

АМУРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ГОУ ВПО «АмГУ»

УТВЕРЖДАЮ
Зав. кафедрой религиоведения
_____ А.П. Забияко
« ____ » _____ 2007 г.

ХРИСТИАНСКАЯ ТЕОЛОГИЯ
УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКИЙ КОМПЛЕКС ПО ДИСЦИПЛИНЕ
для специальности 031801 – «религиоведение»

Составитель: к.и.н., доцент Куляскина И.Ю.

Благовещенск
2007 г.

Содержание:

Аннотация.	3
1. Цели и задачи дисциплины, ее место в учебном процессе	3
1.1. Цель преподавания дисциплины.	3
1.2. Задачи преподавания дисциплины	3
1.3. Перечень дисциплин, усвоение которых студентами необходимо для усвоения данной дисциплины.	3
2. Краткий конспект лекций.	4
3. Практические (семинарские) занятия	116
3.1. Методические рекомендации по проведению практических (семинарских) занятий.	116
3.2. Перечень тем практических (семинарских) занятий с указанием объема в часах	116
3.3. Методические указания и план проведения практических (семинарских) занятий	117
4. Самостоятельная работа студентов.	128
4.1. Методические рекомендации по выполнению самостоятельной работы студентов	128
4.2. График самостоятельной работы студентов	130
5. Материалы по контролю качества образования	131
5.1. Методические указания по организации контроля знаний	131
5.2. Критерии оценки знаний студентов	132
5.3. Фонды тестовых заданий	133
6. Список рекомендованной литературы	152

АННОТАЦИЯ

Подготовка дипломированных специалистов по специальности 031801 (религиоведение) включает изучение курса «христианская теология» в разделе дисциплин ДС.Ф.02.

Согласно учебному плану специальности данная дисциплина изучается на 4 курсе (7–8 семестрах); предусмотрены следующие виды занятий и формы контроля:

Лекции	32 часа
Семинарские занятия	32 часа
Самостоятельная работа	78 часов
Вид итогового контроля	зачет
Всего	142 часа.

1. Цели и задачи дисциплины, ее связь с другими курсами специальности.

1.1. Цель преподавания курса «христианская теология» – усвоение студентами мировоззренческой сущности христианства как феномена духовной культуры, оказавшего и продолжающего оказывать значительное влияние на ход культурно-исторического развития стран первоначально Европы и России, а позднее – и мира в целом.

1.2. Основными задачами изучения дисциплины являются:

- формирование у студентов ясного и четкого представления о специфике теологии как области человеческого знания, отличающей ее от философии (в том числе от философии религии и религиозной философии), с одной стороны, и от науки (в том числе от наук о религии и церкви);
- дать учащимся общее представление о предмете, содержании и структуре христианской теологии;

- добиться понимания студентами мировоззренческого смысла основных догматических положений христианской теологии;
- показать связь между догматическим содержанием теологии трех основных конфессий христианства и особенностями культурно-исторического развития стран, в которых эти конфессии получили доминирующее положение;
- продемонстрировать роль и значение христианской теологии как догматического основания социальной доктрины христианства и социальной позиции католической, православной и протестантской церквей;
- путем анализа догматических положений христианской теологии способствовать развитию у студентов навыков по анализу доктрин и учений новых (в том числе тоталитарных) религиозных культов и течений.

1.3. Перечень дисциплин, усвоение которых студентами необходимо при изучении христианской теологии.

Курс христианской теологии предполагает предварительное знакомство с материалами курсов философии, религиозной философии, философии религии, религиозной этики и истории религии.

2. Краткий конспект лекций.

Тема 1. Христианская теология, ее предмет и место в системе духовной культуры.

План:

1. Понятие христианской теологии. Теология и религиозное сознание.
2. Соотношение теологии, наук о религии и церкви и религиозной философии.
3. Структура теологического знания («естественная теология» и теология Откровения).

Вопрос 1. Понятие христианской теологии. Теология и религиозное сознание.

Термин «теология» в буквальном переводе с древнегреческого означает «учение о божественном» (theon). Именно в таком значении он и встречается впервые в «Метафизике» Аристотеля. Аристотель полагал, что есть «три умозрительных учения: математика, учение о природе, учение о божественном». Причем «умозрительные науки предпочтительнее всех остальных, а учение о божественном предпочтительнее других умозрительных наук». Аристотелевское определение теологии является типичным выражением того, что впоследствии получило название *естественной теологии*, т.е. знания о Боге, непосредственно доступного «естественным способностям» человеческого разума, и прежде всего умозрительному (метафизическому) методу познания.

В широком, общекультурном смысле слова под теологией принято понимать размышление и рассуждение (logos) о Боге (богах) и божественных предметах; осмысление опыта богопознания; разумное истолкование веры. В этом отношении можно говорить о различных исторических типах теологического мышления и опыта: жреческой теологии, метафизической теологии, мистической теологии, пророческой теологии. Жреческая теология представляет собой опыт общения с божественными сущностями на основе ритуальной практики и мистериальных культов. Метафизическая теология есть постижение божественного на основе умозрения. Мистическая теология выступает как экстатическое созерцание божественного на основе медитативной практики и духовной интуиции. Пророческая теология есть божественная одержимость пророков на основе нравственной интерпретации божественного закона.

Однако в специфическом, собственно научном значении слова под теологией понимается осмысление *Божественного откровения*, запечатленного в христианском вероучении. И в этом смысле христианская теология есть систематическое обоснование христианской веры и функция

христианской церкви. Христианская теология есть осмысление факта и содержания Богооткровения, засвидетельствованного в Священном Писании. При этом центральным принципом христианской теологии является признание Иисуса Христа в качестве определяющего свидетельства откровения Бога.

Для понимания природы и сущности теологии необходимо отграничить ее от вероучения. *Вероучение* – это систематизированное и кодифицированное религиозное сознание, его концептуальный уровень. Содержание вероучения сформулировано в вероучительных книгах (Библия) и утверждено религиозными организациями в виде неизменных, канонизированных формул (*догматов*), признание которых в их раз и навсегда установленном виде является непременным условием правоверия. Содержание вероучения развивается и обосновывается в специальной отрасли религиозного знания – *теологии* (богословии).

Теология с функциональной точки зрения – это инструмент разработки, защиты и пропаганды вероучения, которым оперируют религиозные организации (церковь). Поэтому **предметом** теологии является содержание вероучения и культовой практики. При этом *трансцендентное*, данное в догматических определениях религии и конкретном религиозном опыте, составляет ее **объект**.

Отсюда **цель** теологии – рационализация содержания религиозного опыта, а ее **задачами** являются, во-первых, формирование ортодоксальных религиозных представлений на основе интерпретации основных положений вероучения в той форме, как это диктуется интересами церкви, и во-вторых, борьба с еретическими отклонениями.

Вопрос 2. Соотношение теологии, наук о религии и церкви и религиозной философии.

То, что религия и церковь в качестве культурных феноменов являются предметом научного интереса (история религии, история церкви, социология религии, психология религии и т.п.), а трансцендентное составляет предмет философской метафизики, обуславливает настоятельную в выявлении четкого критерия, позволяющего разграничивать теологические, философские и научные суждения относительно христианского вероучения. И таких критериев несколько. Во-первых, теологическое знание *догматично* по определению, тогда как научное и философское знание предполагает *критицизм*.

Кроме того, богословские тезисы, в отличие от выводов науки, не могут быть ни эмпирически подтверждены, ни теоретически выведены. Как подчеркивается в «Догматической конституции о божественном откровении», принятой Вторым Ватиканским собором, «теология получает стимулы непосредственно от Бога и в этом смысле в корне отличается от мирской науки».

Более сложным является соотношение теологии и религиозной философии. С одной стороны, религия и философия, будучи самостоятельными проявлениями человеческой духовности, могут находиться в состоянии оппозиции и соперничества, вызванном тем, что философия в лице метафизики стремится ставить и решать «конечные вопросы бытия», т.е. те вопросы, которые религия считает своей монополией. С другой стороны, религиозная философия и теология представляют собой формы религиозного сознания, в которых религиозное содержание получает рационально организованную форму.

Однако, в отличие от философии, теология нуждается в «легализации» религиозным коллективом. Между тем верующий философ хочет быть свободным в своем осмыслении собственного религиозного опыта, но сталкивается с авторитетом церковной иерархии.

Различие между теологией и религиозной философией обусловлено природой религиозных догматов, рационализацией которых и занята теология. Очень хорошо пишет об этом русский философ-теист С. Булгаков. Он исходит из того, что свобода есть «нерв философствования» и этот «нерв» присутствует в религиозной философии, но отсутствует в догматике. Догмат веры не оказывает давления на свободу философского исследования, потому что его религиозная значимость и философский смысл находятся в «разных плоскостях». Догмат не ставится под вопрос философским сомнением, но он подвергается интерпретации философским мышлением. Именно в силу свободы философского творчества возможны различные философские системы в рамках одного и того же типа мировоззрения.

Различаются и цели теологического и философского размышления. Цели теологии религиозно-практические, а догматика представляет собой лишь «инвентаризацию» догматов, а не их философское исследование, даже если при этом и используется философская риторика. Отсюда Булгаков делает вывод, что «философия не исходит из догматов веры, но приходит к ним как подразумеваемым и необходимым основам философствования» (Булгаков С.Н. Свет Невечерний. – М.: Республика, 1994. С.81-82). В отличие от философского творчества, «...никто не может разрабатывать теологию как некое собрание лишь своих воззрений» (См.: Энциклика Иоанна-Павла II «Искупитель человечества»). Иными словами, Церковь, а не отдельный человек, рассматривается в качестве единственного и никогда не ошибающегося толкователя откровения. Исключительное право Церкви на интерпретацию откровения закрепляется Священной традицией, которая в свою очередь получает признание в Священном предании. Однако признается и другой способ – непосредственное общение, вхождение Бога в человека через *мистическую интуицию*. Но этот способ является привилегией святых.

Вопрос 3. Структура теологического знания («естественная теология» и теология Откровения).

Различают позитивную теологию (она же – теология Откровения) и естественную теологию. Позитивная теология, по определению К. Ранера, есть «сама керигма», т.е. слушание непосредственно «Слова Божьего», а не метафизическая рефлексия по поводу того, что человек услышал в Откровении и во что он уверовал. Позитивная теология существует, потому что «говорит Бог, а не потому что человек размышляет о Боге» (К. Ранер).

«Естественная теология» («философская теология») возникла задолго до появления христианства. Еще римские стоики под естественной теологией понимали то, что Аристотель называл «теологической философией» или «первой философией» (метафизика). Августин в сочинении «Град Божий» утверждал, что физическая (естественная) теология – это скорее «физиология» божественного, как присутствующая в вещах.

Таким образом, позитивная теология отличается от естественной теологии *предметом*: первая имеет предметом учение о Боге и Церкви; вторая – проблемы Бога и мира, судеб человека в связи с Божьим промыслом, природу человека, историю (хилиастическое и эсхатологическое учения), добро и зло и т.п.

С точки зрения структуры теологического знания различают историческое (история Церкви, история догм, «библиоведение»), систематическое (догматика, апологетика, нравственная теология) и практическое (гомилетика, литургика, катехетика) богословие.

Существуют конфессиональные особенности теологии. Так, с точки зрения православных богословов, католическая теология переносит богословские проблемы в область рассуждений, слишком далеких от человеческих нужд, а протестантская, наоборот, настолько сосредоточена на

земных делах, что превращается чуть ли не в светскую дисциплину. Действительно, в протестантской теологии практически отсутствует метафизика, а в православном богословии не получила развития христианская метафизика. Задачу, которую в католичестве решала естественная философия, в православии решал философский теизм.

Тема 2. Основные этапы и направления развития теологической мысли.

План:

1. Становление христианской теологии. Ранняя христианская апологетика.
2. Патристика.
3. Схоластический этап развития теологической мысли.
4. Реформация.
5. Развитие теологии в Новое время.

Вопрос 1. Становление христианской теологии. Ранняя христианская апологетика.

В Римской империи второго века христианство было объявлено «незаконной религией». Оно не входило в список разрешенных культов, и самое имя «христианин» уже являлось юридическим поводом для преследования. С другой стороны, христианство легко могло бы приобрести законность. Для этого было бы достаточно примириться с преобладающим в римском обществе синкретизмом, т.е. признать Христа всего лишь одним из богов римского пантеона и согласиться на участие в культе обожествленного римского императора и римских богов. Тот факт, что христиане отказывались и от того, и от другого, служил поводом для их обвинения в атеизме. В Римской империи того времени лишь евреи были легально освобождены от поклонения римским богам. Пока христианство не порвало с иудаизмом, его

считали одной из еврейских сект и потому не преследовали. Проблемы начались по мере того, как нарастал конфликт между Церковью и синагогой.

В такой обстановке зародилась ранняя христианская апологетика. **Целью** апологетов было прежде всего продемонстрировать языческому обществу приемлемость христианства с культурной точки зрения. Христиан обвиняли в варварстве за то, что (как считали язычники), никому не известную Библию считали боговдохновенной. Нужно было найти параллели между греческой философией и христианской мыслью, но одновременно представить языческую философию предшественницей христианства, а христианство – откровением того, что языческая философия лишь предчувствовала.

Другую опасность представляло гностическое умонастроение, распространившееся и среди христиан, и вне Церкви. Опасность была велика еще и потому, что в те времена молодая Церковь не располагала никакими внешними критериями самоопределения: еще не был установлен новозаветный канон, не существовало католического церковного авторитета.

Против гностического умонастроения были направлены творения одного из крупнейших христианских богословов второго века св. **Иринея Лионского** (прежде всего – «Против ересей» в 5 книгах). Особый интерес представляет третья книга, в которой обсуждались животрепещущие до настоящего времени вопросы о св. предании. Св. Иринея говорил о догматическом единстве четырех Евангелий. Он отбросил все гностические евангелия и объявил четыре книги – Евангелия от Матфея, от Марка, от Луки и от Иоанна – авторитетным Писанием Церкви.

Вторым и основным критерием истины у св. Иринея было Предание. Предание существовало и у гностиков, но у них оно носило частный, секретный характер. Именно против этого и возражал Иринея, утверждая, что Бог ничего не делает втайне, для отдельных избранных личностей, но искупает и спасает все человечество.

Св. **Иустин Мученик**, известный также под именем Иустин Философ, интересен особенно тем, что был одним из первых представителей греко-римского общества. Это – первый из отцов-апологетов, сочинения которого дошли до нас в значительном количестве и в целости. Во втором веке известны еще десять-двенадцать других авторов. В основном они защищали те же идеи, что и Иустин, стараясь, с одной стороны, отмежеваться от иудаизма, а с другой – ходатайствовать за невинно гонимое христианство перед языческим обществом и его правителями.

Из дошедших до нас апологетических сочинений второго века известны творения Афинагора Афинянина, Феофила Антиохийского и Татиана Ассирийца.

Первым значительным христианским богословом, писавшим на латинском языке, был **Тертуллиан** (155 – ок. 220 гг.). Он не значится в числе отцов Церкви, но его сочинения чрезвычайно важны для истории Церкви. Он занимался писательской деятельностью с 193 по 220г. Его наследие представляет огромный вклад в христианское Предание. Главные творения Тертуллиана можно разделить на три группы:

1. Писания в защиту христианства (апологетические), в которых он доказывает, что преследование христиан со стороны государства не оправдывается законами самого государства.
2. Сочинения против еретиков. Эти полемические сочинения были направлены против гностиков («Опровержение еретиков»). Другое сочинение – «Против Пракса» – написано в период, когда Тертуллиан покинул православную Церковь. Однако, несмотря на это, излагаемое здесь учение не содержит никаких еретических элементов. В книге «О душе» Тертуллиан нападает на философию.
3. Сочинения на нравственные темы, характеризующиеся крайне строгими моральными и дисциплинарными требованиями.

В ранней апологетике впервые была остро поставлена проблема соотношения новой христианской теологии и языческой философии. И здесь апологеты разделились на два лагеря: если Иустин, Феофил и Афонагор утверждали, что философия и теология имеют одни и те же цели, то Тертуллиан и Татиан считали невозможным их соединение. Тертуллиан, например, полагал, что философия есть мать всех ересей, поскольку «с самого начала философы уклонились от... страха Божия» (Тертуллиан. К язычникам // Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. Избранные сочинения. М., 1994. С.62). Именно в этом смысле следует понимать известное выражение Тертуллиана «credo, quia absurdum» (верую, ибо абсурдно): то, во что верит христианин, абсурдно для язычника.

Вопрос 2. Патристика.

Различают два этапа в развитии патристики – доникейская (сочинения, созданные в период до принятия Никео-Константинопольского Символа веры) и зрелая. Первая представлена главным образом умозрительным богословием Александрийской школы. Первый из представителей – **Климент Александрийский** – во-первых, дает сравнение христианства и язычества, во-вторых, систематически излагает христианское учение для вновь обращенных и, в-третьих, представляет введение в христианскую философию или «церковный гнозис». Тем самым Климент заложил основания христианской догматики, переработав христианское предание, которое к тому времени стало гораздо более устойчивым, чем во времена апологетов. Он сделал идею Логоса принципом религиозного объяснения христианства, которое было представлено как учение о творении мира посредством Логоса и о спасении человечества через Христа-Логоса. Климент противопоставил еретическому гнозису христианский гнозис, показав, что христианство есть не только вера непросвещенного народа, но и

высшее знание, способное создать такую же стройную и философски обоснованную систему, какой стремилась быть гностическое учение.

Однако своим значением для истории христианской теологии Александрийская школа обязана в первую очередь ученику Климента **Оригену** (ок. 180 г. – 251 г.), которого, несмотря на весьма противоречивую оценку его творчества в христианской истории, по праву можно считать родоначальником христианской теологии.

Ориген освободил христианское богословие от посторонних апологетических и полемических задач, сообщив ему самостоятельное положительное значение, и провозгласил примирение науки с христианской верой, культуры – с Благой вестью. Он создал строго последовательную систему учения о Боге, который непостижим и необъясним, невидим и бестелесен, един и единичен. Бог есть сущий, ни от кого не происшедший, никому не обязанный своим бытием, а потому не допускающий в себе никакой сложности, вечный и неизменный. Бог непостижим, но он есть разумная и познающая себя личность, имеющая полное и совершенное знание о себе. Поскольку Бог неизменен, он имеет в себе Сына от вечности, он не только рождает Сына, но рождает его вечно. Рождение Сына от Отца как не только вечный, но и непрерывно продолжающийся акт, в христианской литературе было впервые сформулировано именно Оригеном. Сын рождается из мысли Отца, как воля и стремление. Поскольку природа нерожденного Отца неделима, нельзя считать, что Сын рождается через уменьшение и разделение сущности Отца. Сын есть само Слово, сама истина и жизнь. Но нельзя сказать, что Отец есть истина и жизнь, поскольку он является их источником. В Отце все свойства существуют в скрытом состоянии, тогда как в Сыне они проявляются актуально. Таким образом, для Оригена Сын есть реально осуществленная полнота Отца. Бог Отец как самосознающая личность есть ипостась. Бог Сын как одушевленная премудрость Бога,

сознающая себя и отличающаяся от Отца, есть самостоятельная ипостась. Вместе со Святым Духом они составляют Троицу, которая является источником всякой святости. Формула о трех неединосущных ипостасях одной Троицы, впервые произнесенная Оригеном, несмотря на некоторый субстанциональный субординационализм, свидетельствовала о том, что христианская теология приобрела свой собственный предмет и стала наукой о троичности Божества. Афанасий, Василий Великий, Григорий Нисский и другие церковные отцы IV века использовали понятие «теология» именно в смысле учения о трех лицах Святой Троицы в отличие от учения о мире в свете тайны воплощения.

Богословие Никео-Константинопольского Символа веры (325–381).

Период от Никейского (325 г.) до Константинопольского (381 г.) и затем до Халкидонского (451г.) Вселенских Соборов есть время выработки и установления вселенского ортодоксального Символа веры, утверждающего учения о Троице, богочеловеческой природе Иисуса Христа, грехе и благодати. Христианская церковь к тому времени овладела философией и наукой греко-римского мира и обратила их на развитие и защиту своего учения. Достижения IV и V веков, первейшие по своему значению для всего христианского богословия после апостольского века, опирались на наследие II и III веков, прежде всего на системы Оригена на Востоке и Тертуллиана – на Западе. В то же время серьезные противоречия в их взглядах создали почву для многочисленных ересей, борьба с которыми стала важнейшей задачей Вселенских соборов IV и V веков. Главным вопросом, вокруг которого велись самые ожесточенные споры, был вопрос о природе Иисуса Христа. Исчерпывающий ответ на этот вопрос был дан на Халкидонском соборе: Иисус Христос есть Богочеловек, истинный Бог и истинный человек, в котором две природы соединены «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно». В точном смысле слова христианская теология и есть учение о

Христе как о Боге, а христология – учение о воплощении и единении божественного и человеческого во Христе.

Никео-Константинопольский Символ есть результат длительного исторического развития христианской догматики. Его теоретико-метафизические определения, безусловно отличаются от новозаветных текстов, излагающих основы христианского учения. Это и неудивительно. Нагорная проповедь имела в виду галилейских крестьян и рыбаков, а Символ сформулирован людьми, в полной мере овладевшими традицией эллинской мудрости, и обращен к таким же людям.

Догматы, сформулированные на Вселенских Соборах, выражают богооткровенную истину, которая понуждает людей к глубокому внутреннему изменению своего образа мышления. Догматы раскрывают «содержание» откровения в той мере, в какой это вообще возможно для человека. Символ веры есть опыт богопознания, откристаллизованный в условной знаковой системе, «словесная икона», использующая человеческий язык для передачи божественной тайны.

Следует отметить, что догматические положения Никео-Константинопольского Символа вырабатывались совместно богословами Востока и Запада, несмотря на острые дебаты между ними. Эти положения являются единым наследием христианской церкви как вселенской (кафолической) и православной (ортодоксальной). Они определяют собой содержание и строение систематической теологии в том виде, как она была развита западными и восточными богословами.

В предхалкидонский период (до 451 г.) были заложены основы позднейшей православной традиции в трудах греческих отцов церкви – **Афанасия, Иоанна Златоуста, Кирилла Александрийского.** Каппадокийские отцы – **св. Василий Великий, св. Григорий Богослов и св. Григорий Нисский** – положили основание новому периоду в истории

христианской Церкви. Эти мыслители разработали догматические формулы Первого Вселенского Собора (Никея. 325 г.), которые были дополнены и развиты на Втором (Константинополь, 381 г.) и Третьем (Эфес, 431 г.) Соборах. Заслуга развития троичного догмата в особенности принадлежит Василию Великому.

Следующий период (451 – 843 гг.) характеризуется острыми христологическими спорами, сначала с монофизитами, а затем с иконоборцами. Крупнейшие богословы этого периода **Максим Исповедник** (580–662 гг.) и **Иоанн Дамаскин** (675–749 гг.) дали православному богословию глубокое и тщательно разработанное осмысление догматического наследия Халкидонского Собора. В этот период также были разработаны *литургики* и канонические правила внутрицерковной жизни.

Особо следует сказать о **Псевдо-Дионисии Ареопагите**. До сих пор неизвестно, кто скрывался под именем ученика апостола Павла, которого в IV веке считали первым епископом Афин. При появлении «Ареопагитик» (как стали называть сочинения «Дионисия») в их подлинности никто не усомнился. Писания Псевдо-Дионисия скоро завоевали большой авторитет и вокруг него начала формироваться традиция. На Востоке комментарий к его трудам был написан преп. Максимом Исповедником. На него ссылались все более поздние византийские богословы. Под влиянием его учения возникли многие литургические обычаи. На Западе «Ареопагитики» были переведены на латынь в IX веке (Гильдуином) и повторный перевод сделал в X в. Скот Эриугена.

Преследуя в основном апологетические цели, Псевдо-Дионисий добивался созвучия между своими богословскими взглядами и неоплатонической идеологией философов своего времени. В этом и кроется причина его необычайной популярности. Он выполнял основную задачу богословия, которая состоит в объяснении св. Писания в категориях и

терминах, доступных и привычных современному миру. Как и любого богослова, на этом пути Дионисия подстерегали две опасности: исказить суть учения в угоду вкусам и запросам своих современников или же совершенно забыть о своей аудитории и «заняться повторением излюбленных цитат».

Богословие латинского Запада в IV веке далеко отставало от философской глубины и интеллектуальной утонченности греческого Востока. Однако изучение латинских отцов этого периода, когда обе половины христианского мира еще сохраняли единство, важно хотя бы потому, что в их писаниях уже намечаются черты дальнейшего развития западного христианства. В их числе – св. Иларий, св. Амвросий Медиоланский и бл. Иероним Стридонский. К этому же периоду относится деятельность **бл. Августина** (354 – 430 гг.), который по праву может считаться истинным отцом западного христианства. Больше, чем кто-либо из его предшественников, он преуспел в объединении различных ветвей христианского учения, достигнув всестороннего целостного синтеза, который стал основой будущего развития теологии.

Августин писал на различные темы, включая фундаментальное исследование Троицы. Но принято считать, что основной вклад в христианскую мысль он внес в области теологической антропологии, анализа и интерпретации человеческого существования в его отношении к Богу. В своих ранних антиманихейских работах он приводит сильные аргументы в пользу свободы воли, направленные против преимущественно детерминистической философии тех дней. В споре с Пелагием он впервые формулирует развернутую доктрину первородного греха, утверждая, что предваряющая благодать Бога есть необходимое условие любого истинно доброго поступка. Из совокупности своих размышлений он создал всеобъемлющий систематический труд. Написанный им незадолго до конца

его жизни «Град Божий»(413 – 426 гг.) – несомненно, важнейшая работа по систематической теологии до эпохи Средневековья.

Зрелый Августин пришел к убеждению, что логика христианской веры наиболее полно представлена в развертывании истории. Положив историю спасения в основание систематического изложения христианского учения, он сделал большее, чем просто подтвердил предыдущую модель интерпретации. Он основал *парадигму*, которая смогла стать структурной основой для развития западной теологии, по крайней мере, до эпохи Просвещения. Среди прочих особенностей эта парадигма включает: 1) повествовательную структуру, интерпретирующую историю избранного народа в контексте мировой истории как определенную последовательность событий, развитие и исход которых определены Богом; 2) тему божественной власти, обладающей внутренней телеологией и подкрепленной мотивами управления, вмешательства и причинности; 3) периодизацию истории и отнесение времени откровения в прошлое и 4) задачу теологии, заключающуюся в разработке систематической основы учения, соответствующей главным событиям этой священной истории.

Так называемый «августинианский синтез» был нормативным для большей части Средневековья. Он обеспечил контекст для продолжения теологической дискуссии.

Вопрос 3. Схоластический этап развития теологической мысли.

Если перед учителями патристики стояла задача создать систематическую догматику из того, что содержалось в Священном писании, то схоласты уже располагали догматической конструкцией. В сущности их задача состояла в том, чтобы ее упорядочить и сделать доступной для необразованных людей. Начало схоластики приходится на IX столетие, и ее развитие продолжается до конца XV века.

«Первым отцом схоластики» называли **Эриугену** (ок. 810–877гг.), выходца из Ирландии, занимавшего должность учителя при дворе Карла Голого в Париже. Одним из первых он выдвигает тезис о том, что между откровением и разумом нет противоречия. Эриугена говорит о двух путях познания Бога. Он, как и Псевдо-Дионисий, различает позитивную и негативную теологию. В негативной (апофатической) Бог понимается как непознаваемая сущность; теология в лучшем случае лишь определяет, чем Бог не является. Мы можем познать не сущность Бога, но лишь его проявления. Он выше всех категорий; о нем нельзя сказать, что он субстанция или материя. Свою негативную теологию Эриугена продвигает дальше, чем остальные христианские авторы. Учение Эриугены несколько раз объявлялось церковью еретическим. Несмотря на это, трактаты Эриугены были широко известны, а его идеи оказало влияние как на ученых (школа в Шартре), так и на некоторые еретические религиозные движения.

Следующий значительный представитель схоластики появился на исторической арене только в XI веке. **Ансельма Кентерберийского** (1033–1109 гг.) называли «вторым Августином». Как и Эриугена, он тесно связывал философскую истину-разум и истину откровения – веру. Мышление должно быть подчинено вере, которая является его предпосылкой и должна ему предшествовать. Без веры нет подлинного познания. Ансельм в словах «верю, чтобы понимать» четко определяет позицию схоласта. Вера должна быть исходной точкой и целью рационального мышления, но вера должна быть исключена из операций мышления, она не может служить аргументом. Святое писание указывает, *что* является истиной, но не объясняет, почему оно является истиной. Разум свободен и самостоятелен, но в границах догматов. Ансельм, таким образом, впервые сформулировал задачи теологии и философии.

