и методическое обеспечение курса церковного искусства для будущих священнослужителей и катехизаторов

В статье излагается и анализируется опыт учебного курса церковного искусства, основанного на интенсивном «погружении» в материал в течение нескольких учебных дней.

На примерах показано, что методологической основой такого курса должен быть не сокращенный материал историко-искусствоведческого и богословского характера, а целостный образ храма, смысловое и художественное единство его элементов. Обосновано включение в курс изучения местных церковных памятников. Утверждается, что постановка задач творческого характера облегчает восприятие и мотивирует интерес к материалу. Делается вывод о возможности разработки подобных авторских курсов для духовных училищ, семинарий, богословских институтов и катехизаторских курсов с учетом их местной специфики.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: церковное искусство, педагогика искусства, храм, образ, целостность, методика, учебный курс, катехизация.

В течение более чем двух последних десятилетий в нашей стране в связи со снятием идеологических барьеров значительно возросло число православных духовных учебных заведений¹. Если до 1991 г. в Русской православной церкви было 2 духовных академии и 3 семинарии, то в настоящее время к ним только в границах Российской Федерации добавились Общецерковная докторанту-

1. Данные приведены на основании материалов сайта Учебного комитета Русской православной церкви.

URL: http://www.uchkom.info/index.php?option=com_content&view=section&id=2&Itemid=55 (дата обращения: 25.07.2017).

ра и аспирантура, 4 православных университета, 34 духовных семинарии и 20 духовных училищ.

Кроме того, существует несколько катехизаторских училищ и курсов, а также ряд частных православных учебных заведений, таких как Свято-Филаретовский православно-христианский институт, Общедоступный православный университет, основанный прот. Александром Менем, и др.

Вопросы методологии, методики и организации учебного процесса в этих духовных школах, особенно вновь созданных, связаны прежде всего с предметами, не относящимися к числу основных, таких как Священное писание, догматика, литургика и т. п., а вариативными. К таким дисциплинам относится и церковное искусство. Подобные предметы не имеют единых программ, форм и методов преподавания. Поэтому названные выше вопросы по отношению к ним во многом остаются открытыми.

Как предмет преподавания в духовных учебных заведениях дореволюционной России церковное искусство существовало под названием «церковная археология» в качестве вспомогательной дисциплины для предмета «литургика», т. е. истории православного богослужения [Голубцов, 23; Беляев, 10]. В начале XX в. церковная археология была выделена в самостоятельную кафедру [Вздорнов, 265]. В ее преподавании наметилось усиление эстетической составляющей, поскольку материал был поставлен в прямую связь с историей искусства [Покровский]. Дальнейшее развитие учебного процесса было прервано с закрытием духовных академий и семинарий в 1917–1918 гг. и продолжено только после возобновления их деятельности в конце 1940-х гг., особенно после массового их открытия в связи с радикальным изменением законодательства о взаимоотношениях церкви и государства в 1991 году.

В настоящее время единой программы преподавания церковного искусства для всех духовных учебных заведений Русской православной церкви нет. Вопросы объема, структуры, методологии и методики преподавания (в том числе соотношения в нем богословского и эстетического аспектов) решаются в каждом учебном заведении самостоятельно. Существующие на сегодняшний день различные программы преподавания церковного искусства и методические материалы к ним, как правило, строятся на основании последовательного историко-хронологического или типологического изложения материала [Копировский, 101–148], что требует значительного учебного времени (от 72 ак. часов и более).

В настоящей статье предполагается на основе краткого (48 ак. час.) спецкурса церковного искусства под названием «Христианский храм», проведенного в 2011 г. автором этой статьи в Смоленской духовной семинарии, сформулировать ряд универсальных принципов и подходов к преподаванию этого предмета с учетом местной специфики и отсутствия возможности его преподавания в расширенном объеме. Также предполагается обосновать возможность более широкого включения в учебный материал разработок светских исследователей, в том числе в части использования методов историко-критической оценки художественных произведений.

В связи с невозможностью регулярных приездов преподавателя в Смоленск названный курс был прочитан компактно и в сжатые сроки: 3 полных учебных дня в сентябре и 2 в октябре с нагрузкой по 8 ак. час. в день; между ними — двухдневный выезд в Москву в конце сентября с занятиями по 4 ак. часа в день. Учебный материал был распределен следующим образом: 11 лекций по 2 ак. часа, 3 экскурсии в Смоленске по 2 ак. часа и 2 в Москве по 4 ак. часа, а также 6 семинаров по 2 ак. часа. В итоге лекционная нагрузка составила меньше половины времени курса (22 ак. час.), а основное время было отведено экскурсиям и семинарским занятиям (соответственно, 14 и 12 ак. час.). Это потребовало перехода от нарративного метода изложения материала (что вследствие недостатка времени неизбежно превратило бы содержание курса в схему) к методу проблемному.

Сформулируем основные положения курса.

Цель: раскрытие целостного образа православного храма, прежде всего на примере местных храмов, в контексте мировой традиции церковной архитектуры.

Задачи: ввести студентов в научное (историко-художественное) и богословское представление о храме; показать в первую очередь не обширный набор конструктивных и символических элементов, из которых состоял христианский храм в ту или иную историческую эпоху, но основные принципы, своего рода «пружины», позволявшие храмам существовать на протяжении веков как месту плодотворного «синтеза искусств» [Флоренский]; построить учебный процесс не по рецептивно-репродуктивному принципу, с ориентацией, в основном, на пассивное восприятие и память студентов, но на формирование обобщений и соединение их в систему [Эльконин, 103].

Особенность курса: студенты уже были визуально знакомы с архитектурой и внутренним убранством местных храмов, где они регулярно участвовали в богослужении, однако специально их не изучали.

Задача, таким образом, не упрощалась, а усложнялась. С одной стороны, студентов нужно было «знакомить со знакомым», привычным, преодолевая обманчивое впечатление его понятности. С другой — предстояло преодолеть распространенный в среде церковных людей стереотип: все элементы храмовой архитектуры символичны, любой храм это прежде всего набор неизменных священных (и значит всегда прекрасных) символов. Поэтому анализировать церковное искусство с точки зрения художественного качества в церковной среде часто считается если не прямо греховным, то посторонним для церкви занятием, уделом лишь «секулярного искусствознания» [Документ, 96].

Для преодоления названного выше стереотипа предполагалось прежде всего познакомить студентов с понятием языка искусства. В частности, нужно было дать им представление об образе как духовно-художественной целостности в области церковной архитектуры и живописи. Этому посвящались две вводные лекции (8 ак. час.).

Как справедливо писал Б. П. Юсов:

Занятия искусством нельзя ограничивать изучением «делания», сотворения художественных форм. Не менее значительна область изучения искусства, которая ориентируется на восприятие и критический анализ художественных произведений [Юсов, 91].

Однако под критическим анализом преподаватель может слишком легко понять (и в недавнем прошлом это часто делалось) необходимость оценочного подхода к этим произведениям. В этом случае они восхваляются или развенчиваются в соответствии с априорной установкой того, кто их показывает. Поэтому в данном случае элементы критического подхода к церковным памятникам вводились в опыт студентов не оценочно, а через практику их знакомства с многочисленными вариантами храмов одного и того же типа, но различной духовной и смысловой выразительности, различение которой и становится одной из целей учебных занятий.

