

Министерство образования Республики Беларусь
Учреждение образования «Витебский государственный университет
имени П.М. Машерова»
Кафедра всеобщей истории и мировой культуры

СРАВНИТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ

**Учебно-методические материалы
для студентов 4 курса исторического факультета,
обучающихся по специальности 1-21 01 01 Теология**

Витебск, 2013

Автор-составитель: **Коротчук Оксана Николаевна** – преподаватель кафедры всеобщей истории и мировой культуры УО «ВГУ им. П.М. Машерова»

Учебно-методические материалы включают разработанные семинарские занятия, тексты, предлагаемые студентам для чтения, различные задания для тестирования студентов, примерный перечень вопросов к экзамену и список литературы.

Предназначены для студентов исторического факультета, обучающихся по специальности 1-21 01 01 Теология.

Репозиторий ВГУ

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
ТЕХНОЛОГИЧЕСКАЯ КАРТА КУРСА «СРАВНИТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ»	6
ТЕМЫ СЕМИНАРСКИХ ЗАНЯТИЙ	8
ТЕКСТЫ ДЛЯ СЕМИНАРСКИХ ЗАНЯТИЙ	16
ТЕСТОВЫЕ ЗАДАНИЯ	74
ПРИМЕРНЫЙ ПЕРЕЧЕНЬ ВОПРОСОВ К ЭКЗАМЕНУ	96
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	99
ПРИЛОЖЕНИЕ: РЕКОМЕНДАЦИИ ПО СОЗДА- НИЮ КОМПЬЮТЕРНЫХ ПРЕЗЕНТАЦИЙ	102

ВВЕДЕНИЕ

Сравнительное богословие возникло в России в XVIII веке в качестве самостоятельной дисциплины, которая предлагается для изучения в духовных учебных заведениях. Раньше Сравнительное богословие преподавалось в курсе догматики. Необходимость сравнительного подхода в богословии возникает еще в эпоху Вселенских Соборов, когда появляются разные догматические движения в церкви. Тем не менее, этот пласт традиционно относят к области церковной истории. А Сравнительное богословие занимается изучением того, что было после соборной эпохи. Главная цель – выделить общие характеристики и найти основополагающие различия между Православием и основными западными христианскими исповеданиями, Римо-католичеством и Протестантизмом.

Осмысление общих свойств и различий христианских конфессий необходимо для того, чтобы найти адекватные способы ведения внутрехристианского диалога. Русская Православная Церковь ведет богословский диалог с представителями инославных конфессий уже более двух веков. В конце XX века эта необходимость обостряется. Догматическая принципиальность и братская любовь – две важные характеристики экуменического диалога. Трагедия разделений внутри христианского мира стала камнем преткновения для мирной жизни внутри Церкви и для свидетельства миру о единой Церкви Христовой. Важнейшей задачей отношений Православной церкви с инославием является восстановление богозаповеданного единства христиан. Безразличное отношение к христианскому диалогу способствует умножению греха внутри церкви. Позиция Православной Церкви по вопросу восстановления единства выражена в документе «Основные принципы отношения к инославия Русской Православной Церкви». Подлинное единство возможно лишь в лоне единой святой соборной и апостольской Церкви. Все другие «модели» единства неприемлемы для Православия. Обучение Сравнительному богословию строится на общепринятой церковной позиции по отношению к инославным.

В рамках курса по Сравнительному богословию одной из важных задач является рассмотрение и оценка с точки зрения православного богословия следующих догматов, исповедуемых Римо-католической церковью: главенство Римского первосвященника, учение о его непогрешимости в вопросах вероучения и нравственности, мариальные догматы, учение о грехопадении, о спасении, о таинствах. Кроме этого, необходимо рассмотреть и оценить основные пункты вероучения традиционных протестантских деноминаций с точки зрения православного богословия и сформировать у студентов умение дать аналитическую богословскую оценку этих различий.

Для семинарских занятий предлагаются тексты для чтения и тезисного конспектирования с целью их дальнейшего обсуждения на занятиях. Труды

выдающихся историков и богословов, митр. Макария (Булгакова), прот. Иоанна (Мейендорфа), прот. Иоанна (Романидиса), архим. Плакида (Дезей) и других, помогают познакомить студентов с церковным образом мысли, а также приобщить их к христианскому преданию церкви.

Еще одной задачей семинарских занятий является научение лаконичному, наглядному и грамотному изложению изучаемых вопросов с использованием средств и методов мультимедийных технологий.

Учебно-методические материалы содержат технологическую карту курса с разбивкой по часам и видам работ, тематику семинарских занятий, тексты для чтения, тестовые задания, список контрольных вопросов к экзамену, список литературы и рекомендации по созданию компьютерных презентаций.

Настоящее издание рекомендуется студентам, обучающимся по специальности 1-21 01 01 Теология.

**ТЕХНОЛОГИЧЕСКАЯ КАРТА
КУРСА «СРАВНИТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ»**

№	Тема лекционных занятий	Часы
	Модуль 1: Историко-концептуальное введение в предмет. Основные догматические отличия вероучения Римо-католической Церкви.	
1.	Введение в дисциплину Сравнительное богословие	2
2.	Основные события и исторические предпосылки разделения церкви на Православие и Католичество.	4
3.	Историко-догматические предпосылки учения о власти Папы Римского. Формирование и содержание католической эkkлeзиологии.	4
4.	Учение об исхождении Святого Духа. Филиокве.	2
5.	Сотериология, мариология, нравственное учение и другие особенности Римско-католической церкви.	4
	Модуль 2: Церковные и социально-исторические факторы возникновения Реформации. Основные направления движения Реформации.	
6.	«Реформаторы до Реформации»	2
7.	Гуманизм, схоластика и Реформация	2
8.	Причины и предпосылки возникновения Реформации	2
9.	Начало Реформации. Роль Мартина Лютера.	2
10.	Сотериология М. Лютера	2
11.	Экклeзиология М. Лютера	2
12.	Вклад У. Цвингли в движение Реформации	2
13.	Реформаторство в Швейцарии. Ж. Кальвин	2
14.	Реформация в Англии	2
	ИТОГО	34

№	Тема семинарских занятий	Часы
	Модуль 1: Историко-концептуальное введение в предмет. Основные догматические отличия вероучения Римско-Католической Церкви.	
1.	Особенности Римско-католического вероисповедания. Власть Папы Римского и его непогрешимость.	2
2.	Учение Римо-католичества об исхождении Святого Духа.	2
3.	Сотериология, мариология, нравственное учение в Римо-католичестве. II Ватиканский собор.	2
	Модуль 2: Церковные и социально-исторические факторы возникновения Реформации. Основные направления движения Реформации.	
4.	Начало Реформации в Германии. Вклад М. Лютера.	2
5.	Сотериология М. Лютера и других реформаторов.	2
6.	Экклесиология М. Лютера и других реформаторов.	2
7.	Вклад У. Цвингли, Ж. Кальвина и М. Букера в движение Реформации.	2
8.	Реформация в Англии. Влияние реформационной мысли на историю.	2
	ИТОГО	16

ТЕМЫ СЕМИНАРСКИХ ЗАНЯТИЙ

Практический курс объемом в 16 часов ориентирован на приобретение навыков тезисного конспектирования основополагающих трудов по Сравнительному богословию, их изложения и обсуждения, а также на приобретение умения раскрыть выбранную тему при помощи мультимедийных технологий с подготовкой презентаций.

МОДУЛЬ 1. Историко-концептуальное введение в предмет. Основные догматические отличия вероучения Римокатолической Церкви.

Семинар 1. Особенности Римокатолического вероисповедания. Власть Папы Римского и его непогрешимость.

Задание 1. Чтение и тезисное конспектирование одного текста на выбор: «Есть ли у Христа наместник в Церкви?» патр. Сергия Страгородского или «Рим и Православие: по-прежнему ли существует проблема «авторитета?»» прот. Иоанна Мейендорфа. Чтение или рассказ тезисов на семинарском занятии. Совместное обсуждение.

Задание 2. Вопросы для собеседования:

1. Возвышение власти Римского первосвященника в Средние века, утверждение абсолютной власти Римского епископа над Западной Церковью и его притязания на абсолютную светскую власть.
2. Учение о верховной церковной власти епископа Рима.
3. Особенности католической экклезиологии.
4. Исторические предпосылки принятия догмата о непогрешимости Римского первосвященника, «говорящего ex cathedra».
5. Догмат о вероучительной непогрешимости Римского первосвященника.

Дополнительные вопросы:

6. Причины разделения Вселенской Церкви на Восточную и Западную: религиозные, политические, национально-культурные.
7. Разделение Вселенской Церкви на Восточную и Западную. Зилоты и икономисты. Противостояние патриархов Фотия и Игнатия.
8. Свято-Софийский Собор 879-880 в.
9. Отношения между Западом и Востоком в X-XI вв. События 1054 г. Папа Лев IX и патриарх Михаил Керуларий.

Литература:

1. Васечко В.Н. Лекции по сравнительному богословию, ПСТБИ, 2000.
2. Хрестоматия по сравнительному богословию: Учеб. Пособие.- М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005.
3. Зноско-Боровский, М. (протоиерей). Сравнительное богословие. Православие, римо-католичество, протестантизм и сектантство / Зноско-Боровский М. (протоиерей). - М. : Артос-Медиа, 2003.
4. Рауш, Т. Католичество в третьем тысячелетии / Т. Рауш ; [пер. с англ. А. Дубининой]. - Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007.
5. Современное католическое богословие : хрестоматия / под ред. М. А. Хейза и Л. Джирона ; [пер. с англ. С. Багрецова [и др.]]. - Москва : Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2007.

Семинар 2. Учение Римо-католичества об исхождении Святого Духа. Исторический и богословский контекст учения о Филиокве.

Задание 1. Чтение и тезисное конспектирование одного текста на выбор: Часть 1. Исторический контекст из «Филиокве» прот. Иоанна Романидиса или «Блаженный Августин и "филиокве"» архим. Плакида (Дезей). Чтение или рассказ тезисов на семинарском занятии. Совместное обсуждение.

Задание 2. Вопросы для собеседования:

1. Исторический и богословский контекст учения о Филиокве до 1054 года.
2. Римский и франкский взгляды на историю о Филиокве с точки зрения прот. Иоанна Романидиса.
3. Учение блаж. Августина о Троице. Св. Августин и Православие. Взгляд архим. Плакида (Дезей).
4. Августиновская традиция толкования Филиокве. Римская традиция.
5. Вопрос о Филиокве после 1054 года.