Ансельм получил известность также и приводимыми им *доказательствами бытия Бога*. Основа его доказательства идет от Августина, Ансельм его лишь актуализирует: сотворенные вещи несовершенны, они образуют ряд возрастающего совершенства, но этот ряд, как каждый реальный ряд, не может быть бесконечным. Должна существовать сущность, совершеннее которой ничего нет, ею и является Бог.

Кроме этого относящегося к миру доказательства бытия Бога Ансельм является автором метафизических доказательств бытия Бога как общего принципа бытия всего сущего: если бы Бог существовал лишь в нашей мысли, он был бы лишен абсолютного совершенства, был бы чем-то противоречивым; потому-то Бог как совершенство должен существовать в действительности. Если Бог как идея существа содержит в себе всю реальность, то сам он действительно существует.

Пьер Абеляр (1079–1142 гг.), в противоположность позиции Ансельма «верю, а потому знаю», формулирует принцип «познаю то, во что верю». В теологии он шел своим путем и оказался вне главной линии развития схоластики.

Постепенно выяснилось, что августинизм не способен противостоять мощному влиянию аристотелизма. Необходимо было освоить аристотелевскую философию, чтобы исключить постоянную опасность отклонения от католической ортодоксии. Приспособление Аристотеля к католическому учению стало жизненной необходимостью для Церкви. Эту задачу выполнили схоластики доминиканского ордена, наиболее выдающимися из которых были **Альберт Великий** и **Фома Аквинский**.

Большинство трудов Альберта Великого (1193–1280 гг.) составляют комментарии к творчеству Аристотеля. Его значение состоит в том, что он одним из первых попытался использовать идеи Аристотеля для систематизации христианского мировоззрения. При этом Альберт Великий

сам не создал логически стройной единой теологической системы. Выполнил эту задачу только его ученик Фома. Однако без Альберта не было бы Фомы.

Фома Аквинский (ок. 1225–1274 гг.) как никто другой до него предпринял решение грандиозной задачи систематизации христианского учения во всей его полноте. К тому времени уже существовали компиляции из учений отцов церкви, объединенные по принадлежности к крупным разделам догматики, таким как Троица, творение, воплощение, таинства. Но Фома Аквинский вышел за пределы простой компиляции и представил в целостном и рациональном виде всю сумму знаний, относящихся к Богу. Его труд «Сумма теологии» (1267–1272 гг.) был первой серьезной попыткой представить теологию как «науку», т.е. рационально исследовать то, что провозглашается верой на основании авторитета. Этот труд остался непревзойденным.

В подходе к теологическим проблемам Фома активно отстаивал способность разума достичь истины. Он считал, что существование Бога не самоочевидно, но оно может быть продемонстрировано с помощью рациональных доказательств. Таким же образом, исключительно с помощью разума, можно познать некоторые качества природы Бога (всемогущество, всеведение и вечность). Другие качества (сотворение мира и троичная природа Бога) могут быть познаны только через Откровение. Но даже в этом нет противоречия разуму. Откровение просто поднимает разум на новый уровень; в этом, согласно Фоме, проявляется подлинная иерархия знания, соответствующая иерархии бытия. Люди превосходят низшие существа в способности к познанию, но божественная благодать дает людям возможность достигнуть более высокого уровня знания, чем позволяет человеческая природа. Знание, данное через божественное откровение, – это кульминация всякого знания.

Большая часть содержания труда Фомы Аквината восходит к августинианству. Однако он значительно отошел от августинианской модели в структурировании и систематизации материала. Например, его концептуальные основания больше космологичны, чем историчны, а рассуждения более дедуктивны. Он разделил свой труд на три основные части, которые включили в себя неоплатоническую модель эманации и возвращения, ранее описанную Оригеном. Первая часть посвящена вопросу сотворения всех существ Богом, вторая часть – возвращению разумных существ к Богу посредством их действий; в третьей части говорится о личности и жизни Христа как посредника, благодаря которому осуществляется это возвращение. Внутри каждого из этих разделов Фома Аквинский рассматривает широкий спектр тем, включая как традиционные (сотворение, провидение, грех и благодать), так и нетрадиционные (единство тела и души, принципы человеческой деятельности). Каждая тема разделена на частные вопросы или разделы исследования, которые подвергаются строгому анализу и аргументации, опирающейся на тонкое использование категорий Аристотеля. Результатом этой попытки стал мастерский синтез философии и теологии и превосходящая все предшествующие попытки систематизация христианского учения.

Вопрос 4. Реформация.

Реформацию XVI столетия иногда рассматривают как отказ от достижений систематики Средних веков. В некоторой степени так оно и было. В частности, **Лютер** критиковал схоластическую теологию за чрезмерный рационализм. Он стремился восстановить личное непосредственное восприятие библейского послания и уверенность в спасении, которые происходят от доверия к слову Божьему. Лютер был плодовитым автором, писавшим в основном в жанре проповедей, трактатов и комментариев к Библии. Он последовательно и углубленно развивал

некоторые темы, особенно «оправдания верой», однако не предпринимал попыток писать большой систематический труд, подобно Августину или Фоме Аквинскому. Эта задача встала перед его современником **Кальвином**. Действительно, труд Кальвина «Наставления в христианской вере» во многих отношениях представляет собой целостное изложение учения протестантизма. Больше, чем в каких-либо других сочинениях, в нем описываются систематические основания теологии Реформации. Вопрос заключается в том, действительно ли этот труд является отходом от прежней традиции или он представляет собой обновление и перестановку элементов в рамках этой традиции.

Структура «Наставлений» следует апостольскому Символу веры. Первая часть посвящена Богу как творцу и властелину, вторая – Христу как посреднику и искупителю, третья – Святому Духу как оправдывающему и освящающему принципу в жизни верующих, четвертая – церкви и ее отношению к миру. При поверхностном восприятии способ организации этого труда может показаться совершенно отличным от предыдущих работ подобного рода. Но на более глубоком уровне он представляет собой возврат к августинианской модели, т.к., следуя апостольскому Символу веры, Кальвин в действительности придерживается модели истории спасения, предложенной Августином. Переход от сотворения к искуплению через посредничество Христа является нормативной основой этой истории. Но, в отличие от Августина, Кальвин абстрагирует эту модель из истории и подвергает анализу в соответствии с четырехсоставной структурой Символа веры. Даже широко известная доктрина предопределения Кальвина не означает отход от этой традиции. Доктрина предопределения, как ничто другое, подтверждает традицию, т.к. именно перспектива божественного выбора придает истории человечества характер истории спасения.

Безусловно, большое значение имеет то обстоятельство, что Кальвин структурировал теологию в соответствии с разделами Символа веры, а краткий катехизис Лютера стал одной из его наиболее успешных попыток систематизации. Для деятелей Реформации была характерна исповедальность теологии. Первейший интерес для них заключался не в систематическом построении учения, а в свидетельстве веры. Поэтому они меньше, чем их предшественники, пользовались философской аргументацией, но в гораздо большей степени полагались на Писание и на Символ веры как ключ к его интерпретации. Безусловно, наиболее значительным вкладом протестантизма в формирование общей теологической традиции является приоритет, отданный Писанию в формировании теологических концепций и в решении теологических проблем.

В последовавшие за Реформацией два столетия происходила всеобщая консолидация теологических позиций и укрепление связующих нитей между протестантами и католиками. За этот период не было предложено никаких новых оснований систематики. Возможно, некоторые основания даже были утеряны, поскольку обе стороны вернулись ко многим положениям схоластической теологии. Как пишет Р. Кинг, это было время могущественного влияния ортодоксии того или иного сорта. Недоставало критического духа – евангелического или рационального. Только в XVIII веке был брошен небывалый доселе вызов традиции (См.: Кинг Р. Задача систематической теологии // Западная теология XX века: Избр. тексты. – Екатеринбург: Изд-во Урал. У-та, 2001.).

Вопрос 5. Развитие теологии в Новое время.

В истории западной религиозной мысли конец XVIII – начало XIX века представляют собой такой период, который принято называть «революционным». Был брошен вызов многим основополагающим концепциям ведущей религиозной традиции, что привело к великой

переориентации мышления. Если рассматривать ведущую традицию христианской теологии от Августина до Реформации как единую парадигму, то в Новое время, безусловно, произошла смена парадигмы, в результате чего не только христианская теология оказалась организована по-другому, но и сама концепция теологии претерпела значительные изменения.

Ускорило перемены появление и широкое распространение научного взгляда на мир. Хотя принципиальные открытия Галилея, Коперника, Кеплера. Ньютона, которые положили начало новому взгляду на мир, были сделаны раньше, только в XVIII веке сложился новый взгляд, для которого было характерно отсутствие апелляции к цели – человеческой или божественной. Между тем само понятие истории спасения несовместимо с мировоззрением, которое не оставляет места божественному целеполаганию.

Сочетание математической точности и экспериментального метода доказало свою эффективность в приобретении нового знания. Успех в одной области внушал такую же уверенность в других областях. Любые утверждения, не имеющие «научного» подтверждения, воспринимались скептически. Суеверия всякого рода вырывались с корнем, а апелляция к институциональному или вероучительному авторитету вызывали подозрение. Лучшим способом защиты для христианства была демонстрация присущей ему разумности и социальной полезности. Некоторые мыслители эпохи Просвещения даже отвергали различие между религией и моралью, сведя теологию к этике. В результате преодолевалось противоречие между наукой и религией, но исчезала специфика религии.

Одновременно с расширением научной областей знания в философии того времени произошел поворот к рефлексии. Начиная с Декарта (1596 – 1650 гг.), внимание философов все больше перемещалось от познаваемого мира к познающему субъекту. Декарт попытался показать, что недоступное для эмпирического наблюдения самосознание с абсолютной уверенностью

познается интуитивно. В следующем столетии Давид Юм отверг эту уверенность по поводу самосознания, но, тем не менее, способствовал растущему интересу к субъективным условиям знания. В «Критике чистого разума» И. Кант продвинулся в развитии этого подхода еще дальше, обосновав трансцендентальную дедукцию категорий. После него стало затруднительно говорить о каком-либо научном открытии, не принимая в расчет познающего субъекта.

Третьим обстоятельством, характеризующим смену парадигмы, было становление нового «исторического сознания». Оно отличалось от истории спасения, разработанной Августином и другими теологами, поскольку апеллировало не к особой модели истории, а к особому методу изучения истории – критическому методу, призванному отделить подлинную историю от мифологических наслоений. Более того, впервые была осознана историческая обусловленность человеческого мышления. Библейские писания стали рассматриваться как отражение конкретных взглядов, предположений и убеждений создавших их людей. **Иоанн Готфрид Гердер** был первооткрывателем этого направления. В «Духе еврейской поэзии» он уделяет больше внимания «гениальности» еврейского народа, чем «божественному откровению». Очевидно, что этот подход к истории, как никакой другой прежде, потенциально представлял собой угрозу авторитету Писания, а тем самым и всей теологии.

В этих условиях особое значение имели теологические труды **Фридриха Шлейермахера** (1768–1834 гг.), который задал теологии новое направление в ответ на вызов новой эпохи. Он возродил интерес к религии как к интеллектуально уважаемому занятию, а его систематическое исследование христианского учения заложило основу для многих последующих трудов. Все началось с очерка под названием «Речи о религии к образованным людям, ее презирующим» (1799 г.), в котором он доказал, что

религия не является разновидностью знания, которое может противоречить науке, или способом действия, который можно свести к морали. Скорее, это предмет чувства или, как он говорил позже, «непосредственное самосознание». Как следует из последнего определения, Шлейермахер решил противостоять вызову науки путем начавшегося в философии поворота к субъекту, соединив его со своим собственным пиетизмом. Теология, по его представлению, является размышлением над проявлениями религиозного самосознания. Это размышление происходит в историческом контексте, но тем не менее его центральным звеном остается религиозный субъект.

В своей главной работе «Христианская вера» Шлейермахер предпринимает попытку реконструировать целостность христианской теологии, исходя из вышеизложенных принципов. Он тщательно разрабатывает понятия непосредственного самосознания, объясняя, что оно включает в себя отношение к Богу и миру. Осознание Бога происходит из того, что он называет чувством «абсолютной зависимости» или отношением к предельным причинам вещей. Осознание мира отличается от осознания Бога своей противоречивостью, чувством относительной свободы и одновременно зависимости от мира. Христианство, считает Шлейермахер, отличается от других религий ясно выраженным осознанием Бога и акцентом на этической стороне веры (он называет эти отличия монотеистической и телеологической характеристиками веры). Но главное отличие – то, что «все в нем связано с искуплением, совершенным Иисусом из Назарета».

Решая задачу систематизации христианского вероучения, Шлейермахер исходит из собственного определения христианства. Он делит материал на три больших раздела в соответствии с отношением к искуплению: во-первых, выделяет специфически христианскую антитезу греха и благодати и рассматривает осознание Бога как сознание искупления (в традиционных

систематиках первым является раздел, посвященный творению). Затем он рассматривает осознание греха и его последствия. В третьей, последней, части он рассматривает доктрины, связанные с осознанием благодати (включая личность и служение Христа, оправдание, освящение и учение о церкви). В каждом разделе он распределяет материал в соответствии с тремя главными элементами религиозного самосознания: человеком, миром и Богом. Таким образом, в каждом разделе отдельно рассматривается состояние человека, атрибуты Бога и состояние мира, как они предстают в свете религиозного опыта.

С точки зрения рассматриваемых проблем и общего порядка изложения, может показаться, что традиционная структура истории спасения остается нетронутой. Действительно, в книге представлено большинство традиционных тем, которые истолкованы в соответствии с этой историей, начиная от творения и грехопадения до искупления. Однако если принять во внимание первенство, отданное самосознанию как основанию системы или осознанию искупления как ее главному организующему принципу, то становится ясно, что здесь произошел разрыв с традицией. Больше нельзя было считать историю спасения объективным основанием систематической теологии. В современной формулировке вероучения нашлось место не для всех традиционных доктрин, ранее включавшихся в содержание теологии. И даже те доктрины, которые были включены, приобрели новое значение, будучи рассмотрены с радикально иной точки зрения.

Наряду со Шлейермахером большое влияние на теологию XIX века оказал **Г.-В.-Ф. Гегель** (1770–1831 гг.). Хотя у Гегеля не было работ по систематической теологии и он, строго говоря, не был теологом, он создал философскую систему, в рамках которой возникли новые творческие подходы к решению теологических проблем. Он не разделял сведение религии к чувству, предпринятое Шлейермахером, и стремился выявить внутренне

присущую ей рациональность. В этом отношении он очень близок Просвещению. Но Гегель относился к истории с большим уважением и, наверное, в большей степени, чем кто-либо из мыслителей, преуспел во внедрении нового исторического сознания в теологию. Возможно, даже более важным является то обстоятельство, что Гегель совершенно по-новому поставил вопрос о религиозном языке, что оказало глубокое влияние на дальнейшее развитие теологии.

Наибольшую известность получила система Гегеля, умозрительная конструкция, в которой он пытался представить знание в единстве и целостности его развития. Ключом к этой системе является диалектика, процесс мышления, в котором каждое утверждение порождает контрутверждение и из противоречия между ними возникает всеохватывающий и трансформирующий синтез. Хотя эта система была в высшей степени абстрактной и умозрительной, Гегель достиг исключительного успеха в рассмотрении конкретных и частных проблем. Например, он, в отличие от большинства мыслителей эпохи Просвещения, исследовал исторические религии во всей их конкретности. Не останавливаясь на этом, он стремился понять эти религии с точки зрения своей системы, демонстрируя их рациональную необходимость и закономерность в качестве этапов развития разума. В лекциях по философии религии он дал анализ развития религий, в котором каждый последующий этап рассматривается в его отношении к общему ходу развития. Христианство представляет собой кульминацию этого процесса, «абсолютную религию», в которой полностью осуществилось единство божественного и человеческого.

В этом, как уже отмечалось, проявилось растущее признание истории и уважение к ней. Гегелевская диалектика способствовала этому признанию, создав средства понимания истории как динамического процесса, в котором

есть борьба, конфликт и риск, а также движение к высшей цели. Более того, изучение истории, по мнению Гегеля, было направлено к постижению универсальной истины, истины разума, а не факта. Поэтому неудивительно, что его философия дала сильный импульс к изучению происхождения христианства и истории христианской мысли. Но с самого начала возникли сомнения в том, насколько необходимыми для истинного христианства были его исторические проявления. Может быть, история просто обеспечила возможность осознания идеи, а сами события были случайностью?

По крайней мере, в одном случае Гегель ясно выразил свою мысль по поводу того, что идея, которая, как предполагалось, была исторически обоснована, в действительности не была подкреплена реальным историческим событием. Согласно его интерпретации, «грехопадение» не есть реальное историческое событие, но оно является универсальной характеристикой истории, которую можно назвать отчуждением. Для исторического (в том смысле, что история – это нечто отличное от естественного природного бытия) требуется свобода, самоопределение и неизбежное отчуждение от Бога. Невозможно оставаться в состоянии невинности, наивно исполняя волю Бога, и в то же время быть ответственным нравственным человеком, выбирающим между добром и злом. Поэтому доктрина первородного греха выражает фундаментальную истину, имеющую отношение к историческим условиям существования человечества, но не является истиной, основанной на конкретном историческом событии.

Гегель мог утверждать это, потому что предварительно обрисовал фундаментальное отличие между двумя типами языка: языком религии и языком философии. Оба языка имеют отношение к высшим истинам, но формы выражения этих истин значительно отличаются друг от друга. Религиозный ум, согласно Гегелю, мыслит исключительно образами и

представлениями, тогда как философскому уму доступен внутренний смысл. Естественно, что религиозные представления по сравнению с философскими концепциями являются более конкретными и частными и могут опираться на исторические события, но их истина не зависит от этого соотношения. Скорее, она проистекает из внутренне присущей им рациональности, которая может полностью проявляться только в концептуальных понятиях. Задача умозрительной философии заключается в том, чтобы придать религиозной истине концептуальную форму.

Философия Гегеля в ее наивысшем развитии представляет собой попытку признания богооткровенной истины христианства и придания ей умозрительной формы. Он видит сущность христианства в таких классических доктринах, как воплощение и Троица. В них раскрывается истинно диалектическая природа Бога. Как Отец, Бог един и абсолютен; как Сын, внутренне дифференцирован; как Дух Святой, полностью и динамично внутренне интегрирован. Та же внутренняя динамика распространяется на отношение Бога к истории. Наше отчуждение от Бога преодолено отождествлением Бога с нами; примирение происходит через воплощение. Но воплощение, в отличие от грехопадения, является реальным историческим событием. Насколько важно то, что события, связанные с воплощением, – служение, смерть и воскресение Христа – произошла в действительности? Может ли истина христианства быть предметом исторической верификации? На этот вопрос ни Гегель, ни Шлейермахер не дали окончательного ответа, оставив его своим последователям.

Более определенно этот вопрос поставил **Давид Фридрих Штраус**. Его книга «Жизнь Иисуса» ставит проблему влияния истории на теологию с предельной ясностью. Он подвергает сомнению историчность большинства свидетельств Нового Завета об Иисусе и предлагает вместо этого «мифологическую» интерпретацию. Некоторые критики христианства

восприняли это как похоронный звон по религии. Для систематического теолога это означало, что история спасения, соединявшая в единое целое некоторые прошлые события, более не могла восприниматься как само собой разумеющаяся. Чтобы вернуть ее к жизни, необходимо было ее защитить. Ключом к критическому методу Штрауса является его концепция мифа. Миф, в том смысле, в каком Штраус использует это понятие, не означает что-либо неверное или недействительное; скорее, он представляет собой характерный для религиозного сообщества поэтический способ выражения своих убеждений. Миф может иметь некоторое историческое основание, но это не является решающим. Смысл, заключенный в мифе, может быть полностью выражен в концептуальных понятиях и не зависит от реальных исторических событий.

Таким образом, поворот к истории, вначале воспринятый многими как способ восстановления связи с источником христианской истины, стал со временем рассматриваться как угроза жизнеспособности самой этой истины. Возможно, традиционные христианские утверждения вообще не имели исторической основы. Но впоследствии Гегель доказал, что эти утверждения изначально основаны на разуме. Посредством своей системы он хотел показать, что христианское учение выражает универсальные и необходимые истины. Другими словами, история нужна только как случайный повод для осознания идей, имеющих собственное независимое основание. Завершенный характер христианства подтверждается его местом в системе. В этом проявилась другая сторона двойственного отношения Гегеля к истории, которая также была подвергнута критике, на этот раз со стороны датского мыслителя С. Кьеркегора.

Как предшественник современного экзистенциализма, **С. Кьеркегор** энергично противостоял попыткам рассматривать христианство в рамках системы. Он утверждал, что религиозная истина изначально субъективна и

может быть осознана только как внутреннее духовное состояние. Более того, этого внутреннего состояния можно достигнуть только через эмоциональное потрясение, так называемый прыжок веры. Никакие рациональные аргументы, никакая метафизическая система, никакая диалектика истории никогда не могут постигнуть истину христианства или облегчить бремя выбора стремящегося к ней. Утверждение о том, что Бог полностью явлен и открыт во Христе, доказывает само себя и связано с личным убеждением, препоручением себя Богу. Задача теологии заключается не в подтверждении этого убеждения, но в его прояснении подготовке почвы для веры.

Кьеркегор, наряду со Шлейермахером, способствовал повороту к субъекту в теологии. Однако он не занимался систематической реконструкцией христианской теологии в этом направлении. Он оставил без изменений классические формулировки и сосредоточился на передаче и восприятии христианской истины. Полвека спустя работы Кьеркегора были прочитаны заново, и развитие внутреннего смысла его идей пошло гораздо дальше, чем он мог себе представить. В дальнейшем развитии теологии была предпринята попытка подвергнуть все христианское учение «экзистенциальной» интерпретации.

Либеральная теология и возвращение к прежним образцам. Вызов традиции, брошенный мыслителями Просвещения и последующие эпохи, был в значительной степени принят, в результате чего были предприняты существенные усилия по реконструкции теологии. Осознание новой ситуации в теологии началось около века назад в рамках течения, обычно называемым теологическим либерализмом. Наиболее влиятельным представителем этого течения был **Альбрехт Ритчль** (1822–1889 гг.). В начале своего обращения к систематике он в значительной степени опирался на методологию самосознания. Теология, по мнению Ритчля, есть, по существу, «эллипс с двумя полюсами» – религиозным и этическим. К

религиозному полюсу он отнес опыт прощения, оправдания и примирения с Богом; к этическому – нравственный идеал, символом которого является Царство Божье. Точкой схождения этих двух полюсов для него был исторический Иисус, понимаемый как откровение божественной воли. Таков был способ, которым Ритчль и его последователи-либералы поддерживали связь с традицией, хотя в то же время они подвергли ее радикальному переосмыслению. Важным результатом стало то, что теологии был задан сильный практический импульс. Акцент был сделан на этическом смысле христианства, при этом не был упущен из виду его несомненно религиозный характер.

Невзирая на критику в свой адрес, либеральная теология, безусловно, играла доминирующую роль до начала Первой мировой войны в Европе. Однако война принесла огромное разочарование в либеральном мировоззрении и, в частности, в его религиозном идеализме. Смена настроения, естественно, сильно повлияла на либеральную теологию. Важную роль сыграла также публикация двух работ, в которых были подвергнуты пересмотру наиболее важные теологические предпосылки либерализма. Одна из этих работ – «В поисках исторического Иисуса» **Альберта Швейцера**. Анализируя столетние усилия немецкой научной школы по установлению аутентичных исторических свидетельств о жизни и учениях Иисуса, Швейцер приходит к выводу о сомнительности претензий либерализма на объективное историческое понимание Христа. Он не разделяет радикального скептицизма Штрауса, но во многом его оправдывает. Другой важнейший пример переосмысления принципов либерализма – «Послание к римлянам» **Карла Барта**. Во многом разделяя мысли Кьеркегора, Барт отрицает, что история или религиозный опыт могут служить основой веры. Ничто, кроме неисповедимой благодати Бога, не может быть достаточным для зарождения веры.

Это критическое нападение на либерализм произвело неизгладимое впечатление на целое поколение теологов, хотя и не разрушило полностью либеральную теологию. Прежде всего, критика привела к возрождению интереса к некоторым классическим образцам мышления. Под руководством Барта была переосмыслена теология Реформации. Его «Церковная догматика» была и, вероятно, остается наиболее впечатляющим примером возрождения принципов мышления эпохи Реформации в противовес критике XVIII и XIX веков. Развивая свою конструктивную позицию, Барт твердо противопоставил ее тому, что он называл субъективистской тенденцией в современной теологии. В мышлении эпохи Реформации его более всего привлекал упор на всемогущество Бога и первичность слова Божьего. Но это, в свою очередь, означало, что центром теологической мысли является Христос. Стремление Барта дать последовательную христологическую интерпретацию христианского учения, несомненно, является его наиболее важным вкладом в конструктивную теологию.

В своей «Догматике» Барт в характерной для него манере затронул много традиционных тем. Типичной является его интерпретация кальвинистской темы выбора. Говоря о «вечных установлениях», он не делает различий между скрытой и явленной волей Божьей. Божественный умысел абсолютен и обязателен для человечества. Наказание существует, но оно включено в принятие Бога, и эти два момента присутствуют в едином событии примирения. Для Барта Иисус Христос и есть это событие примирения. Но что происходит с историей спасения? Она оказывается полностью поглощенной самоидентичностью Иисуса Христа. Он есть заверщенное и достаточное воплощение этой истории. Но остается ли она после этого «историей»? Если не считать того, что в большинстве своих теологических сочинений Барт придерживался повествовательного способа изложения, он осуществил полный разрыв с историей, а, следовательно, и с

парадигмой истории спасения. В своей конструктивной деятельности Барт оказался не менее радикальным мыслителем, чем в критической.

Одновременно с возрождением интереса протестантов к теологии Реформации у католиков происходил аналогичный процесс в отношении теологии Фомы Аквинского. Перемены, веком раньше глубоко потрясшие протестантизм, начали набирать силу в католицизме, только в большем масштабе, и система мышления Фомы рассматривалась в качестве оборонительного вала против этих перемен. Можно сказать, что большая часть литературы томизма оказалась достаточно традиционной, хотя в ней были достигнуты некоторые довольно существенные успехи в решении современных проблем. Так, вместо «доказательств» существования Бога мы видим намеки на безусловность. Дедуктивные аргументы в основном уступили место описаниям по аналогии, а «первые принципы» были заменены рациональными постулатами. Большую роль стал играть философский интерес к субъекту, а новая интерпретация Фомы **Жозефом Маршалем** (1878–1944 гг.) лежит в русле кантовской критической эпистемологии.

Карл Раннер (род. В 1904 г.) полностью принял этот сдвиг и попытался учесть его в систематике, согласующейся с католической традицией. Его труд «Основания христианской веры» является шедевром конструктивной теологии, представляющим собой образец систематизации. Для него характерно использование «трансцендентального метода». Можно сказать, этот метод есть попытка раскрытия на пред-концептуальном уровне универсального опыта божественного присутствия или благодати. С точки зрения Раннера, важно начинать с этого уровня для того, чтобы включить специфически христианский опыт благодати, опосредованный Христом, в жизненный опыт в целом. Это дает возможность соотнести христианство с другими религиями, поскольку в них также присутствует нерелексивное,

неопределенное ощущение Бога. Здесь нет принижения важности рефлексии или уменьшения роли уникального христианского опыта благодати, который он называет «категорическим откровением». Он делает это для того, чтобы рассмотреть то и другое в более широком контексте и показать, что вера действительно конституирует человеческую субъективность. Раннер, как и Шлейермахер, осуществляет решительный и необратимый поворот к субъекту.

Тема 3. Проблема Богопознания.

План:

1. Трансцендентно-имманентное существо Бога как основа апофатического и катафатического богословия.
2. Апофатическое богословие святых отцов церкви.
3. Элементы катафатического богословия в истории теологической мысли.
4. Возврат к ветхозаветной традиции решения вопроса богопознания в протестантизме.
5. Кант и отрицательное богословие.
6. Экзистенциальное истолкование проблем богопознания в неотомизме.

Вопрос 1. Трансцендентно-имманентное существо Бога как основа апофатического и катафатического богословия.

Основное содержание религиозного переживания в христианстве, как касания миру трансцендентному, запредельному, явным образом содержит в себе противоречие для рассудочного мышления. Бог есть нечто, с одной стороны, совершенно *трансцендентное*, иноприродное, внешнее миру и человеку, а с другой, он открывается религиозному сознанию, становится его

имманентным содержанием. Оба момента религиозного сознания даны одновременно, как полюсы, в их взаимном отталкивании и притягивании. Таким образом, Бог есть нечто по существу своему трансцендентно-имманентное.