Для усиления контраста с обыденными представлениями об искусстве вводились два положения, которые не должны были оставить аудиторию равнодушной. Первое: наличие современно-

го философско-искусствоведческого концепта «конца искусства» или «смерти искусства», утверждающего ненужность традиционного искусства, в том числе, церковного, в эпоху постмодерна. По замечанию подробно исследовавшего этот феномен В. В. Бычкова:

Искусство вышло в жизнь и растворилось в ней практически без остатка.

<...> Искусство, согласно его [А. Данто] (Американский эстетик и философ искусства Артур Данто (1924–2013), один из авторов концепции «смерти искусства» [Danto]. — А. К.) пониманию, исчерпало свою главную функцию — миметическую — и скончалось [Бычков, 259].

Второе: акцентирование того, что специфический язык искусства требует восприятия его в первую очередь как связной «речи», а не набора предварительно выученных отдельных «букв» и «слов» [Копировский, 13–25]².

Подбор иллюстраций, характеризующих образ храма в мировом искусстве, предлагался студентам в качестве своего рода фона — не для запоминания, а лишь для получения ими общего представления о многообразии храмового зодчества.

Ввиду краткости курса историческая последовательность в изложении была заменена выделением основных типов храмовой архитектуры, начиная с крестово-купольного храма как наиболее символически содержательной и представительной формы православного зодчества. Наиболее точным и глубоким является описание этого типа храма, предложенное известным историком церковной архитектуры А. И. Комечем:

Крестово-купольный тип храма своей ясной центричностью оказался соответствующим понятиям «единое», «простое», «мирное без сопротивностей», «чуждое всякого недостатка», «отсутствие множественности в движении», «невозмутимое веселие», «непоколебимая и неподвижная твердость». <...> Сгруппированное вокруг центра движение криволинейных поверхностей превращало храм в объединяющий, осеняющий и как бы благословляющий покров. <...> Крестово-купольные храмы с IX в., после восстановления иконопочитания, стали доминирующими в культовом строительстве [Комеч, 36–37].

2. См. также замечание Д. Б. Эльконина: «...запоминание осмысленных предложений происходит значительно легче и эффективнее, чем запоминание

ние ряда отдельных, взятых вне всякой смысловой связи слов из тех же предложений» [Эльконин, 102–103].

Лишь после этого студентам предлагалось знакомство с ранней формой храма — базиликой.

Рассмотрение обоих типов храма также начиналось с произведений, созданных в эпоху расцвета каждого из них, затем давались примеры храмовой архитектуры более ранних и более поздних периодов. Этот подход позволил не ставить во главу угла сложные и трудно воспринимаемые моменты развития стиля, особенности переходных форм и т. п., что предназначено для изучения в специальных учебных заведениях в контексте общей теории и истории искусства.

Практически каждый из учебных дней включал в себя экскурсию по местным храмам (в Смоленске 3 храма XII в. и несколько храмов XVII–XVIII вв.). Лекционный материал, предваряющий экскурсию, служил своеобразным прологом к ней, а последующий развивал и ставил полученные во время экскурсий конкретные сведения и общие представления в контекст мирового культурного целого.

О необходимости серьезной подготовки к экскурсиям, для того чтобы они были максимально плодотворными, писали уже первые отечественные исследователи экскурсионного дела. Так, П. П. Некрасов в 1914 г. настаивал на необходимости предварительного ознакомления участников с содержанием экскурсии, в том числе через «сведения общетеоретического характера» [Некрасов, 16]. Последнее предполагает, по нашему представлению, не информативное сообщение, связанное с получением сведений о технологии строительства и расшифровкой художественного и символического содержания архитектуры и декора храма, а практически буквальное отношение к понятию «теория», пусть в его начальной стадии, т. е. требует созерцания храма как единого образа — архитектурно-художественной «иконы».

Чрезвычайно плодотворным оказалось включение в экскурсию храмов, не выдающихся в архитектурном отношении. Этот подход был сформулирован при разработке методики проведения экскурсий для молодежи еще в начале XX в., но, к сожалению, он остался практически не востребованным в современной экскурсионно-учебной практике. При использовании такого подхода его авторы подчеркивали необходимость «...знакомства не только с шедеврами... чтобы дать пищу фантазии... и вызвать потребность творчества»; они считали, что «...полезнее созерца-

ние образцов менее совершенных, но доступных вполне по силам и возрасту» [Тарасов, 35–36].

Поскольку студентам по итогам каждого учебного дня предлагалось осмыслить свои впечатления от пройденного материала (сформулировать самые яркие, как положительные, так и отрицательные впечатления, наиболее острые, волнующие вопросы, которые сразу после этого сообща обсуждались), по их ответам можно заключить, насколько важен был для восприятия ими местных храмов общий архитектурный контекст. Ниже приводятся некоторые из ответов.

- Мне очень понравилось, что мы смогли выбраться на место и рассмотреть на живом примере многие аспекты искусства наших предков.
- Удивил рассказ о куполах. Очень интересно было узнать, что они делались именно для удобства (имеется в виду освещение через окна в их основаниях — «барабанах» интерьера храма. — А. К.), а не только для красоты.
- Не совсем нравится то, что два купола находятся в одной части собора (пятиглавый Успенский собор Смоленска. — А. К.), а два других — в другой части (и поэтому они не видны входящим в храм. — А. К.).

Даже эти краткие, во многом наивные, но живые реакции говорят о начатках творческого отношения к восприятию привычных форм храмовой архитектуры, формирование которого было одной из основных задач курса (см. выше).

Развитие творческого восприятия через живое переживание (ключевой термин А. В. Бакушинского) образа храма происходило в дальнейшем за счет построения лекций по методу визуального сопоставления: в первой части курса — основных типов храмов, а во второй — храмового декора (росписей и иконостаса). Так, например, особенности «образа» крестово-купольного храма раскрывались прежде всего через анализ сходства и различия храма Покрова на Нерли в его современном виде, его реконструкции и внешне подобного ему по ступенчатому возрастанию архитектурных объемов вавилонского зиккурата. Сравнивались также сходные по наличию в интерьере купола со световым барабаном, сводов и опорных столпов соборы Святой Софии в Киеве и в Константинополе. В разделе, посвященном христианской базилике, собор Святой Софии Константинопольской сравнивался уже не с крестово-купольными христианскими храмами, а с античными базиликами и т. д.

На лекциях студенты знакомились не столько с процессом развития храмовой архитектуры и символическим истолкованием отдельных ее элементов, сколько с внутренней логикой сочетания этих элементов. Это означает, что студентам нужно показать не только конструктивную логику (каменные арочные завершения сводов — «закомары» — нужны прежде всего для лучшего распределения тяжести самих сводов и т. п.), но и логику создания архитектурными средствами определенного внутреннего состояния человека, находящегося в храме. Например, крестово-купольному храму («небу на земле»)

...свойственно довольно дробное расчленение внутреннего пространства многочисленными опорами (столбы, колонны), что давало человеку возможность овладеть этим пространством, не раствориться в нем [Вагнер, 180].