Литература:

1. Васечко В.Н. Лекции по сравнительному богословию, ПСТБИ, 2000.
2. Хрестоматия по сравнительному богословию: Учеб. Пособие.- М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005.

3. Зноско-Боровский, М. (протоиерей). Сравнительное богословие. Православие, римо-католичество, протестантизм и сектантство / Зноско-Боровский М. (протоиерей). - М. : Артос-Медиа, 2003.

4. Рауш, Т. Католичество в третьем тысячелетии / Т. Рауш ; [пер. с англ. А. Дубининой]. - Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007.

5. Современное католическое богословие : хрестоматия / под ред. М. А. Хейза и Л. Джирона ; [пер. с англ. С. Багрецова [и др.]]. - Москва : Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2007.

Семинар 3. Сотериология, мариология, нравственное учение в Римо-католичестве. II Ватиканский собор.

Задание 1. Чтение и тезисное конспектирование одного текста на выбор: «Замечание о чистилище» митр. Макария (Булгакова), «Несправедливость учения Римской церкви об индульгенциях» митр. Макария (Булгакова) или «Почитание Божией Матери по разуму Святой Православной Церкви» патр. Сергия (Страгородского). Чтение или рассказ тезисов на занятии. Совместное обсуждение.

Задание 2. Вопросы для собеседования.

1. Римо-католическое учение о спасении.
2. Мариальные догматы Римо-католической Церкви. Догмат о непорочном зачатии Пресвятой Девы Марии.
3. Мариальные догматы Римо-католической Церкви. Догмат о телесном вознесении Девы Марии.
4. Учение Римо-католической Церкви о Священном Писании.
5. Учение Римо-католической Церкви о Священном Предании.
6. Римо-католическое учение о таинствах. Особенности таинства евхаристии.
7. Римо-католическое учение о таинствах. Особенности таинств крещения, миропомазания, священства, брака.

Литература:

1. Васечко В.Н. Лекции по сравнительному богословию, ПСТБИ, 2000.
2. Хрестоматия по сравнительному богословию: Учеб. Пособие.- М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005.
3. Зноско-Боровский, М. (протоиерей). Сравнительное богословие. Православие, римо-католичество, протестантизм и сектантство / Зноско-Боровский М. (протоиерей). - М. : Артос-Медиа, 2003.

4. Рауш, Т. Католичество в третьем тысячелетии / Т. Рауш ; [пер. с англ. А. Дубининой]. - Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007.

5. Современное католическое богословие : хрестоматия / под ред. М. А. Хейза и Л. Джирона ; [пер. с англ. С. Багрецова [и др.]]. - Москва : Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2007.

МОДУЛЬ 2. Церковные и социально-исторические факторы возникновения Реформации. Основные направления движения Реформации.

Семинар 4. Начало Реформации в Германии. Вклад М. Лютера.

Задание 1. Совместный просмотр исторической саги «Лютер» режиссера Эрика Тилла. Обсуждение следующих вопросов:

- 1) Обращение М. Лютера.
- 2) Предпосылки возникновения протеста внутри Римо-католической церкви.
- 3) Начало Реформации.
- 4) Историческая судьба М. Лютера.
- 5) Богословские взгляды М. Лютера на спасение и оправдание.

Литература:

1. Васечко В.Н. Лекции по сравнительному богословию, ПСТБИ, 2000.
2. Зноско-Боровский, М. (протоиерей). Сравнительное богословие. Православие, римо-католичество, протестантизм и сектантство / Зноско-Боровский М. (протоиерей). - М. : Артос-Медиа, 2003.
3. Маграт, А. Богословская мысль Реформации. Одесса; ОБШ «Богомыслие», 1994.
4. Хрестоматия по сравнительному богословию: Учеб. Пособие.- М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005.
5. Шилко, М. К. Реформация как социокультурный феномен : пособие / М. К. Шилко ; М-во образования РБ, УО "Могилевский гос. ун-т им. А.А. Кулешова". - Могилёв : МГУ им. А.А. Кулешова, 2004.

Семинар 5. Сотериология М. Лютера и других реформаторов.

Задание 1: Вопросы для собеседования.

- 1) Сотериология.
- 2) Какие богословские вопросы рассматривает М. Лютер в сотериологии?
- 3) Общее и различия в сотериологии реформаторов.

Задание 2: Подготовьте выступление на 10-12 минут с показом презентаций. Просмотр и обсуждение выбранных тем.

Возможные темы для презентаций:

1. Сотериология М. Лютера.
2. Доктрина оправдания верой М. Лютера.
3. У. Цвингли, Ж. Кальвин и М. Букер об оправдании.
4. Католическая Реформация и сотериология.
5. Тридентский собор об оправдании.

Литература:

1. Васечко В.Н. Лекции по сравнительному богословию, ПСТБИ, 2000.
2. Зноско-Боровский, М. (протоиерей). Сравнительное богословие. Православие, римо-католичество, протестантизм и сектантство / Зноско-Боровский М. (протоиерей). - М. : Артос-Медиа, 2003.
3. Маграт, А. Богословская мысль Реформации. Одесса; ОБШ «Богомыслие», 1994.
4. Учение о спасении в разных христианских конфессиях / сост. А. Бодров. - 2-е изд. - Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007.
5. Шилко, М. К. Реформация как социокультурный феномен : пособие / М. К. Шилко ; М-во образования РБ, УО "Могилевский гос. ун-т им. А.А. Кулешова". - Могилёв : МГУ им. А.А. Кулешова, 2004.

Семинар 6. Экклезиология М. Лютера и других реформаторов.

Задание 1: Вопросы для собеседования.

- 1) Православная и католическая экклезиология.
- 2) Новизна подхода в экклезиологии М. Лютера.
- 3) Взгляды других реформаторов на Церковь.

Задание 2: Подготовьте выступление на 10-12 минут с показом презентаций. Просмотр и обсуждение выбранных тем.

Возможные темы для презентаций:

1. Ранние и поздние взгляды М. Лютера на Церковь.
2. Ж. Кальвин о Церкви.
3. Церковь и государство, права и обязанности граждан и правителей по У. Цвингли и Ж. Кальвину.
4. Взгляды М. Букера и Ж. Кальвина на священство.
5. Реформаторы о таинствах Церкви. Католический ответ на Тридентском соборе.

Литература:

1. Васечко В.Н. Лекции по сравнительному богословию, ПСТБИ, 2000.
2. Зноско-Боровский, М. (протоиерей). Сравнительное богословие. Православие, римо-католичество, протестантизм и сектантство / Зноско-Боровский М. (протоиерей). - М. : Артос-Медиа, 2003.
3. Маграт, А. Богословская мысль Реформации. Одесса; ОБШ «Богомыслие», 1994.
4. Сааринен, Р. Вера и святость. Лютеранско-православный диалог. 1959-2002 гг. / Р. Сааринен ; [пер. с англ. М. Гольбиной] ; науч. ред. М. Серебряков. - Москва : Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2003.
5. Учение о спасении в разных христианских конфессиях / сост. А. Бодров. - 2-е изд. - Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007.
6. Хрестоматия по сравнительному богословию: Учеб. Пособие.- М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005.
7. Шилко, М. К. Реформация как социокультурный феномен : пособие / М. К. Шилко ; М-во образования РБ, УО "Могилевский гос. ун-т им. А.А. Кулешова". - Могилёв : МГУ им. А.А. Кулешова, 2004.

Семинар 7. Вклад У. Цвингли, Ж. Кальвина и М. Букера в движение Реформации.

Задание 1: Вопросы для собеседования.

- 1) Основные направления Реформации и их отличия.
- 2) Историческая судьба реформаторов церкви: У. Цвингли, Ж. Кальвин и М. Букер.
- 3) Особенности германского и швейцарского толкования необходимости реформ.

Задание 2: Подготовьте выступление на 10-12 минут с показом презентаций. Просмотр и обсуждение выбранных тем.

Возможные темы для презентаций:

1. У. Цвингли и цвинглианство.
2. Ж. Кальвин и кальвинизм.
3. Вклад М. Букера в движение Реформации.
4. Швейцарская Реформация.
5. Анабаптизм.

Литература:

1. Васечко В.Н. Лекции по сравнительному богословию, ПСТБИ, 2000.
2. Зноско-Боровский, М. (протоиерей). Сравнительное богословие. Православие, римо-католичество, протестантизм и сектантство / Зноско-Боровский М. (протоиерей). - М. : Артос-Медиа, 2003.
3. Маграт, А. Богословская мысль Реформации. Одесса; ОБШ «Богомыслие», 1994.
4. Сааринен, Р. Вера и святость. Лютеранско-православный диалог. 1959-2002 гг. / Р. Сааринен ; [пер. с англ. М. Голыбиной] ; науч. ред. М. Серебряков. - Москва : Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2003.
5. Хрестоматия по сравнительному богословию: Учеб. Пособие.- М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005.

Семинар 8. Реформация в Англии. Влияние реформационной мысли на историю.

Задание 1. Вопросы для собеседования.

- 1) История возникновения англиканства.
- 2) Символические книги и Символ веры англикан.
- 3) Влияние Реформации на историю.

Задание 2. Подготовьте выступление на 10-12 минут с показом презентаций. Просмотр и обсуждение выбранных тем.

Возможные темы для презентаций:

1. Англиканство.
2. Протестантская трудовая этика и дух капитализма.
3. Влияние Реформации на науку.
4. Реформация и политика.
5. Современные следы Реформации.

Литература:

1. Васечко В.Н. Лекции по сравнительному богословию, ПСТБИ, 2000.
2. Катанский, А. Л. Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей церкви до Оригена включительно : Историко-догматическое исследование / А. Л. Катанский. - Репр. изд. - М. : Паломникъ, 2003.
3. Маграт, А. Богословская мысль Реформации. Одесса; ОБШ «Богомыслие», 1994.
4. Сааринен, Р. Вера и святость. Лютеранско-православный диалог. 1959-2002 гг. / Р. Сааринен ; [пер. с англ. М. Голыбиной] ; науч. ред. М. Серебряков. - Москва : Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 200
5. Хрестоматия по сравнительному богословию: Учеб. Пособие.- М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005.
6. Шилко, М. К. Реформация как социокультурный феномен : пособие / М. К. Шилко ; М-во образования РБ, УО "Могилевский гос. ун-т им. А.А. Кулешова". - Могилёв : МГУ им. А.А. Кулешова, 2004.

ТЕКСТЫ ДЛЯ СЕМИНАРСКИХ ЗАНЯТИЙ

ТЕКСТЫ К СЕМИНАРУ 1.