«Бог в трансцендентности своей бесконечно удален от человека, уходит от него в запредельную тайну, оставляя в религиозном сознании одно НЕ, одно СВЕРХ, одну пустоту. Но религиозное самосознание не может жить, дышать и питаться одной этой пустотой – богообщение, богопереживание, богобытие составляет его жизненную основу. Религия возможна лишь постольку, поскольку трансцендентное Божество, неизреченная и недомыслимая тайна *открывается* человеку и Абсолютное становится для человека Богом... Только Бог есть основа религии, из одного самозамкнутого Абсолютного, навеки сокрытой тайны ее не возникло бы» (Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994, с.92, 93).

Трансцендентно-имманентный характер существа Бога, образующий основную антиномию религиозного сознания в христианстве, определяет два пути богопознания: путь отрицательного (апофатического) и положительного (катафатического) богословия.

Вопрос 2. Ветхозаветное представление о Боге.

В Ветхом Завете, в соответствии с откровением, данным Моисею на Синае, Бог является с именем Яхве («Я есмь сущий», Исх. 3:14; «Господь», Исх. 6:3), как единственный Бог (Исх. 20:3, 5), властелин земли (Исх. 9:29), всемогущий и святой (Исх. 15:3–18), милостивый и истинный (Исх. 34:6–7), требующий соблюдения своих заповедей (Исх. 20:1–17). В тоже время всемогущий Бог непосредственно принимает участие в человеческой истории, конкретно – в истории избранного им народа Израиля.

Он является законодателем и наказывает тех, кто не исполняет закон. Но он также есть Бог милосердный и верный своим обещаниям, несмотря на постоянные нарушения завета избранным народом. В пророческих книгах Ветхого Завета представления о Боге развиваются в различных аспектах. Амос проповедует праведность Бога, не ограниченного национальными барьерами, тогда как Осия подчеркивает любовь и милость Бога по отношению к Израилю. Исая и Иезекииль воспевают святость и трансцендентность Бога. Во время пленения еврейского народа развивается представление о том, что Бог даст своему народу способность постигать его волю (Иер. 31:31–34; Иез. 36:26–27). В тоже время, наряду с пониманием Яхве как национального Бога народа Израиля, постепенно возникает представление о Боге как спасителе не только евреев, но и язычников (Ис.49:6).

Вопрос 3. Апофатическое богословие святых отцов церкви.

В христианскую эпоху становление учения о Боге находилось под влиянием трех основных факторов. Это постепенное возникновение канона Священного писания, напряженная дискуссия с язычниками, иудеями и еретиками и греческая философия, которая была основой образования большинства ранних христианских авторов. Так, Иустин и Татиан под влиянием платонизма подчеркивали невыразимость, всемогущество и бесстрастность Бога, а Афинагор и Феофил говорили о его простоте и неделимости. Иринеи разработал учение об абсолютной самодостаточности и совершенстве Бога, направленное против гностиков. В теологии Климента Александрийского и Оригена подчеркивается трансцендентность, непознаваемость и невыразимость Бога. Несмотря на это, они допускали возможность познания Бога через его творение, заложив основы так называемой «естественной теологии».

В доникейский период существенное влияние на выработку христианского Символа веры оказали теологи Александрийской школы, особенно Афанасий и Кирилл Александрийский. Они полагали, что Бог, коренным образом отличающийся от творения и остающийся непознаваемым в своем внутреннем бытии, открывается миру посредством видимого творения и человеческой души, созданной по его образу и подобию. В полемике с Евномием, провозгласившим, что сущность Бога выражается понятием «нерожденность», к которому сводятся все остальные определения, Григорий Богослов разработал учение о божественной природе и возможностях ее познания. Согласно Григорию, Бог есть предел желаний, успокоение всех возможных умозрений, и никто из людей не может знать, какова природа Бога самого по себе.

Ко времени Вселенского Собора в Нике были определены основные направления христианской догматики, и такие атрибуты Бога, как вечность, неизменность, всеведение и всемогущество, стали непреложным содержанием христианской веры.

Августин, отталкиваясь от платоновской идеи Бога как первопричины всего существующего, обосновал, что Бога нельзя найти во внешнем мире, опираясь на познавательные способности человеческого разума, хотя именно о нем свидетельствуют порядок и красота творения. Путь к Богу – это обращение к своей душе, в которой знание о Боге присутствует изначально. Однако своими силами человек не в состоянии обнаружить Бога в себе. Это может произойти только под воздействием непостижимой божественной благодати. И только после обретения Бога в себе возможно познать внешний мир и увидеть Бога в творении.

Вопрос 3. Элементы катафатического богословия в истории теологической мысли.

Наиболее последовательно идею познаваемости Бога отстаивал Евномий. Он утверждал полную познаваемость сущности Божества в понятиях («именах Божиих»). Таким определением сущности Божией Евномий считает наименование «нерожденность» (но применяет его только к первой ипостаси Троицы). Полемизируя по этому вопросу с Василием Великим, Евномий писал: «Я не знаю, как чрез отрицание того, что не свойственно Богу, Он будет превосходить творения!.. Всякому разумному существу должно быть ясно, что одно существо не может превосходить другое тем, чего оно не имеет» (цит. по: Булгаков С.Н. Свет Невечерний, с.103).

Основные моменты его учения сводятся к следующему: во-первых, богопознание возможно на уровне тварного бытия путем познания Бога через Его проявления в этом мире. Полученное таким образом знание имеет косвенный, символический характер, т.к. мы познаем не самого Бога, а узнаем о Боге, как если бы мы читали написанную о Нем книгу. Во-вторых, согласно Евномию, нам доступно также и непосредственное знание Бога. Поскольку человеческий разум имеет божественное происхождение, он может, очистившись и возвысившись, достигнуть созерцания божественной сущности.

В позиции отцов-каппадокийцев своеобразно сочетаются апофатическое богословие с элементами катафатического. Они признают, что божественная сущность («усия») абсолютно трансцендентна и поэтому недоступна человеческому разуму. Но, сделав это важное утверждение, отцы-каппадокийцы на этом не остановились. Надлежало ответить на вопрос: существует ли возможность положительного опыта Божества? На это каппадокийское богословие отвечало утвердительно. Сущность Бога превосходит наше понимание, но встреча с Ним возможна, потому что Он –

Личность и Его личное присутствие в мире и в нашей жизни мы ощущаем и признаем.

Связующим звеном между патристикой и Средними веками на Западе стала теология Иоанна Скотта Эриугены. Согласно Эриугене, Бог познается разумом как причина всех вещей, но при этом знание о том, что есть Бог сам по себе, остается недостижимым для человека. В последующий период развития схоластического метода в теологии весьма актуальной стала проблема поиска рациональных доказательств бытия Бога (Ансельм Кентерберийский и Фома Аквинский).

В учении Фомы, ставшем после Тридентского Собора официальной теологией католической церкви, Бог рассматривался как сущность, тождественная существованию, как чистая актуальность, как абсолютное самопознание, как полнота всех совершенств. Фома считал возможным как апофатическое, так и катафатическое богопознание. Согласно Фоме, познание Бога не начинается с ощущения священного света в душе, который позволяет затем прийти к познанию внешнего мира, как полагал Августин. Наоборот, познание начинается с чувственного познания иерархии предметов внешнего мира, чтобы потом, возможно, найти Бога. Однако всякое познание в конечном счете возможно только в силу откровения, т.е. того, что Бог силой своей непостижимой благодати пожелает открыть человеку о самом себе. Непосредственное знание о Боге мы получаем в откровении, которое совершенно независимо от разума, хотя ему и не противоречит.

Вопрос 4. Возврат к ветхозаветной традиции решения вопроса богопознания в протестантизме.

С острой критикой умозрительности схоластической теологии как человеческой и рациональной выступили деятели Реформации. М. Лютер, опираясь во многом на ветхозаветный образ Бога, полагал, что человек не может познать божественную волю. Он писал: «Бог совершает много такого,

о чем Он не объявляет нам в своем слове... Ныне нам надлежит смотреть на его слово и оставить в стороне его неисповедимую волю. Надо, чтобы нами руководило его слово, а не его неисповедимая воля... Достаточно только знать, что у Бога есть некая неисповедимая воля, однако что она такое, по какой причине и чего она хочет – до этого ни в коем случае доискиваться нельзя, об этом нельзя спрашивать и печься, этого нельзя касаться, а можно только бояться и молиться». Августинианские и томистские рассуждения о познании Бога у Лютера заменяются чувством тайны Бога, который открывается, но остается непознанным.

Божественное величие и трансцендентность подчеркивал в своем учении и Кальвин.

Вопрос 5. Кант и отрицательное богословие.

В XVIII веке «естественная теология» была подвергнута сокрушительной критике в философии И. Канта, который в «Критике чистого разума» обосновал невозможность метафизики вообще и, как следствие этого, невозможность любого рационального доказательства бытия Бога. Он показал, что телеологическое и причинно-следственное доказательства бытия Бога неизбежно опираются на онтологическое доказательство. Согласно Канту, только наличие нравственного чувства в человеке постулирует необходимость существования мудрого, святого и всемогущего Бога, который является гарантией будущего осуществления долга и счастья.

«Вещь в себе» есть предельное понятие, превышающее всякое познание. Она есть абсолютное НЕ, имя тайны, неведомой человеку. Поскольку это учение направлено против возможности всякой метафизики, оно достаточно опровергается историей философии. Но оно имеет и другой смысл, не только отрицательный и рационалистический, но и положительный или мистический. Переведенное на религиозный язык, т.е. на язык

отрицательного богословия, кантовское учение о вещи в себе устанавливает права веры и открывает двери мистике.

Вопрос 6. Экзистенциальное истолкование проблем богопознания в неотомизме.

Неотомисты (Э. Жильсон, Ж. Маритен) дали томистской метафизике экзистенциальное истолкование, которое, по их мнению, наиболее созвучно мироощущению современного человека. Шестое доказательство бытия Бога, согласно Маритену, гласит, что экзистенциальный опыт человеческого мышления приводит к выводу о бессмертии нашей мысли и ее «предсуществовании» до времени в разуме Бога.

В последнее время получил признание «трансцендентный томизм», главным представителем которого является К. Раннер.

Неудовлетворенность господствующим в послевоенной философии и теологии Запада экзистенциальным субъективизмом в вопросах веры проявилась в возникновении движения, получившего название «теологии смерти Бога» (Г. Ваханян, Т. Альтицер, У. Гамильтон и др.). Лозунг «смерти Бога» символизирует отрицание традиционного теизма с его представлением о трансцендентности Бога миру.

Тема 4. Бог-Творец и мир. Христианское учение о сотворении мира.

План:

1. Предвечный замысел о мире.
2. Исполнение Божественного замысла.
3. Характер взаимосвязи Бога со Своим творением.

Вопрос 1. Предвечный замысел о мире.

Решение вопроса божественного замысла сотворения мира имеет важное мировоззренческое значение: от его решения зависит отношение к миру, будет ли оно мироутверждающим или мироотрицающим. Согласно христианскому представлению, Бог творит мир, исходя из предвечного замысла о нем, который содержится в рождаемом Им Сыне, Логосе. «Все было создано по идеям Логоса, именно он сообщает сотворенному миру не только «порядок»... но и всю его онтологическую реальность. Божественные мысли – это извечные причины тварных существ, каждое из которых имеет свою «идею», свой «смысл» в Боге, в замысле Творца. Нет ничего, что не основывалось бы на «смысле всех смыслов» – Логосе» (Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С.226-227).

К вопросу замысла о мире обращались многие отцы церкви. По словам Василия Великого, «Бог, прежде, нежели существовало что-нибудь из видимого ныне, положив в уме и подвигнувшись привести в бытие несущее, вместе и помыслил, каким должен быть мир, и произвел материю, соответственную форме мира» (Св. Василий Великий. Беседы на Шестоднев // Св. Василий Великий. Творения. В 4-х частях. М., 1993, с.25).

Св. Максим Исповедник утверждает, что «идеи есть мысли Бога. При создании мира вечный Божественный замысел становится реальностью, осуществляемой во времени, благодаря воле Божией. Поскольку Бог от вечности обладал идеями вещей, как существующими в Его благодатной воле, то Он сотворил по ним видимую тварь «из ничего» (Цит. По: Ситников А.В. Философия Плотина и традиция христианской патристики. СПб., 2001, с.95-96). По мнению св. Максима Исповедника, эти предвечный замысел и изволение о мире нужно со всей строгостью отличать от самого мира. Идея остается вне сотворенного мира, трансцендентна ему.

Вопрос 2. Исполнение Божественного замысла.

Замысел о мире и образ мира «от вечности и неизменно соприсутствует Богу», но сам мир имеет свое начало во времени. Иоанн Дамаскин пишет: «Бог созерцал все вещи прежде бытия их, от века замыслив. И каждая вещь получает свое бытие в определенное время, согласно с Его вечной, соединенной с волей мыслью, которая есть предопределение, образ и план» (Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. С.100).

Бог творит в совершенной свободе. Поэтому «творение не являет собой бесконечное самораспространение Божества или непосредственное действие энергий, производящих существа в силу какой-то необходимости Божественной природы» (Лосский В.Н. Указ. соч. С.71).

Замысел о мире содержится в рождаемом Отцом Сыне, Логосе, но для осуществления его нужна еще и сила Святого Духа, исходящего от Отца. Логос есть идеальный замысел о мире. В процессе творения Он остается трансцендентным миру и не вовлекается во временную сферу. Исполняет этот замысел Святой Дух.

В акте творения соединяются вместе «смысл» и «сила», но соединение это происходит не прямо и непосредственно, а через Отца. В этом выражается единство творческой Божественной деятельности, в различии «функциональных» свойств Лиц Пресвятой Троицы.

Вопрос 3. Характер взаимосвязи Бога со Своим творением.

Различие свойств, или «функций» Лиц Божественной Троицы делает понятным, каким образом Божество, оставаясь Абсолютным, Вечным и Неизменным, творит относительный эмпирический мир. Бог творит мир силой Святого Духа по идеям рожденного Им Логоса «из ничего», поэтому материальное бытие не содержит в себе ничего от божественной природы.

Сотворенные существа суть подобия Божественных идей, но сами идеи не содержатся в созданных вещах. Они служат лишь прообразом вещей и не

являются их сущностью, субстанцией или носителем их свойств и состояний. Бог осуществляет связь с миром через Святого Духа. Логос определяет форму и содержание вещественного мира, но в процессе творения Он остается неизменным и трансцендентным миру, а мир создается и поддерживается Духом Святым, который хотя и взаимодействует с миром, но не сущностью, а силой.

В христианстве существует четкое «онтологическое разграничение между сущностью Бога, определяющей внутреннее бытие Трех Лиц Святой Троицы, и Его творческим и «промыслительным» действием вовне, проявляющимся в тварном мире» (Флоровский Г., прот. Догмат и история. М., 1998, с.94). При сотворении материальной природы Бог не соединяется с ней по сущности, а лишь создает и содержит ее Своей силой.

Материальная природа сотворена, динамична по своей сущности, имеет начало, постоянно изменяется и существует только благодаря действию Божества. Мир, один раз возникнув, постепенно приходит к соединению с Богом и становится вечным. Но действие силы Божьей, приводящей к появлению мира, никак не влияет на внутреннюю жизнь Бога и не приводит к изменению Его сущности.

Тема 5. Проблема теодицеи в христианской теологии.

План:

1. Бог и мировое зло.
2. Свобода твари и зло с точки зрения христианской теодицеи.

Вопрос 1. Бог и мировое зло.

Проблема теодицеи – одна из самых значимых для любой монотеистической религии. Ее суть можно сформулировать следующим образом: почему Бог допускает зло? Либо Он не хочет зла, но не может его пресечь – и тогда он не всемогущ. Либо Он может пресечь зло, но не хочет

этого делать – и тогда Он не всеблаг. Либо не хочет и не может – и тогда Он несовершенен вдвойне. Либо, наконец, хочет и может – однако это не соответствует реальному положению вещей, ибо в мире торжествует зло.

Возможно ли оправдать всеблагость и всемогущество Бога при наличии мирового зла? Этот вопрос и стал главной темой *теодицеи* – богооправдания (от греч. Theos – Бог и dike – справедливость).

Существуют два принципиальных пути богооправдания. Первый – объявить зло иллюзией, второй – обосновать ценность и позитивность зла.

Прежде чем перейти к рассмотрению конкретной аргументации, необходимо определить основные формы зла, существующие в мире. Первый вид – *моральное зло*: греховность, порочность (например, предательство, ложь, трусость и т.п.). Этот вид зла недопустим ни как цель, ни как средство для достижения какой бы то ни было цели.

Второй вид – *физическое зло*: боль, страдание. Оно недопустимо как цель, но может быть оправдано как средство для достижения более высокой цели. Если бы в мире существовало одно только это зло, то претензий к Творцу у человека бы не возникло. Страдание не нуждается в специальном оправдании. Страдание – это плата за все, что есть ценного в жизни.

Другое дело, если речь идет о несправедливости, незаслуженном страдании. И это *третий вид зла*: несправедливость миропорядка и невинность страдания. Суть несправедливости – в несоответствии между *моральным* и *физическим* злом. Третий вид зла является самым вопиющим, ибо свидетельствует о реальном торжестве злой силы, о действительной победе зла над добром.

Проблема морального зла неразрывно связана с темой свободы и будет рассмотрена ниже. Но каковы же возможные пути оправдания двух других

видов зла, снимающие «вину» с Творца за несправедливость миропорядка и невинность страдания?

Прежде всего, богословы указывают, что человеку неведомы пути Всевышнего. Ему не дано провидеть всех последствий обрушивающихся на него сил добра и зла. Часто то, что человек принимает за зло, несло ему будущее благо, и, наоборот, кажущееся добро оборачивается непоправимым злом.

С другой стороны, утверждение о мнимой безнаказанности порочных в этом мире кажется основательным только *со стороны*, ибо каждое преступление по природе своей уже здесь влечет за собой соразмерное ему наказание: внутренний голос совести, чувство страха и беспокойства незаметно отравляет жизнь человека, сулят ему мучительный уход из этого мира.

Наконец, существует еще один, *эстетический*, вариант богоправдания, предложенный Г.В. Лейбницем. Он полагал, что наличие зла в мире придает сущему объемность и многоцветность. Не будь зла, мир предстал бы в сером, однообразном цвете.

Ценностное разнообразие сущего – вот что оправдывает существование зла в мире. Зло не делает мир хуже, а жизнь – более невыносимой; скорее, оно придает жизни дополнительный интерес и делает ее менее скучной.

В современном философском теизме можно встретить еще один вариант решения проблемы теодицеи. Так, русский религиозный философ С.Л. Франк заметил, что, как бы проблема зла ни волновала наше сознание и как бы трудно ни было религиозной мысли согласовывать реальность зла с реальностью Бога, сама *очевидность* Бога ни в малейшей степени не колеблется реальностью зла, а, напротив, остается незатронутой этим сомнением. Ибо эта очевидность покоится на самой себе, а не есть итог

какого-либо умозаключения. Более того, «реальность» Бога обладает большей очевидностью, чем реальность факта.

Вопрос 2. Свобода твари и зло с точки зрения христианской теодицеи.

Смысл морального зла заключается в *свободном выборе* человека. Зло – необходимый момент для обретения и утверждения человеческой свободы. Бог мог бы создать человека «автоматом» добра, послушным орудием творения добра в мире, но тогда человек не был бы образом и подобием Божиим, самостоятельно определяющим свою судьбу, свой духовный выбор.

Человек свободен в том, чтобы быть добрым или злым, порочным или добродетельным. У него нет другого пути, чтобы отстаивать свою свободу, кроме как оказаться в ситуации выбора между добром и злом. Свобода есть высшая ценность бытия. Свобода оправдывает зло. Но чем свободнее человек становится, тем больше он тяготеет к добру. Зло – не самоцель. Это – единственный путь, ведущий к свободному приятию и творению добра.

Итак, зло является результатом *свободного самоопределения* твари. Но, создавая свободную тварь, Бог тем самым допустил не только возможность зла, но и самую его *действительность*. Спрашивается, как же в данном случае относится Бог к этому злу, которое он предвидел? Включено ли Зло предвечный Божий замысел о твари? Если да, то Бог прямо или косвенно является виновником зла. Если нет, то не служит ли это нарушение Божьей воли доказательством его бессилия? Теология дает ответ: Бог предвидит грядущую победу над грехом и превращение страдания в бесконечную радость. Но этим еще не дается ответ на вопрос, нужен или не нужен этот человеческий грех для исполнения замысла Божьего?

Если Бог не есть виновник зла, то единственной виновницей его является греховная воля твари. Так и учит христианство. Присущая твари

свобода выбора между добром и злом составляет необходимое условие дружества между Богом и тварью, ибо существо несвободное *не может быть другом*. Это всеобщее, вечное дружество по христианскому учению и есть предвечный замысел Бога о твари

Тема 6. Христология.

План:

1. Христология ранней церкви.
2. Догматическая формула о двух природах Христа.
3. Христология западной церкви.
4. Проблема «исторического Иисуса».

Вопрос 1. Христология ранней церкви.

Христология есть размышление христианского сообщества об Иисусе Христе как Господе и Спасителе, поэтому она включает в себя сотериологию (учение о спасении). Наше знание об историческом Иисусе основано на писаниях Нового Завета, в которых он предстает как воплощение древних еврейских пророчеств о Мессии, как учитель (Мар. 1:27), пророк (Мат. 21:11; Лк. 24:19; Иоанн. 4:19), как человек, находящийся в особых отношениях с Богом (Мат.3:17; 11:27; Иоанн. 3:16). Суть его проповеди содержится в следующих словах: «Исполнилось время и приблизилось Царствие Божие; покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мар. 1:15). В то же время он есть божественная Премудрость (1 Кор. 1:24), тот, кто превосходит закон (Мат. 5:21–48). Христу (1 Кор. 8:6) как Сыну Божьему и Слову (Иоанн. 1:3) отводится такое же участие в творении, какое еврейская мысль приписывало Премудрости Божьей. От этого представления ведет свое происхождение такая возникшая уже в новозаветные времена ересь, как докетизм: предположение о том, что человечность Иисуса как воплощения Бога была

лишь кажущейся. В Новое время новозаветное описание Иисуса становится предметом нескончаемых научных дискуссий, центральным пунктом которых является вопрос о том, насколько Новый Завет свидетельствует об Иисусе как таковом и насколько он отражает позднейшие представления, возникшие в ранних христианских общинах.

Христологию ранней церкви отличает сотериологический, то есть практический характер, который выражен в утверждении: «Христос умер за грехи наши, по Писанию» (1 Кор. 15:3). Это событие стало кульминацией спасительной деятельности Бога, который «во Христе примирил с Собою мир» (2 Кор. 5:19). Представление о том, что Иисус есть тот, в ком Бог сотворил мир, явилось началом более философского подхода в христологии. Во II веке апологеты стали рассматривать Иисуса как Логос или Слово Божье, которое является посредником между Богом и миром. Эта концепция способствовала развитию сотериологии, поскольку Искупитель стал пониматься как Творец, и тем самым спасение оказывалось завершенным. В то же время апологетические сочинения породили серьезные проблемы для последующих поколений теологов, поскольку в них сохранялось представление о подчиненном отношении Христа-Логоса Богу.

В начале IV века распространилось учение Ария, согласно которому соподчиненный Логос не может являться несотворенным Богом. На учение Ария повлияла общая позиция Антиохийской богословской школы, которая, в свою очередь, опиралась на философию Аристотеля. Согласно Арию, Христос-Логос имел начало своего бытия, будучи создан из ничего по воле Отца, и хотя он имеет до-временное бытие, но отличен по своей сущности от Бога Отца и, следовательно, является тварью. Учение Ария было отвергнуто на Первом Вселенском Соборе в Нике (325 г.), принявшем формулу, согласно которой «Сын единосущен с Отцом». Однако решения Никейского Собора породило острые христологические споры. Возникли вопросы: если во

Христе с человеком соединился Бог, то как возможно такое соединение и какова в нем роль человека? Если Христос – Бог, то в чем смысл его распятия и смерти?

Главными участниками спора были богословы Александрийской и Антиохийской школ. Александрийцы, утверждая единство божественной и человеческой природы Христа, полагали, что Сын Божий как ипостась воплотился в человеческом облике для нашего спасения. Однако сущность человеческой природы Христа в единстве тела и души оставалась при этом неясной. Это выразилось в учении Аполлинария Лаодикийского, который доказывал, что божественная природа Христа была совершенной, а человеческая природа, наоборот, не могла быть совершенной. Аполлинарий, в свою очередь, опирался на платоновское деление человека на три составные части – тело, душу и дух. Соответственно, у воплотившегося Христа тело и душа человеческие, а дух – Логос Божий. Это учение в V веке стало вероучительным положением Александрийской церкви, согласно которому воплощенный Логос имел только одну природу, которая по определению являлась божественной (так называемое монофизитство).

При решении этой же проблемы богословы Антиохийской школы Диодор Тарский, Феодор Мопсуэтский и их ученик Несторий утверждали, что в Христе следует признать совмещение двух различных природ, и, следовательно, он был «обожествленным человеком». В 428 г. Несторий, вновь избранный архиепископ Константинопольский, отверг наименование Богородица применительно к Деве Марии как абсурдное, ибо, согласно его учению, невозможно говорить, что Бог родился от Девы, поскольку он не родился тот, кто имеет ее природу.

Против Нестория энергично выступил Кирилл Александрийский, который увидел в его учении извращение главного смысла христианства: Благой вести о спасении, происходящем из единства Бога и человека во

Христе как в той единственной личности, в которой люди соединяются с Богом Отцом. Учения Аполлинария и Нестория были отвергнуты соответственно Константинопольским (381 г.) и Эфесским (431 г.) Вселенскими Соборами.

Вопрос 2. Догматическая формула о двух природах Христа.

Догматическое завершение спора о двух природах Христа произошло на Халкидонском Соборе 451 г., который принял формулу об их неслитном, неизменном, нераздельном, неразлучном соединении. Отрицательное определение Халкидонского Собора имеет важный религиозный смысл: оно выражает человеческим языком глубокую тайну Евангелия о том, что Бог соединился с человеком, чтобы божественную личность сделать человеческой, и в этом соединении человек сохранился во всей своей полноте.

В основу решений Собора была положена «Формула единения» 433 г., восстановившая общение между Антиохийской и Александрийской церковью по вопросу христианского вероопределения, а также послание 449г. папы Льва I Константинопольскому архиепископу Флавиану. Лев I, опиравшийся в своем послании на учения Амброзия Медиоланского и Августина, явился посредником между Александрийским и Антиохийским богословием, давшим их гармоническое сочетание. Если Антиохия энергично подчеркивала активность человеческого начала в Иисусе Христе, то Александрия, наоборот, оставляла это начало на втором плане. Папа Лев I разъяснил, что человеческая природа Христа есть реальная, живая человечность со всеми своими свойствами, которая остается неизменной в нем до самой смерти.

Однако, несмотря на формальное согласие, следующие два века после Халкидона отмечены укреплением самой значительной ереси – монофизитской. Монофизиты не отрицали человечества Христа, но

доказывали, что после воплощения он имел одну природу. Эти представления соответствовали восприятию христианства значительной частью монашества и рядовых христиан того времени, которое сводилось к преувеличению божественной природы Христа и непониманию тайны воплощения как свободного и нераздельного, целостного и неслитного соединения Бога с человеком.

В VII веке была предпринята попытка истолковать Халкидонский догмат в приемлемой для монофизитов форме, получившей название монофелитства. Согласно этому воззрению, в Христе есть две природы, но одно действие, одна воля, носителем которой является божественная ипостась. Тем самым христологический вопрос из метафизического превращался в психологический, а полнота человечества Христа снова оказывалась ограниченной.

В середине VIII века итоги христологических споров на Востоке подвел Иоанн Дамаскин («Источник знания»), в XII веке переведенном на латынь и ставшим доступным схоластическим теологам. Согласно Дамаскину, Бог стал человеком для спасения и «обожения» человечества. Воплощение Слова в Христе стало возможным силой Святого Духа, который сообщает Пресвятой Деве силу родить Слово во плоти. В Христе воплощается не индивидуализированное человеческое естество, но человечность во всей полноте ее существенных определений. Поэтому все, приобретенное в его человеческом существовании, соразделимо со всем единсущным ему человеческим родом.

Вопрос 3. Христология западной церкви.