Такой подход дает возможность учащемуся включиться в процесс восприятия храма через определение в нем своего места. Для внешних форм храма это происходит через дополнение привычного круга его символических толкований (корабль, миркосмос, дворец) менее распространенной антропоморфной символикой (купол — «глава» (или «маковица»), барабан — «шея», своды — «плечи» и т. п.) [Мокеев, 506].

Для интерьера этот же процесс лучше всего раскрывать через осмысление трехъярусной системы росписей храма как иерархической структуры. В советский период даже в научной литературе существовало устойчивое представление о том, что она отражала «иерархию феодального общества» [Брюсова, 18]. Это означало, что молящиеся в храме люди воспринимались относительно изображений в низшем, подчиненном положении. На самом деле система росписей, наоборот, акцентировала единство молящихся в храме со святыми и всеми событиями, изображенными на его стенах:

...Византиец не только духовно, но и зрительно попадал в пределы небесной сферы, образованной священнейшими образами; он становился участником священных событий [Демус, 60].

Также в плане ориентации на находящегося в храме человека показывались и варианты алтарной преграды. Вначале сквозная преграда подчеркивала открытость алтаря для молящихся, а затем превратилась в глухую стену, лишь символически преодоленную в иконных рядах высокого иконостаса.

Кульминационным моментом истории иконостаса, определившим его дальнейшее развитие, стало закрытие алтарной преграды, превращение ее из прозрачной и во многом символической границы в сплошную завесу, закрывшую богослужение в алтаре от верующих и тем самым создавшей потенциальную возможность для появления многоярусной иконной стены [Лидов, 18].

Семинары состояли из сделанного студентами после лекций и экскурсий самостоятельного описания, анализа и затем — общего обсуждения впечатлений, полученных за день. Кроме того, в семинары включались общие попытки определения по предлагаемым преподавателем иллюстрациям типа храма, его архитектурных элементов, смысловых принципов внутреннего декора и приблизительного соответствия храма той или иной исторической эпохе.

Показательно, что и признанные шедевры в таком контексте далеко не всегда воспринимались с безоговорочным восторгом, поскольку заданный широкий подход допускает свободную непосредственную реакцию. Но та, в свою очередь, несмотря на неполноту и возможные искажения восприятия, становится первой ступенькой для живого, интересного разговора, а также для более глубокой и полной встречи с тем же памятником искусства впоследствии. Например, только познакомившись с графической реконструкцией знаменитого храма Покрова на Нерли, на которой были показаны утраченные галереи, охватывавшие храм с трех сторон, изначальные формы его сводов, купола и даже вероятная облицовка холма, на котором стоял храм [Иоаннисян, 100–107], студенты смогли, наконец, трезво оценить его современный вид.

- Узнав больше о его истории, понимаешь, что оставшаяся основа храма — лишь небольшая часть того, что некогда было великим и прекрасным.
- Я узнал о том, как при помощи математических расчетов можно повлиять на ощущение и воображение человека: чем выше храм, тем он кажется больше по объему.

По-новому были увидены и адекватно оценены студентами незамеченные ранее ими поздние переделки в еще одном хрестоматийном храме Смоленска — церкви Архангела Михаила, построенной в конце XII века.

- Из храмов Смоленска самое сильное впечатление произвела на меня церковь Архангела Михаила (Свирская). Несмотря на свое плохое состояние,

неудачные в плане архитектуры поздние добавления (восьмигранное окно, покатая крыша), она поражает своей красотой. Выступающие абсиды, высокий барабан, узкие окна придают церкви утонченность и стремление вверх. Особенно поражает внутреннее пространство храма... оно создает впечатление неба на земле... в то же время в храме есть свободное место, в отличие от других храмов крестово-купольного типа.

Эти суждения студентов семинарии означают, на наш взгляд, что у них, несмотря на краткость проведенного спецкурса, начался живой процесс восприятия, в котором духовные и художественные ценности не противопоставляются, но органично дополняют друг друга. Студенты как бы заново увидели хорошо знакомые им за годы обучения в семинарии храмы города. В то же время они с возрастающим каждый день интересом смотрели на изображения храмов, входящих в мировое архитектурное наследие, заинтересовались научной и богословской литературой с разнообразной интерпретацией церковного искусства. Знакомство с памятниками храмового зодчества мировой известности, соединенное со знакомством с местными храмами, стало основой для пробуждения интереса у тех, кто ранее смотрел на них как на нечто привычное, вызвало желание не просто узнать о храмах как можно больше, но понять причины неожиданно сильного впечатления от их архитектуры и декора.

Более того, в процессе прохождения курса у студентов возникло желание дополнительно познакомиться с другими произведениями церковного искусства, т. е. импульс к тому, что Б. М. Неменский назвал «непрерывным художественным образованием» [*Неменский*]. Это желание выразилось в просьбе слушателей спецкурса уже после первой его части увидеть также московские храмы, а вместе с ними и музеи, в которых экспонированы произведения средневекового церковного искусства. Руководством семинарии для них была сразу организована внепрограммная поездка в Москву, где они в течение двух дней с огромным интересом осмотрели соборы Кремля, храм Христа Спасителя и еще около двух десятков храмов, не только православных, но и других конфессий, а также экспозицию Центрального музея древнерусского искусства им. Андрея Рублева.

Завершался курс итоговым семинаром, призванным актуализировать приобретенные студентами первичные навыки многопланового восприятия произведений церковного искусства в собственном творчестве. Студентам предлагалось создать в виде эскиза

или словесного описания «храм будущего» («храм XXI века»). Этот итоговый семинар становился одновременно и зачетом. Таким образом, сам факт творчества с опорой на полученные знания, а не приобретение определенной «суммы знаний», принимался как положительный результат прохождения курса. Примеры аналогичных проектов, эскизных и в виде описания см.: [Копировский, 187–224].

Во время проведения спецкурса удалось решить следующие задачи:

1) подкрепить впечатления от известных в мировой архитектуре храмов, воспринятые через видеоряд, т. е. с помощью виртуального изображения, непосредственным впечатлением о конкретном храме такого же типа. Необходимо подчеркнуть, что это впечатление было более или менее полным лишь в случае кругового обхода храма, а также обязательного вхождения в его интерьер и длительного осмотра в движении³;

2) ввести местные храмовые постройки в общий контекст мирового зодчества, дать студентам почувствовать через типологическое сходство причастность этих храмов к общему «хору» как более древней, так и более поздней церковной архитектуры;

3) сориентировать студентов на критическое отношение к архитектуре и декору того или иного храмового здания, что не означало оценочного подчеркивания их отличий от признанных шедевров, но давало возможность увидеть родство: то, как единый архитектурно-художественный образ выявляется в разных храмовых постройках и их декоре;

4) заинтересовать студентов неожиданной постановкой вопросов о смысле, выразительности, множественности вариантов и, главное, возможности духовного и художественного воздействия храмового «образа» как целостности, а не набора отдельных элементов;

5) способствовать началу их собственного творческого процесса как одному из стимулов для последующего, более глубокого, по сравнению с учебным процессом, восприятия церковного и светского искусства.