Текст 1. «Есть ли у Христа наместник в Церкви?» патр. Сергия (Страгородского)

Господь наш Иисус Христос пред Своими страданиями засвидетельствовал об Апостолах в молитве к Своему Отцу: Егда бех с ними в мире, Аз соблюдах их во имя Твое: ихже дал еси Мне, сохраних, и никтоже от них погибе, токмо сын погибельный, да сбудется Писание. Ныне же к Тебе гряду. И ктому несмы в мире, и сии в мире суть (Ин. 17, 11-13). Как теперь быть этой пока ничтожной кучке бесхитростных людей, вооруженных лишь словом Твоим (ст. 14). Но за это именно слово мир со своим князем и возненавидит их и всеми силами обрушится на них, чтобы потушить едва загорающийся на земле светоч Христовой истины. Однако Спаситель молится не о том, чтобы Апостолам существовать на земле безбедно, в покое и довольстве. Наоборот: Святи их во истину Твою (ст. 17), - говорит Он, то есть посвяти, отдай их на дело истины или дай им силы всецело предать себя делу истины, до готовности за нее все претерпеть и саму жизнь положить, как и Христос положил. Значит, главная опасность, от которой Господь Иисус молит сохранить Апостолов и их преемников, не злострадания, ожидающие их со стороны враждебного им мира, а то, как бы этот мир своими соблазнами не увлек их и не довел до измены истине. Ап. Павел в своей прощальной беседе с ефесскими пресвитерами, внушая им внимание себе и своему стаду, прямо предупреждает их о колебаниях и измене среди пастырей Церкви. Аз бо вею сие, - говорил он, - яко по отшествии моем внидут волцы тяжцы в вас, не щадящи стада. И от вас самех востанут мужие глаголющии развращенная, еже отторгати ученики в след себе (Деян. 20, 29-30). Таким образом, враждебный Христу мир не только будет стремиться погасить светильник Христов всякими гонениями и другими внешними средствами. Мир сумеет проникнуть внутрь самого корабля Христова, среди поставленных Христом блюстителей церковных сумеет найти себе слуг, чтобы их руками разрушать дело Божие.

Каким же путем и средствами малое стадо Христово, расставшись со своим Учителем и Господом, Который, пока был с ними, соблюдал их во имя Своего Отца (ст. 12), как оно теперь выйдет победителем из столь опасной борьбы? В чем залог, что врата адовы не одолеют Церкви Христовой (Мф. 16, 18)?

Римские католики дают на этот вопрос классически ясный и определенный ответ: Господь Иисус Христос, отходя к Своему Отцу, поручил земную Церковь, то есть Апостолов и всех верующих словес их ради в Него, Своему наместнику Ап. Петру, ставшему епископом столицы вселенной - города Рима, и облек Апостола чрезвычайным даром непогрешимости в реше-

нии вопросов веры и церковного порядка для всей вселенной. От Ап. Петра, первого епископа на римской кафедре, должность Христова наместника со всеми ее полномочиями и чрезвычайными дарами преемственно переходит к римским папам, которые и правят земною Церковью, непогрешимо сохраняя в ней Христову истину и своим непогрешимым авторитетом, отражая попытки адовых врат исказить последнюю.

Согласимся, что учение о земной Церкви у католиков изложено с подкупающей стройностью. Церковь у них представляется мудрейшей организацией, прекрасно приспособленной к стоящим перед нею задачам на земле. При всем том, рассуждая о Царстве Божиим, и в частности о судьбах Церкви Христовой на земле, нельзя забывать слов Господних: Не суть совети Мои якоже совети ваши, ни якоже путие Мои ваши путие. Но якоже отстоит небо от земли, тако отстоит путь Мой от путей ваших и помышления ваши от мысли Моея (Ис. 55, 8-9). Или по Апостолу: Буге Божие премудрее человек есть и немощное Божие крепчае человек есть (1 Кор. 1, 25).

Из Евангелия мы видим, что Господь Иисус Христос, телесно уходя из земного мира, отнюдь не думал слагать с Себя попечения о Своей Церкви. Наоборот, Он со всею определенностью обещал Апостолам: Се Аз с вами есмь до скончания века, и именно чтобы содействовать соблюдению (в Церкви) всего, что Он заповедал Апостолам (Мф. 28, 20). В этом смысле понимает слова Господа и наша Церковь и в этом неотступном пребывании с нею Господа видит залог своей неодоленности вратами адовыми. “Аз есмь с вами”, поется в кондаке на Вознесение, следовательно, “никтоже на вы”. Господь, по Апостолу, неусыпно бодрствует над Церковию, да представит ю Себе славному Церкви, не имущу скверны или порока или нечто от таковых, но да будет свята и непорочна (Еф. 5, 27). Углубляясь в созерцание великой тайны сосуществования Христа и Церкви, Апостол усматривает в этом сосуществовании духовный прототип, прообраз брачного союза. Как в браке два соединяются в плоть едину и отселе живут нераздельною жизнью, так и Христос - Глава с Церковию - Телом Своим составляет единое бытие, живущее единою жизнью, причем обе стороны дополняют друг друга и уже неотделимы до конца века. Христос благодатно “питает и греет Церковь” и этим в ней спасает людей, а Церковь, повинувшись Христу, тем деятельно участвует в спасении людей. В сознании этого своего существенного единства со Христом Церковь и дерзает исповедовать себя единственной на земле носительницей неповрежденного Христова учения, сокровищницей всяких благодатных даров, единственной дверью ко спасению. Много значит для Церкви и ее внешний канонический строй, усердие и мудрость ее земных правителей. Недаром же Дух Святой поставил их пасти Церковь (Деян. 20, 28). Однако все это лишь до тех пор, пока с ними Сказавший: Аз есмь с вами. С удалением Его остается лишь форма Церкви, пустая, безблагодатная и неспасительная, чему церковная история представляет немало примеров.

В свете апостольского учения о существенном единстве Христа - Главы с Его Телом - Церковью становятся, в сущности, немислимыми никакие рассуждения о каком-то наместничестве в Церкви. Об этом можно говорить лишь до тех пор, пока мы рассматриваем Церковь как земную, человеческую организацию, хотя и с небесными задачами. На первом плане здесь - администрация, а для администрации неважно, от кого исходит распоряжение, лишь бы данное лицо имело надлежащие полномочия. Но при указанном апостольском учении говорить о замене Христа кем-либо другим не только неприемлемо, но не лишено даже значительной доли кощунства для чуткой христианской совести.

По аналогии приходит на ум, что некоторые ученые не прочь признать необязательным учение о приснодевстве Богородицы. Для нас-де важно, что Пресвятая Дева была Девой при рождении Богочеловека - нашего Спасителя, а осталась ли Она Девой навсегда или потом жила жизнью обыкновенной женщины и имела других детей, это будто бы безразлично. Зарывшись в догматическую логику, люди забывают подумать, была ли бы Пресвятая Дева Мария достойна быть Материю Господа, если бы для Нее было безразлично, оставаться ли всецело и навсегда с Господом или отдать Свою любовь кому-нибудь другому?! Нравственная несообразность говорит уже сама собою о догматической ошибочности. То же и с учением о наместничестве в Церкви.

Если Христос говорит о Церкви: Едина есть голубица Моя, совершенная Моя (Песн. 6, 8) - и за нее полагает жизнь Свою, то и Церковь всегда помнит: Аз Брату моему и Брат мой мне (Песн. 6, 2). Он для нее не сравним ни с кем, избран от тем (5, 10). Даже теоретически представить себе кого-либо другого на месте Брата немисливо для Церкви: это будет уже отступлением, изменой единственному ее Жениху и Спасителю. Наиболее яркими выразительницами всецелой преданности Церкви Христу несомненно являются мученицы и подвижницы. Известно, что некоторые католические подвижницы доходили до экстаза в почитании сердца Иисусова - до стигматов в переживании страданий Христовых. Могли бы они достигать всего этого, разделив свое сердце и внимание между Иисусом Христом и Его земным наместником?! Это психологически невозможно!

Но и помимо принципиальной, моральной несостоятельности учения о наместничестве и с точки зрения фактической Божественного Главу не может заменить для Тела - Церкви ни Ангел, ни тем более человек. Церковь принадлежит не только земле, но и небу, как призванная и на небесах возвестить многообразную премудрость Божию (Еф. 3,10). Человек же - земля и пепел (Быт. 18, 27), да и на земле бывает лишь кратковременным гостем, притом подвержен постоянным переменам. Пока теплится в нем первая любовь его (Апок. 2, 4), он держится высоко, но, лишь начнет охладевать, тотчас же идет книзу и смешивается с толпой. А если вовремя не вспомнит, откуда ниспал, и не покается (ст. 5), то может быть и совсем изверженным из

уст Христовых (Апок. 3, 15-17). Не оградит грешника от такой участи ни его церковная должность, ни былая слава кафедры, на которой он восседает, ни знаменитость в церковном отношении города, в котором он живет. Тогда начнете глаголати: ядохом пред Тобою и пихом и на распутьях наших учил еси. И речет: Не вем вас, откуда есте. Отступите от Мене вси делателие неправды (Лк. 13, 26-27). Та же судьба постигает иногда и целые народы и города. Евреи очень величались своим храмом и Иерусалимом, но пришло время им услышать: Се оставляется дом ваш пуст (Мф. 23, 38) - и лишь у “стены плача” оплакивать былую славу...

Правда, на практике всякая группа людей, чтобы планомерно и успешно делать какое-нибудь общее дело, обыкновенно возглавляется кем-нибудь одним в качестве руководителя. Как будто в этом направлении развивалось исторически и внешне устройство Церкви. Первоначальные ячейки - маленькие, однако фактически ни от кого не зависимые епископии - постепенно объединились в группы: епархии, митрополии, экзархаты и так далее, пока не образовали из себя пять патриархатов, рядом с которыми явились крупные объединения в виде национальных церквей. Во главе каждой церковной группы непременно стоит один из епископов, которого остальные епископы группы “должны почитать яко главу и ничего превышающего их власть не творити без его рассуждения” (Апост. пр. 34). Пожалуй, не будет ничего нарушающего описанный ход развития церковной жизни и неприемлемого и в том, если бы и всю вселенскую земную Церковь когда-нибудь возглавил тоже единый руководитель и предстоятель в качестве, например, председателя Вселенского Собора, но, конечно, не заместника Христова, а только в качестве главы церковной иерархии, а также и в том, если таким возглавителем окажется епископ какой-нибудь всемирной столицы.