Христология западной церкви в течение многих столетий в целом развивалась в рамках святоотеческой традиции. Деятели эпохи Реформации, в частности Кальвин, специально подчеркивали глубокое соответствие догматических определений Никое-Халкидонского Символа Святому

писанию. Лютер, настаивавший на реальности присутствия Христа в Евхаристии, обратил внимание на сущность искупления, заложив основу учения об умалении и возвышении Христа на кресте. Сущность кенозиса Христа стала в дальнейшем темой особых размышлений протестантской христологии.

Вопрос 4. Проблема «исторического Иисуса».

В эпоху Просвещения Христос стал восприниматься как великий учитель нравственности. В основе этой позиции лежало убеждение в том, что любому мыслящему человеку свойственна вера в существование универсального рационального и морального порядка. В связи с этим возникла дилемма: если знание истины присуще человеку, то для чего тогда нужен Иисус? Но, с другой стороны, если настаивать на необходимости Иисуса как носителя универсальной истины, то не попадает ли тем самым истина в зависимость от ее частного исторического проявления?

Кант, выступивший с фундаментальной критикой претензии рационализма на познание метафизических истин, показал, что существует принципиальное различие между Христом как идеей нравственного совершенства и реальной исторической личностью Иисуса. Согласно Канту, нравственное чувство существует в человеке независимо от его теоретических взглядов по этому поводу, и, следовательно, само по себе знание об историческом существовании Иисуса Христа не может ни подтвердить, ни опровергнуть это чувство.

Согласно Шлейермахеру, непосредственное знание Бога, присущее Христу, проявилось в земной жизни Иисуса Христа как исторический факт. Он имел своим следствием возникновение христианского сообщества веры, несущего свидетельство о Христе через время, что доказывает единство истины христианства и его истории.

В середине XIX века в рамках проблемы «исторического Иисуса» было предпринято огромное количество попыток исследовать исторические обстоятельства жизни Иисуса Христа и тем самым укрепить фактологическую основу христианской веры. В результате произошло отделение Иисуса евангельских историй от Христа церкви. Несостоятельность этих попыток показал А. Швейцер («Проблема исторического Иисуса», 1906), который указал на то обстоятельство, что научные исследования евангельских историй строятся на представлении об Иисусе как историческом персонаже, жившем и действовавшем в определенный исторический период. Между тем, главное в Христе – это эсхатологическая проповедь, провозглашающая конец исторического времени и наступление Царства Божьего.

Рудольф Бультман в своих исследованиях исходил из того, что Новый Завет не является описанием *истории* в современном научном смысле этого слова. Новый Завет – это не отчет о деятельности исторического Иисуса, а свидетельство восприятия смысла этой деятельности ранним христианским сообществом. Тем самым внимание было перенесено с личности самого Иисуса на сообщество, возникшее на основе веры в его воскресение, и Новый Завет стал не собранием исторических фактов, а провозвестием веры, *керигмой*. Демифологизация новозаветного провозвестия была для Бультмана освобождением от исторической формы писания во имя нового открытия его содержания, переданного адекватным для современного человека языком.

Таким образом, христианское провозвестие стоит сегодня перед вопросом: следует ли, призывая человека к вере, призывать его к признанию мифической картины мира прошлого? Если же это невозможно, возникает вопрос: не содержит ли новозаветное провозвестие истину, независимую от мифической картины мира?

Тема 7. Тринитарное богословие. Пневматология.

План:

1. Понятие о Пресвятой Троице.
2. Отличительные свойства Лиц Пресвятой Троицы.
3. Учение о Святом Духе (пневматология).

Вопрос 1. Понятие и Пресвятой Троице.

В христианстве «Бог есть не абстрактное единство высочайших свойств бытия, а живая личная Сила, обладающая полнотой собственной внутренней жизни, образуемой вечными взаимоотношениями трех Божественных Лиц: Отца, Сына и Святого Духа. Единый по сущности Бог троичен в Лицах, которые обладают единой и неделимой Божественной сущностью» (Несмелов В.И. Догматическая система святого Григория Нисского. – СПб., 2000, с.168). В то же время у каждого Лица Троицы имеются свои отличительные свойства. Св. Григорий Нисский отмечает, что «в Божестве, при единстве и нераздельности природы, мыслится живое взаимоотношение того, что стоит в положении причины, и того, что происходит от причины. В положении причины стоит Лицо Бога-Отца, а происходящим от причины являются Сын Божий и Дух Святой» (там же, с.289). «Отец рождает Сына и изводит из Себя Святого Духа. Сын Божий, или Логос, есть сияние славы, образ ипостаси Отца, живая премудрость и сила, Слово ипостасное, существенный, совершенный и живой образ Бога невидимого» (Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 1998, с. 87). Святой Дух есть Сила Божия, источник жизни и освящения, все держащий, все совершающий, всемогущий и бесконечно могущественный.

Несмотря на то, что Сын рождается, а Дух Святой исходит от Отца, все три Лица, или Ипостаси, тождественны по природе, равны и едины во всем. Св. Иоанн Дамаскин пишет: «Если мы говорим, что Отец – начало Сына и

больше Его, то не показываем, что Он первенствует над Сыном по времени или природе, ибо через Него Отец веки сотворил. Не первенствует Отец и в каком-либо другом отношении, если не относительно причины, то есть потому, что Сын рожден от Отца, а не Отец от Сына, и потому, что Отец – естественным образом – причина Сына» (там же, с.92).

Но если Сын Божий, имея в рождении от Бога-Отца начало своего бытия, все-таки признается вечным, то естественно возникает вопрос: можно ли и как именно можно мыслить это безначальное рождение? Рождение и начало Сына от Отца следует понимать не в смысле времени, а в смысле источника и причины. Как луч солнца рождается от солнца, но рождается не после него, а вместе с ним, – потому что как только явилось солнце, явился и луч. Подобно этому одновременному бытию причины и действия в явлениях мира физического, и Сын Божий, хотя имеет бытие не от Себя Самого, а от Своего Отца, однако не после Него, а вместе с Ним. «Сын, вечно пребывая со Своим Отцом, рожден и вместе с тем не имеет начала, рожден, потому что получил бытие от Отца, а не имеет начала по вечному пребыванию с Отцом» (Несмелов В.И. Указ. соч., с.258).

Вопрос 2. Отличительные свойства Лиц Пресвятой Троицы.

Лица Пресвятой Троицы различаются не только тем, что Отец не рожден, Сын рождается, а Дух Святой исходит, но и тем, что каждое Лицо играет особую роль в творческом процессе создания мира. Отец открывает Себя через Сына в Духе. «Этим утверждается некий процесс, которым обуславливается порядок имен: Отец, Сын, Дух Святой. Отец есть источник, Сын – явление, Дух – сила являющая. Поэтому Отец есть источник Премудрости, Сын – сама Премудрость, Дух – сила, усваивающая нам Премудрость» (Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. с.220).

Св. Иоанн Дамаскин подчеркивал единство Бога и трех Лиц в Боге, но в то же время отмечал своеобразие свойств и отношений Ипостасей между собой: «Отец – Ум, Бездна разума, Родитель Слова и через Слово Изводитель Духа, который Его открывает. У Отца нет иного слова, мудрости, силы, желания, кроме Сына, Который – одна только Сила Отца, предназначающая творение всех вещей, как совершенная Ипостась. Дух же Святой – Сила Отца, открывающая сокровенное Божества, исходящая от Отца через Сына так, как знает Он Сам, однако не по рождению. Посему и Дух Святой – Совершитель творений всех вещей. Итак, что приличествует Виновнику – Отцу, Источнику, Родителю, должно приличествовать одному только Отцу. А что произведенному, рожденному Сыну, Слово, Силе предназначающей, желанию, мудрости, то должно приличествовать Сыну. Что же произведенному, исходящему, открывающему, Силе совершающей, то должно приличествовать Святому Духу» (Св. Иоанн Дамаскин. Указ. соч., с.107-108).

«Творение – общее дело Пресвятой Троицы. Воля трех Лиц является единым творческим действием, поэтому Отец не может быть Творцом без того, чтобы не был Творцом Сын и не был Творцом Дух... Три лица творят совместно, но каждое присущим ему образом, и сотворенное бытие есть плод их сотворчества» (Лосский В.Н. Указ. соч., с.226). Единство домостроительной деятельности Бога, направленной на создание внешнего мира и осуществляющейся с помощью разных Лиц Пресвятой Троицы, отчетливо выражены в словах, часто встречающихся у святых Отцов Церкви: «Отец творит Словом в Духе Святом». Это различие творческих свойств Лиц в единой Троице имеет большое значение для понимания Характера взаимоотношений Бога с миром в процессе его создания.

Вопрос 3. Учение о Святом Духе (пневматология).

В Ветхом Завете дух Яхве понимается как божественная сила, тождественная ветру как дыханию Божьему. Дух Яхве в Ветхом Завете: 1)

создает мир, оживляет животных и человека, направляет природу историю, 2) вкладывает слова Бога в уста его пророков, 3) научает людей верности и правде, 4) укрепляет веру, покорность и праведность, изливает благодать и утешение, направляет восхваление и молитву, 5) вооружает для сильного и мудрого правления, 6) наделяет способностью к творчеству.

В Новом Завете Святой Дух, излитый Христом в день Пятидесятницы, идентичен ветхозаветному Духу Божьему, но теперь он является ипостасью, отличной от Отца и Сына, со своим собственным служением. Так, Святой Дух дан Церкви как «другой Утешитель», который после Иисуса становится советчиком, помощником, поддержкой, опорой, защитником и союзником. Он действует так же, как Отец и Сын: говорит, убеждает, исповедует, направляет, учит, помогает. В христоцентрическом Евангелии от Иоанна указывается, что служение Святого Духа как Утешителя начнется только после возвращения Иисуса в славе, и это служение начинается в день Пятидесятницы. Имя единого Бога теперь принимает форму трех святых ипостасей: Отца, Сына и Святого Духа.

Христианская церковь, которая возникает в результате сошествия Святого Духа в день Пятидесятницы, есть крещенное в Духе тело Христово (1 Кор. 12:13), новое творение, в котором воскресение со Христом осуществляется через служение в Духе и силой Духа.

До второй половины IV века в богословии уделялось мало внимания учению о Святом Духе, если не считать выступлений монтанистов в середине II века. Основываясь на Евангелии от Иоанна, где Иисус Христос обещает апостолам ниспослание в будущем Святого Духа-Параклета, Монтан и его последователи утверждали, что пришествие Духа уже стало фактом, а монтанисты являются его апостолами, бессознательными органами, через которые говорит божественный Дух. Монтанизм был весьма сочувственно

принят на Западе, и самым знаменитым последователем этого учения является Тертуллиан.

Вопрос о Святом Духе становится центральным пунктом дискуссий на Первом Вселенском Соборе. Основу вероучительных положений заложил в 50-е годы Афанасий, который утверждал: Святой Дух, по свидетельству Писания, представляя собой нечто самостоятельное в Троице, обладает божественными свойствами и является источником освящения, делая творение причастным божественному естеству, следовательно, он неотделим от Святой Троицы, присущ Сыну и Отчей сущности и составляет одно с Отцом и Сыном. Положениям Афанасия следовал Василий Великий, который в послании к Амвилохию «О Духе Святом» впервые представил учение о Духе как целостное богословское исповедание.

Однако духоборцы (пневматомахи) отказывались причислять Святой Дух по Божеству Отцу и Сыну. Поэтому задачей греческих отцов церкви стало обоснование равенства и со-вечности троичных Ипостасей. Василий обратился к свидетельству Писания, где Дух есть третья Ипостась Троицы по порядку и достоинству, но не по сущности (напр.. 2 Кор. 13:13). Дух не имеет тварной природы, но соединен с Отцом и Сыном, поскольку единое тождественно единому. Дух есть источник освящения, который никогда не оскудевает, он есть податель жизни, ибо был прежде веков вместе с Отцом и Сыном. Сила Святого Духа позволяет человеку достичь главной цели христианской жизни – обожения (theosis), восстановления разрушенной грехом человеческой природы. Это учение, принятое на Втором Вселенском Соборе в Константинополе в качестве добавления к никейской формуле, стало основой восточного православного вероисповедания.

На Западе, прежде всего у Августина в его труде «De Trinitate», учение о Святом Духе развивалось под влиянием Тертуллиана, понимавшего троичность Бога как развивающуюся в пространстве и во времени

субординацию трех Лиц, которые различаются как лица, но едины как субстанция. С другой стороны, на Августина большое влияние оказали противоположные Тертуллиану взгляды Василия Великого, который утвердил представление о том, что Отец, Сын и Святой Дух как единосущные ипостаси Троичного Божества обладают всей полнотой абсолютной сущности и едины в своей различности. Августин, будучи согласен с Василием по существу, значительно изменил акценты в учении о Святом Духе. Он основывался не на различии между ипостасями, из которого следует умозаключение об их единстве, а на их субстанциальном единстве, которое позволяет понять их различие.

Понимание Святого Духа как исходящего от Отца (в восточной церкви) и от Отца и Сына (в западной церкви) постепенно стало рассматриваться как основное догматическое расхождение между двумя историческими ветвями христианства. Однако в учениях восточных отцов периода Вселенских Соборов нет окончательной ясности по этому поводу: например, Кирилл Александрийский и Григорий Нисский полагали, что Святой Дух исходит от Отца через Сына.

В Средние века пневматология на Западе в целом придерживалась рамок традиции, заложенной Августином. Учение вождей Реформации о Святом Духе развивалось в противовес претензии католической церкви на единственно правильное понимание Библии, с одной стороны, и провозглашенной анабаптистами возможности отхода от Писания «под водительством Святого Духа» и получения нового откровения – с другой. Принцип реформаторов *Sola Scriptura* (только Писание – лат.) означал, что Писание и Дух неразделимы. Писание содержит в себе все необходимое для того, чтобы быть источником спасительного знания и верного служения Богу, поэтому реформаторы отвергали возможность нового откровения. А без участия Святого Духа понять смысл Священного писания невозможно.

Кальвин писал о внутреннем, скрытом свидетельстве Духа, которое позволяет принять то, что невозможно принять на основе внешней очевидности апологетических аргументов.

Протестантское учение о Святом Духе основывается, во-первых, на убеждении в тотальной греховности человека, вследствие которой для его обновления требуется ниспослание Духом божественной благодати, и, во-вторых, на необходимости личной веры, без которой спасение невозможно и церковные таинства недействительны. Пуритане, пиетисты и методисты на основе этого разработали учение об обращении (возрождении или новом рождении), происходящем в начале духовной жизни, которое включает в себя осуждение греха, тотальное покаяние, призыв к Богу о помощи и уверенность, даруемую Духом. Евангелические протестантские исповедания полагают, что именно Святой Дух в момент возрождения говорит человеку о том, что он стал или становится чадом Божиим, посылая ему духовные дары любви, радости, мира и т.д.

Основоположник методизма Джон Уэсли дополнил учение о возрождении учением о христианском совершенстве, которое под воздействием Святого Духа достижимо для человека при жизни. Это совершенство заключается в том, чтобы любить Бога всем сердцем и любить ближнего, как самого себя, тем самым восстанавливая в себе образ Божий и получая возможность жить и мыслить так, как Иисус Христос. Это методистское учение послужило одним из источников появления в протестантизме представлений о двух этапах христианской жизни, где «крещение в Духе», «наполнение Духом для святости», духовные дары, глоссолалия (говорение на языках) и т.д. являются знаками перехода от одного этапа к другому.

Современное пятидесятничество проповедует возможность получения через Святого Духа особых даров, которые ранее идентифицировались с

личным служением апостолов – говорение на языках, сотворения чудес, сверхъестественной способности к исцелению, нового пророчества. Вторая половина XX века в протестантизме связана с широким развитием харизматического движения, которое в целом основывается на непосредственном воздействии Святого Духа на верующих и на возможности получения новых откровений. В определенной степени харизматизм является современным аналогом монтанизма.

Тема 8. Христианская антропология.

План:

1. Христианское учение о сотворении человека.
2. Образ и подобие Божье в человеке.
3. Грехопадение Адама как начало эволюционного развития жизни на земле.

Вопрос 1. Христианское учение о сотворении человека.

В Книге Бытия имеется два отдельных повествования о создании человека. В первой главе говорится о сотворении человека в шестой день творения, после того как были созданы растения и животные. Во второй главе появляется еще один рассказ о создании и жизни Адама. В Книге Бытия два эти повествования объединены вместе, и в этом сближении заключается глубокий метафизический смысл. Если первый рассказ показывает последовательность эволюционного развития живых организмов на земле и подчеркивает природное единство человека с другими земными существами, то во втором рассказе человек «предстает перед нами не только как верх творения, но и как самый его принцип» (Лосский В.Н. Указ. соч. С.238-239). Второй рассказ о создании человека показывает, что и Адам является не обычным человеком, который появился в конце творения, а «генотипом»

всего человечества. Апостол Павел называет Адама «образом будущего» (Рим. 5:14). По словам Григория Нисского, «когда Бог сотворил человека, то обнял в Своем уме всю полноту человеческой природы, и потому в лице прародителя нашего Адама одновременно сотворил всю человеческую природу...» (Цит.по: Несмелов В.И. Догматическая система св. Григория Нисского. С.593).

Господь создал Адама «из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2:7). Это, по свидетельству Библии, произошло сразу же после сотворения земли, когда на ней не было еще растений и животных, и Адам был единственным живым существом на земле (Быт. 2:4-5). «И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему. Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных и привел (их) к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым...» (Быт. 2: 18-20).

Но среди животных не нашлось человеку помощника, и тогда Бог из ребра Адама создал ему жену Еву, которая стала «кость от костей» и «плоть от плоти» Адама (Быт. 2:23). После грехопадения Адама и Евы Бог одел их в «одежды кожаные» и выслал из рая (Быт. 3: 21, 23). Тело первого человека после грехопадения изменилось: оно стало телом животным и смертным.

Вопрос 2. Образ и подобие Божье в человеке.

Человек создан по образу и подобию Бога. Священное Писание относит понятие образа к Сыну Божию, Иисусу Христу, который есть «образ Бога невидимого» (Кол. 1:15). В процессе домостроительства Божия именно по образу Сына создается Его материальная копия – человечество. Образ Божий в человеке означает, что человек «похож» на Бога, т.е. между человеком и Богом существует взаимная устроенность и согласованность. Это необходимо

для того, чтобы Бог мог удобно вселиться и обитать в человеке, «как в доме Своем».

Образ Божий изначально заключается в личности Адама, но относится он не к отдельному человеку, а ко всему человечеству в целом. В процессе исторического развития произошло разделение Адама на множество человеческих ипостасей. Но эта множественность не приводит к потере онтологического единства человеческой природы.

Подобие Божие означает способность человеческого естества к духовному преобразению, тесному внутреннему соединению человека с Богом, достижению определенного сродства человеческой и Божественной природы. Подобие Божие содержится в человеке только потенциально. Достижение актуального подобия требует от человека непрерывного духовного развития и стяжания благодати Святого Духа.

Образ и подобие Божие проявляется еще и в том, что человек имеет трехчастную структуру и состоит из духа, души и тела. Тело человека имеет тварную природу, о природе же его души и духа известно очень мало. Дух и душа человека – это то, что дает человеку жизнь и делает его носителем божественных свойств и качеств.

Богородбие человека проявляется, прежде всего, в способности человека к творчеству.

Поскольку человек создан по образу и подобию Божьему и в силу этого «носит образ первообразной Троицы», обнаруживается определенная аналогия между творческой деятельностью Бога и человека. Как и у Бога, в уме человека вначале рождается идея той или иной вещи. Затем человек с помощью своих рук осуществляет эту идею. Но руки действуют не сами по себе, а по воле человека, на основании той идеи, которая содержится в его уме. Единство идеи и силы, ее осуществляющей, обуславливается их общим

источником – творческой волей человека. Таким образом, рождение идеи, воля к ее исполнению и действие, направленное на ее воплощение, представляет собой творческий акт, осуществляемый единым человеком, но за счет разных способностей его души и тела.

Вопрос 3. Грехопадение Адама как начало эволюционного развития жизни на земле.

Согласно библейскому мифу, Бог насадил в райском саду дерево жизни и дерево познания добра и зла и дал заповедь Адаму не есть плодов с этого дерева (Быт. 2:17). Адам нарушил заповедь, съел плоды с дерева познания добра и зла и тем самым совершил грех непослушания.

Грехопадение Адама произошло в результате искушения его дьяволом. В начале истории сотворен был мир бесплотных духов, которые различались по своей силе и достоинству. Один из них, самый высший, возгордился и, не устояв, в истине, сам захотел стать равным Богу. За это он был отвержен Богом. Когда же был сотворен человек, которому, по замыслу Божьему, предстояло взойти на высоту единения с Творцом, дьявол поставил себе целью разрушить замысел Творца и погубить человека. Бог мог, наверное, предотвратить падение Адама. Но Он создал человека свободным, а поскольку первый человек был еще неопытным и неискушенным, то он легко поддавался дьявольскому обольщению.

Вследствие грехопадения Адама «в природу человека вошла какая-то загадочная, тайная, греховная сила сатаны, которая овладела душами всех людей и связала их оковами тьмы. Дьявол, обольстив Адама, стал господствовать над ним. Человек не может своими силами разорвать эти греховные узы и находится в их власти до своего искупления Господом Иисусом Христом. Но власть дьявола не абсолютна. Он искушает человека в той мере, в какой попускает и позволяет ему Бог (см.: Макарий Египетский. Духовные беседы, Послания и Слова, с. 384). Господь промыслительно

использует и направляет злую волю дьявола и его слуг для самого добра, допуская искушение человека в целях домостроительства и воспитания людей.

Человек, зараженный дьявольской гордостью и эгоистическим себялюбием, противопоставляет себя всем остальным людям, думает и заботится только о себе, стремится к полному самоутверждению. Эта позиция абсолютно противна Божественной мудрости, требующей от человека жить не для себя, а для Бога и для других людей.

Тема 9: Учение о Церкви (экклесиология).

План:

1. Становление христианского понятия церкви.
2. Символ веры о качествах истинной церкви.
3. Реформация и новые подходы в экклесиологии.
4. Экклесиология в эпоху Просвещения.

Вопрос 1. Становление христианского понятия церкви.

В Символе веры статья о Церкви занимает особое место. В отличие от догматов о Боге, Христе, Троице, творении, грехе, искуплении и т.д., эта статья не была предметом специальных дискуссий в патристический период, она была жизненным контекстом всего богословия.

Систематические исследования по этому поводу появились в позднее Средневековье, а позже вопрос о сущности церкви стал предметом принципиального расхождения между католицизмом и протестантизмом.

Как писал Г. Кюнг, древние символы веры говорят о вере в Бога и в Св. Духа, но о вере не в церковь, а о вере церкви.

«Мы не можем верить в церковь как в нечто трансцендентное, и символ призывает нас верить церкви как орудию спасительного действия Бога в мире

и месту особого божественного присутствия». В то же время в истории христианства всегда присутствовало искушение преувеличить или преуменьшить роль церкви. Например, консервативное крыло современного католицизма стремится защитить церковную иерархию и авторитарные институты. Аналогичным образом евангелические и харизматические движения в протестантизме отстаивают непосредственное присутствие Св. Духа в церкви и церковный авторитет.

С другой стороны, многие современные западные теологи, вслед за критикой церкви, начавшейся в XIX в., отрицают саму необходимость существования этого института или призывают к передаче функций церкви обществу, объясняя это тем, что в современном западном обществе церковь перестала быть искупительным сообществом, а сделалась формой организации досуга среднего класса.

В светском греческом языке слово «эκκλησία» означает «собрание», главным образом собрание как орган самоуправления граждан (См.: Деян. 19:39).

В Септуагинте этим словом обозначалось собрание, или «общество», израильтян (Втор. 23:3; Неем. 13:1), тех, кто находится в состоянии завета с Богом, в противоположность «пришельцам». Древнегреческий синоним греческого «эκκλησία» в Ветхом Завете является «народ (или собрание) Божий».

В Евангелиях слово «эκκλησία» в речениях Иисуса употребляется дважды: в евангелии от Матфея (16:18): «И на камне сем Я создам Церковь мою» и «Если же не послушают их, скажи церкви...» (18:17).

В Деяниях апостолов это слово в христианском смысле впервые появляется в главе 5, стихе 11, где «вся церковь» идентифицируется с церковью в Иерусалиме.

Из посланий апостола Павла ясно следует, что в среде грекоговорящих христиан слово «экклезия» для обозначения самих себя употреблялось с самых ранних времен в смысле местной христианской общины.

Новый Завет описывает церковь, во-первых, как *«народ Божий»*, который, в отличие от народа Израиля, не имеет национальных границ, общего языка и этнической идентификации, а представляет собой человечество как таковое (1 Пет. 2: 9–10). Во-вторых, церковь – это *мессианское сообщество, созданное Христом для ожидания Царства Божьего* (Лк. 12: 31–32) и для распространения Благой вести всем народам (Мат. 28:19). В сообществе каждый человек находит свое осуществление в общении с другими людьми через Христа, это есть сообщество любви.

Среди западных теологов особенно Августин подчеркивал, что церковь есть сообщество, построенное на любви, тогда как другие мыслители, особенно Фома Аквинский, Уильям Оккам и Мартин Лютер, говорили о церкви как сообществе веры. Это такое сообщество, которое создается не простым объединением верующих индивидов, а, наоборот, само является тем местом, где возникает вера отдельного человека.

В-третьих, церковь есть *«тело Христово»* (Еф. 1: 22–23). Христос как последний Адам есть глава нового человечества, и когда он умер, те, кто «во Христе», умерли вместе с ним. Поэтому тело Христа на кресте объединяет и искупляет церковь (Еф.2:16). Хлеб, преломляемый в Евхаристии, символизирует собой единство церкви с распятым телом Господним. Павел также использует образ тела Христова для описания взаимосвязи и взаимозависимости христиан как его членов (1 Кор. 12: 12–27).

Наконец, церковь есть *сообщество в Святом Духе*. Сошествие Святого Духа в день Пятидесятницы осуществляет обетование, данное Отцом через Сына (Иоан. 14: 16–18); Деян. 1:4). Святой Дух как Дух истины завершает откровение и просвещает церковь (Иоанн. 16: 12–14). Святой Дух направляет

церковь в ее служении (Деян. 5:32, 13:2), освобождает ее от греха и смерти (Рим. 5–8; Галл. 4; 2 Кор. 3:17), дает ей свои плоды (Гал. 5:22). Дары Духа по благодати делают возможным различные служения в церкви (Еф. 4:7, 11–12).

Вопрос 2. Символ веры о качествах истинной церкви.

Качества истинной церкви указаны в добавлении к Никейскому Символу, принятом на Втором Вселенском Соборе в Константинополе (381 г.), где церковь называется «единой, святой, кафолической и апостольской». Рассмотрим каждое из них подробнее.

Единство. Апостол Павел понимал единство церкви как единство «тела Христова». В III веке епископ Карфагенский Киприан указал на епископское служение как источник единства церкви, в том смысле, что сохранение этого единства было поручено Петру и другим апостолам, и затем оно продолжилось в институте епископства как коллективном представительстве церкви. Поскольку есть только одна кафолическая церковь, то и епископат может быть только один, и каждый епископ как пастырь своей общины несет ответственность за вселенское общение всех церквей. В противоположность этому Августин обосновал идею о том, что источником единства церкви является любовь, даваемая Святым Духом, который животворяет церковь, как душа тело (хотя Августин, безусловно, признавал единство вселенской церкви, вне которой не может быть спасения).

Кафоличность. Определение церкви как кафолической (вселенской) впервые было употреблено в начале II века Игнатием Антиохийским, чтобы отделить церковь от поместных общин. В апостольские времена все церкви связывались благодаря кафолическим служениям (1 Кор. 12:28), которые принадлежали не отдельной общине, а всей церкви, а также через кафолические послания, предназначенные сразу нескольким церквям (см. начало Иак., 1 Пет.). По общепринятому со времен Киприана Карфагенского пониманию каждая кафолическая церковь имеет своим

средоточием «кафедру Петра». Постепенно в понятие кафоличности стали включаться ортодоксальный (истинный) характер учения, географическое и количественное распространение христианской церкви. В 380г. император Феодосий издал эдикт, в котором говорилось: «Мы хотим, чтобы все народы, которыми правит наша милость, пребывали в той религии, которую передал римлянам святой апостол Петр... Тем, которые следуют этому учению, повелеваем принять имя кафолических христиан...» (Codex Theodosianus. XVI, 1, 2). Целостное теологическое учение о кафоличности церкви разработал Августин, для которого это понятие стало обозначать универсальную, официальную, единственно возможную религию цивилизованного мира.