Для молодежи, учащейся в духовных учебных заведениях, не меньше, а больше, чем для их сверстников в светских колледжах и институтах, необходимо знакомство с произведениями церков-

3. «...Истинное восприятие архитектуры по-
коится не только на оптических, но и на моторных
впечатлениях: только виды здания плюс движе-
ние в нем создают истинное представление о его

художественном организме. ...Мы воспринимаем
архитектуру не только в пространстве, но и во
времени» [Bunsep, 288].

ного искусства, основанное на единстве их формы и содержания, с использованием методов, принятых как в богословской традиции, так и в светской науке. Значительное увеличение числа различных духовных учебных заведений в нашей стране, а также активное возобновление в ней, после более чем 70-летнего перерыва, храмостроительства, делают решение этой задачи чрезвычайно актуальным.

Таким образом, можно говорить о плодотворности и перспективности создания кратких авторских курсов церковного искусства по методу «погружения», подобных курсу, предложенному в настоящей статье, для духовных учебных заведений, в частности, и для катехизаторских училищ и курсов. Необходимо лишь дополнительно учитывать их уровень: средне-специального учебного заведения; высший первого уровня (бакалавриат), высший второго уровня (магистратура) — и специфику, связанную с их местоположением.

Литература

1. *Беляев* = Беляев Л. А. Христианские древности : Введение в сравнительное изучение : Учеб. пособие для вузов / Л. А. Беляев; Ин-т «Открытое общество». М. : Изд-во Ин-та христиан. культуры средневековья, 1998. 574 с.
2. *Брюсова* = Брюсова В. Г. Фрески Ярославля XVII — начала XVIII века. М. : Искусство, 1969. 147 с.
3. *Бычков* = Бычков В. В. Эстетика : Учебник для гуманитар. направлений и специальностей вузов России. М. : Гардарика, 2002. 556 с.
4. *Вагнер* = Вагнер Г. К. Византийский храм как образ мира // Византийский временник. 1986. Т. 47 (72). С. 163–181.
5. *Вздорнов* = Вздорнов Г. И. История открытия и изучения русской средневековой живописи : XIX век. М. : Искусство, 1986. 384 с.
6. *Виппер* = Виппер Б. Р. Введение в историческое изучение искусства. М. : Изобразительное искусство, 1985. 286 с.
7. *Голубцов* = Голубцов А. П. Из чтений по церковной археологии и литургике. СПб. : Сатисъ, 1995. 371 с.
8. *Демус* = Демус О. Мозаики византийских храмов : Принципы монументального искусства Византии / Пер. с англ. Э. С. Смирновой; ред. и сост. А. С. Преображенский. М. : Индрик, 2001. 160 с.
9. *Документ* = Итоговый документ конференции «Церковное искусство в современном обществе» // Церковное искусство в современном обществе : Сборник статей. М. : Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 96–97.

10. *Иоаннисян* = Иоаннисян О. М. Зодчество второй половины XII века // История русского искусства : В 22 т. Т. 2. Ч. 2 : Искусство второй половины XII века / Отв. ред. Л. И. Лифшиц. М. : Государственный институт искусствознания, 2015. С. 16–139.
11. *Комеч* = Комеч А. И. Древнерусское зодчество конца X — начала XII в. : Византийское наследие и становление самостоятельной традиции / Отв. ред. В. Л. Янин. М. : Наука, 1987. 320 с.
12. *Копировский* = Копировский А. М. Церковное искусство : Изучение и преподавание. М. : СФИ, 2016. 228, [1] с., [8] л. цв. ил.
13. *Лидов* = Лидов А. М. Иконостас: итоги и перспективы исследования // Иконостас : Происхождение — Развитие — Символика : [Сб. сост. на осн. матер. междунар. симпозиума, подгот. Центр. восточнохрист. культуры и провед. совместно с Гос. Третьяковской галереей, июнь 1996 г.] / Ред.-сост. А. М. Лидов. М. : Прогресс-Традиция, 2000. С. 11–29.
14. *Мокеев* = Мокеев Г. Я. Святая София святого Киева : Символика градостроительной композиции X–XII веков // Русь исконная — Русь крещеная : Материалы XIX Российской научной конференции памяти святителя Макария : Вып. 19. Можайск : Администрация Можайского муниципального р-на, 2012. С. 504–514.
15. *Некрасов* = Некрасов П. П. О постановке гуманитарных экскурсий (в средних учебных заведениях Санкт-Петербурга и его окрестностей) // Экскурсионный вестник. 1914. Кн. 2. С. 15–32.
16. *Неменский* = Неменский Б. М. Принципы программы непрерывного художественного образования // Искусство в школе. 2003. № 1. С. 3–9.
17. *Покровский* = Покровский Н. В. Церковная археология в связи с историей христианского искусства. Пг. : Тип. А. Н. Лавров и К^о, 1916. XV, 226, [8] с.
18. *Тарасов* = Тарасов Н. Г. Экскурсия как элемент художественной культуры // Экскурсионный вестник. 1914. Кн. 1. С. 34–36.
19. *Флоренский* = Флоренский Павел, свящ. Храмовое действо как синтез искусств // Он же. Иконостас : Избранные труды по искусству. СПб : Мифрил; Русская книга, 1993. С. 283–306.
20. *Эльконин* = Эльконин Д. Б. Избранные психологические труды. М. : Педагогика, 1989. 560 с.
21. *Юсов* = Юсов Б. П. Изобразительное искусство и детское изобразительное творчество : Очерки по истории, теории и психологии художеств. воспитания детей. Магнитогорск : Изд-во Магнитог. гос. ун-та, 2002. 282 с.
22. *Danto* = Danto A. C. The End of Art : A Philosophical Defense // History and Theory. 1998. Vol. 37. N. 4 (December). P. 127–143.

Приложение. Учебный план спецкурса «Христианский храм»

РАЗДЕЛ I. ХРАМОВАЯ АРХИТЕКТУРА

1-й день

Лекции (4 ак. часа)

1. История и перспективы изучения церковного искусства. Цели, задачи и содержание спецкурса.
2. Язык искусства. Виды искусства: графика, скульптура, живопись, архитектура.
- 3–4. Избранные произведения мирового искусства первобытной эпохи, античности, Средних веков, эпохи Возрождения, Нового и Новейшего времени.

Экскурсия (2 ак. часа)

Местные храмы (архитектура: внешний вид, интерьер).

Семинар (2 ак. часа)

Письменное изложение своих впечатлений от храмов, показанных в лекции и на экскурсии (самое яркое положительное впечатление, что сомнительно, что не понравилось); их обсуждение.

2-й день

Лекции (4 ак. часа)

1. Храм Покрова на Нерли — современное состояние и графическая реконструкция изначального вида.
2. Соборы Св. Софии Константинопольской и Св. Софии Киевской — сходство и различие.
- 3–4. Крестовокупольные храмы: появление, расцвет, закат (здесь и далее — отдельные наиболее яркие примеры).

Экскурсия (2 ак. часа)

Местные храмы (архитектура: внешний вид, интерьер).