Завершится ли когда развитие церковной жизни таким единоличным возглавлением, мы не знаем. Не будем настаивать и на опасности сосредоточивать вселенскую власть в руках одного человека, подверженного всяким искушениям. Допустим даже, что единоличное возглавление в административном отношении будет полезно Церкви, опять-таки не будем забывать уже приведенных выше слов Божиих: Не суть совети Мои, якоже совети ваши - и прочее. Господь ведет Свою Церковь Одному Ему известным и угодным путем, и этот путь не всегда совпадает с соображениями человеческой мудрости.

Не передавая Церковь ни в чьи руки, Господь до скончания века Сам пребывает во главе ее, а для проповеди Евангелия и управления церковной паствой послал в мир Апостолов и в лице их и за ними их преемников - православное епископство. Апостолы шли благовествовать всем мир связуеми не взаимным соподчинением или господством одного над другим, а союзом любви и (единодушным) преданием себя всеми владычествуящему Христу (Ирмос Великого Четверга). Точно также и епископы, хотя по необходимости и занимают неодинаковые по важности и заслугам кафедры, наделены все

равными благодатными дарами и тоже “связуются союзом любви”, в который “не должна вкрадываться надменность власти мирския” (III Вселенский Собор, пр. 8). Этому основному началу церковного устройства (свободе Церкви и их согласному сотрудничеству в соблюдении Христовых заповедей) церковная история нашла прекрасное выражение в стройной системе церковного управления, в упомянутой группировке Церковью с единоличным возглавлением каждой группы. Но та же церковная история делает нам и суровое предостережение против особых надежд на внешнюю систему. Достаточно вспомнить имена Нестория, Диоскора и им подобных, возглавлявших патриархаты, или римских пап последующего времени. Целые народы, когда-то блиставшие православием, славные мученичеством и подвижничеством, а теперь отпавшие от Церкви, остаются печальными памятниками человеческого несовершенства системы при всей ее мудрости. Как учреждение Божественное и с задачами всемирными, Церковь не может существовать лишь человеческими средствами и человеческой мудростью. Поэтому Божественный Глава не оставляет жизнь Церкви без Своего непосредственного вмешательства. Подобно тому как древнему Израилю посылал Он судей и пророков, так и Церкви Своей в моменты чрезвычайные Он обычно посылает людей исключительной благодатной одаренности, как бы пророков, сильных духом и верою. Не имея официального назначения, эти люди самым делом выдвигаются из общей массы и становятся предводителями других. Но это предводительство не имеет официального характера, не является установленной в Церкви должностью и не всегда держится служебных рамок. Как и всякое пророчество, оно есть личный подвиг таких людей, дело их личной инициативы и ревности о Боге и Церкви Божией. Будучи временным и как бы случайным, этот подвиг не закрепляет за предводителями никаких прав на управление Церковью или на занятие той или другой архиерейской кафедры. Яркий пример этому - Свт. Григорий Богослов, один из главных борцов против Македония и восстановитель Константинопольской Церкви, однако не оставленный на константинопольской кафедре, когда борьба кончилась.

На самой заре церковной истории, когда нужно было “утверждать братию” и положить основания Церквам по разным странам, выдвигаются святые апостолы Петр и Павел: Петр - для христиан из обрезания, Павел - для необрезанных (Гал. 2, 7-8). Как видим из книги Деяний Апостольских, святой Петр действовал тогда с инициативой настоящего вождя. Однако это не открыло ему путь к занятию единственной тогда в Церкви официальной должности Епископа Иерусалимского - ее занял святой Иаков, брат Божий. И это, заметим, даже в среде христиан из обрезания. Точно так же и святой Павел ставил по Церквам епископов и ученикам своим поручал это делать, а сам не занял никакой постоянной кафедры. Что с занятием иерусалимской кафедры к святому Иакову, одному из семидесяти, перешло и некоторое первенство чести или старшинство даже пред двенадцатью Апостолами, доказывает, во-первых, взятое на себя Апостолом Иаковом председательское руководство

деяниями Апостольского Собора в Иерусалиме в присутствии обоих первоверховных Апостолов Петра и Павла (см.: Деян. 15, 13-22), а во-вторых, и еще более, признание этого старшинства (и перед Ап. Петром) всей Вселенской первоначальной Церковью: в списке Соборных посланий Апостолов издревле поставлено первым послание св. ап. Иакова, а Петровы послания занимают второе место. Такой порядок не мог бы навсегда удержаться, если бы первоначальная Церковь признавала св. ап. Петра своим земным главою, тем паче наместником Христа.

Чрезвычайные вожди-пророки восставали в Церкви и в последующие века - напр., святой Ириней Лионский, Киприан Карфагенский. Во время арианской смуты восстал св. Афанасий Великий; потом каппадокийцы Василий Великий и два Григория. В борьбе с несторианством вождем был св. Кирилл Александрийский; с монофизитами - святой Лев, Папа Римский; в других случаях - другие. При этом заметим, что вождями Церкви бывали не непременно епископы каких-либо важных, центральных городов, а, например, Григорий Чудотворец Неокесарийский, Спиридон Тримифунтский, Григорий Богослов, епископ ничтожного Сасима или же Феодор Студит, Иоанн Дамаскин, даже не епископ.

Таким-то путем, под благодатным покровом и окормлением Своего небесного верховного Архиерея и Главы, трудами и болезнями богопросвещенного сонма св. апостолов, отцов и учителей, наша Св. Православная Церковь, “на востоце насажденная” и во всем мире и по всем странам и народам рассеянная и на всяких языках славящая Пресвятую Троицу, до сих пор - столько уже веков! - и без земного главы и распорядителя невредимо содержит завещанную ей Христом св. православную веру и неуклонно ведет своих чад к вечному спасению. Веруем, что и до скончания века Христос не оставит Своей Церкви Своим благодатным присутствием, во дни же испытаний по-прежнему будет посылать в Свой виноградник достойных делателей, “стражей Дому Израилеву”, чтобы и они, совершив свой подвиг, просияли, как светила в светлом лике святых отцов, за которых Церковь прославляет Христа: “Препрославлен еси, Христе Боже наш, светила на земли отцы наша основавший и теми ко истинней вере вся ны наставивый”.

ТЕКСТ 2. «Рим и Православие: по-прежнему ли существует проблема «авторитета?»» прот. Иоанна Мейендорфа

То место, которое в нынешнем столетии Православная Церковь стала занимать в экуменическом диалоге, всегда было особым. Это неизбежно, так как основные предпосылки и задачи экуменического движения обусловлены историческими чертами западного христианства, римо-католичества и протестантства. Теперь, однако, это положение постепенно меняется, потому что понятия «Восток» и «Запад», хотя и сохранили свое значение в области богословской традиции, утратили большую часть своего географического и куль-

турного значения. Хотя и в значительном меньшинстве, Православная Церковь теперь живет и действует в традиционно западных странах, в частности, в США. С другой стороны, такие страны, как Греция, Балканы и Россия, где доминировало православное христианство, также входят в состав Запада, если сравнить их с обществами, вновь возникающими в Азии и Африке.

При этом новом положении те экклезиологические проблемы, которые традиционно разделяли Рим и Православие, не могут уже рассматриваться как просто культурное явление, обреченное на исчезновение. Даже если придерживаться «культурной» и чисто «исторической» интерпретации раскола и считать, что в наше время никакие реальные богословские и экклезиологические вопросы уже не разделяют эти Церкви, то необходимо выработать некую богословски здоровую и экклезиологически реальную модель «объединенной Церкви». И тут неизбежно встает как центральный традиционный вопрос авторитета. И оказывается, что разрешить его, не прибегая к Священному Писанию и Преданию, невозможно, потому что без них христианство перестает быть Христовым и Церковь уже не Церковь «Божия».

За последние годы отношения между Православной Церковью и Римом прошли через ряд совершенно удивительных событий, которые никоим образом не могли быть предсказаны предыдущими поколениями. Среди последних — обмен документами, «снимающими анафематствования» 1054 г. и несколько личных встреч между папой и константинопольским патриархом. Все эти события были непосредственно связаны с вопросом авторитета, в особенности авторитета папского, но ни одно из них не привело к ясно выраженному и окончательному решению этого вопроса. По существу, события эти были очень символичны: речи, жесты и действия изменили атмосферу. На богословах лежит теперь задача выяснить, как эти события могут быть интерпретированы и использованы не в узких рамках церковной дипломатии или даже «православно-католических сношений» (это лишь один из аспектов нашей ответственности за объединенное христианское свидетельство), а для верного решения проблемы авторитета в Церкви, вне которого невозможно никакое реальное христианское единство.

Поскольку в вопросе авторитета православная традиция совершенно расходится с западным христианством в целом[1], то на нынешней стадии обсуждений, во всяком случае, вклад Православия имеет первостепенное значение.

I. Раскол: две экклезиологии

Один из самых удивительных фактов, касающихся схизмы между Востоком и Западом, — невозможность ее датировки. В совместном заявлении папы Павла и патриарха Афинагора, опубликованном 7 декабря 1965 г., события 1054 г. уменьшаются до их реальных и в действительности не таких уж великих пропорций. «Среди препятствий, существующих на пути развития братских отношений доверия и уважения (между церквями), мы видим

память о решениях, действиях и печальных инцидентах, приведших в 1054 г. к приговору отлучения патриарха Мехулария и двух других лиц легатами римского престола с кардиналом Гумбертом во главе; тогда легаты подпали под аналогичное осуждение константинопольского синода... Сегодня мы должны признаться, что осуждения эти относились к определенным лицам, а не к церквам; их целью не был разрыв церковного общения между римским и константинопольским престолами»[2].

Из этого текста снятия анафем явствует, что авторы видели в событиях 1054 г. довольно случайный характер. В 1054 г. раскола между церквами как таковыми не произошло. Текст Гумберта включает осуждение «сторонников безумия Мехулария», но тот же текст считает константинопольского императора и граждан «вполне православными христианами». Во всяком случае, булла об отлучении превосходила его полномочия как легата и, по видимому, ничего не значила.

Поэтому Павлу VI и Афинагору было довольно легко выразить «сожаление» по поводу «обидных слов» 1054 г. и «изгладить из памяти и посреди Церкви упразднить приговор об отлучении». И хорошо, что они это сделали. Однако они не положили конец самому расколу.

Какова же тогда природа этого раскола и когда он произошел?

В наше время все историки согласны в том, что Запад и Восток разделялись постепенным расхождением, которое совпадало с тоже постепенным возрастанием папской власти. Богословы в течение столетий обсуждали такие вопросы, как Троичный догмат (вопрос Филиокве), и проблемы эти были важными. Однако прийти к какому-либо их разрешению было невозможно, не придя к соглашению не только по существу вопроса (что уже было достаточно трудно), но и по тому, кто утвердит соглашение и на каком основании.