Святость. Противоречие между сущностью церкви как «тела Христова» и ее эмпирическим историческим существованием как сообщества людей со всеми их недостатками довольно рано стало причиной возникновения регористических сект. Первыми были монтанисты в середине II века, затем новацианцы в III веке и донатисты в IV веке. В острой полемике с последними Августин разработал свое учение о граде земном и Граде Божьем, в котором впервые провел различие между видимой (земной исторической) и невидимой (сущностной и идеальной) церковью.

Главный смысл учения донатистов (по имени епископа Карфагенского Доната) заключается в следующих положениях: 1) истинная церковь не должна допускать общения с собой явных грешников; 2) действительность таинств зависит не от объективных даров благодати, но от личной святости служителей, и земная церковь не есть вселенская организация, а сообщество избранных; 3) истинная церковь – это церковь мученическая, гонимая, а существующая историческая церковь – это общество предателей; 4) необходимо противиться императорским указам о церкви, поскольку светская власть не должна вмешиваться в церковные дела. По выражению Доната,

«что за дело императору до церкви?». Донатисты считали свою собственную африканскую общину осуществлением церковного идеала. В донатизме, безусловно, отразились и реальные противоречия внутрицерковной жизни, и проблемы в отношениях между государством и церковью, поэтому этот раскол являлся движением как антицерковным, так и антигосударственным и был насильственно подавлен властями Римской империи.

Возражения Августина против донатизма заключались в том, что он отстаивал принцип единства церкви и ее вселенской организации и утверждал спасительную деятельность церкви как независимую от субъективного совершенства священнослужителей, поскольку в своем земном состоянии она не есть сообщество святых. Он указывал на отличие церкви в ее видимой, земной действительности от ее вечного идеала, которые соотносятся как идеальный архитектурный план и процесс строительства.

В своей апологетической антидонатистской деятельности Августин, по словам Е.Н. Трубецкого, «часто вынужден был защищать и отстаивать действующие в церкви обычаи и принципы, хотя бы они и противоречили его субъективному религиозному настроению». То же самое, впрочем, относится не только к Августину, но и ко многим теологам, которые одновременно были действующими священнослужителями. Более сбалансированное понимание святости церкви с точки зрения ее осуществления во времени мы находим у Фомы Аквинского, который вслед за Августином считал Святой Дух душой, оживотворяющей тело церкви. Но при этом он рассматривал Дух как динамический божественный принцип, который постоянно направляет человечество в форме церкви к осуществлению божественной цели, несмотря на слабость и греховность составляющих церковь людей.

Апостоличность. В соответствии с традицией, апостолам принадлежит неоспоримое первенство в силу того, что они были призваны к служению самим Христом и явились свидетелями воскресшего Господа. И если

апостольское свидетельство не может быть воспроизведено, то апостольское служение продолжается, и в этой связи возникает «апостольское преемство» (выражение, впервые употребленное Климентом Римским, а затем в конце II века разработанное Иринеем Лионским), которое сообщает епископскому служению особый авторитет. На основании принципа апостоличности вырастает специфическая форма церковной иерархии, и уже в конце I века возникает вера в то, что апостолы просветили своей проповедью весь мир. Из этой веры родились миссионерские легенды (их развитие продолжалось до XIV в.), согласно которым история христианства почти в каждой стране начиналось с апостольского служения. В силу отсутствия подлинных исторических сведений о деятельности большинства апостолов, доказать или опровергнуть эти легенды не представляется возможным.

История христианской церкви первых трех веков ее существования связана с жестокими гонениями со стороны Римского государства. В начале IV века положение церкви коренным образом меняется, и христианство постепенно становится привилегированной религией. Большинство представителей церкви и государственных деятелей IV–V веков стремились сохранить независимость светской и духовной властей друг от друга в достижении их различных задач: земного благополучия людей, с одной стороны, и их вечного спасения – с другой. Однако адекватно этот принцип воспринимали лишь немногие. С течением времени возникли два разных типа союза церкви и государства, обусловленные сложной совокупностью культурно-исторических условий. Если на Востоке, где светская власть была сравнительно сильна, смешение светской и духовной власти привело к преобладанию светской власти, которая узурпировала функции церкви, то на Западе происходило постепенное умаление светской власти и быстрый рост независимости епископата. Этот противоречивый процесс завершился в 1054 году разделением западной и восточной церкви, положившим конец

первохристианскому ощущению единства церкви как внутреннего содержания самого христианства. Как пишет протоиерей А Шмеман, «ужас разделения Церквей в том, что на протяжении веков мы не встречаем почти ни одного проявления страдания от разделения, тоски по единству, сознания ненормальности, греха, ужаса этого раскола в христианстве. В нем доминирует... почти удовлетворение разделением, желание найти все больше и больше темных сторон в противоположном лагере».

Вопрос 3. Реформация и новые подходы в экклезиологии.

Новые подходы в экклезиологии возникают вместе с Реформацией, которая провозгласила принцип «Церковь реформирована и всегда должна быть реформируема». М.Лютер и Ж. Кальвин, опиравшиеся в своей критике католической церкви и в учении о сущности истинной церкви на необходимость во всем следовать евангельскому учению в его первозданности, принимали августинианское различие между видимой и невидимой церковью. Под последней Лютер понимал «сообщество святых», которое является предметом веры, а не непосредственного восприятия, и члены которого известны только Богу. Точка зрения Кальвина была более традиционной: он тоже понимал невидимую церковь как состоящую из избранных Богом, но уделял большое внимание видимой церкви как «телу Христову», живому земному инструменту Божьей любви и суверенной воли.

По мнению немецкого историка теологии Фердинанда Баура (1792–1860 гг.), Реформация была, прежде всего, сконцентрирована на вопросе о сущности церкви. Он полагал, что если в католицизме идея церкви полностью идентифицировалась с ее конкретной исторической формой (а именно с традиционной догматикой иерархическим совершенством), то в протестантизме имеется диалектическое соотношение между идеей и воплощением, между невидимой и видимой церковью, которые находятся в состоянии постоянного противоречия. Идеальная сущность церкви не может

существовать отдельно от актуальной исторической формы, но последняя никогда не должна рассматриваться как полностью адекватное воплощение евангельского откровения о церкви». Баур называл это «протестантским принципом», который П. Тиллих определил как «протест против любого абсолютного утверждения об относительной реальности, даже если это утверждение принадлежит протестантской церкви».

Вопрос 4. Эклесиология в эпоху Просвещения.

В XVIII–XIX веках эпоха Просвещения принесла с собой второй крупный кризис в истории западной церкви. Если Реформация подвергла критике единство и святость католической церкви, то Просвещение усомнилось в сверхъестественном и сверх-историческом характере церкви вообще. Одним из последствий этой эпохи было отделение идеальной «истинной религии», ассоциировавшейся главным образом с нравственностью, и эмпирической церкви (католической и протестантской), которая стала пониматься как часть социально-политической системы наряду с другими ее элементами. Это противопоставление впоследствии породило атеизм Л. Фейербаха и К. Маркса. Со стороны протестантской теологии на защиту церкви от рационалистической редукции ее сущности выступил Ф. Шлейермахер. В своей книге «Христианская вера» он определил церковь как сообщество верующих в общении Святого Духа. Церковь есть «союз божественной сущности и человеческой природы в форме общего Духа, оживляющего жизнь в единстве с верующими».

Тема 10. Литургика и гомилетика как богословские дисциплины.

План:

1. Богословское учение о литургии.
2. Церковное богослужебное чтение.
3. Догматические основания иконопочитания.

4. Церковные таинства.

Вопрос 1. Богословское учение о литургии.

Божественная литургия – главное церковное богослужение, на котором совершается таинство Евхаристии: приношение Богу таинственной жертвы Тела и Крови Христовой под видом хлеба и вина и преподание их верующим для вкушения. В РПЦ употребляются три чина Божественной литургии: св. Василия Великого, св. Григория Двоеслова и св. Иоанна Златоуста.

Согласно Новому Завету, что Божественная литургия получила свое начало в установлении Господом Иисусом Христом таинства Евхаристии и в Его заповеди о ее совершении (Мф. 26:26–29); Мк. 14:22–25; Лк. 22:17–20; Ин.6:54–59; 1 Кор. 11:23–25). Начало литургии – **Тайная вечеря** Господа Иисуса Христа. Ее повторение в воспоминание Господа было основой и корнем литургии. Внешне вечеря – это еврейская пасхальная вечеря, по обрядам которой можно составить представление о первоначальном порядке и чине литургии.

Во времена апостольские Евхаристия, по примеру Иисуса Христа, оставалась вечерей, хотя апостолы не повторяли для нее ритуал пасхальной вечера, а довольствовались более простыми формами субботней или даже обычной вечера. После дня Пятидесятницы новые христиане постоянно пребывали в учении апостолов, в общении и преломлении хлеба и молитвах (Деян. 2:42).

В начале II века Евхаристия все еще оставалась вечерей. Подробное описание ритуала литургии впервые дано в Апологии святого мученика Иустина Философа. Позже Евхаристия была отделена от вечера Господней и присоединена к утреннему богослужению. От вечера, вероятно, Евхаристия отделялась и раньше: св. Иустин, например, описывает Евхаристию в связи с таинством крещения.

Ныне в Православной Церкви остатком древнехристианской Вечери Господней является чин возношения Панагии – чин раздаяния Богородичной просфоры. Сейчас он совершается лишь в монастырях, в древности же он широко употреблялся и в мирском быту.

Вопрос 2. Церковное богослужебное чтение.

Согласно богословским представлениям, правильно поставленное и заботливо отправляемое церковное чтение может внести значительную долю в дело благодатного влияния священнодействия на душу верующего.

В чине богослужения Православной Христовой Церкви чтением сопровождаются все службы. За богослужением читаются избранные места из Священного Писания, чаще всего Псалтыри, творения песнотворцев. В значительной части молитвенные обращения человека к Богу читает чтец, а Святое Евангелие, ектений и возгласы к ним читают священнослужители.

Прославление Бога и сокрушение о грехах своих через церковное чтение и молитвы унаследованы от древней Церкви. Через чтение и слушание Слова Божьего верующий призван постигнуть тайну Домостроительства Божьего о спасении рода человеческого: что есть благодать, как спасает нас Господь, как обрести вечные блага, как вести борьбу с грехом. В канонах и других чтениях Церковь дает образы праведников, восхваляет их подвиги, обращается к ним за молитвенной помощью.

Вопрос 3. Догматические основания иконопочитания.

В сознании Церкви домостроительство спасения органически связано с образом. Поэтому и учение о нем является не чем-либо обособленным, но вытекает из учения о спасении, будучи его неотъемлемой частью. Оно во всей своей полноте изначально присуще церкви, но, как и другие стороны ее учения, утверждается постепенно, в ответ на нужды момента. Начало

догматического обоснования иконы полагается Трулльским Собором в связи с изменением символики церковного искусства. Принятое правило явилось ответом на существовавшее в то время положение, при котором в церковной практике, наряду с историческими изображениями, продолжали употребляться символы, заменявшие человеческий образ Бога. В связи с изменением, происшедшим в результате превращения христианства в официальную религию Римской империи, в церковь хлынула толпа новообращенных. Для них потребовалось изменение характера проповеди. Символы первых веков, бывшие достоянием небольшого количества посвященных, для которых их содержание и смысл были ясны и понятны, стали менее понятны для этих новообращенных. Поэтому для более доступного усвоения ими учения Церкви появилась потребность более конкретного и ясного образного выражения.

Последняя часть 82-го правила указывает, что назначение символики состоит в том, что при ее помощи дать в искусстве отображение славы Божьей. По существу, это правило полагает начало иконописного канона, утверждает принцип соответствия иконы Священному Писанию и определяет, в чем состоит это соответствие.

Таким образом, Церковь постепенно создает новое – как по содержанию, так и по форме – искусство, которое в образах и формах материального мира передает откровение мира Божественного, делает этот мир доступным созерцанию и разумению. Искусство это развивается вместе с богослужением. Это соответствие образа и слова было особенно ясно выражено определением VII Вселенского Собора, восстановившего иконопочитание. В лице этого Собора Церковь, отвергнув предложение почитать иконы наравне со священными сосудами, установила почитание их наравне с Крестом и Евангелием: с Крестом как отличительным знаком христианства и Евангелием как полным соответствием образа словесного и

образа видимого. Таким образом, икона приравнивается к Священному Писанию и Кресту как одна из форм откровения и богопознания. Через богослужение и через икону откровение становится достоянием и жизненным заданием верующего народа.

Отсюда следует, что церковное искусство, по самому своему существу, является искусством литургическим. Литургичность его не в том, что образ обрамляет богослужение или его дополняет, а в их совершенном соответствии.

Вопрос 4. Церковные таинства.

Таинством называется священное действие, в котором через какие-либо внешние действия таинственно и незримо подается верующим благодать Святого Духа, спасительная сила Божья. В Православной Церкви существует семь таинств: Крещение. Миропомазание, Покаяние, Причащение, Брак, Священство, Елеосвящение.

Крещением человек входит в Христову церковь. Это такое священное действие, в котором верующий во Христа, через троекратное погружение тела в воду, с призыванием имени Отца, Сына и Святого Духа омывается от первородного греха, а также от всех грехов, совершенных им до крещения, и возрождается благодатью Духа Святого.

В *миропомазании* подаются Дары Святого Духа, которые отныне будут укреплять нового члена Церкви в христианской жизни. Первоначально апостолы Христовы призывали Святого Духа сойти на обратившихся к Богу через возложение рук. Но в конце I века таинство стало совершаться через помазание Святым Миром, т.к. апостолы просто не имели возможности возлагать руки на всех присоединившихся к Церкви в разных, часто отдаленных местах. Освящать миро могут только архиереи, но само таинство могут совершать священники.

Покаяние. Спаситель дал святым апостолам, а через них и священникам, власть разрешать грехи. Покаяние есть таинство, в котором верующий исповедует свои грехи Богу в присутствии священника прощение грехов своих от Самого Господа Иисуса Христа.

Причащение (Евхаристия). В этом таинстве православный христианин под видом хлеба и вина вкушает Тело и Кровь Иисуса Христа и через это таинственно соединяется с Ним, делаясь причастником вечной жизни.

Брак есть таинство, в котором при свободном обещании женихом и невестой взаимной верности друг другу благословляется их супружеский союз и испрашивается благодать Божья для взаимной помощи и благословенного рождения и христианского воспитания детей. Таинство брака не обязательно для всех, но остающиеся безбрачными обязаны проводить целомудренную, чистую жизнь, которая по учению Христову выше брачной и есть один из величайших подвигов.

Священство. В таинстве священства человек избирается для освященного служения Церкви Христовой. Священник рукополагается архиереем и получает благодать Святого Духа для прохождения пастырского служения. Степеней священства три: диакон, пресвитер (священник) и епископ (архиерей). Епископ может возводиться в архиепископа, митрополита и патриарха, иерей (священник) – в протоиерея, диакон – в протодиакона. Таинство священства – установление божественное. Апостол Павел свидетельствует, что Сам Господь Иисус Христос *постановил... иных пастырями и учителями, к совершению святых на дело служения, для создания Тела Христова* (Еф. 4:11–12).

Елеосвящение (соборование). Это таинство, в котором при помазании больного освященным елеем (маслом) призывается на него благодать Божья для исцеления от телесных и душевных болезней и отпущения ему забытых без злого умысла грехов. Таинство елеосвящения еще называется

соборованием, потому что для совершения его собираются семь священников, хотя при необходимости может совершить его и один иерей.

Тема 11. Патрология и нравственное богословие.

План:

1. Теология и христианская этика.
2. Почитание святых.

Вопрос 1. Теология и христианская этика.

Соотношение теологии и этики в христианстве на первый взгляд может показаться весьма противоречивым. С одной стороны, христианство отвергает автономию добра. С другой стороны, оно органически включает в себя этическое начало. Этические заповеди, данные Иисусом Христом в Нагорной проповеди (заповеди непротивления злу, любви к врагам и др.), являются не просто средствами достижения высших религиозных целей *спасения* и *обожения* человека, но выступают вполне автономными ценностями, наряду и догматическими и мистическими элементами христианского учения. Взаимосвязь этики с догматикой и другими частями христианской теологии внутренний, органический характер, что предполагает *теологическое преобразование и возвышение этического*. Суть этого преобразования – в перенесении нравственных чувств и добродетелей в область догматических истин и религиозного опыта, где они наполняются аскетическим и мистическим содержанием и приобретают сверхнравственный ценностный смысл. Христианская аскетика становится при этом органическим моментом духовной культуры.

В отличие от других религий, в христианстве добродетель (аскетика) выступает не как средство достижения определенной мистической цели –

духовидения, созерцания божественной сущности, единения с Абсолютом, уподобления божеству и т.п. Она сама есть цель и идеал.

Целью подвижнической жизни является *чистота сердца*, отшельничество и другие подвиги ценны не сами по себе: отречение от мира есть самый надежный путь, ведущий к чистоте сердца, открывающий врата Царства Божьего.

Св. Иоанн Кассиан различает три вида отречения от мира: 1) то, в котором «телесно оставляем все богатства и стяжания мира»; 2) то, «в коем оставляем прежние нравы, пороки и страсти, как душевные, так и телесные; 3) то, «в коем, отвлекая ум свой от всего настоящего и видимого, только будущее созерцаем и вожделеваем к тому, к тому, что невидимо» (Добротолюбие. М.. 1992. Т.2. С.8). Таким образом, аскетическое самоотречение понимается в христианстве и как бегство от мира, и как очищение духа и тела, и как отвлечение ума. Но все это подчинено одной цели: обретению чистоты сердца как залога Царства Божьего, духовного преображения мира. И все виды отречения указывают на необходимость борьбы духа за «чистоту сердца», обозначают мишени борьбы: злые страсти, грехи, соблазны, пороки.

Характерно, что борьба духа и плоти рассматривается здесь в нравственном свете. Плоть является не символом материального, не иллюзией, затмевающей истинное знание, но формой злой воли, «сосудом» худых пожеланий и порочных замыслов. Дух, в свою очередь, выступает в форме доброй воли. Отсюда господство духа над плотью понимается как пресечение злой воли.

В классическом подвижничестве принято выделять восемь главных страстей: чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие и гордость.

Христианская культура аскетического самоотречения отличается прежде всего тем, что победа над страстями выливается здесь не в идеал бесстрастия, а в идеал любви. Любовь есть свидетельство действительного искоренения злой воли. Ибо, по словам ап. Павла, «любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит» (1 Кор. 13:4-7).

Таким образом, этика в составе христианского вероучения отнюдь не теряет своей автономии, но, органически соединяясь с догматическим и мистическим началами религии, приобретает свой подлинный сотериологический и эсхатологический смысл.

Вопрос 2. Почитание святых.

Почитание святых занимает большое место в благочестии православия и католичества. Святые почитаются как «молитвенники и покровители в небесах», а, следовательно – деятельными членами церкви. Святые – не посредники между Богом и людьми. Они не отстраняют Единого Посредника – Христа (хотя протестанты считают святых именно посредниками). С позиции православного и католического богословия, они – «сомолитвенники», друзья и помощники в служении Христу.

Внешней формой их благодатного присутствия в церкви являются иконы и мощи.

Догматическим основанием для почитания святых является представление, что святые – это «боги по благодати». До пришествия Иисуса Христа почитание таких «полубогов» было «непосильным искушением» отклониться в политеизм. Поэтому ветхозаветному иудейству почитание святых «не ведомо». Лишь в христианстве непреодолимое расстояние между

Христом и «теми, которые Христовы» (Галл. 5:24), а также их близость получили ясное выражение.

Основание для прославления святых не в том, что они совершили должные и сверхдолжные дела, за которые они по праву имели бы принять от Бога воздаяния и которым они могли бы еще делиться с неимущими. Подобное горделивое представление ставило бы их, действительно, в ряд полубогов, утверждающихся своей ветхозаветной самоправедностью. Святые – это те, кто подвигом своей действенной веры и деятельной любви осуществили в себе свое богоподобие и тем явили в силе образ Божий, чем и привлекли к себе изобильную благодать Божью: «не я живу, но живет во мне Христос» (Галл. 2:20).

На путях осуществления в себе богоподобия – пути спасения – есть количественные различия между людьми, которые переходят в качественные, становятся определяющими для вечной судьбы человека. За этим порогом совершается уже его спасение, как решительное самоопределение, и начинается *благодатное возрастание*, для каждого человека соответственно его личному образу и типу его духовной личности.

Святость столь же многообразна, как и человеческие индивидуальности. Подвиг святости всегда имеет в себе индивидуальнотворческий характер. Церковь знает разные чины святости, или духовные образы спасения: пророки, апостолы, мученики, святители, вселенские учителя, преподобные иноки, воины, цари, врачи и бессребнники. Этот перечень не имеет исчерпывающего характера: разные эпохи находят, наряду с ранее существовавшими, и свой особый лик святости. Притом, не все святые ведомы миру, есть такие, которых Господь заключил в безвестность. Поэтому в церкви есть праздник всех святых.

Достигнутая святость означает, прежде всего, выход из состояния неопределенности к победе, чем освобождаются силы для деятельной,

молитвенной любви. Святые могут помогать не в силу изобилия своих заслуг, но в силу обретаемой ими духовной свободы в любви, которая достигается их подвигом. Поэтому святым и за гранью смерти дано творить дела любви не в качестве подвига для *своего* спасения, которое *уже* совершено, но для помощи в спасении других собратий. И мера силы этого деятельного участия соответственна мере духа и величию его подвига.

В протестантизме отвергается всякое различие в достижениях святости. Тогда как с точки зрения православного богословия, отрицающие почитание святых терпят большой духовный ущерб. И хотя остаются с Христом, однако повреждаются в своем отношении к Нему. Они одиноко и каждый за себя проходят путь своего спасения.

Наиболее распространенная форма почитания святых – это почитание святых мощей. Догматически почитание мощей основывается на вере в особую связь Духа Святого с телесными останками, которые не разрушаются и смертью. Мощи есть тело, предпрославленное ранее всеобщего воскресения. Оно подобно состоянию тела Господа во гробе, которое, хотя и было мертво, оставленное душою, однако не было оставляемо Божественным духом, но еще ожидало своего воскресения.

Каждый день церковного года освящается памятью святых, которым воздается в богослужениях данного дня особое молитвенное почитание. Важное значение имеют почитание икон святых и агиографическая литература, содержащая их жизнеописания.

Высший среди святых, ближайший к Престолу Божьему – Св. Иоанн Предтеча. Иконографически это верование православия выражается в «Деисисе» – изображении Иисуса Христа, сидящего на престоле, которому предстоят справа Богоматерь, слева – Иоанн Креститель (Предтеча).

Тема 12. Теология истории.

План:

1. Понятие истории в Библии.
2. Историческая проблематика в доникейской патристике.
3. Символ веры – догматическое основание теологии истории.
4. Августин – вершина христианской теологии истории.
5. Теологи-мистики.
6. Гуманистическое течение в теологии истории.

Вопрос 1. Понятие истории в Библии.

В Ветхом завете еще отсутствует метафизика истории: она мыслится как сугубо эмпирический процесс. Исключение составляет книга Бытия (рассказ о сотворении мира), но это не метафизика истории. Бог вмешивается в исторический процесс (см. кн. Пророков Даниила и Иеремии), свидетельством чему являются пророчества.

Особое место принадлежит книге Экклезиаста. У этого автора обнаруживается острое переживание времени («Всему свое время, и время всякой вещи под небом»). Здесь проповедующий поднимается над обыденностью жизни и пытается обозреть и прошлое, и настоящее, и будущее в их общности.

Во-вторых, позиция Экклезиаста противоречива. С одной стороны, он утверждает, что будущего знать нельзя, а с другой, – «нет ничего нового под солнцем» (Ек. 1:9) и все новое – это хорошо забытое старое (Ек. 1:10-11). Он не видит закономерности в происходящих во времени процессах, но констатирует, что во времени происходит смена противоположных состояний (Ек. 3:1–8).

Книга Экклезиаста – одна из самых поздних, вошедших в канон Библии. Лингвистический анализ позволяет отнести ее написание к первой половине III века до н.э., а во II веке до н.э. она вошла в Септуагинту.

Метафизика истории появляется только в Новом Завете; она связана с пришествием Христа и пророчеством о его втором пришествии.

Вопрос 2. Историческая проблематика в доникейской патристике.

Доникейская патристика ставит проблему интерпретации новозаветной метафизики. Наибольший вклад в разработку теологии истории этого периода внесли Иустин, Ориген, Евсевий, Юлиан Африканский.

Иустин («Большая апология») опирается на слова Евангелия от Иоанна («В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог... И Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины...») (Иоанн. 1:1, 14). Иустин попытался найти сходство между христианским учением и учением античных философов. Его позицию сближает с позицией платоников и стоиков вера, что мир погибнет в огне, что люди понесут посмертное воздаяние. В целом можно утверждать, что у Иустина еще нет ставшей догмой концепции.

Ориген выдвинул учение, что наш мир – не первый и не последний. Поэтому творение мира надо понимать не как одноразовый акт, а как периодический процесс. «Спасение», по мысли Оригена, есть удел всех душ и духов, которые в конце концов станут просветленными и соединятся с Богом. Это учение Оригена получило название *апокастасиса* (восстановления, возвращения); его главная идея – восстановление всех в конце времен в изначальной святости.

Юлиан Африканский обратился к вопросу периодизации истории, используя метод аллегории. Отталкиваясь от новозаветного высказывания, что «у Господа один день как 1000 лет и 1000 лет как один день» (II Петр.

3:8), Юлиан разработал «хронологию всемирной истории», основанную на аллегорическом толковании библейского рассказа о шести днях творения. Он полагал, что от творения до воплощения Иисуса Христа прошло 5500 лет. Отсюда Юлиан сделал вывод, что от этого последнего события до конца мира осталось 500 лет.

Евсевий Кесарийский – автор «Церковной истории», первого опыта христианской историографии. Догмат божественного промысла, пронизывающего характер всего происходящего в мире истории, позволил ему предпринять попытку создания универсальной хронологии истории различных народов, в центре которой – воплощение Христа. Все, что было до этого, было «приуготовлением евангелия». Христос явился в мир в должный момент: если бы воплощение Сына Божьего состоялось в иное время, мир еще не был бы готов его принять. Вся история, последовавшая за этим событием, – это история его последствий.

По сути Евсевий заложил основы той хронологии истории, в которой события датируются либо по нисходящей (до рождения Христова), либо по восходящей (после рождения Христова) хронологии. Позднее эта хронология была систематически разработана Исидором Севильским (VII в.) и популяризована Бедой Достопочтенным (VIII в.).

Вопрос 3. Символ веры – догматическое основание теологии истории.

Символ веры христианства представлен как совокупность вполне конкретных исторических событий: рождение Иисуса Христа, его казнь при Понтии Пилате и т.д. Жизнь и смерть Иисуса Христа – центральный пункт священной истории человечества. В целом догматы веры раскрываются в христианстве в терминах датированной человеческой истории. В этом смысле христианство – религия сугубо историческая.

Греко-римская цивилизация не решила задачи создания обобщенной, абстрагированной от конкретного хода событий «идеи истории», подходила к проблеме прагматически и историографически, т.е. описательно. Таким образом, идея объективной истории возникла вместе с христианством. Этот способ интерпретации исторических событий требовал доискиваться смысла не в мотивах исторических деятелей – «агентов» истории, а в самих событиях. Это означало необходимость объяснять события в терминах вне- и надисторических, трансцендентальных. В результате *идея истории приняла форму теологии истории* (в далекой исторической перспективе это означало, что родилась философия истории).

Особенности христианского понимания истории (в сравнении с античным сознанием): 1) если в античной историографии сделан акцент на человеке как участнике событий, то в христианской теологии мир исторического рассматривается под углом зрения одной лишь связи – «человек и его создатель»; 2) классический миф древности – вне конкретного времени; он деисторизирует действительное событие, лишает его временной определенности, тогда как в христианстве конечная важность признается только за тем «событием», в котором начало абсолютное и вневременное проявилось во времени.

Вопрос 4. Августин – вершина христианской теологии истории.

Августин Блаженный всецело опирался на Священное Писание, истоки его историзма лежат в историзме Библии. Его главное произведение – «О Граде Божиим» опирается на идею исторического развития как процесса взросления человечества.

По Августину, наличие глубокого, сакрального смысла в событиях человеческой истории определяется совмещением двух планов реальности – времени и вечности. История возможна как временность, в которой участвует, с которой соприкасается вечность, т.е. божественная реальность.