Семинар (2 ак. часа)

Письменное изложение своих впечатлений от храмов, показанных в лекции и на экскурсии (самое яркое положительное впечатление, что сомнительно, что не понравилось); их обсуждение.

3-й день

Лекции (4 ак. часа)

1. Базиликальный тип храма. Происхождение христианской базилики. Храм Св. Софии Константинопольской — «купол Пантеона на базилике Максенция»? Ранневизантийские базилики, западноевропейские базилики: романика.

2. Западноевропейские базилики: готика, эпоха Возрождения.
3. Центрический тип храма. Россия: шатровые и клетские храмы; храмы смешанного типа.
4. Христианские храмы в «постхристианской» Европе (XX — начало XXI в.).
Семинар (2 ак. часа)

Определение по иллюстрациям типов храмов, их структурных элементов, состояния сохранности, времени и места постройки, духовного и художественного значения («что, где, когда, как, почему?»).

Творческий семинар (2 ак. часа)

«Храм XXI века»: создание эскизного или описательного проекта нового храма (в группах по 4–5 чел.); обсуждение проектов.

ДОПОЛНЕНИЕ К РАЗДЕЛУ I. ЭКСКУРСИИ В МОСКВЕ

или экскурсия в любом близлежащем городе с памятниками древней храмовой архитектуры

1-й день (4 ак. часа)

Кремль: Успенский собор, Архангельский собор, Благовещенский собор. Красная площадь: Покровский собор (храм Василия Блаженного). Китай-город: церковь Св. Троицы в Никитниках. Московская хоральная синагога. Лютеранская кирха апп. Петра и Павла. Церковь свв. Космы и Дамиана на Маросейке. (Пешеходная экскурсия. Все храмы осмотреть снаружи и внутри. Еще более 10 храмов осмотреть снаружи).

2-й день (4 ак. часа)

Спасо-Андроников монастырь: Спасский собор, церковь Михаила Архангела. Экспозиция музея им. Андрея Рублева. Храм Христа Спасителя.

РАЗДЕЛ II. ВНУТРЕННЕЕ УБРАНСТВО ХРИСТИАНСКОГО ХРАМА

1-й день

Лекции (6 ак. часов)

1–2. Задачи и содержание раздела. Цели, принципы и формы организации пространства в сакральных комплексах античности, Средневековья, Ренессанса, Нового и Новейшего времени.

3–4. Система внутреннего декора крестовокупольного храма: форма, богословское содержание, художественная выразительность, варианты.

5–6. Система внутреннего декора христианской базилики: ранневизантийской, западноевропейской (романика, готика), ренессансной; храмов смешанного типа. Проблема декорирования современных храмов.

Семинар (2 ак. часа)

1. Письменное изложение своих впечатлений от систем храмового декора, показанных в лекциях (самое яркое положительное впечатление, что сомнительно, что не понравилось); их обсуждение.

2-й день

Лекции (4 ак. часа)

1–2. Иконостас как символ и как элемент внутреннего убранства храма. Иконостас и алтарная преграда. Проблема происхождения иконостаса. «Вопрос иконостаса».

3–4. Понятие «классический иконостас». Иконостас в крестовокупольном храме, базилике, храмах смешанного типа. Проблема современного иконостаса.

Экскурсия (2 ак. часа)

Местные храмы (внутренний декор, иконостас).

Творческий (итоговый) семинар (2 ак. часа)

Внутреннее убранство «храма XXI века»: создание эскизного или описательного проекта росписей (мозаик), алтарной преграды или иконостаса в спроектированном на предыдущем творческом семинаре новом храме (в группах по 4–5 чел.); обсуждение проектов.

ЛИТЕРАТУРА

Ввиду особой интенсивности преподавания курса, знакомство с литературой предполагается только по желанию студентов⁴.

4. С подробным списком литературы для будущего ее изучения они могут ознакомиться в: Копировский А. М. Церковная архитектура и изобразительное искусство : Учебник для студентов

теологического, религиоведческого и других гуманитарных направлений и специальностей высших учебных заведений. М. : СФИ, 2015. С. 10–13.

A. M. Kopirovsky

Structural, Educational and Methodological Basis of a Church Art Course Aimed at Prospective Church Ministers and Catechists

The article presents an outline and analysis of an immersion church art course taught over several study days.

Examples provided in the article illustrate the methodological basis of the course: rather than being a summarised art history and theological narrative, it is cohesive perception of the church building and the unity of its conceptual and artistic elements. The article lists arguments in favour of introducing local church monuments as part of the course. The author argues that creative goal setting facilitates perception of the study material and stimulates an interest towards it. It is concluded that proprietary courses of this type could be designed for religious colleges, seminaries, theology institutes and catechetical certification programmes, and adapted to their local contexts.

KEYWORDS: church art, art education, church building, concept, cohesion, comparison, methodology, academic course, catechesis.

Л. В. Крошкина

Определение Поместного собора 1917–1918 годов «О церковном проповедничестве»: исторический контекст и актуальные задачи

Статья посвящена анализу одного из документов Поместного собора Православной Российской церкви 1917–1918 гг. — Определению «О церковном проповедничестве» — и отвечает на вопрос, каковы истоки соборного документа и связанной с ним дискуссии, как проблемы, затронутые в Определении, обсуждались до собора, как они решались в дальнейшем. В статье использованы различные публикации по теме проповедничества конца XIX — начала XX в. Особый интерес представляет пункт Определения о создании благовестнических братств и перспективы его дальнейшего воплощения.

ключевые слова: проповедь, церковное проповедничество, Священный собор Православной Российской церкви, пастырское служение, благовестнические братства.

Среди российских иерархов, богословов, преподавателей духовных учебных заведений рубежа XIX–XX веков проблемы церковного проповедничества обсуждались задолго до созыва Великого московского собора 1917–1918 гг. Состояние проповедничества в православии многими оценивалось как глубоко кризисное. Архиепископ Харьковский Амвросий (Ключарев), автор вдохновенного трактата о проповеди-импровизации «Живое слово» (1892 г.), упоминает о всеобщей жалобе на «скудость и бесплодность» проповеди современного духовенства и ее несомненном «упадке» [*Амвросий*, 28–29]. Историк Русской церкви академик Е. Е. Голубинский с горечью констатирует: «...проповедь начала становиться все реже и реже и, наконец, смолкла», — и призывает к ее непременно восстановлению

в том виде, как она существовала в первые века христианства, а именно — чтобы она стала необходимой и совершенно регулярной принадлежностью воскресной и праздничной литургии [Голубинский, 41].

Богослов Н. П. Аксаков посвящает проблеме восстановления в церкви истинного учительства один из главных своих трудов «Духа не угашайте» (1892), архиепископ Антоний (Храповицкий) ведет постоянную дискуссию о проповедничестве на страницах «Руководства для сельских пастырей», в том числе об участии в этом служении мирян. В. П. Виноградов, экстраординарный профессор Московской духовной академии по кафедре гомилетики и пастырского богословия, свидетельствует о «трагическом» положении проповедничества накануне революции [Виноградов, 230]. «Наше духовенство в общем все еще довольно равнодушно к делу проповеди», — писал на страницах «Богословского вестника» С. П. Казанский. Отмечая глубокие проблемы подготовки проповедников в духовных семинариях, он считал, что готовящаяся реформа семинарии в первую очередь должна коснуться науки гомилетики «едва ли не прежде и больше других» [Казанский, 70, 79].