Элементы расхождения появились уже в IV в., когда началась определенная поляризация в троичной богословии вместе с зарождающимся эклезиологическим конфликтом. С одной стороны, Запад придавал особый авторитет так называемым «апостольским кафедрам» и признавал Рим единственной «кафедрой Петра»; с другой — на Востоке «апостольские кафедры» (т. е. поместные Церкви, возводящие свое происхождение к одному из апостолов) были столь многочисленны, что практически не могли на этом основании претендовать на какой-либо особый авторитет[3]. Однако на Востоке никто принципиально не возражал против возвышения «вселенского патриархата» Константинополя, столицы империи, возвышения, основанного исключительно на эмпирических факторах, совершенно независимых от какой-либо «апостоличности»[4].

Расхождение между Востоком и Западом было, несомненно, связано с эклезиологической поляризацией — различным пониманием поместной церкви, т. е. евхаристической общины, возглавляемой епископом и духовенством и включающей народ Божий. Взаимоотношения между поместными церквами на Востоке основывались на их тождественности в вере и всецелом

онтологическом равенстве с «примасами» (митрополиями, патриархатами и т. д.), возникавшими на эмпирическом основании, обусловленном и контролируемом только консенсусом всех церквей. На Западе же настаивали на «апостоличности», в особенности Рима — и только его, потому что он был единственной «апостольской» кафедрой на Западе. Это породило идею руководства божественным избранием, поскольку не Церковь, а Христос избрал и назначил апостолов, выбрав Петра для особой роли в Церкви. Но когда в XIII в. начался спор, византийская сторона настаивала на преемстве Петра в каждой поместной церкви в лице епископа, «первосвященника» и учителя в евхаристическом собрании[5]. Эта идея была уже в III в. выражена в учении св. Киприана Карфагенского о кафедре Петра.

Изначальное расхождение постепенно углублялось, усиливаясь политическими и культурными факторами. За исключением папы Льва I и той большой роли, которую сыграло его «Послание к Флавиану» на Халкидонском соборе (451 г.), римская Церковь не имела решающего влияния на тринитарные и христологические споры, бушевавшие на Востоке. Вероучительный авторитет Рима признавался, но высшим выражением церковного авторитета считалось соборное согласие епископов. Однако авторитет этот не был автоматическим с юридической точки зрения, и мы знаем много примеров «лже-соборов». Соборный авторитет соответствует библейской категории божественных «знаков». Знаки эти даются христианской общине в целом, но не освобождают ее от ответственности «рассуждения» между истиной и ложью.

Историки часто считают настоящим началом раскола крестовые походы и, в частности, нападение крестоносцев на Константинополь в 1204 г. Совершенно ясно, что установление параллельной латинской иерархии, и в особенности латинского патриархата в Константинополе, было очевидным проявлением раскола. Во всяком случае, после григорианских реформ папство считало себя высшим авторитетом в христианстве. Всякое оспаривание этого авторитета рассматривалось как акт раскола и ересь. Тем временем, несмотря на все преступления, совершенные крестоносцами, на Востоке, видимо, дольше придерживались той мысли, что латинский Запад остается частью христианской экумены. Это можно сказать не только о «латинофонах», которые постоянно толкали слабеющую империю Палеологов на «политическую» унию с Римом для получения помощи против турок, но также и о более консервативных православных кругах. Эти круги, придавая большое значение богословским вопросам, в особенности добавлению Филиокве к Символу веры, считали, что для преодоления раскола как предварительное условие необходимо собор единения, где эти различия смогут открыто обсуждаться и получить разрешение.

В течение всего XIV в. споры между Востоком и Западом сосредоточивались на идее собора. Но должен ли собор предварять соединение, как хотели византийцы, или же предварительным его условием является акт «покая-

ния» и «возвращения»? Папы придерживались последнего мнения до тех пор, пока само папство не было поставлено под вопрос соборным движением на Западе. Провозгласив превосходство собора над папой, Констанцкий собор подорвал прежнюю позицию пап и привел впоследствии к «собору единения» в Ферраре и Флоренции (1438–1439). По иронии судьбы Флорентийский собор закончился двойной трагедией: концом «концилиаризма» на Западе[6] и окончательным разрывом между Востоком и Западом. И действительно, флорентийское постановление[7] должно было вызвать реакцию. Измученной и отчаявшейся греческой делегации оно навязало традиционные западные взгляды на Филиокве и чистилище. И, наконец, главное, оно определило, что положение римского первосвященника предполагает его полную власть (*plena potestas*) окормлять вселенскую Церковь, управлять и руководить ею. Большинство греков, подписавших это постановление, позже отказалось от своей подписи. Русская Церковь отвергла митрополита Исидора, одного из устроителей унии. После турецкого завоевания константинопольская патриархия официально поместила латинских христиан во «вторую категорию» еретиков, которых надлежало принимать в Церковь через миропомазание в соответствии с 95 правилом Пято-Шестого собора (692).

Необходимо помнить все эти события, чтобы понять «снятие анафематствований» 1965 г. в его истинном смысле. Ясно, что для преодоления раскола понадобится нечто гораздо большее, нежели этот символический акт. В частности, нужно будет принятие обеими сторонами общего понимания компетенции церковного авторитета.

Я хотел бы указать на одно событие из церковного прошлого, которое могло бы послужить в этом отношении хорошим примером; на великий Константинопольский собор 879–880 гг., именуемый в некоторых византийских источниках даже «собором единения». Правильное его понимание могло бы в наше время сильно способствовать согласованию расходящихся взглядов Востока и Запада на авторитет. После столь экклезиологически значительных событий, как взаимное отлучение папы Николая I и патриарха Фотия и первой стадии полемики о Филиокве, собор этот запечатлел примирение между папой Иоанном VIII и патриархом Фотием. До недавнего времени считалось, что папа Иоанн VIII дезавуировал своих легатов по их возвращении с Востока и что раскол продолжался. Труд Ф. Дворника и труды других современных ученых показали, что это не так[8] и что не только Фотий и Иоанн VIII, но и несколько их преемников оставались верными тому, что было достигнуто собором.

Собор пришел к двум важнейшим решениям.

В области дисциплины обе Церкви признают друг друга высшими инстанциями в своих сферах. На Востоке не будет папской «юрисдикции» (1 правило), но традиционное первенство Рима будет признаваться, так же, как и традиционные территориальные границы римского патриархата.

В области вероучения собор сохраняет единство веры через подтверждение оригинального текста Никео-Константинопольского Символа веры. «Дополнения» к этому тексту определены и четко осуждаются. Соборный указ явно подразумевает Филиокве, но авторитета папы это непосредственно не касается, поскольку добавление это в то время практиковалось не в самом Риме, а лишь во Франкских странах и Испании.

Каково значение этих постановлений?

Сами тексты именуют собор «великим и вселенским». И действительно, в 879–880 гг. налицо были все критерии вселенскости, признававшиеся при прежних соборах: собор был созван императором, и в нем участвовали представители пяти патриархатов, включая римский. В византийских канонических сборниках постановления 879–880 гг. всегда следуют за постановлениями других семи вселенских соборов. Византийские авторы часто называют его «восьмым» вселенским собором. Примером могут служить столь выдающиеся и представительные авторы, как Николай Кавасила[9] и Симеон Солунский[10]. Однако это наименование не было всеобщим. Некоторые византийские авторы считали, что «семь соборов» *de facto* ограничены этим числом как священным. Другие признавали латинское сопротивление этому собору.

Дворник показывает[11], что на Западе собор 879–880 гг. признавался если не вселенским, то, во всяком случае, компетентным авторитетом, санкционированным Римом. Считалось, что он восстановил церковное единство, отменив предыдущий, «Игнатиевский» собор (869–870), свергнувший Фотия[12]. Только в конце XI в. григорианская реформа восстановила авторитет «Игнатиевского» собора. В Деяниях последнего григорианские реформы узнавали себя, ибо он (как они думали) утвердил авторитет папы над византийским патриархом и гражданской властью императоров. Однако между 880 и 1100 гг., в течение более двух столетий, и Восток и Запад, несмотря на все другие разделявшие их различия, признавали законность соглашения между Иоанном VIII и Фотием в св. Софии в 880 г.

Запоздалое включение Игнатиевского собора 869–870 гг. в список «вселенских» соборов, несомненно, представляет проблему для римского понятия авторитета. Можно ли согласовать этот авторитет со столь очевидным разрывом последовательности? Интересно однако, что, по крайней мере, один раз вопрос этот был благополучно обойден. На четвертом и пятом заседаниях собора в Ферраре, 20 октября 1438 г. кардинал Чезарини и Андрей Родосский, главные представители латинской стороны, прибегли к авторитету «восьмого собора», подразумевая Игнатиевский собор 869–870 г. Им пришлось немедленно столкнуться с резким *non possumus* Марка Эфесского, греческого представителя, который подчеркнуто сослался на отмену этого собора папой Иоанном VIII[13]. Общим согласием щекотливый вопрос этот был погребен и Ферраро-Флорентийский собор стал «восьмым». Таким обра-

зом, латинская сторона безоговорочно признавала возврат к положению, предшествовавшему григорианской реформе.

Теперь подхожу к мысли, которая, по моему мнению, могла бы стать определяющей в решении проблемы авторитета между Римом и православием. Можно ли в наше время совместно признать Фотиевский собор 879–880 гг. «вселенским»?

Акт такого рода, конечно, был бы гораздо значительнее, чем чисто символическое «снятие анафематствований» 1054 г. Это означало бы возврат к положению, существовавшему более двух столетий. Для православных такой акт потребовал бы согласия всех поместных Православных Церквей; он означал бы, что уния действительно основана на тождественности веры, выраженной в общем Символе. Для традиционно настроенного Рима это не было бы просто отказом от авторитета, а возвращением к положению, санкционированному предшественником нынешнего папы.

Природа раскола такова, что символические акты в церемониальных встречах совершенно недостаточны, чтобы преодолеть существующее разделение. Необходимо единение в духе и базовое соглашение относительно институционных форм единства. Собор 879–880 гг. дал то и другое.