Поэтому в центре всей исторической мистерии человечества оказывается явление Христа. Ведь в Иисусе непосредственно соединяются сакральное и земное, временное и вечное. Земная жизнь Христа осветила разом прошлое и будущее, т.е. наполнила их смыслом, сделала этапами на пути к полноте бытия, полноте смысла. Она свела в единую точку весь исторический процесс. Событие жизни Христа показало, что смена поколений в человеческой земной реальности не есть нечто бессмысленное, что оно не является пустым коловращением различных эпизодов мировой истории, случайно соседствующих или разделенных веками, как это иногда представлялось в античности, но являет собой действительный процесс вхождения временного мира в мир вечный. Августин попытался, и не без успеха, опираясь на христианскую основу, описать совокупность человеческих поступков, чаяний и деяний как внутренне единое, доступное умозрению целое.

Содержащаяся в воззрениях Августина идея развития, выраженная в мистической форме, отразилась в предложенных им способах периодизации истории. Он выделяет три способа членения истории: космологический, аллегорический и биологический.

Космологическая периодизация выделяет три большие периода (эона) в развертывании священной истории: 1) период «естественного состояния» до «закона» (имеется в виду закон Божий), 2) период, протекавший под знаком «закона» (т.е. период Ветхого завета) и 3) период «божьей милости», начало которому положено воплощением Иисуса Христа и который продлится до второго его пришествия и последнего суда.

Задача дальнейшего внутреннего членения решается на основе аллегорического истолкования истории. В этом случае Августин использует миф о сотворении мира за «шесть дней». Разделив историю человечества на шесть «веков» (состояний), он придавал решающее значение шестому «веку»,

начавшемуся с пришествия Христова. Это – последний «век» земной истории, за которым последует «страшный суд». Что касается седьмого «века» («седьмого дня»), когда Творец отдыхал, то он относится уже к Царству Небесному, к миру вечности.

Биологический способ периодизации представляет собой деление истории в соответствии с шестью возрастами человека (детство, отрочество, юность, вторая юность, зрелость, старость).

Еще одна периодизация – периодизация, основанная на Книге пророка Даниила: в ходе истории человечества существовало «четыре мировые монархии», которые приходят на смену друг другу. Только четвертой суждено стать последней, за которой земные царства прекратят свое существование. Даниил назвал только первую – Вавилон. Обычно остальными назывались персидская, греко-македонская и римская.

В целом исторический процесс в интерпретации Августина выступает как провиденциальный, универсальный, линейный, внутренне расчлененный.

Вопрос 5. Теологи-мистики.

Общая позиция теологов-мистиков заключается в утверждении, что только в символическом восприятии история становится интеллигибельной, т.е. доступной пониманию. Аббат-бенектианец Руперт фон Дейтц (ум. В1129 г.) в соответствии с доктриной Троичного Бога расчленил всемирную историю на три эпохи: Отца, Сына и Св. Духа. Каждую эпоху он разделил на 7 «времен»: это были ступени поступательного духовного развития человечества. Но «пророком прогресса» считают Ансельма Гавельсбергского.

Новое, внесенное немецкими теологами–мистиками, состоит в следующем. Хотя Иисус Христос оставался центром священной истории, его функция в ней с течением времени со все большим его отдалением явно уменьшалась. Движущее начало истории все определеннее связывается со

Св. Духом. Тем самым в периодизации священной истории окрывалась возможность для включения в божественный промысел нового исторического опыта и вообще для признания изменчивости формой исторического проявления вечности.

Во Франции вершиной «первой схоластики» в теологии истории стали воззрения каноника-августинца Гуго из Сен-Виктора (ум. в 1141 г.), который вплотную приблизился в форме мистики к идее причинности в истории. В комментариях к Библии Гуго обращал внимание на то, что сейчас называют «историческими условиями»: это то, что в каждый из периодов священной истории побуждает человечество продвигаться по восходящей с целью эти условия изменить к лучшему. Гуго перенес акцент с воздействия Провидения на осознанную деятельность самого человека.

Он предложил собственную периодизацию истории, разделив ее на три этапа: 1 период – от грехопадения до Авраама (длится 2000 лет); его содержание – моральная деградация и физические страдания. В этот период Бог «стоял в стороне» как врач у постели больного. Жизнь протекала по естественным законам. 2 – от Авраама до воплощения; основное содержание этого периода – появление письменного закона. Бог активно вмешался в человеческую историю, чтобы собрать добродетельных в общину и установить неразрывную связь между собой и своим народом с целью его «охраны». 3 – от воплощения Христа. Происходит замена закона милостью. Между верующими и Богом устанавливается внутренняя связь. Эта эпоха будет длиться до конца мира.

В целом, несмотря на все усилия теологов-мистиков XII века расширить видение истории за пределы, положенные Августином, они следовали на нем в центральном пункте его доктрины – христоцентризме как высшей и заключительной ступени земной истории.

Единственный случай преодоления августинизма в этом плане – учение Иоахима Флорского (1132–1202 гг.). Согласно его учению, «век», связанный с именем Иисуса Христа, не является наиболее совершенной ступенью священной истории и, следовательно, этим «веком» история не может завершиться. Таковой станет новая ступень, которая грядет; ее главой будет третье Лицо троицы – святой Дух.

Учение Иоахима Флорского – вершина средневековой идеи развития в целом, мистически выраженной идеи прогресса в истории.

Вопрос 6. Гуманистическое течение в теологии истории.

Гуманистическое течение в теологии истории представлено Иоанном Солсберийским (1115–1180гг.). В условиях религиозного кризиса, распространения апокалипсического сознания близости Антихриста возникли острые споры по вопросу об отношении к традиции и авторитетам. Иоанн был далек как от эсхатологических ожиданий, так и от слепого преклонения перед авторитетами. Он усвоил античную идею «меры» и высоко ценил исторический опыт. Каждое поколение, считал Иоанн, должно критически пересмотреть наследие предшествующего. Он верит в поступательное движение на основе преемственности, т.е. обновленную традицию.

Отличается от традиционного понимания и трактовка Иоанном понятия всемирной истории: это не хронологическое изложение событий со дня творения или рождения Христова. Ее отличительный признак – наличие универсальной (организующей) точки зрения. Для своего времени Иоанн берет наиболее универсальную институцию христианского мира – папство. Он не признает «равенства» империи и папства. Священство – организующее начало современной ему истории при условии духовной свободы церкви, в т.ч. от материальных благ.

Основа исторического видения Иоанна – фундаментальный дуализм: признание всеопределяющей роли божественного промысла и одновременно выдвигание на первый план исторического творчества человека, наделенного свободой воли. В отличие от мистиков Иоанн резко разграничивает сферы времени и вечности; Бог вечен и неизменен. История же может совершаться только в сфере человеческого. У божественной истины нет развития; развивается и растет только ее познание. Последним решением проблемы истории в интерпретации Иоанна оказывается не конец света, а надежда на возможность рациональными методами влиять на ход исторических событий.

Несмотря на значительный разброс тенденций в средневековой теологии истории христианское видение истории оставалось канонической основой историографии до конца Средних веков. Мистический историзм к концу XIII века пришел в столкновение с фидеистическим рационализмом Фомы Аквинского. История как свидетельство, интерпретация и иллюстрация веры заменена спекулятивной статичной системой, из которой история удалена.

Тема 13. Социальная доктрина христианства.

План:

1. Социальная позиция раннего христианства.
2. Социальная позиция западной церкви (католицизма и протестантизма).
3. Социальная позиция православия.
4. Христианство и социализм.

Вопрос 1. Социальная позиция раннего христианства.

Христианская церковь родилась в Иерусалиме, в маленькой общине учеников, соединенных верой в воскресшего Христа и ожидавших его

возвращения во славе для суда над миром. Иерусалимская община была «героическим выражением христианского социального идеала, социальным максимализмом, который, несмотря на «неудачу», сохраняет определяющее значение» (Федотов Г.П. Тяжба о России // Философские науки. – 1991. – №3. С.81). Общность имущества и учреждение диаконов с прямым заданием социального служения служат основанием того, что опыт Иерусалимской общины иногда называют Апостольским коммунизмом. Экономическая позиция членов иерусалимской общины определялась тем, что они не собирались устраиваться прочно и надолго на этой земле, т.е. эсхатологическим настроением.

От Иерусалимской общины идет и «служение столов», или служение хлеба, которое обособляется от «служения слова» в особую социально-религиозную функцию. Диаконы древних церквей были социальными служителями общины ранее, чем стали служителями культа. Такое значение, но уже вместе с литургическим служением, диаконы сохраняли в течение всей христианской древности, а на Западе – и в Средние века.

В других христианских церквях, известных по Новому Завету, черты коммунизма уже не встречаются. Ап. Павел, в котором мистический энтузиазм уживался с практическим реализмом, не пытался уничтожить социального неравенства в основанных им общинах. Рабы оставались рабами, господа – господами. Ап. Иаков в своем послании обличает богатых и превозносит бедных в духе Евангелия. Но, однако, никто из апостолов не посягает ни на политические, ни на социальные основы жизни древнего мира.

С прекращением гонений перед христианской церковью открывалось два пути: или остаться небольшой общиной чистых, ожидающих исполнения обетования Христова, или идти в мир, чтобы учить и спасать его. Христианство пошло вторым путем. Поставив своей задачей христианизацию

греко-римского мира, церковь должна была принять сложившийся в нем социальный и политический порядок, переменить который было не в ее власти. Социальное богословие сочетает в себе две тенденции: с одной стороны, слагаются теории о том, что богатство и бедность созданы Богом для взаимного дополнения и служения друг другу. Иными словами, эта была тенденция относительного оправдания социального зла как необходимого последствия греха. Особенно ярко это проступает у Бл. Августина. Другая тенденция основана на противопоставлении социальной практики и евангелической этики. Но проповедники любви и братства не ставили своей задачей радикального пересоздания общества. Их позиция: для христианина нет собственности; богатство дается ему в управление от Бога, и он обязан пользоваться им в интересах всех своих братьев, всей церкви. Наиболее активно и последовательно эту позицию отстаивали Иоанн Златоуст и Василий Великий.

Вопрос 2. Социальная позиция западной церкви (католицизма и протестантизма).

Тысячелетие, протекшее от падения западной Римской Империи (V в.) до падения Восточной, Византийской, было эпохой безраздельного господства христианства как государственной религии. Византии церковь, отказавшись от задачи пересоздания общественного строя, напоминала о милосердии и осуществляла широкую благотворительную деятельность. А великие святые – Антоний Великий и Симеон – находили возможным вмешиваться в общественную жизнь, посылая письма, просьбы и угрозы всегда в интересах бедных, обиженных и слабых.

На христианском Западе крушение Римской империи расчистило церкви дорогу к социальному творчеству. Церковь умеряла произвол сильных и жестоких судей, способствовала отмиранию античного рабства, пыталась морально облагородить профессиональную жизнь. Боролась с

ростовщичеством. Однако борьба за теократию, т.е. борьба за власть папы над светским обществом, подорвала средневековое христианство.

Новое время разрывает с традициями социального христианства. Исключительная установка на личность и на ее религиозный путь, сформированная Возрождением и Реформацией, почти не оставили места для религиозной переработки общественного строя. Индивидуальная мистика характеризует самые крупные католические течения XVI и XVII веков. С XVIII века наступает общий упадок религиозности, секуляризация культуры под влиянием просветительной философии и науки. Духовенство, которому принадлежало до двух третей земли, в лице епископата и номинальных аббатов больших монастырей, просто кормилось за счет крестьянского населения, не помышляя ни о каком социальном долге.

Религия вынуждена уступить мирским силам одну область за другой: государство, хозяйство, науку, – чтобы оставить за собой только личную жизнь. В протестантизме это личное направление было принципиальным. Сама идея церкви как тела Христова была в нем поколеблена. Вот почему новая хозяйственная сила, капитализм, победоносно распространившийся по Европе с XVI века, не встретил со стороны христианской церкви почти никаких этических преград и ограничений. В кальвинистских странах он даже оправдывался религиозно. Хозяйственный индивидуализм ставился в связь с индивидуализмом религиозным. В духовной и материальной сфере господствует борьба за существование и личное спасение. Пуританство усматривает в богатстве видимое благословение Божие, а в бедности – следствие лени, пороков или Божественного наказания. Впервые после полутора тысяч лет христианской истории церковь принимает сторону богатых против бедных. Прекращаются обличения богатства, и социальная проповедь сводится, главным образом, к проповеди покорности, обращенной

к бедным. Милостыня получает смысл маленькой поправки к Богом установленному строю.

Новое время знает социальную работу христианских церквей, но она кажется совсем ничтожной, если сравнить ее с социальной активностью средневековой церкви.

С другой стороны, до конца XVII века все социальные движения низших классов шли под знаком христианства, иногда церковного, иногда сектантского, – но сохраняя религиозный характер. С французской революции впервые социальный идеал, каково бы ни было его наименование, – свобода, равенство, социализм, – получает антихристианское, под конец даже атеистическое острие. Сильнейшее движение нашего времени – социализм – во всех главных его направлениях враждебен христианству и даже всякой религии. «В современных формах социализма, особенно коммунизма, есть действительно много несовместимого с христианством: материализм, этика классового эгоизма и ненависти, вера в могущество насилия, растворение личности в партийном и классовом коллективе. Однако, если вдуматься в самую основу социальных идей нашего времени, то без труда вскрывается их христианское происхождение. Ни в одной культуре, кроме христианской, никогда не вставал и не мог встать социальный вопрос в нашем смысле слова. Он является практическим выводом из постулата христианского братства... Свободное общение равноправных личностей есть поздняя социальная транскрипция исконного христианского идеала» (Федотов Г.П. Указ.соч.,с.95).

Вопрос 3. Социальная позиция православия.

В Древней Руси, несмотря на преобладающее влияние Византии, высокое положение церкви в слабом государстве создавало для социальной активности церкви условия, близкие к западным. Здесь не было особенно энергичных реформаторских усилий, зато не наблюдается и клерикализма,

борьбы за власть духовенства. Социальная проповедь церкви носит более кроткий, воспитательный и евангелический характер. Русское монашество с самого начала получило значение социального служения. Духовничество, проповедь, влияние на мирян было одной из главных задач древнерусских иноков. Беря на себя подвиг поста, молитвы и измождения тела, для мирян русский подвижник нес преимущественно завет Христовой любви к ближнему. Милостыня для мирян была тем же, чем молитва для монахов.

С момента становления самодержавной власти ослабевает социальная активность русской православной церкви. Монастыри все более превращаются в хозяйственно-культовые учреждения, а церковь передает попечение о бедных и сирых самодержавному царю. Петровская реформа окончательно покончила с социальным служением русской церкви. Рядом крутых, насильственных мер с церкви было снято, вместе с ее имуществами и независимостью, всякое попечение об обществе и народе. Ей, как в протестантизме, отведена узкая сфера личного благочестия. Через научные и богословские воздействия Запада протестантская и новокатолическая этика религиозного индивидуализма проникла и в русскую церковь. Углубляясь, религиозное сознание находит себе пищу в индивидуально-аскетической традиции древнего Востока. Таким образом, два индивидуализма: монашеский и протестантский – определили социальную позицию русской православной церкви.

В православной России не было серьезных организаций и движений социального христианства. Но зато можно указать целый ряд очень значительных явлений в области религиозной мысли. Уже философия славянофилов, первых самобытных русских православных мыслителей, была окрашена социально. В XX веке мы имеем целую школу православной философии.

В современной России РПЦ активно включается в жизнь общества, что потребовало уточнения догматических оснований ее социальной позиции. Это было осуществлено в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви». В названном документе Церковь «призывает своих верных чад к участию в общественной жизни, которое должно основываться на принципах христианской нравственности» (см.: *Общественные общероссийские чтения Основ социальной концепции Русской Православной Церкви.* – М., 2001).

Вопрос 4. Христианство и социализм.

Революционному социализму XIX века принадлежит заслуга постановки социальной проблемы. Ее значительность и грозность пробудили представителей христианских церквей. С середины XIX века наблюдается растущее христианское движение в самых разных формах. Католические и протестантские рабочие образуют христианские союзы для борьбы за улучшение своего положения. Папа Лев XIII еще в 1891 г. в своей знаменитой энциклике указал на необходимость отказа от экономического имморализма. Сорок лет спустя Пий XI еще резче осудил принципиальные основы капитализма.

В протестантизме социальная идея получала самые различные содержания: начиная от проповеди умеренной реформы, через участие в социалистических рабочих партиях, вплоть до приятия революционного коммунизма.

В 1925 г. в Стокгольме состоялся съезд протестантских и православных церквей для объединения на почве «христианской жизни и работы». В своем манифесте съезд признал «перед Богом и миром грехи и ошибки, в которых повинны церкви от недостатка любви». Съезд признал, что тяжкие проблемы социальной морали «не могут быть разрешены одними индивидуальными усилиями, но общество должно взять ответственность за них». Обращаясь ко

всем христианам, к молодежи, к ученым и рабочим, съезд призывал всех к социальной работе как форме служения Царству Божьему.

Тем же социальным духом были окрашены и международные христианские организации молодежи – «Христианский совет молодых людей» (ИМКА) и «Христианская студенческая конфедерация».

Тема 14. Теология чуда.

План:

1. «Чудо – веры лучшее дитя».
2. Теологические дефиниции чуда.
3. Богословская классификация чудес.

Вопрос 1. «Чудо – веры лучшее дитя».

Категория чуда занимает важное место в истории христианского богословия от ранней апологетики до современных теологических концепций. С другой стороны, ни один противник или критик христианства не проходит мимо христианских чудес. Можно сказать, что отношение к чудесам становится пробным камнем отношения к религии.

Место, занимаемое категорией чуда в богословии, определяется главным образом ее связью с категорией веры, а через нее – с другими категориями религиозного мышления. Чудо – неотъемлемый элемент религиозной веры, посредством которого вера подкрепляется и обосновывается. Вера в сверхъестественное лишается всякого смысла, если воздействие потустороннего никак не обнаруживается. Отрицание воздействия Бога на мир приводит либо к эпикуреизму, признававшему существование богов, но отрицавшему их вмешательство в дела мира и человека, либо к деизму, ставившему чудо сотворения в начале мирового процесса, а затем обходившемуся без чуда. Ни то, ни другое для религиозного

сознания неприемлемо, потому что эпикуреизм равнозначен безбожию (Цицерон), а деизм несовместим с имманентным христианству представлением о божественном промысле.

Именно поэтому воздействие Бога на мир, проявляющееся и реализующееся в чуде, доступном человеческому восприятию, есть, согласно теологическому учению, необходимое удостоверение в истинности веры. Чудо объявляется своего рода воплощением, опредмечиванием, объективацией и вместе с тем возвещением спасительной воли Бога. Чудо выступает как *ultima ratio* (последний довод) религиозного мышления.

Чудеса признаются всеми направлениями христианства независимо от конфессиональных различий, придающих некоторые нюансы толкованию чудес. Это признание исходит прежде всего от официальных вероучительных инстанций. Что же касается собственно богословов, то амплитуда интерпретации здесь довольно широка: от откровенной мистики до почти полного отрицания чуда.

Общим для всего христианства является понимание чуда как прорыва, преодоления или отмены естественного закона. Подобное преодоление закономерности, установленной самим же Богом, есть его исключительная прерогатива; он совершает чудеса либо сам, либо через посредство чудотворцев (пророков, апостолов, святых). И если закон есть проявление установленной Богом провиденциальной необходимости, то чудо есть проявление свободной воли Бога, не стесненной никакими законами.

Вопрос 2. Теологические дефиниции чуда.

Чудо в христианском богословии определяется с помощью перечисления и характеристики отдельных признаков чудесного события. Признаки эти, родовые и видовые, согласно теологической доктрине, необходимы и достаточны для опознания чуда.

Первым признаком чуда апологетика считает его достоверность, фактичность: чудо – это не выдумка, не иллюзия, а вполне реальный факт, в истинности которого можно убедиться. Подобно Ому как разрабатываются и отстаиваются доказательства бытия Бога, конструируются и отстаиваются доказательства реальности чуда как деяния Бога. Аргументы, выработанные ранними апологетами для защиты евангельских чудес от античных критиков христианства, составили каноническую апологетическую основу богословского учения о критериях истинности чудес.

Дальнейшее развитие это учение получает в средние века в защите от еретиков и иноверческих критиков. Особенно возрастает потребность в апологии чудес в Новое время в связи с бурным ростом просветительской критики религии.

В то время как одни богословы(в основном католики и православные) совершенствовали традиционные способы апологии чуда, другие(главным образом протестанты) пробовали отступить под напором рационалистической критики, прибегая к естественному истолкованию чудесных событий, упоминаемых в Священном Писании. Это имело место в либеральной теологии, неолиберализме и отчасти в «диалектической теологии» нашего времени.

Католическая и православная теологии предпочитают отстаивать реальность чудес в онтологическом плане. I Ватиканский собор объявил анафему тем, «кто утверждает, что нет чудес или что на них никогда нельзя полагаться, или что божественное происхождение христианства не может быть доказано чудесами» (Цит. по: Габинский Г.А. Теология и чудо. – М., 1978, с.55). Православные богословы резко возражают против евангелических новаций в интерпретации чудес и настаивают на том, что чудо есть факт, что в его истинности можно убедиться теми же способами, что и в реальности всяких иных фактов.

Следующим признаком чуда считается его сверхъестественность: чудо вызывается необычными естественными причинами, а только всемогущей божьей волей.

С трансцендентностью чуда связана и его непознаваемость. Теологи настаивают на том, что чудо принципиально не может быть объяснено естественными причинами, так как оно есть воплощение непостижимой тайны божьей. Чудо может быть воспринято как факт, но сущность и способ его совершения остаются непостижимыми.

Однако при всей «сокровенности» чуда оно имеет целью способствовать спасению человечества. Оно или приводит людей к Богу, или служит средством исполнения божьих планов спасения (например, воплощение Христа). В этом богословы видят важное отличие чудес христианства от чудес других религий. Таким образом, «спасительность» чудес – еще один их признак.

Критика иноверческих религий составляет существенную часть христианской апологетики; распространяется она и на представление о чуде.

Со «спасительностью» чудес связана их роль в утверждении религиозного авторитета: чудеса служат признаком истинности возвещаемого откровения. Но в пастырском богословии рекомендуется начинать обращение в веру отнюдь не с рассказов о чудесах. Лишь когда душа прозелита будет достаточно пропитана религиозно-нравственным настроением, можно укрепить ее чудесами. Иными словами, чудо предназначено не для пробуждения веры, а для укрепления уже имеющейся веры.

Вопрос 3. Богословская классификация чудес.

Богословие прежде всего различает два рода чудес: физические и метафизические. Физическое чудо происходит в нашем мире в результате

прямого воздействия Бога на естество. Метафизическое чудо относится целиком к потустороннему миру.

Физические чудеса делятся на два вида: знамения, или знаки (*signa*), и собственно чудеса, или «миракли» (*miracula*). Знамения – проявления силы божьей в превышающем умение и знание человека сочетании естественных условий и обстоятельств. По апологетическому разъяснению, такое редкостное и необыкновенное стечение обстоятельств нельзя приписать слепому случаю, так как в нем явственно видна божья воля. Таковы, например, случаи неожиданной и невероятной помощи человеку, избавления от неотвратимой опасности, от смерти, неизбежной при естественном ходе вещей.

Чудеса в собственном смысле происходят без отношения к естественным условиям, как прямое воздействие сверхъестественной силы на явления нашего мира. Если в знамениях Бог использует естественные явления, преднамеренно («промыслительно») располагая их по своей воле, то в «мираклях» он вызывает чудесные изменения без посредства естественных сил. Сюда относятся, в частности, непосредственные превращения материальных субстанций (например, чуда в Канне Галилейской: превращение воды в вино), прекращение естественного течения процессов (например, чудотворные исцеления и воскрешение, остановка солнца по молитве Иисуса Навина и т.п.).

Метафизические чудеса совершаются не только без всякого отношения к естественным условиям и обстоятельствам, но и представляют собой явления совершенно иного порядка, чем то, что совершается Богом в мире конечных вещей. Метафизическое чудо целиком относится к миру вечных трансцендентных сущностей, к небесам. В частности, сюда относится преображение, воскресение и непорочное зачатие.

Таким образом, основанием деления (критерием классификации) служит степень вмешательства Бога в естественные процессы.

По объекту воздействия высшей силы чудеса делятся на материальные и идеальные. Первые – это воздействие Бога на материальные объекты, вторые – на духовные потенции человека (например, чудесное обретение пророческого дара).

Еще одна классификация чудес связана с субъектом чудесного деяния. По существу единственным субъектом чуда считается Бог. Тем не менее одни чудеса он совершает, так сказать, собственноручно, другие же поручает творить от своего имени людям, которых для этого снабжает соответствующими сверхъестественными способностями. Подчеркивая единство всех ипостасей троичного Бога, христианство все же приписывает чудеса первого вида то Богу Отцу (сотворение мира, спасение Ноя и т.п.), то Христу (евангельские чудеса), то Святому Духу (непорочное зачатие, пятидесятница и т.д.). Ко второму виду относятся в этой классификации чудеса, совершаемые от имени и по поручению Бога пророками (чудеса Моисея, Аарона, Иисуса Навина и др.), апостолами (Павлом, Петром и др.), святыми (чудеса св. Антония, св. Иеронима и т.д.). К этой же группе относятся чудеса, связанные с мощами, иконами, крестами и прочими реликвиями. Но эти последние, как и чудеса святых, признаются не всеми направлениями христианства.

Общим догматико-каноническим основанием для выделения деяний чудотворцев в отдельный вид служат слова Христа: «Верующий в меня, дела, которые творю я, и он сотворит, и больше сих сотворит...» (Иоанн., 14:12). В комментариях католических и православных богословов добавляется, что здесь имеется в виду не всякий верующий во Христа, а максимально верующий, т.е. святой, действующий с соизволения Бога по принципу: «Вера творит чудеса».

Существует классификация историческая: чудеса делятся на ветхозаветные, новозаветные, чудеса святых угодников (живших после апостольских времен), а также чудеса нынешней эпохи.

По христианскому представлению, чудо совершается и в области культа, в таинствах. Так, в важнейшем обряде причащения (евхаристии) осуществляется чудо превращения (пресуществления) хлеба в тело Христово, а вина – в кровь Христову. Примечательно, что отличие чуда, совершающегося в таинстве, состоит в том, что оно не воспринимается чувственно, а только верой. «Святые дары» не меняют, например, своих видимых качеств и после «литургии верных». И только вера, «просветленная» постом и молитвой, способна ощутить чудо.

С категорией чуда тесно связана и молитва. Согласно теологическому учению, молитва исходит из веры во всемогущество Бога и, следовательно, предполагается, что Бог может совершить чудо в ответ на просьбу или жалобу, содержащуюся в молитве. Из трех видов молитвы, различаемых в христианстве, – славословие, благодарение, просьба – с верой в чудо непосредственно связан последний вид (прошение). Что же касается первых двух, то они в реальной религиозной психологии призваны подкреплять прошение.

Таким образом, категория чуда – это своего рода узел, где сходятся религиозная идеология, культ и религиозная психология. Здесь сталкивается богословие с обыденным религиозным сознанием, а традиционная доктрина – с теологическими новациями.

Тема 15. Христианская теология в эпоху модернизма.

План:

1. Христианство в условиях постмодернизма.

2. Радикальные альтернативы традиционным формулировкам в современной теологии.

Вопрос 1. Христианство в условиях постмодернизма.

В современный период мы сталкиваемся с тем, что некоторые исследователи называют «второй волной Просвещения», а именно с критикой всей западной церкви, которая присвоила себе монополию на истину, будучи на самом деле всего лишь евро-американской, буржуазной и патриархальной церковью представителей «белой расы». В этой критике ведущее место занимают экуменические и освободительные движения. Религия черных американцев, «теология освобождения» «третьего мира», европейская политическая теология разработали новое понимание церкви как плюралистического, освободительного, пророческого и эсхатологического сообщества. «Теология освобождения» Южной Америки и «черных церквей» Северной Америки указывает на то, что спасительное действие Бога, согласно Писанию, всегда было направлено не на христианское сообщество как таковое, а на бедных и угнетенных, тем самым подвергая сомнению древний принцип «нет спасения вне церкви». Феминистическая теология критикует церковную традицию и иерархию за патриархальность, сексизм и авторитарность и предлагает переосмыслить сущность церкви, чтобы искоренить эти принципы.

Практически вся западная экклезиология, как католическая, так и протестантская, сегодня признает факт постоянно углубляющегося кризиса традиционного христианства в Европе и в Северной Америке и пытается решить вопрос о том, каким образом церковь, не теряя своей идентичности, должна отвечать на радикальные перемены в социально-политическом и духовно-культурном состоянии современного общества. Этот кризис проявляется, прежде всего, в разделении церквей. Безусловно, истинное единство не исключает различия, но, как отмечают К. Раннер, Г. Кюнг и

другие, этому разделению нет никакого теологического оправдания. Дитрих Бонхеффер указывал на то, что церковь сегодня есть не только «сообщество святых», но и «сообщество грешников», и она может сохранять свою святость только тогда, когда в своем служении способствует осуществлению искупительного отношения Бога к человечеству.