В отзывах епархиальных архиереев 1905 г. также звучат высказывания о необходимости возрождения традиции проповедничества. Архиепископ Волынский Евлогий (Георгиевский) считал необходимым ввести ежедневную проповедь как «обязательную принадлежность богослужения» [Отзывы, 888], для чего предлагал некоторое переустройство храмового пространства (поставить сидения для слушающих). Епископы Нижегородский Назарий, Астраханский Георгий и др. утверждали острую актуальность нового взгляда на место и роль проповеди в пастырском служении.

На Поместном соборе 1917–1918 гг. эта тема стала одной из самых насущных, требующих срочного решения. «Определение о церковном проповедничестве» было принято 1 декабря 1917 г. Некоторые участники Собора, например миссионер Андрей Гаврилович Куляшев, заявляли о «настоящей катастрофичности» состояния церковного народа, не знающего ни догматов, ни церковной истории, ни общеупотребительных молитв, и о том, что все это — прямое следствие упадка проповедничества [Священный Собор, кн. III, 155]. На Соборе было много сказано о проблемах церковного народа, его обрядоверии, лицемерии и невежестве, связанных с «ложным воспитанием», — следствием «плохо

поставленной проповеди» (прот. Е. И. Бекаревич) [*Священный Собор, кн. III, 144*].

В Определении Собора можно выделить несколько основных тезисов [*Определение, 9–12*].

1) Проповедь — одна из главнейших *обязанностей* пастырского служения — должна звучать как можно чаще и не только на богослужении. За каждой божественной литургией в воскресные и праздничные дни — *обязательно*.

Обсуждение подготовленного подотделом (под председательством протопр. Георгия Шавельского) документа о проповедничестве и дискуссия на соборе также выявили кризисные явления. Звучали утверждения, что священник в первую очередь «тайносовершитель и молитвенник» (архим. Вениамин) [*Священный Собор, кн. III, 134*] и лишь потом проповедник, что проповедь не «гармонизирует с молитвенными целями богослужения» [*Протоколы, заседание 4, 41*], многие пастыри не имеют должного желания и способности к благовестничеству, что истовое богослужение является «пассивным учительством» и лучшей проповедью, а богослужение за счет проповеди увеличится (озвучено в докладе Г. И. Булгакова) [*Протоколы, заседание 4, 41*]. Проповедь не всегда получается удачной, поэтому, может быть, вместо нее лучше прочесть слово святых отцов (еп. Прокопий) [*Протоколы, заседание 5, 72*]. Проповедь — традиция скорее западная, а восток более укоренен в молитве и созерцании (из выступления С. А. Котляревского) [*Священный Собор, кн. III, 137*].

Но большая часть участников подотдела выступила за самую решительную формулировку о значении проповедничества, гласящую, что это *главнейшая* обязанность пастыря. Для убедительности было приведено большое количество ссылок на Священное писание и каноны. Собор, рассматривая документы подотдела, все же изменил формулировку постановления: проповедь является не *главнейшей*, а *одной из главнейших* обязанностей пастыря.

2) «Право церковного учительства принадлежит пастырям Церкви» [*Определение, 10*]. В данном тезисе Собор ссылается на самый категоричный канон о проповедничестве — 64 правило Трулльского собора. Но «для большего усиления и развития православно-христианского благовестия, сообразно с требованиями настоящего времени», к проповеди помимо священства не просто возможно, но и «весьма желательно» привлекать «не только дьяконов и псалом-

щиков, но способных к проповедничеству благочестивых мирян» при благословении епископа и разрешении местного священника. Миряне-проповедники «посвящаются в стихарь и именуются благовестниками», т. е., по сути, входят в клир [*Определение, 10*].

Главным препятствием для подобного решения было 64 правило Трулльского собора, гласившее:

Не подобает мирянину пред народом произносить слово, или учить, и тако брать на себя учительское достоинство... <...> Если же кто усмотрен будет нарушающим настоящее правило: на сорок дней да будет отлучен от общения церковного [*Книга правил, 101*].

Г. И. Булгаков назвал ситуацию невозможности проповеди мирян «паралитичным состоянием» [*Протоколы, заседание 4, 41 об.*] в церкви.

Один из самых авторитетных епископов Русской церкви Антоний (Храповицкий), известный как большой сторонник мирянской проповеди еще в публикациях 1880–1890-х гг., заявил, что данный канон в современных условиях необходимо скорректировать, так как он принимался исходя из конкретных задач и внешних условий жизни церкви, изменившихся ныне. По его мнению, в сложившейся церковной ситуации проповедь носит «огласительный или миссионерский характер», поэтому она «позволительна для всех, посвящающих себя на всецелое служение Богу, хотя бы и до их рукоположения» [*Антоний, 179–180*]. Таким образом, именно миссионерский аспект проповеди становится поводом для такого радикального решения Собора. Но есть и обратная сторона — это формулировка «сообразно с требованием настоящего времени» [*Определение, 10*], которая характеризует относительность данного решения. Такая формулировка предполагает, что с изменением требований времени и решение тоже может измениться.

Вопрос о проповедничестве мирян по-новому встал на Соборе 11 (24) июля 1918 г. при обсуждении доклада Отдела о церковной дисциплине «Об участии женщин в жизни церкви». После выступления прот. Петра (Миртова) разгорелась дискуссия, связанная с одним из пунктов доклада:

В исключительных случаях допускать женщин к исполнению должности псаломщика со всеми правами и обязанностями штатных псаломщиков, но без включения в клир [*Священный Собор, кн. IX, 187*].

Псаломщик может входить в алтарь и даже проповедовать. Однако в докладе поясняется, что

...Отдел и не предполагал выводить женщину на церковный амвон... ..В других местах церковно-общественных собраний христианская женщина может и должна возвышать свой верующий голос на благо церковного устройства [Священный Собор, кн. IX, 195].

Важно учитывать исторический контекст дискуссии. В июле 1918 г. катастрофически развивались политические события: страна оказалась в огне гражданской войны и большевистского террора, каждый день на Собор приходили известия о новых мучениках, заседания приходилось прерывать, чтобы совершить заупокойную молитву. Во время работы отдела прозвучали слова:

И если... ослабеваеет вера... в суровом сердце мужчин... равнодушие к Евангельской истине охватывает многих из них, то этого, хотя с некоторыми ограничениями, нельзя сказать о женской половине верующих членов Церкви Христовой. ...Они еще полны горячей преданности Церкви [Священный Собор, кн. IX, 187].

Несмотря на то, что в прениях со стороны многих членов Собора (А. В. Суворов, Л. К. Артамонов, С. А. Котляревский, А. Д. Самарин, прот. К. М. Аггеев и др.) высказывались предложения о еще большем расширении прав женщин, они были отклонены из-за опасения некоторых участников обсуждения, что это станет «щупальцем, которое может проникнуть в любую семью и привлечь членов ее в секту» (В. Г. Рубцов — торговый приказчик из Кашинского уезда Тверской епархии) [Священный Собор, кн. IX, 188] или привести к соблазну и неприятным последствиям (митрополит Арсений (Стадницкий)).