II. Что случилось в шестидесятые годы?

Различные высказывания и встречи между папой и Константинопольским патриархом носили, по нашему определению, символический характер. Всякий символ поддается ложному истолкованию. Говорилось, например, что парадность встречи и неопределенность документов создавали ошибочное представление, будто бы уния состоится уже совсем скоро и что вероучительные препятствия существуют только в умах немногих реакционных богословов. Говорилось также, что церковная дипломатия, подготовившая и осуществившая встречи, имела целью создать ложный образ православного «папства», параллельного римскому; и нужно сказать, что плохо информированная западная публика могла иногда подумать, что вселенский патриарх является эквивалентом папы на Востоке. С православной стороны утешались тем, что патриарх не был уполномочен каким-либо всеправославным мандатом и что он говорил и действовал не от имени всей Церкви.

Было бы, однако, досадно, если бы эта иногда оправданная критика папской и патриаршей дипломатии совершенно упразднила реальное значение некоторых жестов и слов. События эти еще могут повести к последствиям, выходящим за пределы наших непосредственных впечатлений. Например, невозможно было бы даже подумать о совместном признании собора 879–880 годов, если бы не было атмосферы, созданной Вторым Ватиканским собором и встречами между Павлом VI и Афинагором.

Два факта заслуживают особого внимания, потому что они непосредственно относятся к центральному вопросу авторитета.

1. Весь мир был свидетелем, как папа Римский явился в Стамбуле и Риме как брат и тем самым онтологически равный другому епископу, и это нельзя свести только к дипломатии и протоколу. Разумеется, хорошо известные определения папского главенства ни в какой мере не отрицались, но они и никак не выражались. Перед лицом православных папа явил себя совершенно в согласии с функцией *primus inter pares* ("первый среди равных"), которую православные признавали за ним в прошлом. Эта позиция Павла VI нарушает тысячелетнюю традицию, требующую, чтобы авторитет верховного понтифика строго соблюдался при всех обстоятельствах, особенно же в его сношениях с Востоком, где, как было хорошо известно, существовал центр оппозиции римскому централизму. Разрыв папы Павла с этой традицией ставит экклезиологический вопрос общего порядка. Если папская власть над латинским епископатом традиционно обосновывается понятием "вселенской юрисдикции" по божественному праву, то нет ли противоречия между этой позицией и теми братскими объятиями, которыми обменялись папа с патриархом Афинагором, епископское достоинство, авторитет и патриаршая юрисдикция которого совершенно независимы от Рима?

Как представляется по крайней мере этому автору, папская власть, как ее определил Первый Ватиканский собор, может быть либо вселенской, либо никакой. Трудно понять тогда, почему богоустановленная "непосредственная" папская юрисдикция распространяется на епископов Франции, Полинезии, Америки или Африки, но не на епископов Греции, России или Ближнего Востока.

На эти вопросы еще нет ясных ответов, и, может быть, ответы эти было бы трудно сформулировать. Совершенно очевидно также, что внутри римского католицизма существуют разные течения и группы, пытающиеся влиять на общецерковную политику. Парадоксально то, что группы, которые находятся в наиболее сильной оппозиции к римскому централизму, не всегда сочувственно относятся к тем ценностям, которые представляет Православие: верности апостольскому вероучению и сакраментальному подходу к церковному строю и деятельности. Как бы то ни было, остается неоспоримый факт, что папа и патриарх, сидя рядом и общаясь друг с другом как равные, установили прецедент, нуждающийся в богословском принятии и истолковании. Символу надлежит придать существенное содержание.

2. 25 июля 1967 года в Стамбуле папа передал патриарху Афинагору Апостольское послание "Anno inneunte", в котором при определении отношений между Римом и Константинополем употребляется традиционное православное понятие "Церкви-сестры". В этом тексте признается, что термин этот подходит для выражения тех отношений, которые существовали "в течение столетий", и затем говорится: "Теперь, после долгого периода разделения и взаимного непонимания, Господь, несмотря на все препятствия, возникшие между нами в прошлом, дает нам возможность снова открыть друг во друге Церкви-сестры"[14]. Такое признание основано на тайне сакрамен-

тального присутствия Христа. Тайна эта пребывает в каждой Поместной Церкви, и поэтому "общение (между церквями), хотя и несовершенное, все же существует".

Из этого текста можно делать определенные выводы.

1. Сближение между Востоком и Западом должно пониматься не как возвращение в "послушание" Риму, а как постепенное взаимное признание Поместных Церквей. Такой метод, конечно, в основном соответствует православному подходу к экуменической задаче вообще, хотя сближение Православия с Римом имеет гораздо более твердое экклезиологическое основание, нежели контакты с протестантами. Однако можно сомневаться в том, что такой метод может действительно соответствовать тому определению римского первенства, которое основано исключительно на служении папы Римского в качестве наместника апостола Петра. И действительно, в самом начале краткого "Anno inneunte" папа именуется "епископом Римской Церкви и главой Вселенской Церкви"[15], титул же этот явно принадлежит экклезиологии, которую Православная Церковь считает несовместимой со своей. Нет ли противоречия в этом документе?

2. Догматическая деятельность латинской Церкви, традиционно отвергаемая Православием, — добавление филиокве в текст Символа веры, Тридентский собор, догмат о непорочном зачатии Девы Марии (1854 г.) — обойдена молчанием. То, что Православие ее отвергает, не препятствует "почти полному" общению. Положения "Anno inneunte" были недавно более ясно выражены в тексте письма папы Павла VI кардиналу Виллебрандсу от 5 октября 1974 года. Кардинал был папским легатом на праздновании 700-летия Лионского собора (1274 г.), торжественно подтвердившего филиокве и принявшего униатское исповедание веры, подписанное византийским императором Михаилом VIII Палеологом. Папское письмо примечательно тем, что признает, что собор "не дал возможности Греческой Церкви свободно высказаться, и единство, достигнутое таким образом, не могло быть вполне принято психологией восточных христиан". Еще более знаменательно то, что папа называет Лионский собор "шестым из общих синодов западного мира", а не "вселенским собором". Можно ли тогда говорить то же самое о соборах Тридентском, Первом Ватиканском и Втором Ватиканском? Если это так, то как будто сделан важный шаг, изменяющий прежнее понятие папского авторитета.

Как бы то ни было, эти тексты, видимо, подразумевают, что латинские догматы, столь торжественно провозглашенные, не должны считаться универсально обязательными и потому не являются препятствием к единству. Если это действительно так, то авторитет Римской Церкви, ранее столь серьезно приверженной этим догматам, также должен рассматриваться в новом свете. Однако каноническое и сакраментальное единство без разрешения

проблем, поставленных этими латинскими определениями, только обострило бы вопрос о богословском плюрализме в объединенной Церкви. Нет, конечно, ничего нового в том, чтобы в некоторых обычаях и учениях видеть теологумены, т. е. позиции отдельных богословов, а не официальное мнение Церкви. Литургический и богословский плюрализм в Единой Церкви и неизбежен, и желателен, но этот допустимый плюрализм не является самоцелью, и им не следует пользоваться ни для оправдания догматического релятивизма, ни для прикрытия серьезных доктринальных конфликтов. Теологумен не может быть навязан в качестве обязательного учения; всякий имеет право отвергнуть его, если считает ошибочным. Православные, конечно, рассматривали бы латинские догматы как входящие в эту последнюю категорию. Ведь эти догматы были не просто признаками плюрализма, но были источником серьезных конфликтов в течение многих столетий. Возможно ли прийти к единству, не разрешив предварительно этих проблем?

С проблемой авторитета связан также другой ряд вопросов, вызываемых текстами "Anno inneunte" и папского письма кардиналу Виллебрандсу. Эти документы несомненно являются шагом навстречу Православию, если они действительно предполагают, что латинское средневековое и современное вероучение не обязательно для Востока, потому что восточные "Церкви-сестры" его не приняли. Но если эти учения не были поддержаны Востоком, то не значит ли это, что к ним нужно относиться по меньшей мере с оговорками также и на Западе? Возможно ли географически ограничить авторитет доктринальных постановлений Лионского, Флорентийского, Тридентского и Первого Ватиканского соборов? С другой стороны, православные должны ощущать определенную ответственность и за Запад, где эти догматы также вызывали конфликты. И наконец, что такое "Восток" и что такое "Запад" в последней четверти двадцатого века?

Недавнее удивительное изменение атмосферы в отношениях между двумя Церквями и реальные усилия пап Иоанна XXIII и Павла VI понять православных в вопросе церковного авторитета требуют взвешенной богословской оценки, которая показала бы, нашли ли вышеуказанные вопросы хотя бы начало своего разрешения.

3. Двусмысленность настоящего положения

Вопрос авторитета в течение уже многих столетий стоит в самом центре проблем между Востоком и Западом. Писавший в середине прошлого столетия русский богослов-мирянин А.С. Хомяков нашел для этого вопроса выражения несколько романтически заостренные, но и сегодня еще имеющие значение: "Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говорю я, а истина и в то же время жизнь христианина, внутренняя жизнь его; ибо Бог, Христос, Церковь живут в нем жизнью более действительною, чем сердце,

бьющееся в груди его, или кровь, текущая в его жилах; но живут, поколику он сам живет вселенскою жизнью любви и единства, т. е. жизнью Церкви". То главное, в чем Хомяков упрекает Запад, это превращение авторитета во внешнюю власть: в Римской церкви магистериум, в протестантстве Священное Писание. В обоих случаях, заключает он, "посылки... тождественны"[16].

Представление Хомякова о внутреннем знании Истины, независимом от "внешних" критериев и авторитетов, могло бы показаться чисто романтическим субъективизмом, если подходить к нему вне контекста греческого, святоотеческого понимания Бога и человека. Для греческих святых отцов знание Бога основано на идее причастности, преображения и обожения человека. Такое знание предполагает теорию "духовных чувств", т. е. совершенно личный опыт общения с живым Богом, опыт, ставший доступным в сакраментальной, общинной жизни в Теле Христовом[17]. Эта гносеология не упраздняет "авторитеты" и "критерии", но понимает их как внутреннее содержание христианского опыта. Они удостоверяют в подлинности, непостижимой тем, кто прежде не вкусил реальности опыта.

Опыт же этот есть приобщение к самой Истине, а не только средство ее постижения. Он предполагает "нетварное" и сверхъестественное присутствие Бога в человеке, сообщаемое Духом Святым. Поэтому подлинность авторитета свидетельствуется Истиной, а не наоборот. Именно из-за такого понимания авторитета Восток так упорно сопротивлялся институту папства как критерию Истины. Именно поэтому православные вновь и вновь утверждают, что первенство обусловлено верой Петра, тогда как первенство само по себе не есть гарантия непогрешимости. Таким образом, Рим и Православие традиционно расходятся в понимании самой сущности церковного авторитета.