Одним из наиболее распространенных заблуждений в самой христианской церкви, как уже указывалось, является подмена веры в Бога верой в церковь, причем не в церковь как в тело Христово, а в ее внешний, доступный чувственному восприятию облик.

Вопрос 2. Радикальные альтернативы традиционным формулировкам в современной теологии.

Влияние смены парадигмы XIX века на последующую теологию, даже на ту, которая продолжала считать себя традиционной, было так велико, что некоторые теологи посчитали попытки оживить старые модели тщетными. Возникла необходимость радикальной реконструкции философских оснований теологии. «Систематическая теология» **Пауля Тиллиха** – новаторская работа в этом отношении, т.к. он ясно изложил свои философские предпочтения и сознательно на них опирался. Он охарактеризовал свой подход как «метод корреляции» и попытался соотнести экзистенциальные вопросы, вытекающие из онтологической ситуации людей, и религиозные символы, рожденные встречей с «новым бытием» во Христе.

Исходным пунктом «экзистенциальной онтологии» Тиллиха является отношение личности к миру. Личность первична, поскольку бытие раскрывает себя именно через личность. Личность существует в мире, и структурные элементы бытия, которое проявляется через нее, также находятся в мире. Эти элементы полярны: индивидуализм и причастность, движение и форма, свобода и судьба. Кроме того, между ними существует противоречие на всех уровнях существования, и один из путей постижения

человеческой ситуации состоит в рассмотрении ее в терминах разделения и дезинтеграции сущностного равновесия между этими элементами. Спасение заключается в их восстановлении и воссоединении через союз с тем, что лежит в их основе, в основе всего сущего, т.е. с Богом.

Наиболее спорной как для либеральной, так и для консервативной критики системы Тиллиха является его концепция Бога. Тиллих последовательно противостоял традиционному теистическому пониманию и его тенденции рассматривать Бога как бытие среди прочих форм бытия. Тиллих разделяет близкое к мистике понимание, согласно которому Бог находится вне всех категорий понимания. Единственное определение, которое можно дать Богу, – Бог есть бытие-в-себе. Все остальное, что мы можем сказать о нем, – это символы, выражающие наше отношение к предельному основанию, но не описывающие его как таковое. Для Тиллиха это утверждение важно отчасти в силу всеобщего признания символического характера религиозных утверждений после эпохи Просвещения, в чем большую роль сыграл Гегель. Но также это вытекает из онтологии Тиллиха: если Бог объединяет полярные стороны существования и спасает бытие от угрозы небытия, следовательно, он трансцендентен условиям существования, включая речевые формы.

Помимо этого вызова традиционным способам рассуждения о Боге, появился другой, в чем-то даже более радикальный способ, основанный на совершенно иных философских предпосылках. **Чарльз Хартшорн** – главный представитель точки зрения, которая получила известность как процессуальная теология. Опираясь, хотя и не во всем, на философию А. Уайтхеда, он утверждает, что мышление о Боге может быть более динамичным и в некотором роде более последовательно связанным с социальной концепцией действительности. Вместо того, чтобы считать Бога пребывающим «над всем» и полностью безучастным к тому, что происходит

в мире, мы можем предположить, что Бог – самое активное начало Вселенной, которое испытывает все, что есть. Его можно по-прежнему мыслить в качестве абсолюта, но не в традиционном значении полностью самодостаточного бытия, а как не нуждающегося ни в чем конкретном для того, чтобы тем, что Бог есть. Хартшорн называет свою точку зрения «панентеизмом», в отличие от «теизма», который помещает Бога вне мира, и от «пантеизма», который идентифицирует Бога с миром. Некоторые американские теологи (Шуберт Огден, Джон Кобб, Льюис Форд) восприняли эту точку зрения и используют ее для основательного пересмотра традиционной доктрины.

Еще один способ пересмотра традиционных теологических формулировок явился следствием философского размышления над природой и функцией религиозного языка. Здесь можно выделить два основных направления – аналитическое и феноменологическое. Аналитическое направление опирается на труды **Людвига Витгенштейна**. В то время как одни, основываясь на его исследованиях утверждают, что язык религии не имеет реального смысла, другие используют его открытия для анализа уникального, самообусловленного характера религиозного текста. Феноменологическое направление опирается главным образом на работы **Мартина Хайдеггера**, особенно послевоенного периода. Хайдеггер подверг радикальной критике не только объективирующую метафизику докантовской философии, но и поворот к субъекту эпохи Просвещения. Обе философские системы, считал он, «забыли» первичную явленность бытия

Поль Рикер, объединив аналитический и феноменологический подходы, разработал новаторскую систему анализа языка религии, позволяющую открывать новые «поэтические» пласты скрытого, неочевидного смысла символов, метафор и повествовательных текстов.

Наконец, существует «теология освобождения», отличительной чертой которой становится не только ее центральная тема, но и социальный носитель. Она не является результатом размышлений ученых, но вытекает из опыта угнетенных народов в их борьбе с политическими и экономическими системами. Тема освобождение выражает как надежду, так и цель этой борьбы. Для ее представителей освобождение есть символ спасения. Согласно **Густаво Гутиерресу**, самому систематически мыслящему теологу в рамках этого движения, концепция освобождения имеет три различных уровня: политический, исторический и теологический. Каждый из них важен, и все они связаны друг с другом. Всякая теология, заявляет он, имеет политический смысл; теология освобождения просто делает этот смысл явным и недвусмысленно занимает сторону политически угнетенных.

Теология освобождения вызвала широкий отклик у женщин, представителей черной расы, у народов «третьего мира» и других, кто прежде не принимал участия в развитии теологии. Они привнесли в теологические исследования ранее неизвестную социологическую перспективу и бросили вызов многим традиционным положениям, например, употреблению патриархальных и монархических образов по отношению к Богу. Однако и они абсолютно некритически используют некоторые традиционные темы, например, о «Боге, действующем в истории», поэтому многие теологические проблемы остаются нерешенными. Неясно, разовьется ли это яркое направление в полноценную систематику. По крайней мере, оно сыграло пророческую роль и включило в теологическую дискуссию новые голоса. Вполне возможно, это знаменует собой начало нового большого синтеза, новой смены парадигм, подобной той, которая произошла в эпоху Просвещения.

3. Практические (семинарские) занятия.

3.1. Методические рекомендации по проведению практических (семинарских) занятий.

Методика проведения семинарских занятий по христианской теологии обусловлена специфическим статусом учебной дисциплины, отличающимся от статуса теологического знания в рамках религиозного сознания. Понимание смысла теологических построений в христианстве важно для специалиста-религиоведа, поскольку лежит в основе принятия им решений, относящихся к области его профессиональной деятельности. Необходимо четко различать религиозный смысл того или иного богословского учения и его социально-культурные последствия. Поэтому главным принципом построения семинарских занятий должна стать ориентация на социально-культурную проекцию содержания христианской теологии. При этом задача расширения религиоведческой эрудиции выступает как служебная, подчиненная. Иными словами, эрудиция сама по себе, без навыка выявления культурного смысла усвоенной информации, не имеет смысла. Вместе с тем необходимо опираться на знания, полученные студентами при изучении смежных дисциплин, таких как «философия религии», «социология религии», «история религии», «история свободомыслия», «диалог религиозных и нерелигиозных мировоззрений» и т.п.

3.2. Перечень тем практических (семинарских) занятий (с указанием объема в часах).

Тема 1. Разум и вера – 2 час.

Тема 2. Патристика и античная философия – 2 час.

Тема 3. Восточно-христианская патристика – 2 час.

Тема 4. Апофатическое богословие (по книге С.Н. Булгакова «Свет Невечерний») – 2 час.

Тема 5. Бог и мир (по книге С.Н. Булгакова «Свет Невечерний») – 2 час.

Тема 6. Учение о Софии – Премудрости Божьей – 2 час.

Тема 7. Проблема теодицеи (по книге Н.О. Лосского «Бог и мировое зло») – 2 час.

Тема 8. Образ Иисуса Христа в ересях и апокрифах – 2 час.

Тема 9. Тринитарные споры в истории христианства – 2 час.

Тема 10. Теологическое учение о человеке – 2 час.

Тема 11. Икона и иконопочитание в православии – 2 час.

Тема 12. Патрология и учение о святости в православии – 2 час.

Тема 13. Евангельская весть о Царстве Божьем – 2 час.

Тема 14. Церковь и политика: догматические основания и историческая практика – 2 час.

Тема 15. Современная теология – 4 час.

3.3. Методические указания и план проведения практического (семинарского) занятия.

Тема 1. «Разум и вера» имеет важное методологическое значение для изучения курса «христианская теология», понимания специфики богословского знания. При подготовке к данному занятию необходимо уяснить природу и сущность религиозного сознания, его проявление в теологии, имеющей форму рационально организованного знания.

План семинара:

1. Вера и вероучение.
2. Священное писание и Символ веры.
3. Рационализм в теологии.
4. Экзегеза как метод теологических построений.

Литература:

1. Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. Введение. Природа религиозного сознания. С.8–86.
2. Джемс В. Многообразие религиозного опыта. СПб., 1993.

3. Кураев А. О вере и знании – без антиномий // Вопросы философии. 1992. №7.
4. Маритен Ж. О человеческом знании // Вопросы философии. 1997. №5.
5. Мень А. История религии в поисках пути, истины и жизни. М., 1991. Т.1. С.7–54.
6. Попов А.С. Критика абстрактно-гносеологического подхода к религиозной идеологии // Вестник Московского ун-та. Сер.7. Философия. 1991, №3.
7. Трубецкой Е.Н. Свет фаворский и преображение ума // Вопросы философии. 1989, №12.
8. Шлейермахер Ф. Речи к образованным людям, ее презирающим. М.-Киев, 1994.

Тема 2. «Патристика и античная философия» предполагает выявление условий генезиса и развития христианской идеи, реконструкцию истории противостояния христианского и языческого (античного) мировоззрения, обнаружение культуроформирующего потенциала нового типа мироотношения, а также значения патристической теологии для его формирования.

План семинара:

1. Причины возникновения христианской теологии. Апологетика.
2. Борьба христианского и языческого мировоззрений в II–IV вв.
3. Становление и развитие систематического богословия в форме патристики.

Литература:

1. Абельяр П. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином // Вопросы философии. 1995. №3.

2. Августин Бл. Об истинной религии // Августин Бл. Творения: в 4-х т. Т.1. СПб., 2000.
3. Августин Бл. Против академиков. М., 1999.
4. Ситников А.В. Философия Плотина и патристика о происхождении космоса // Вопросы философии. 2000, № 8.
5. Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999.
6. Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. Избранные сочинения. М., 1994.
7. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1991.

Тема 3. «Восточно-христианская патристика и начало схоластики» является продолжением и развитием второй темы. При ее изучении необходимо обратить внимание на специфику развития христианской теологии на Востоке, которая нашла свое отражение в термине «богословие». Необходимо уяснить культурно-исторические факторы, обусловившие эту специфику.

План семинара:

1. Натурфилософия и рационализм богословия отцов-каппадокийцев.
2. Теология (Псевдо)Дионисия Ареопагита.
3. Начало схоластической традиции. Иоанн Дамаскин.

Литература:

1. Замалеев А.Ф. Философская мысль средневековой Руси. Л.: Наука, 1987.
2. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие // Мистическое богословие. Киев, 1991.
3. Флоровский Г.В. Восточные Отцы III–IV вв. М., 1992.
4. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1991.

Тема 4. «Апофатическое богословие» (по книге С.Н. Булгакова «Свет Невечерний») посвящена одной из центральных проблем христианской теологии: как возможно знание о Боге, трансцендентном миру. О значении темы свидетельствует тот факт, что к ней обращались теологи на протяжении всего времени существования христианства. Кроме того, проблема обнаруживает антиномичность христианской теологии, и в этом состоит ее значение для изучения христианского сознания.

План семинара:

1. Понимание Бога в апофатическом богословии.
2. С.Н. Булгаков об основной антиномии религиозного сознания.
3. История апофатического богословия в интерпретации С.Н. Булгакова.

Литература:

1. Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994. Отдел 1. Божественное ничто. С.88–154.

Тема 5. Бог и мир (по книге С.Н. Булгакова «Свет Невечерний») открывает раздел, посвященный домостроительству Божьему, участию Бога в жизни мира. Главная задача занятия – выявить культурный смысл христианского вероучительного положения о сотворении мира Богом из «ничего».

План семинара:

1. С.Н.Булгаков о теологической проблеме сотворения мира.
2. Творение мира из «ничего» и эманация: культурный смысл двух подходов к решению метафизической проблемы возникновения мира.
3. Мир как теогония и теофания в понимании С.Н. Булгакова.

Литература:

1. Литература: Булгаков С.Н. Свет Невечерний...Отдел 2. Мир. С.156–240.

Тема 6. Учение о Софии – Премудрости Божьей представляет собой метафизический вариант решения проблемы теодицеи. Здесь наиболее ярко проявилось стремление теологов к рационализации религиозного мировоззрения.

План семинара:

1. София как Душа мира. Софийность твари.
2. С.Н. Булгаков о Софии как «четвертой ипостаси» Троицы.
3. Традиция отождествления Божьей Премудрости с Иисусом Христом.

Литература:

1. Булгаков С.Н. Свет Невечерний...Отдел 3. Человек. С.242–292.
2. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве (любое издание).
3. Соловьев В.С. Россия и Вселенская церковь (любое издание)
4. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.- Харьков, 2000. Гл. III. София.
5. Хоружий С.С. София – Космос – Материя: устои философской мысли отца С. Булгакова // Вопросы философии. 1989, № 12.

Тема 7. «Проблема теодицеи» (по книге Н.О. Лосского «Бог и мир») предполагает обращение к христианской этике и ее интерпретации в творчестве русского философа-теиста. Центральный вопрос темы – природа и сущность зла, его связь с волей (благой) Бога и свободой человека.

План семинара:

1. Бог и Царство Божье.
2. Зло «психоматериального царства» как результат человеческой свободы.
3. Конечная судьба тварных существ.

Литература:

1. Литература: Лосский Н.О. Бог и мировое зло. Основы теодицеи. М., 1994.

Тема 8. «Образ Иисуса Христа в ересь и апокрифах»

Целью занятия является, с одной стороны, выявить сущность апокрифов как явления культуры, а с другой, – уяснить, почему (на каком основании) некоторые тексты, свидетельствующие о жизни и деяниях Иисуса Христа, были признаны апокрифическими.

План:

1. Понятие и общая характеристика апокрифов.
2. Апокрифический образ Иисуса Христа как предпосылка возникновения христологических ересей.

Литература:

1. Апокрифические сказания об Иисусе, Святом семействе и свидетелях Христовых. М., 1999.
2. Гвардини Р. Спаситель в мифе, откровении и политике. Теолого-политические раздумья // Философские науки. 1992, №2.
2. Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. М., 1994. Т.IV.
3. Карташов А.В. Вселенские соборы. М., 1994.
4. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
5. Иеремиас И. Богословие Нового Завета / Пер. с нем. М., 1999. Ч.1. Провозвестие Иисуса.

Тема 9. Тринитарные споры в истории христианства – 2 час.

Целью занятия является выявить религиозный и социально-культурный смысл идеи троичности Бога, соотношения трех его ипостасей. На основе

сравнения идеи троичного Бога с последовательным монотеизмом ислама и иудаизма показать, что христианское понимание Бога оказало влияние на систему социальных ценностей европейской культуры.

План:

1. Трактровка Божественного Духа в Ветхом и Новом заветах.
2. Афанасий Великий и становление тринитарной терминологии.
3. Различие в решении вопроса о «filioque» («филиокве») – основное догматическое расхождение между двумя историческими ветвями христианства.

Рекомендуемая литература:

1. Булгаков С.Н. Философский смысл троичности // Вопросы философии. 1989, №12.
2. Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. М., 1994. Т.IV.
1. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 1992.
2. Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви. М., 1994.
3. Карташов А.В. Вселенские соборы. М., 1994.
4. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
6. Помазанский М. Православное догматическое богословие в сжатом изложении. Новосибирск–Рига, 1993.

Тема 10. Семинар по книге С.Н Булгакова «Свет Невечерний» (Отдел III. Человек) (2 час.)

План:

1. Первый Адам. Подобие Божие в человеке и грехопадение.
2. Второй Адам. Спасение падшего человека.
3. Человеческая история и свобода человека.

Литература:

1. Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Отдел III. Человек.

Тема 11. Икона и иконопочитание в православии – 2 час.

Тема «Икона и иконопочитание» соединяет в себе материал догматического богословия и литургики, отсюда – его двойственный характер. С одной стороны, необходимо уяснить догматические основания иконопочитания, а с другой, – усвоить конкретные знания о типах икон, их месте в отправлении культа и их значение для формирования религиозного сознания.

План семинара:

1. Догматический смысл иконопочитания.
2. Символика русской иконы

Литература:

1. Киселев А. Чудотворные иконы Божией Матери в русской истории. М., 1992.
2. Кураев А. Человек перед иконой (Размышления о христианской антропологии и культуре) // Квинтэссенция. Философский альманах, 1991. М.: Политиздат, 1992.
3. Трубецкой Е.Н. Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи. М., 1916.
4. Трубецкой Е.Н. Этюды о русской иконописи // Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.- Харьков, 2000. С.337–442.

Тема 12. Патрология и учение о святости в православии – 2 час.

Патрология и учение о святости в христианстве вообще, и в православии, в частности, служит целям воспитания личной нравственности христиан; этим и определяется смысл и значение изучения данной темы на семинарском занятии.

План семинара:

1. Религиозно-аскетический характер православной этики. Монашеский идеал как совершенное следование Христу в несении креста.
2. Святые православной церкви.

Литература:

1. Бандуровский К.В. Проблема этики в «Сумме теологии» Фомы Аквинского // Вопросы философии. 1997, №9.
2. Иоанн Мейендорф, прот. Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс–Москва, 1992.
3. Флоровский Г.В. Восточные отцы III–IV вв. М., 1992.
4. Флоровский Г.В. Восточные отцы V–VIII вв. М., 1992.

Тема 13. Евангельская весть о Царстве Божьем – 2 час.

Тема является центральной для понимания социально-этической сущности христианства. В идее Царства Божьего синтезированы христианская система ценностей («мир» противопоставляется Барству Божьему как относительная ценность – абсолютной), христианская теология истории и учение о церкви (экклезиология) как «скитающемся Царстве Божьем».

План семинара:

1. Ветхозаветный хилиазм и новозаветная эсхатология
2. Два толкования теократии в истории христианства.
3. Царство Божье и социальный идеал.

Литература:

1. Аврелий Августин. О граде Божиим. М., 1994
2. Апокрифические апокалипсисы. СПб., 2000.
3. Амелина Е.М. В.С. Соловьев. Теократическая концепция // Социально-политический журнал. 1993, №7.
4. Булгаков С.Н. Два града

5. Гайдадым Э.Л. Православно-теистические социальные утопии XIX в. // Философские науки. 1991, №12.
6. Трубецкой Е.Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI в. Киев, 1897.

Тема 14. Церковь и политика: догматические основания и историческая практика – 2 час.

Целью данного занятия является выявление догматических оснований социально-политической позиции христианства; установление различия в отношении к государству и власти христианского религиозного сознания, содержащего представление о трансцендентности Царства Божьего, и исторической церкви, являющейся социальным феноменом.

План семинара:

1. Церковь как «тело Христово» и как социальный институт.
2. Папоцезаризм и цезарепапизм – два варианта решения вопроса об отношении Церкви к политической власти.
3. Исторические формы участия церкви в социальной жизни: христианская политика и христианский клерикализм.

Литература:

1. Булгаков С.Н. Неотложная задача (О союзе христианской политики) // Христианский социализм (С.Н. Булгаков): Споры о судьбах России. Новосибирск, 1991.
2. Булгаков С.Н. Религия и политика // Христианский социализм...
3. Вениамин, игумен (В. Новик) Демократия как проблема меры // Вопросы философии. 1996, №7.
4. Вениамин, игумен (В. Новик) Православие, Христианство, Демократия. СПб., 1999.

5. Величко А.М. Христианство и социальный идеал (философия, право, социология индустриальной культуры) СПб., 2000.
6. Лобье Патрик де. Три града: Социальное учение христианства / Пер. с фр. СПб, 2000.
7. Федотов Г.П. Социальное значение христианства // Философские науки. 1991, №3.

Тема 15. Современная теология – 4 час.

Поскольку теология имеет своим предметом не Бога, а содержание вероучения, выполняя идеологическую функцию, ее содержание и характер отчетливо обусловлены социально-культурной ситуацией в обществе. Поэтому вхождение человечества в эпоху постмодернизма вызвало существенные изменения и в теологии. Наиболее важным фактором является изменение места и роли религии в современном мире, ее отношений с наукой. Еще одно обстоятельство – процессы глобализации, способствующие распространению экуменического движения. Необходимо установить связь между культурными изменениями и содержанием теологических исканий.

План семинара:

1. Христианство в эпоху постмодернизма: общая характеристика.
2. «Диалектическая теология» К. Барта.
3. Неотомистская теология (Э. Жильсон, Ж. Маритен, Ж. Марешаль).
4. «Теология смерти Бога» (Г. Ваханян, Т. Альтицер, Ч. Гамильтон) как отрицание традиционного теизма.
5. Теология освобождения.
6. Актуальные вопросы российского православного сознания.

Литература:

1. Барт К. Очерк догматики. СПб.: Алетейя, 2000.

2. Бультман Р. Новый завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // Вопросы философии. 1992, №11.
3. Вениамин, игумен (В. Новик) Актуальные проблемы российского православного церковного сознания // Вопросы философии. 1999, №2.
4. Западная теология XX века: Избр. Тексты / Пер. с англ., нем.; Общ. ред., вступит. ст., коммент. Е.А. Степановой. – Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 2001.
5. Костюк К.Н. Богословие и политика в жизни и творчестве Карла Барта // Вопросы философии. 2000, №11.
6. Лезов С.В. Теология Рудольфа Бультмана // Вопросы философии. 1992, №11.
7. Попов А.С. Теология освобождения и марксизм: особенности синтеза // Философские науки, 1992. №2.

4. Самостоятельная работа студентов

4.1. Методические рекомендации по выполнению самостоятельной работы.

Целями самостоятельной работы является выработка умения самостоятельно находить и отбирать необходимый материал, выстраивать и осмысливать его. Поэтому самостоятельная работа студентов при изучении курса «история философии» складывается из двух основных видов работы. Это, во-первых, самостоятельное изучение отдельных тем, не выносимых ни на лекционные, ни на семинарские занятия, и, во-вторых, более глубокое изучение отдельных вопросов в форме подготовки реферата или сообщения на семинарское занятие (тематика реферативных сообщений прилагается).

Контроль самостоятельной работы студентов по изучению отдельных тем может осуществляться как путем включения части материала в

словарные работы (см. п. 5.1.), так и методом собеседования на консультациях.

Темы рефератов и сообщений:

1. Мистика апостола Павла.
2. Решение вопроса о соотношении разума и веры в фидеизме и рационализме.
3. Ересь и ортодоксия.
4. Тертуллиан и Августин.
5. Восточно-христианская патристика и неоплатонизм.
6. Просветительский рационализм Кирилла Философа.
7. Время и вечность как проблема христианской теологии.
8. Теодицея о. Павла Флоренского.
9. Спасение и Спаситель.
10. Апокрифические сказания об Иисусе Христе.
11. Докетизм и монофизитство.
12. Арианская ересь.
13. Проблема «исторического Иисуса» в трактовке Р. Бультмана.
14. Афанасий Великий и становление тринитарной терминологии.
15. С.Н. Булгаков о философском смысле троичности.
16. Апокрифическая апокалиптика.
17. О. Сергей Булгаков об историческом и религиозном хилиазме.
18. «Свободная теократия» Владимира Соловьева.
19. Нил Сорский и Иосиф Волоцкий: спор о церковной собственности и отношении Церкви к имуществу.
20. «Новое религиозное сознание» в России.
21. «Христианский социализм» С.Н. Булгакова.
22. Г.П. Федотов о социальной роли христианства.
23. Теократия как «соблазн великого инквизитора»

24. Чудо в искусстве.
25. Диалектическая теология К. Барта.
26. Неотомизм (Э. Жильсон, Ж. Маритен, Ж. Марешаль).
27. «Теология смерти Бога» (Т. Альтицер, Г. Ваханян, У. Гамильтон) как отрицание традиционного теизма.
28. «Процессуальная теология» Ш. Огдена.
29. Доктрина «страдающего Бога» Ю. Мольтманна.
30. Теология освобождения.
31. Харизматические движения во второй половине XX в.

4.2. График самостоятельной работы студентов.

Сентябрь – «Теология и религиозное сознание»;

Октябрь – самостоятельная подготовка к семинару «Апофатическое богословие» (по книге С.Н. Булгакова «Свет Невечерний»);

Ноябрь – самостоятельная подготовка к семинару «Бог и мир» (по книге С.Н. Булгакова «Свет Невечерний»);

Декабрь – самостоятельная подготовка к семинару «Проблема теодицеи» по книге Н.О. Лосского «Бог и мировое зло»;

Февраль – самостоятельная подготовка к семинару «Образ Иисуса Христа в ересь и апокрифах»;

Март – самостоятельная подготовка к семинару «Христианская антропология» (по книге С.Н. Булгакова «Свет Невечерний»);

Апрель – самостоятельная подготовка к занятию по теме «Евангельская весть о Царстве Божьем»;

Май – подготовка сообщений на семинарское занятие, проводимое в форме учебной конференции «Теология в эпоху постмодернизма».

5. Материалы по контролю качества образования.

5.1. Методические указания по организации контроля знаний студентов.

Контроль знаний студентов необходимо осуществлять на всех этапах учебного процесса: проверка работы студентов во время лекций, подготовки к семинарским занятиям и самостоятельной работы по усвоению учебного материала. С точки зрения содержания необходимо следить за тем, как студенты овладевают специальной терминологией, понятийной базой дисциплины, с одной стороны, а с другой – контролировать, насколько полно они усваивают теоретический и эмпирический материал. Отсюда следует, что формы контроля должны быть разнообразными.

На лекциях может быть использован *экспресс-опрос*, когда студенты в течение 10 мин. (перед окончанием лекционного занятия) делают письменную работу, в которой обобщают содержание лекционного материала. О проведении экспресс-опроса они заранее не предупреждаются. Поэтому систематическое проведение этой формы контроля способствует повышению учебной дисциплины при проведении лекционных занятий.

Для стимулирования и контроля работы студентов по формированию у них понятийной базы дисциплины целесообразно использовать *«словарные диктанты»* в качестве работы с терминами и дефинициями. Проводить их можно на каждом занятии в самом начале.

Основная форма контроля – выступления студентов на семинарских занятиях – дополняется собеседованиями с ними (чаще всего слабыми учащимися) на консультациях.

5.2. Критерии оценки знаний студентов.

Цель экзамена (зачета), которую должен осознавать студент, это: продемонстрировать свои *знания* (а не просто информацию, которую он запомнил), т.е. освоение определенного пласта культуры, способность к его самостоятельной творческой переработке и как результат – развитие творческого воображения, а также логического и образного мышления. Правильность, полнота и глубина ответа, оригинальность мышления, должны

быть подкреплены умением отвечающего логично, последовательно и композиционно законченно строить свое устное выступление. Студент должен владеть понятийным и терминологическим аппаратом дисциплины. Все его высказывания должны быть аргументированы и соответствовать нормам литературного языка. Студенту необходимо на экзамене (зачете) продемонстрировать хорошее владение нормами устной речи, знание речевого этикета и этикета научной дискуссии.

Оценка *«отлично»* ставится за полное изложение знаний в устной (или письменной) форме в соответствии с содержанием и требованиями программы. Допускаются единичные несущественные ошибки, самостоятельно исправленные студентом. При изложении ответа он должен самостоятельно выделять существенные признаки изученного материала, выявлять причинно-следственные связи, формулировать обобщения и выводы, свободно оперировать фактами, использовать сведения из дополнительных источников.

Оценка *«хорошо»* ставится за полное изложение знаний в устной (или письменной) форме в соответствии с содержанием и требованиями программы. Допускаются отдельные несущественные ошибки, исправляемые студентом после указания на них преподавателем. При изложении ответа он должен самостоятельно выделять существенные признаки изученного материала, выявлять причинно-следственные связи, формулировать обобщения и выводы, в которых могут быть отдельные несущественные ошибки.