Не прозвучал ответ на существенный вопрос прот. Иакова Галахова, профессора Томского университета, магистра богословия, заданный в его докладе во время работы Отдела церковной дисциплины: «Не приспело ли время призвать женщину к самому широкому участию в жизни Церкви?» [Священный Собор, кн. IX, 187].

Таким образом, Собор утвердил за женщиною право «участия во всех просветительных, благотворительных, миссионерских и церковно-хозяйственных учреждениях», а также позволил «в особых исключительных случаях допускать женщин к исполнению должности псаломщика со всеми правами и обязанностями

штатных псаломщиков, но без включения в клир» [*Священный Собор, кн. IX, 187*]. Последнее право имеет отношение не к проповедничеству и учительству, а к заботе «о чистоте и благолепии храма и [к чинному отправлению] Богослужения в качестве чтеца и певца» [*Священный Собор, кн. IX, 187*]. Поправки об исключении фразы «без включения в клир» были отклонены.

История внесла свои коррективы в этот вопрос. Известно, что мать Мария (Скобцова) проповедовала не только в местах церковно-общественных собраний, но и за богослужением, особенно во французских провинциях, по благословению митрополита Евлогия (Георгиевского), председателя Отдела о проповедничестве, богослужении и храме на Соборе 1917–1918 гг.

3) «Для достижения общепонятности» Собор разрешает употребление на церковной кафедре местных языков и наречий [*Определение, 10*].

Этот вопрос не праздный для России начала XX в. Напомним, что, например, известный профессор Киевской духовной академии Василий Федорович Певницкий в своем гомилетическом учебном пособии «Церковное красноречие и его основные законы» высказывался однозначно за то, что проповедь не может произноситься, например, на малоросском наречии [*Певницкий, 236–237*].

4) Для оживления и развития проповеди Собор рекомендует:

- образовывать благовестнические братства из клириков и мирян на всех уровнях церковного устройства (приходском, благочинническом, уездном, епархиальном) под началом епископа, а также в монастырях;
- «заботу о проповеди» как миссионерской задаче в дни особых торжеств при многолюдном стечении молящихся;
- учредить должности епархиальных проповедников-благовестников, которые будут собирать церковный народ в этом направлении.

Председатель богослужебного отдела архиеп. Евлогий (Георгиевский) пояснил, что подразумевается под «благовестническими братствами»: речь идет «об организации учащих сил Церкви» [*Священный Собор, кн. III, 172*], для чего все живые силы должны собираться «в особые кружки, братства» [*Священный Собор, кн. III, 172*].

5) Особое внимание Собор уделяет подготовке будущих проповедников:

- устройство науки «проповедничества»;
- издание новых учебников, сборников проповедей, создание различных пастырских курсов и т. д., их связь с аскетической письменностью;
- образование особых библиотек;
- увеличение практических занятий для семинаристов;
- научную кафедру церковного проповедничества предоставлять только особенно подготовленным, опытным в проповеди пастырям и мирянам;
- организация в семинариях благовестнических кружков;
- издание проповеднического журнала для снабжения проповедников материалом;
- устройство кратковременных проповеднических курсов;
- командирование выездных проповедников;
- благословение всем ревностно подвигающимся на ниве проповедничества.

Очевидно, что Собор подошел к вопросу проповеди системно. Но спустя столетие мы имеем возможность задать к этому постановлению свои вопросы.

Все ли проблемы были затронуты, обсуждены и решены на Соборе?

Вопрос, где именно, в какой момент богослужения желательна проповедь, почти не обсуждался и не вошел в Определение.

Каков должен быть проповедник? — любимый вопрос М. М. Тареева¹ — также не вошел в Определение, хоть и поднимался некоторыми участниками.

Взаимосвязь проповеди, проповедника и собрания, характер и направленность проповеди — миссионерской, катехизической, пастырской — не стали предметом обсуждения Собора. А это одна из насущнейших проблем: напомним, что о. Александр Шмеман говорил о том, что сущность современного учительного кризиса «в забвении того, что́ есть проповедь в собрании Церкви» [Шмеман, 89].

1. См. его статью: Тареев М. М. Каков должен быть проповедник? (Из критических очерков по вопросам гомилетики) // Богословский вестник. Т. 3. № 12. 1902. С. 478–505.

Конечно, Собор просто не успел многое сделать. Например, вопрос качества собрания церковного народа и его устройства рассматривался в другом документе, предваряющем работу Отдела по церковному уставу «Введение в приходской устав».

Особенно интересно для нас, что такое «благовестнические братства», к организации которых так настоятельно призывает Собор? Есть ли примеры? Успели ли они организоваться? Как они связаны с теми братствами, которые стали появляться в 1920-е годы? Все это требует новых исследований.

Известен опыт епископа Макария (Опоцкого), рукоположенного патриархом Тихоном в качестве епископа-катехизатора, т. е. проповедника. Плодом его активной деятельности стали многочисленные братства, появляющиеся, как грибы, в каждом месте его пребывания. Можно ли их назвать «благовестническими»?

Известно Братство ревнителей и проповедников православия в Москве под руководством прот. Романа Медведя, организованное до утверждения «Определения о церковном проповедничестве» 1 октября 1917 г. С февраля 1918 г. братство стало вести активную деятельность: читать лекции в различных аудиториях, устраивать собрания верующих для обсуждения животрепещущих проблем и евангельские собрания, издавать апологетические брошюры, привлекать мирян к проповедничеству и т. д. В его уставе была обозначена цель:

...На основах жизне по вере и проповеде Евангелия объединять православных христиан, ревнующих о своем спасении и обновлении жизни церковной [Из устава, 364].

Наряду с этой деятельностью братство предполагало открывать школы для подготовки мирян-проповедников. Например, известно, что оно сотрудничало с храмом св. вмч. Димитрия Солунского у Тверских ворот (Москва) и посылало в этот храм своих благовестников для проповеди по воскресным и праздничным дням. Очевидно, в этой деятельности братство руководствовалось Определением Собора «О церковном проповедничестве». Это было не только проповедническое, благовестническое братство, так как оно возрождало церковную жизнь в полноте, чтобы во всех сторонах жизни человека воссиял Свет Христов. В обращении братства, в частности, говорилось::

Кто желает, приходите. Будем вместе молиться, изучать слово Божие, советовать между собою обо всем, что должно интересоваться православного христианина, будем помогать друг другу в устройении между собою подлинных братских отношений [*Обращение*, 376].

Таким образом, можно видеть, к каким полноценным плодам — возрождению полноты церковной жизни, подлинно христианских отношений на евангельских основах — может привести устремление к возрождению проповедничества в свете решений Великого московского собора 1917–1918 годов.