Выше мы показали, что недавно предпринятые Римом шаги к соборности, к понятию "Церквей-сестер" и к ограничению значения односторонних римских вероучительных постановлений можно рассматривать как значительный экуменический прогресс. Но как только дело доходит до практических действий, сразу же проявляется их двусмысленность. Традиционная для западного христианства опора на авторитет в делах религии создает там, где авторитет слабеет или исчезает, религиозную пустоту. Лишенное той уверенности, которую доставляли привычные структуры авторитета (учащий авторитет папы и епископов или непогрешимая Библия), с подозрительностью воспринимающее все, что с ними связано (в том числе, парадоксально, и литургическое Таинство), западное христианство попадает на пути, еще дальше уводящие от Православия, — пути гуманистического активизма и секуляризма. Но тут, как реакция против этих течений, вновь проявляются, сильнее, чем прежде, старые клерикальные формы посттридентского римского католицизма и консервативного протестантизма.

Все это, конечно, может показаться сильным упрощением; но не отражает ли это то, что чувствуют многие православные, стремящиеся вообще уйти из экуменических "авантюр" и просто самим наслаждаться в православ-

ном богослужении прекрасным предвкушением грядущего Царства? Эта реакция естественна для тех, кто не может согласиться ни с тем, ни с другим полюсом современного западного христианства.

Я, конечно, не собираюсь закончить на этой пессимистической ноте. Я думаю, что выход из диалога есть не что иное, как отказ от своей "кафолической" ответственности. Но я хочу подчеркнуть, что между соборной эkkлезиологией Православия и идеей Первого Ватиканского собора о непогрешимости стоял вопрос именно авторитета, который и должен был бы тогда стать предметом обсуждения. Но после шестидесятых годов произошли некоторые изменения. Обсуждение папского главенства и церковного авторитета стало невозможным вне связи с самим содержанием христианского благовестия. Ибо если содержание это уже не гарантируется никаким "авторитетом", то оно должно сохраняться общим знанием и верностью ему всей Церкви. Самая цель христианской жизни, а по существу, и экуменического движения, заключается в том, чтобы сделать всецелую Истину христианского опыта всегда доступной в христианской общине. Именно общая верность этому опыту и делает Церковь действительно единой.

Примечания :

[1] Об этом вопросе см. мою книгу: *Orthodoxy and Catholicity*. New York: Sheed and Ward, 1966, p. 119–140.

[2] *Tomos Agapes, Vatican–Phanar (1958–1970)* (Рим — Истамбул 1971). С.127.

[3] Это блестяще показано в книге: *Dvornik F. The Legend of the Apostle Andrew and the Idea of Apostolicity in Byzantium*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968.

[4] На эту тему см. также *Dvornik F. Byzantium and the Roman Primacy*. New York: Fordham University Press, 1966, p. 27–58.

[5] Об этом аспекте православной эkkлезиологии см. *Zizioulas J.D. The Eucharistic Community and the Catholicity of the Church* // *Meyendorff J. and J. McLelland, eds. The New Man: An Orthodox and Reformed Dialogue*. New Brunswick, NY: Agora Books, 1973, p. 132–148; об идее преемства Петра в Византии см.: *Meyendorff J., et al. The Primacy of Peter in the Orthodox Church*. London: Faith Press, 1963.

[6] Ср.: *Gill J. The Council of Florence*. Cambridge, 1959, p. VII.

[7] *Denzinger H. and C. Rahner. Enchiridion Symbolorum*. Freiburg, 1952, p. 252–253.

[8] См. в особенности *Dvornik F. The Photian Schism: History and Legend*. Cambridge, 1948.

[9] Препамбула к творениям Кавасилы // PG 149, col. 679.

[10] *Dial. 19* // PG 155, col. 97.

[11] *Dvornik F. The Photian Schism...* p. 309–330.

[12] В недавно опубликованной книге Даниэль Стернон пытается восстановить авторитет "Игнатиевского" собора, который назван "восьмым вселенским" в современных римско-католических списках (Constantinople IV. Paris: Editions de l'Orante, 1967? Pp. 199–230). Но знаменитый Decretum Иво Шартрского, опубликованный в 1094 году, бесспорно свидетельствует о реабилитации Фотия Иоанном VIII, как в то время признавалось на Западе.

[13] Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores. Series B. Vol. V, fasc. I, Acta Graeca (Rome, 1959), p. 90–91, 135.

[14] Tomos Agapes, p. 390.

[15] Чтобы не смущать православных в греческом тексте слово *caput* ("глава") переводится *hegoumenos* ("руководитель"). Дипломатическая не-правильность перевода только подчеркивает двусмысленность той идеи, которая лежит в основе этого текста.

[16] Цитаты взяты из знаменитого памфлета А. С. Хомякова, первоначально изданного по-французски: *Quelques mots d'un chrétien orthodoxe sur les confessions occidentales*. Paris, 1853. (Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях // Сочинения. Т. 2. М., 1907. С. 192.)

[17] Классической книгой о восточной христианской гносеологии является "Мистическое богословие Восточной Церкви" В. Н. Лосского; см. также мою книгу: *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press, 1974.

ТЕКСТЫ К СЕМИНАРУ 2.

ТЕКСТ 3. «Блаженный Августин и "филиокве"» архим. Плакида (Дезей)

1. Учение отцов Церкви о Святой Троице

Согласно отцам Церкви до Августина или же стоящим вне августиновской традиции, Бог Отец есть Начало в Троице, Тот Связующий, в Котором осуществляется Ее единство через передачу Его природы. Сын извечно рождается Отцом из Его сущности, без разделения этой сущности. Он Ему единосущен, то есть, будучи Лицом (или Ипостасью), отличным от Отца, от Которого Он имеет Свое бытие, Он обладает численно одной с Ним природой (или сущностью), а не некоей сущностью, подобной Отчей, но численно отличной; если бы это было так, то Он был бы "другим Богом", чем Отец. Дух Святой исходит от Отца, то есть получает Свое ипостасное бытие от Него одного. Он единосущен Отцу и Сыну, то есть обладает (не присваивая ее Себе) той же сущностью, что и Отец и Сын.

Для выражения этого единосущия Духа Отцу и Сыну некоторые отцы, в частности александрийцы и западные, говорили, что Дух Святой есть Дух Отца и Сына (выражение, взятое из Писания), что Он "исходит" от Отца и "получает" от Сына или же от Отца и Сына то, что принадлежит Отцу и Сыну (святитель Иларий Пиктавийский) и даже (как святитель Амвросий Медиоланский), что Он "исходит" от Отца и Сына (латинский термин "procedit" имеет значение менее точное, нежели соответственный греческий термин). Однако контекст этих выражений показывает, что, употребляя их, отцы имеют в виду не причину ипостасного бытия Духа, а лишь порядок, являемый либо в действии Божественных Лиц в домостроительстве спасения, либо в проявлении Их в вечности. Понимаемое таким образом выражение "Филиокве" может получить и православный смысл.

В годы, последовавшие за униатским Лионским собором, на котором святоотеческие тексты истолковывались в смысле более позднего латинского богословия, Константинопольский патриарх Григорий Кипрский хорошо уточнил их значение.

"Дух имеет Свое совершенное бытие от Отца, Который есть единственная причина, из которой Он исходит вместе с Сыном, Своим, свойственным Ему способом, являясь одновременно через Сына, через Него и при Нем воссиявая, так же как свет исходит от солнца вместе с лучом, сияет и является через него, и при нем, и даже от него... Ясно, что когда некоторые говорят, что Дух Святой исходит (προίεναι) от Обоих, то есть от Отца и Сына, или от Отца через Сына, или же что Он является, или воссиявает, или происходит, или существует из сущности Обоих, или же еще из Отца и Сына, то все это не значит, что они исповедуют, что бытие Духа Святого происходит от Сына так же, как от Отца... Действительно, ведь и вода, которую черпают из реки, существует из нее; так и свет существует из луча. Но ни тот, ни другая (то есть ни свет, ни вода) не имеют причиной своего бытия эти две вещи (луч или реку). Действительно, вода существует от источника, от того первоисточника, из которого она изливается, существуя; а свет существует от солнца, откуда он, получая свое сияние, светится вместе с лучом и через него происходит (προίεναι)" [1].

Отцы Церкви не пытались понять, что такое Божественные Личности как таковые, как Они отличаются друг от друга или посредством каких аналогий из тварного мира мы можем представить себе рождение Слова и исхождение Духа. Здесь намеренная и сознательная трезвенность: ведь дело идет о таких реальностях, которые человеческий разум не может ни охватить, ни объяснить.

"Ты спрашиваешь, - говорит святой Григорий Богослов Евномию, - что такое исхождение Духа Святого. Скажи мне сперва, что такое нерожденность Отца; тогда я, со своей стороны, рассмотрю как физиолог рождение Сына и исхождение Духа. Таким образом, мы оба вместе окажемся пораженными безумием за нечестивое подглядывание таин Божиих. И кто же они такие, что-

бы говорить о таких вещах? Они не могут знать даже того, что у них под ногами, они не умеют исчислить морской песок, или капли дождя, или дни времени, и вот они-то проникают в глубины Божии, рассуждают о неизреченной и непостижимой природе!" [2].

2. Учение блаженного Августина

Блаженный Августин вырабатывает другой тип троичного богословия. Другой до такой степени, что хороший знаток его мог сказать: когда "историк догмата переходит от писаний отцов IV века к трудам Августина", то он констатирует, что "разрыв в целостном развитии троичного богословия находится не между Августином и нами, а между ним и его непосредственными предшественниками" [3].

Блаженный Августин, несомненно, многим обязан своим предшественникам, а именно - латинским отцам, которые оставили ему в наследство свое понимание Духа Святого как единства, как связи, как общения двух других Лиц [4]. Однако оригинальность блаженного Августина как в методе его вероучительного рассуждения, так и в содержании его троичного богословия происходит главным образом из личного опыта его обращения. Уже давно историки настаивали на значении обращения Августина. Так, Е. Жильсон писал: "Рассматриваемая в самой глубине своего вдохновения и вплоть до деталей своего построения, вся доктрина блаженного Августина находится под решающим влиянием одного факта - религиозного опыта его собственного обращения. В этом смысле я счел возможным написать в другом месте, и думаю, что это правильно, что его философия есть по существу "метафизика обращения"" [5]. В отношении учения о благодати этот опыт обращения привел главным образом к тому, что блаженный Августин с силой настаивает на коренной несостоятельности природы и на всемогуществе благодати. В отношении же троичного богословия опыт обращения привел Августина к кажущемуся парадоксу: он преувеличивает способности тварного разума и ценность аналогий, заимствованных в твари, чтобы достичь некоторого понимания тайны.