Оценка *«удовлетворительно»* ставится за неполное изложение знаний. Допускаются отдельные существенные ошибки, исправляемые студентом с помощью преподавателя. Студент проявляет затруднения при выделении существенных признаков изученного материала, при выявлении причинно-следственных связей и формулировки обобщений и выводов.

Оценка *«неудовлетворительно»* ставится за неполное бессистемное изложение учебного материала. При этом студент допускает существенные ошибки, неисправленные студентом даже с помощью преподавателя, а также за полное незнание и непонимание учебного материала.

Оценка «зачтено» ставится соответственно, если ответ студента соответствует оценкам «отлично», «хорошо», «удовлетворительно».

Оценка *«незачет»* ставится соответственно, если ответ студента соответствует оценке *«неудовлетворительно»*.

5.3. Фонды тестовых заданий.

Тестовые задания для промежуточного контроля знаний

Вариант №1.

1. Кто из мыслителей первым осуществил попытку соединить иудейскую мудрость и греческий рационализм, заложив тем самым первое основание христианской теологии:

а) Иустин Мученик;	б) Филон Александрийский;
в) Тертуллиан;	г) Блаженный Августин.
2. Как называется первый этап развития христианской теологии:

а) апологетика;	б) «естественная теология»;
в) патристика;	г) схоластика.
3. Кем из мыслителей была введена в христианскую теологию концепция Христа – Логоса:

а) Иустином Мучеником;	б) Иринеем;
в) Оригеном;	г) Тертуллианом.
4. Кто из богословов явился основоположником исихазма:

а) Климент Александрийский;	б) Ориген;
в) Григорий Палама;	г) Максим Исповедник.

5. С именем какого из перечисленных теологов и деятелей церкви связана мистическая тенденция в православном богословии:
- а) Сергия Радонежского;
 - б) Петра Могилы;
 - в) Кирилла Лукариса;
 - г) митрополита Филарета.
6. Кто из богословов является автором труда «Сумма теологии»:
- а) Ориген;
 - б) Блаженный Августин;
 - в) Фома Аквинский;
 - г) Григорий Богослов.
7. В каком из перечисленных учений Бог (Творец) мыслится трансцендентным миру (творению):
- а) манихейском дуализме;
 - б) христианской теологии;
 - в) пантеизме;
 - г) неоплатонизме.
8. Кто из богословов утверждал, что сущность Бога выражается понятием «нерожденность»:
- а) Ориген;
 - б) Евномий;
 - в) Тертуллиан;
 - г) Блаженный Августин.
9. Кто из богословов является автором утверждения, что Бог познается разумом как причина всех вещей:
- а) Эриугена;
 - б) Фома Аквинский;
 - в) Ансельм Кентерберийский;
 - г) Мартин Лютер.
10. Кто из теологов является автором так называемых «пяти доказательств бытия Бога»:
- а) Августин Блаженный;
 - б) Фома Аквинский;
 - в) Эриугена;
 - г) Григорий Богослов.
11. Представление о Боге-Творце как Божественном Ничто является логическим выводом из:
- а) апофатического богословия;
 - б) катафатического богословия.

Вариант № 2

1. Кто из апологетов впервые дал систематическое изложение христианского вероучения и критику гностических верований:
а) Иустин Мученик; б) Иринея; в) Климент Александрийский; г) Татиан.
2. Кто из отцов Церкви считал, что философия есть «мать всех ересей», поскольку «с самого начала философы уклонились от страха Божия»:
а) Афинагор; б) Иринея; в) Татиан; г) Тертуллиан.
3. Кто из перечисленных теологов является основателем Александрийской богословской школы:
а) Василий Великий; б) Климент Александрийский; в) Ориген; г) Григорий Богослов.
4. Изложение православного вероучения, написанного под влиянием кальвинизма, принадлежит перу:
а) Нила Сорского; б) Иосифа Волоцкого; в) Кирилла Лукариса; г) Петра Могилы.
5. Кто из христианских теологов создал учение о «двух Градах»:
а) Ориген; б) Тертуллиан; в) Августин Блаженный; г) Фома Аквинский.
6. Какое из направлений в теологии выступает основой учения о сотворении мира из «Божественного Ничто»:
а) апофатическое богословие;
б) катафатическое богословие;
в) «естественная теология».
7. Как трактуется соотношение Бога и мира в христианской теологии:
а) Бог имманентен миру; б) Бог трансцендентен миру;

- а) Василий Великий б) Григорий Богослов в) Григорий Нисский г) Григорий Палама
3. Кто из христианских теологов впервые сформулировал догмат о трех ипостасях одной Троицы:
- а) Климент Александрийский; б) Ориген; в) Василий Великий; г) Григорий Палама.
4. Изложение православного вероучения, написанного под влиянием католицизма, принадлежит перу:
- а) Сергия Радонежского б) Петра Могилы
в) митрополита Иллариона г) Иосифа Волоцкого
5. Кто из теологов впервые выстроил развернутую христианскую интерпретацию истории:
- а) Иустин мученик б) Максим Исповедник
в) Дионисий Ареопагит г) Августин Блаженный
6. Какое из философско-религиозных учений не признает идею возникновения мира в результате эманации Абсолютного (Божества):
- а) неоплатонизм б) индуизм в) пантеизм г) христианская теология
7. Основы «естественной теологии» были заложены:
- а) богословами Александрийской школы б) теологами-схоластами
в) идеологами протестантизма г) отцами-капподокийцами
8. Кому из теологов принадлежит утверждение, что человек своими силами не в состоянии обнаружить Бога в себе; это может произойти только под воздействием непостижимой божественной благодати:
- а) Ириней б) Августин Блаженный в) Фома Аквинский г) Мартин Лютер

9. Кто из перечисленных теологов не принял «онтологического доказательства бытия Бога»:
- а) Ансельм Кентерберийский б) Бонавентура
 в) Дунс Скот г) Фома Аквинский
10. Кто из теологов считал, что вероучительные утверждения должны опираться не на логическую дедукцию, а на личный религиозный опыт:
- а) Ансельм Кентерберийский б) Фома Аквинский
 в) Мартин Лютер г) Ф. Шлейермахер
11. Что, по мнению о. Сергия (Булгакова), должно быть основанием вероучительных утверждений:
- а) мистическое самоуглубление б) отвлеченное мышление
 в) религиозное откровение г) все вышеперечисленное

Итоговые тестовые задания

Вариант №1.

1. Кто из мыслителей первым осуществил попытку соединить иудейскую мудрость и греческий рационализм, заложив тем самым первое основание христианской теологии:
- а) Иустин Мученик; б) Филон Александрийский;
 в) Тертуллиан; г) Блаженный Августин.
2. Ересь, согласно которой человечность Иисуса Христа как воплощения Бога была лишь кажущейся, получила наименование:
- а) арианства; б) докетизма; в) монтанизма; г) донатизма.
3. Кто из теологов был автором сочинения «Источник знания», в котором были подведены итоги христианской дискуссии о природе Христа?
- а) Августин Блаженный; б) Максим Исповедник;
 в) Иоанн Дамаскин; г) Тертуллиан.

4. Когда в христологической мысли была сформулирована проблема «исторического Иисуса»?
- а) в XVI в. б) в XVII в. в) в XVIII в. г) в XIX в.
5. Какое название получило направление христологии, сделавшего своим предметом Христа-Спасителя?
- а) сотериология; б) иисусология.
6. Что означает имя Параклет (Paracletos), которым обозначен Святой Дух в евангелии от Иоанна?
- а) утешитель; б) спаситель; в) вседержитель.
7. Кто из теологов впервые представил учение о Св. Духе как целостное богословское исповедание?
- а) Августин Блаженный; б) Василий Великий;
в) Максим Исповедник; г) Фома Аквинский.
8. Догматическое положение о filioque (Св. Дух исходит как от Бога-Отца, так и от Сына) было принято:
- а) в раннем христианстве; б) в католичестве; в) в православии.
9. Догматическое учение о Церкви получило наименование:
- а) пневматологии; б) сотериологии; в) экклезиологии.
10. Кто из теологов предпочитал говорить о Церкви как о «сообществе веры», которое создается не простым объединением верующих индивидов, а, наоборот, само является тем местом, где возникает вера отдельного человека:
- а) Августин Блаженный; б) Игнатий Антиохийский;
в) Киприан Карфагенский; г) Фома Аквинский.

11. Кто из теологов разрешил противоречие в трактовке Церкви одновременно как тела Христова и как сообщества верующих, т.е. людей со всеми их недостатками, путем различения Церкви видимой и Церкви невидимой?
 - а) Августин Блаженный;
 - б) Донат;
 - в) Игнатий Антиохийский;
 - г) Киприан Карфагенский.

12. В какую эпоху был провозглашен принцип: *ecclesia reformata et semper reformanda* (церковь реформирована и всегда должна быть реформируема)?
 - а) Средних веков;
 - б) Реформации;
 - в) Просвещения.

13. Кто из богословов является автором труда «Сумма теологии»:
 - а) Ориген;
 - б) Блаженный Августин;
 - в) Фома Аквинский;
 - г) Григорий Богослов.

14. Кто из теологов впервые выстроил развернутую христианскую интерпретацию истории:
 - а) Иустин мученик;
 - б) Максим Исповедник;
 - в) Дионисий Ареопагит;
 - г) Августин Блаженный.

15. Какое наименование получила в христианской теологии процедура толкования библейского текста?
 - а) энтелехия;
 - б) экзегеза;
 - в) керигма;
 - г) теодицея.

16. Кто из теологов, отталкиваясь от новозаветного утверждения, что «у господина один день как тысяча лет и тысяча лет как один день», разработал «хронологию» всемирной истории, основанную на аллегорическом толковании библейского рассказа о шести днях творения, согласно которой от творения до воплощения Христа прошло 5500 лет и, соответственно, до конца мира осталось 500 лет?
 - а) Юлиан Африканский;
 - б) Климент Александрийский;

- в) Григорий Богослов; г) Августин Блаженный.

Вариант № 2

1. Как называется первый этап развития христианской теологии:
 - а) апологетика; б) «естественная теология»;
 - в) патристика; г) схоластика.
2. Ересь, утверждавшая тварную природу Христа, получила название:
 - а) арианство; б) докетизм; в) монтанизм; г) донатизм.
3. В какой из конфессий сущность кенозиса Христа выделилась в особую тему теологических размышлений?
 - а) в католичестве; б) в православии; в) в протестантизме.
4. Кто из теологов в своих сочинениях перенес внимание с личности самого Иисуса Христа на сообщество, возникшее на основе веры в его воскресение?
 - а) Р. Бультман; б) П. Тиллих;
 - в) А. Швейцер; г) Шлейермахер.
5. Какое название получило направление в христологии, сделавшего своим предметом «исторического Христа» (личность Иисуса Христа)?
 - а) сотериология; б) иисусология.
6. С какого времени в теологии появилось и стало развиваться учение о Св. Духе?
 - а) со II в. б) с III в. в) с первой половины IV в. г) со второй половины IV в.
7. Представители какого еретического направления отказывались «причислять Св. Духа по Божеству к Отцу и Сыну», т.е. считать, что Св. Дух одной из ипостасей Св. Троицы?
 - а) донатисты; б) монофелиты; в) монофизиты; г) пневматомахи.

8. В какой из христианских конфессий во второй половине XX в. получил распространение харизматизм – течение, основанное на представлении о непосредственном воздействии Св. Духа на верующих и на возможность новых откровений?
- а) в католицизме; б) в православии; в) в протестантизме.
9. В какую историческую эпоху появились систематические сочинения о Церкви?
- а) в эпоху раннего христианства; б) в эпоху раннего Средневековья;
- в) в эпоху позднего Средневековья; г) в эпоху Реформации.
10. Кто из теологов впервые употребил в отношении Церкви определение «кафолическая»?
- а) Августин Блаженный; б) Игнатий Антиохийский; в) Тертуллиан.
11. В основе какого положения лежит утверждение апостоличности (апостоличности) христианской Церкви как церкви истинной?
- а) обоснования церковной иерархии; б) миссионерских легенд;
- в) оба ответа правильны; г) оба ответа неправильны.
12. Кто из теологов понимал под «невидимой церковью» «сообщество святых», которое является предметом веры, а не непосредственного восприятия, и члены которого известны только Богу?
- а) Августин Блаженный; б) Фома Аквинский;
- в) Мартин Лютер; г) Д. Банхейфер.
13. В каком из перечисленных учений Бог (Творец) мыслится трансцендентным миру (творению):
- а) манихейском дуализме; б) христианской теологии;
- в) пантеизме; г) неоплатонизме.

14. Кому из теологов принадлежит утверждение, что человек своими силами не в состоянии обнаружить Бога в себе; это может произойти только под воздействием непостижимой божественной благодати:
 а) Ириней; б) Августин Блаженный; в) Фома Аквинский; г) Мартин Лютер.
15. Кто из христианских мыслителей впервые вплотную приблизился (в форме мистики) к идее причинности в истории?
 а) Августин Блаженный; б) Гуго из Сен-Виктора; в) Иоахим Форский.
16. Вера в «тысячелетнее Царство Божие на земле», которое будет установлено по воле Бога в конце истории в теологии получила название:
 а) апокатастасис; б) хилиазм; в) эсхатология.

Вариант №3

1. Что, по мнению о. Сергия (Булгакова), должно быть основанием вероучительных утверждений:
 а) мистическое самоуглубление; б) отвлеченное мышление;
 в) религиозное откровение; г) все вышеперечисленное в совокупности.
2. Кто из теологов является автором так называемых «пяти доказательств бытия Бога»:
 а) Августин Блаженный; б) Фома Аквинский;
 в) Эриугена; г) Григорий Богослов.
3. Ересь, согласно которой Иисус Христос имеет только одну природу – божественную, – это:
 а) арианство; б) монтанизм; в) монофизитство; г) донатизм.

4. Иисус Христос стал восприниматься как учитель нравственности, выступивший от имени универсального рационального и морального порядка в период:
- а) ранней церкви; б) Средневековья; в) Возрождения; г) Просвещения.
5. Трактровка Нового Завета в качестве провозвестия веры (а не собрания исторических фактов) получила название:
- а) керигмы; б) кенозиса; в) энтелехии; г) экзегезы.
6. Ересь, согласно которой Новый Завет Бога-Сына не окончательный и что спасение завершается в последнем богооткровении, воплощенном в пришествии Св. Духа, получила название:
- а) арианство; б) докетизм; в) монтанизм; г) монофизитство.
7. Что означает понятие *theosis* (теозис):
- а) восстановление разрушенной грехом человеческой природы;
- б) земной путь и страдания Христа;
- в) второе пришествие Христа и установление тысячелетнего Царства Божьего;
- г) конец света.
8. Какое наименование получило учение о Св. Духе в качестве раздела теологии:
- а) сотериология; б) пневматология; в) экклезиология.
9. В каком смысле в Новом Завете употребляется слово «экклезия» (церковь)?
- а) как «народ Божий», который не имеет этнической идентичности, а представляет собой все человечество;

б) как мессианское сообщество, созданное иисусом Христом для распространения Благой вести и ожидания Царства Божия;

в) как мистическое тело Христа;

г) все ответы правильные.

10. Кто разработал целостное теологическое учение о кафоличности Церкви?

а) Августин Блаженный; б) Игнатий Антиохийский; в) Тертуллиан.

11. В какую историческую эпоху впервые подверглись критике теологические положения о единстве и святости католической церкви?

а) Средневековья; б) Реформации; в) Просвещения.

12. Кто из теологов считал, что Церковь сегодня есть не только «сообщество святых», но и «сообщество грешников», и она может сохранять свою святость только тогда, когда в своем служении способствует осуществлению искупительного отношения Бога к человечеству?

а) Августин Бл.; б) М. Лютер; в) Фома Аквинский; г) Д. Банхейфер.

13. Представление о Боге-Творце как Божественном Ничто является логическим выводом из:

а) апофатического богословия; б) катафатического богословия.

14. Кто из апологетов впервые дал систематическое изложение христианского вероучения и критику гностических верований:

а) Иустин Мученик; б) Ириней;
в) Климент Александрийский; г) Татиан.

15. В каком из учений отсутствует идея эманативного монизма, т.е. представление о мире как результате эманации Бога:

а) индуизме б) неоплатонизме

в) мистическом пантеизме Я. Беме г) катафатическом богословии

16. Кто из теологов первым в исторических сочинениях начал употреблять хронологию, основанную на различении времени до рождения Христа и после рождения Христа?

- а) Августин Блаженный; б) Иоахим Флорский;
в) Оттон, епископ Фрейзингенский; г) Гуго из Сен-Виктора.

Вариант №4

1. Кто из отцов Церкви считал, что философия есть «мать всех ересей», поскольку «с самого начала философы уклонились от страха Божия»:

- а) Афинагор; б) Ириней;
в) Татиан; г) Тертуллиан.

2. Кто из теологов предложил так называемое онтологическое доказательство бытия Бога:

- а) Эриугена; б) Августин Блаженный;
в) Фома Аквинский; г) Ансельм Кентерберийский.

3. Где и когда было осуществлено догматическое завершение спора о двух природах Христа:

а) на Никейском соборе (325 г.); б) на Константинопольском соборе (381 г.);

в) на Эфесском соборе (431 г.); г) на Халкидонском соборе (451 г.).

4. Кому принадлежит утверждение, что Иисус Христос – Логос, имел начало своего бытия, будучи создан из ничего по воле Отца. И хотя имеет довременное бытие, отличен по своей сущности от Бога Отца и, следовательно, является тварью:

- а) Аполлинарию; б) Арию;
в) Оригену; г) Тертуллиану.

5. Какая из церквей в V в. придерживалась утверждения, что Иисус Христос – «обожествленный человек»:
 а) Александрийская; б) Антиохийская.
6. Какие из перечисленных сект относятся к числу ригористических, члены которых не желали мириться с тем, что эмпирическая историческая церковь как сообщество людей со всеми их недостатками не соответствует пониманию церкви как «тела Христова»:
 а) донатистов; б) методистов; в) адвентистов; г) монтанистов.
7. В недрах какой из церквей был провозглашен принцип: *ecclesia reformata et semper reformanda* (церковь реформирована и всегда должна быть реформируема):
 а) католической; б) православной; в) протестантской; г) униатской.
8. Кто из мыслителей, исходя из идеи, что существует принципиальное различие между Христом как идеей нравственного совершенства и реальной исторической личностью Иисуса, сделал вывод, что само по себе знание об историческом существовании Иисуса Христа не может ни подтвердить, ни опровергнуть христианской веры?
 а) И. Кант; б) П. Тиллих; в) Ф. Шлейермахер; г) А. Швейцер.
9. Кто из богословов заложил основу вероучительных положений о Святом Духе?
 а) Афанасий Великий; б) Климент Александрийский; в) Ориген.
10. Кому из теологов принадлежит следующее метафорическое объяснение сущности Св. Духа: «Для любящего необходим любимый, а любовь существует между ними, не совпадая ни с одним из них»?
 а) Августина Бл.; б) Василию Великому; в) Тертуллиану; г) Григорию Паламе.

11. Какое из направлений в теологии выступает основой учения о сотворении мира из «Божественного Ничто»:
- а) апофатическое богословие; б) катафатическое богословие; в) «естественная теология».
12. Кому из богословов принадлежат слова: «Бог совершает много такого, о чем Он не объявляет нам в своем слове, и желает много такого, о чем не желает нам объявить... нам надлежит смотреть на его слово и оставить в стороне его неисповедимую волю»:
- а) Ансельму Кентерберийскому; б) Фоме Аквинскому;
в) Мартину Лютеру; г) Шлейермахеру.
13. Как трактуется соотношение Бога и мира в христианской теологии:
- а) Бог имманентен миру; б) Бог трансцендентен миру;
в) Бог одновременно имманентен и трансцендентен миру.
14. Кому из теологов принадлежит периодизация исторического процесса, сочетающая в себе события «священной» и профанной истории: три эпохи – до рождения Христова, от рождества Христова до Константина и от Константина до конца мира?
- а) Оттону, епископу Фрейзингенскому; б) Юлиану Африканскому;
в) Иоахму Флорскому; в) Руперту фон Дейтцу.
15. Укажите черты, свойственные христианской теологии истории:
- а) провиденциализм;
б) делит историю на священную (сакральную) и профанную;
в) исторические факты трактуются как «эсхатологические ситуации»;
г) все вышеперечисленное.
16. Укажите правильное значение термина «энтелехия»:
- а) толкование библейского текста;

- б) нематериальное деятельное начало, действующее в мире;
- в) оправдание Бога за наличие зла в мире;
- г) обожествление человека, восстановление его природы, поврежденной грехопадением.

Вариант №5

1. Кто из христианских теологов создал учение о «двух Градах»:
 - а) Ориген;
 - б) Тертуллиан;
 - в) Августин Блаженный;
 - г) Фома Аквинский.
2. Какое название получило истолкование Халкидонского догмата о природе Христа в VII веке, которое Византийский император Ираклий пытался использовать для достижения религиозного единомыслия населения империи:
 - а) докетизм;
 - б) арианство;
 - в) монофизитство;
 - г) монофелитство.
3. Кто из богословов принял мученическую смерть за Халкидонский догмат о природе Христа:
 - а) Аполлинарий;
 - б) Иоанн Дамаскин;
 - в) Максим Исповедник;
 - г) Несторий.
4. Кто из теологов является автором следующего истолкования Халкидонского догмата: для соединения двух ипостасей в Христе в одинаковой мере характерны и «неслиянность, неизменность природ», и «взаимное сообщение свойств»:
 - а) Иоанн Дамаскин;
 - б) Максим Исповедник;
 - в) Несторий;
 - г) Арий.
5. Кто из теологов Нового времени утверждал, что заключение о божественной природе Иисуса Христа вытекает из его спасительного действия для человечества, а не наоборот (заключение о спасительном значении кенозиса Христа – из его божественной природы):
 - а) К. Барт;
 - б) Шлейермахер;
 - в) Штраус;
 - г) А. Ритчль.

6. В каком направлении современной теологии распятый Иисус Христос идентифицируется с униженными и оскорбленными современного мира:
- а) в неотомизме; б) в процессуальной теологии; в) в теологии освобождения.
7. Современным аналогом монтанизма может считаться:
- а) процессуальная теология; б) харизматизм; в) теология освобождения;
8. Кто из теологов подчеркивал, что Церковь есть сообщество, построенное на любви?
- а) Августин Блаженный; б) Фома Аквинский; в) М. Лютер; г) У. Оккам;
9. Отделение идеальной «истинной религии», ассоциировавшейся главным образом с нравственностью, от эмпирической церкви, которая стала пониматься как часть социально-политической системы, произошло в эпоху:
- а) Возрождения; б) Реформации; в) Просвещения.
10. Кто из христианских теологов впервые сформулировал догмат о трех ипостасях одной Троицы:
- а) Климент Александрийский; б) Ориген;
- в) Василий Великий; г) Григорий Палама.
11. Кто из христианских мыслителей строил свою теологию истории на основе различения «исторической онтологии» и «исторической феноменальности»?
- а) Августин Блаженный; б) Гуго из Сен-Виктора;
- в) Иоахим Флорский; г) о. Сергей (Булгаков).
12. С именем какого из перечисленных теологов и деятелей церкви связана мистическая тенденция в православном богословии?
- а) Сергия Радонежского; б) Кирилла Лукариса;

5. Кальвин Ж. Наставления в христианской вере.
6. Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви. М., 1994.
7. Кюнг Г. Великие христианские мыслители / Пер. с нем. СПб., 2000.
8. Мистическое богословие. Киев, 1991.
9. Раннехристианские апологеты II–IV вв.: переводы и исследования. М., 2000.
10. Фома Аквинский. Сумма теологии // Вопросы философии. 1997. №9.
11. Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. М.- Киев, 1994.

Дополнительная:

1. Августин Бл. Против академиков. М., 1999.
2. Августин. Исповедь. М., 1991.
3. Аврелий Августин. О Граде Божием. М., 1994.
4. Апокрифические апокалипсисы. СПб.: Алетейя, 2000.
5. Апокрифические сказания об Иисусе, Святом семействе и свидетелях Христовых. М.: Кочелет, 1999.
6. Антоний, митрополит Сурожский. Труды. Пер. с англ. и фр. М.: Практика, 2002.
7. Бандуровский К.В. Проблемы этики в «Сумме теологии» Фомы Аквинского // Вопросы философии. 1997. №9.
8. Барт К. Очерк догматики. СПб.: Алетейя.
9. Булгаков С.Н. Философский смысл троичности // Вопросы философии. 1989. №12.
10. Бультаман Р. Новый завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // Вопросы философии. 1992. №11.
11. Величко А.М. Христианство и социальный идеал (философия, право, социология индустриальной культуры). СПб.: СПб-й ун-тет МВД России, 2000.

12. Вениамин, игумен (В. Новик) Актуальные проблемы российского православного церковного сознания // Вопросы философии. 1999.
13. Вениамин, игумен (В. Новик). Демократия как проблема меры // Вопросы философии. 1996. №7.
14. Вениамин, игумен (В. Новик). О православном миропонимании (онтологический аспект) // Вопросы философии. 1993. №4.
15. Вениамин, игумен (В. Новик). Православие, Христианство, Демократия. СПб.: Алетейя, 1999.
16. Гвардини Р. Спаситель в мифе, откровении и политике. Теолого-политические раздумья (Пер. с нем. Ю.С. Терентьева) // Философские науки. 1992. №2.
17. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. Тексты. СПб.: Глаголь, РХТИ, Университет. книга, 1997.
18. Западная теология XX века: Избр. Тексты / Пер. с англ., нем. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001.
19. Иеремиас И. Богословие Нового Завета / Пер. с нем. М.: Вост. Лит. РАН. Ч.1. Провозвестие Иисуса. 1999.
19. Иоанн Мейендорф (протоиерей). Введение в святоотеческое богословие. – Мн.: Лучи Софии, 2007.
20. Косевич Е. (Варшава) Человек и его тело в свете Ветхого и Нового завета // Философские науки. 1992, №2.
21. Костюк К.Н. Богословие и политика в жизни и творчестве Карла Барта // Вопросы философии. 2000. №11.
22. Кураев А. О вере и знании – без антиномий // Вопросы философии. 1992. №7.
23. Кураев А., диакон. Человек перед иконой // Квинтэссенция. Философский альманах, 1991. М.: Политиздат, 1992.
24. Лезов С.В. Теология Рудольфа Бультмана // Вопросы философии. 1992. №11.

25. Лобье Патрик де. Три града: Социальное учение христианства / Пер. с фр. СПб.: Алетейя, 2000.
26. Маритен Ж. О человеческом знании // Вопросы философии. 1997. №5.
27. Маркова Л.А. Теология в эпоху постмодернизма // Вопросы философии. 1999. №2.
28. Назаров В.Н. Введение в теологию. – М.: Гардарики, 2004.
29. Плотин. Против гностиков (Против тех, кто утверждает, будто Творец мира зол и мир плох) // Вопросы философии. 2000, №10.
30. Попов А.С. Теология освобождения и марксизм: особенности синтеза // Философские науки. 1992. №2.
31. Ситников А.В. Философия Плотина и патристика о происхождении космоса // Вопросы философии. 2000. №8.
32. Сошинский С.А. Чудо в системе мироздания // Вопросы философии. 2001. №9.
33. Сочинения древних христианских апологетов. СПб.: Алетейя, 1999.
34. Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. Избранные сочинения. М., 1994.
35. Трубецкой Е.Н. Свет Фаворский и преобразование ума // Вопросы философии. 1989. №12.
36. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: ООО «Изд-во АСТ»; Харьков: «Фолио», 2000. (Б-ка «Р.Х. 2000». Серия «Религиозная философия»)
37. Трубецкой Е.Н. Этюды по русской иконописи // Трубецкой Е.Н. Смысл жизни...
38. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Переписка князя Е.Н. Трубецкого и священника Павла Флоренского. М.: Правда, 1990.
39. Флоровский Г. Восточные отцы IV–VIII вв.: Репринт. М.: Св. Троицкая-Сергиева Лавра. 1999.
40. Флоровский Г. Избранные богословские статьи. М., 2000.

41. Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.
42. Фома Аквинский. Сочинения. М.: Едиториал УРСС, 2002.
43. Эриугена Иоанн Скотт. Перфюсен, или о разделении природы // Вопросы философии. 2000. №1.
44. Хлебосолов Е.И. Метафизические основания христианства. –СПб.: Алетейя, 2007.
45. Хомяков А.С. Церковь одна. – М.: ДАРЪ, 2005.
46. Храм, Обряды, Богослужения. – М.: Вече, 2007.