Источники и литература

1. *Амвросий* = Амвросий (Ключарев), архиеп. Искусство проповеди. М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2006. 176 с.
2. *Антоний* = Антоний (Храповицкий), митр. Пастырское богословие. М. : Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 1994. 324 с.
3. *Виноградов* = Виноградов В. П. О церковной проповеди накануне революции // Богословский вестник. 1917. Т. 2 № 8/9. С. 225–236.
4. *Голубинский* = Голубинский Е. Е. О реформе в Русской церкви // Православная община. № 5. 1991. С. 33–44.
5. *Из устава* = Из устава Московского Братства — союза ревнителей и проповедников православия // Православная Москва в 1917–1921 годах : Сборник документов и материалов / Авт.-сост. А. Н. Казакевич. М. : Изд-во Главархива Москвы, 2004. С. 364.
6. *Казанский* = Б. Г. [Казанский С. П.] О преподавании гомилетики в наших духовных семинариях // Богословский вестник. 1900. Т. 2. № 5. С. 66–91.
7. *Книга правил* = Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных и святых отец. М. : Об-во им. свт. Льва, папы Римского, 2009. 448 с.
8. *Обращение* = Обращение к православным христианам с призывом объединяться в церковные братства // Православная Москва в 1917–1921 годах : Сборник документов и материалов / Авт.-сост. А. Н. Казакевич. М. : Изд-во Главархива Москвы, 2004. С. 376.
9. *Отзывы* = Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе : В 2 т. Репр. воспр. изд. 1906 г. Т. 1. М. : Крутицкое Патриаршее подворье ; Общ-во любителей церковной истории, 2004. 1038 с.
10. *Певницкий* = Певницкий В. Ф. Церковное красноречие и его основные законы. Киев : Тип. И. И. Горбунова, 1906. 297 с.

11. *Протоколы, заседание 4* = Протоколы и стенограммы заседаний отдела о проповедничестве, богослужении и храме. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 283. Заседание 4. Л. 41–60.
12. *Протоколы, заседание 5* = Протоколы и стенограммы заседаний отдела о проповедничестве, богослужении и храме. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 283. Заседание 5. Л. 64–82.
13. *Священный Собор, кн. III* = Священный Собор Православной Российской церкви : Деяния. Кн. III : Деяния XXXI–XL. Репр. воспр. изд. 1918 г. М. : Новоспасский монастырь, 1994. 260 с.
14. *Священный Собор, кн. IX* = Священный Собор Православной Российской Церкви : Деяния. Кн. IX : Деяния 118–136. Репр. воспр. изд. 1918 г. М. : Новоспасский монастырь, 2000. 263 с.
15. *Определение* = Определение Священного Собора Православной Российской Церкви о церковном проповедничестве 1 декабря 1917 г. // Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской церкви. Репр. воспр. изд. 1918 г. Вып. 2. М. : Синод. тип., 1994. 187 с.
16. *Шмеман* = Шмеман Александр, протопр. Евхаристия : Таинство Царства. М. : Паломник, 1992. 304 с.

L. V. Kroshkina

The Resolution of the 1917–1918 Local Council “On Church Preaching”: Historical Context and Crucial Tasks

This article analyses one of the resolutions of the 1917–1918 Local Council of the Russian Orthodox Church, entitled “On Church Preaching”, focusing on its origins and related debates. The author also addresses the question of how the issues raised in the conciliar document were discussed before the Council and solved in the years since. The article is based on various publications on church preaching dated back from the late XIX — early XX centuries. Of particular interest are the Resolution’s paragraph concerning the establishment of missionary brotherhoods and the consideration of how this initiative was further implemented.

KEYWORDS: sermon, church preaching, the Holy Council of the Russian Orthodox Church, pastoral ministry, missionary brotherhoods.

Сведения об авторах

Гиздатова Карина Юрьевна

бакалавр теологии, СФИ (Россия, Москва)

karina.gizdatova@gmail.com

Копировский Александр Михайлович

канд. пед. наук

профессор, СФИ (Россия, Москва)

amkor51@gmail.com

Крошкина Лидия Владимировна

старший преподаватель, СФИ (Россия, Москва)

lida.kroshkina@gmail.com

Марков Александр Викторович

д-р филол. наук

профессор, РГГУ (Россия, Москва)

markovius@gmail.com

Нофал Фарис Османович

аспирант, Луганский национальный университет им. В. Даля

(Украина, Луганск)

faresnofal@mail.ru

Папафанасиу Афанасиос Н.

доктор богословия

Греческий открытый университет (Афины, Греция)

paptam@windowslive.com

About the Authors

Gizdatova Karina Yuryevna

B.A. in Theology, Saint Philaret's Institute (Russia, Moscow)
karina.gizdatova@gmail.com

Kopirovsky Alexander Mikhailovich

Ph. D. in Education
Professor, Saint Philaret's Institute (Russia, Moscow)
amkop51@gmail.com

Kroshkina Lidia Vladimirovna

Senior lecturer, Saint Philaret's Institute (Russia, Moscow)
lida.kroshkina@gmail.com

Markov Alexander Victorovich

Doctor of Philology
Professor, Russian State University for the Humanities (Russia, Moscow)
markovius@gmail.com

Nofal Faris Osmanovich

Postgraduate student, Vladimir Dahl East Ukrainian National University
(Ukraine, Lugansk)
faresnofal@mail.ru

Papathanasiou Athanasios N.

Doctor of Theology
Hellenic Open University (Greece, Athens)
paptam@windowslive.com



Свято-Филаретовский
Православно-Христианский
Институт

www.sfi.ru



На страницах сайта Вы можете узнать об образовательных, научных, издательских, просветительских и других проектах Свято-Филаретовского института, а также познакомиться с хорошей богословской, философской и просветительской литературой

Вы найдете на нашем сайте:

- новости из жизни церкви и общества
- анонсы и репортажи о научно-богословских и богословско-практических конференциях по актуальным темам современной церковной жизни
- книжные новинки
- интервью с богословами и общественными деятелями
- материалы по вопросам биоэтики
- аудио- и видеоматериалы

СВЕТ ХРИСТОВ ПРОСВЕЩАЕТ ВСЕХ

*Альманах Свято-Филаретовского
православно-христианского института*

*Журнал входит в Перечень рецензируемых научных изданий
Высшей аттестационной комиссии
при Министерстве образования и науки Российской Федерации
по группе специальностей «Теология» (26.00.00)*

Подписной индекс 40540
Объединенный каталог «Пресса России»

Выпуск 23 · Лето 2017

105062, Москва, ул. Покровка, 29, нежилое помещение 2
тел. (495) 623-03-80, 625-77-86
e-mail: sfi_journal@sfi.ru
<http://www.sfi.ru>

Издание подготовили
ответственный редактор Ю. Балакшина
редакторы И. Кольцова, Л.-И. Скоробогатова, Е. Степанова
корректор М. Писаревская
макет М. Патрушева
верстка М. Воронцова
благодарим за помощь Е.-А. Патракову

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов

Подписано в печать 25.08.2017
Формат 70×100/16. Объем 6½ печ. л.
Печать офсетная. Бумага офсетная
Гарнитура ГТС Charter (ParaType, 2001)
Тираж 400 экз.

Отпечатано в типографии
издательско-полиграфической фирмы «Реноме»
192007, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 40
Тел./факс: (812) 766-05-66
<http://www.renomespb.ru>

ISSN 2078–3434

© Свято-Филаретовский
православно-христианский институт, 2017