В своей "Исповеди" блаженный Августин описывает, какую роль сыграло в его обращении не только чтение неоплатонических книг, но даже вполне реальный духовный опыт неоплатонического типа, через который он усмотрел тайну Троицы:

"Ты мне достал... некоторые книги платоников, переведенные с греческого на латинский язык. Там я прочел, не в буквальных словах, но в совершенно схожем смысле с множеством подтверждений и рассуждений всякого рода, что в начале было Слово, и Слово было в Боге..."

"Наученный этими книгами, что надо углубляться в самого себя, я вошел в глубину своего сердца, и проводником моим был Ты; я смог это сделать потому, что Ты сделался мне помощником. Я вошел туда и увидел оком моей души, как бы ни было оно замутнено, выше ока моей души, выше моего

разума, неизменный Свет... Тот, кто знает истину, знает ее, а тот, кто ее знает, знает вечность. А знает ее любовь" [6].

Августин "был, вероятно, первым, кто так систематически обращался к философии, чтобы понять откровение", и "способ использования философии в понимании веры", характеризующий схоластический метод западного Средневековья, "восходит в конце концов к блаженному Августину" [7].

Результатом неоплатонического опыта блаженного Августина, имевшим наибольшие последствия, было, по-видимому, то, что он открыл за пределами "манихейского материализма", которого он вначале придерживался, существование "духовной природы", понимаемой им как совершенство бытия, и родство в этой перспективе между духовной природой человеческой души и "духовной" природой Бога. Таким путем Августин пришел к мысли, что все понятия, выражающие природу, свойства и действия духа, могут быть применимы к Богу; конечно, в возвышенном смысле, то есть превосходя все виды тварных действий, но тем не менее в смысле собственном. Таким образом, богослов имеет в своем распоряжении логический и метафизический аппарат, позволяющий ему мыслить и говорить о тайнах Божиих положительно с совершенной точностью терминов; при этом он считает, что ограждает тайну, если признает свое неведение того, как именно осуществляются утверждаемые им совершенства. Здесь и находится та точка, с которой начинается расхождение между богословием, верным апофатизму отцов, непричастных августинизму, с одной стороны, и западным богословием после Августина - с другой.

Таким путем Августин приходит к гораздо более определенному, нежели каппадокийцы, употреблению понятия "отношение" в приложении к Божественным Лицам. Он является основателем того, что остается одним из основных принципов латинского троичного богословия: Божественные Лица суть отношения (отцы же каппадокийцы говорят, что имена Лиц лишь выражают Их взаимоотношения, не указывая на различие сущности); все то, что в Боге не предполагает противопоставления отношений, есть общее. "Филиокве", понимаемое в том смысле, который был закреплен в латинском средневековом богословии и догматизирован на соборах в Лионе и Флоренции, с необходимостью вытекает из этих предпосылок: исходя из такого принципа, Дух Святой может отличаться от Сына, только если Он от Него исходит. С другой стороны, поскольку Отец и Сын не различаются через противопоставление отношений, изводя сообщая Духа Святого, то последний может исходить от Отца и Сына только как от единого начала. Тем не менее Святой Дух исходит от Отца *principaliter*, то есть как от первой и исходной причины потому, что именно Отец дает Сыну, вместе со Своей природой, свойство изводить Духа Святого. Все это учение было впоследствии технически уточнено средневековыми богословами, в частности Фомой Аквинским, но оно уже ясно выражено в трудах Августина:

"Выразить в Троице собственные и отличные свойства каждого Лица - значит выразить Их взаимоотношения... Все то, что говорится не о Лицах, рассматриваемых в Их взаимоотношениях, но о каждом Лице, рассматриваемом как таковое, относится к сущности" [8].

"Так же как Отец и Сын суть единый Бог и в отношении твари единый Творец и единый Господь в относительном смысле, так же и в отношении Святого Духа не суть ли Они, с точки зрения отношений, одно-единственное начало?" [9].

"Не без основания в этой Троице именуется Словом Божиим только Сын, Даром Божиим - один только Дух Святой, а Богом Отцом - тот Единый, из Которого рождается Слово и от Которого исходит как из Своей первопричины (*principaliter*) Святой Дух. Я говорю "как от Своей первопричины" потому, что доказано, что Дух Святой исходит также и от Сына. Но эту привилегию дает Сыну опять-таки Отец: Сын никогда не существовал без нее, но Отец даровал Сыну все, что Он Ему дал, при рождении. Итак, Он родился таким образом, что общий Им Дар исходит также от Сына и Дух Святой есть Дух обоих других Лиц" [10].

Такое понимание Филиокве означает не только то, что Отец и Сын вместе сообщают Божественную сущность Духу, Который тем не менее получает ипостасное бытие от одного Отца (некоторые богословы считают, что филиоквистские формулы нескольких древних отцов можно было бы интерпретировать в этом смысле); но этому толкованию противоречит самый факт отождествления Августином Личности и отношения происхождения: Сын получает от Отца свойства быть вместе с Ним единым началом личного бытия Духа Святого.

Кроме того, блаженный Августин старательно исследовал тайну Святой Троицы, исходя из Ее отблесков в твари, и в особенности из жизни человеческого духа, созданного по образу Божию. Плодоношение духа выражается его мыслью, которая производит внутреннее слово; это и есть образ рождения Слова. Что же касается Духа Святого, то Он исходит по способу воли и любви. Августин впервые дает Духу Святому это именование Любви, которого, он сам это признает, нет в Писании, но которое подсказано ему первым Посланием Иоанна Богослова: "Бог-Любовь есть Дух Святой... Именно на Духа указывает этот текст: Бог есть любовь (1Ин.4:8)" [11].

Итак, латинское понимание Троицы, согласно которому Святой Дух является общением и связью между Отцом и Сыном, уточняется следующим образом: Дух есть та общая любовь, которой взаимно любят друг друга Отец и Сын. Отметим, что учение это не обязательно связано с доктриной происхождения Духа от Отца и Сына в том смысле, чтобы Сын был причиной ипостасного бытия Духа Святого: у святого Григория Паламы есть высказывание в этом смысле, но оно, однако, остается изолированным во всей традиции византийского богословия [12]. Как бы то ни было, именно здесь находится самая сердцевина того, что можно было назвать мистическим богословием Ав-

густина: здесь сплетаются в синтез его представления о троичном богословии и о домостроительстве спасения, его опытное познание Бога и братской любви, осуществляемой в церковном единстве. Именно потому, что Дух Святой есть общение Божественных Лиц между Собой, Он же и есть общение людей с Богом и между собой:

"Отцу и Сыну было угодно, чтобы мы имели взаимное общение друг с другом через Того, Кто Им общ, и Им было угодно собрать нас в единство посредством этого общего Им Дара" [13].

"...Итак, на Духа Святого указывается в этом тексте: Бог есть любовь. Вот почему Дух Святой, Бог, исходящий от Бога, когда дается человеку, зажигает его любовью к Богу и к ближнему, Сам будучи Любовью. Действительно, в самом человеке нет того свойства, которым он мог бы любить Бога, если он от Бога же его не получит. Поэтому Иоанн и говорит немного дальше: возлюбим Бога потому, что Бог первый возлюбил нас (см.: 1Ин.4:19). И апостол Павел тоже говорит: ...любы Божия излилися в сердца наша Духом Святым, данным нам (Рим.5:5)" [14].

Таким образом, Дух Святой является душой Церкви, Тела Христова:

"То, что душа для человеческого тела, то Дух Святой для Тела Христова, Церкви. Святой Дух творит во всей Церкви то, что душа творит во всех членах единого тела... Так, католический христианин жив, покуда он в Теле; будучи отрезанным, он становится еретиком; Дух не сопутствует отсекаемому члену. Итак, если вы хотите жить Духом Святым, соблюдайте любовь, любите истину, желайте единства, чтобы достигнуть вечности" [15].

Это именно чувство единства вдохновило всю борьбу Августина с до-натистским расколом. Именно оно было также в центре его понимания христианской молитвы и составляет своего рода ключ к его толкованию псалмов:

"Мы часто напоминали, что в псалмах мы должны слышать не голос одного молящегося человека, но голос всех, состоящих в Телe Христовe. Поскольку все люди собраны в Его Тело, то хорошо понятно, что все они говорят так, как говорил бы один; Христос и все люди - едино. Взятые сами по себе, они бесчисленны, но они - одно, когда они в Том, Кто един... Вот храм, то есть вот люди, от которых возносится одна молитва, единственная, которую Бог слышит... Молиться в храме Божиим - значит молиться в общении Церкви, в единстве Тела Христова. Тело Христово составляется из всех верующих, рассеянных по земле..." [16].

Такое понимание Духа Святого как связи между Отцом и Сыном, как связи также, осуществляющей церковное единство, столь сильно повлиявшее на западную духовную традицию, может быть понято и вполне православно, если переинтерпретировать его, как святой Григорий Палама, в смысле различения Божественной сущности и Божественных энергий. Однако на этом понимании Августин в своих более технических изложениях тайны Святой Троицы не останавливается. Он открыл истинную природу духа, и ему при-

открылся Бог Троица "через посредство рефлексивности и вхождения духа внутрь себя" [17]. Из-за неоплатонического подхода, через который совершилось его обращение, "опыт Бога как Света и Духа" остался для него "неотделимым от опыта самого себя как духовного субъекта" [18]. С другой стороны, это привело Августина к поискам понимания троичной тайны, которое было бы выразимо в "собственных" (то есть адекватных) терминах, взятых из жизни духа. Но в этом отношении понимание Духа Святого как взаимной любви Отца и Сына было недостаточно точным и, воспринятое буквально, не гарантировало в достаточной мере единства природы трех Лиц. Это побудило Августина обратиться к схеме индивидуальной, к представлению Троицы по образу человеческого духа: Она - дух, духовное самопознание и любовь, которой дух любит одновременно сам себя и свое самопознание. Это представление о Троице вдохновило классическое римо-католическое богословие, как оно было сформулировано в Средние века, главным образом в трудах Фомы Аквинского.

3. Влияние учения блаженного Августина о Святой Троице на Западе

Августиновское учение, хотя и было, несомненно, новшеством, было воспринято на Западе с энтузиазмом. Г. Марру рассказывает, как еще при жизни Августин оказывал необычайно сильное влияние: "Люди вырывали друг у друга мельчайшие его произведения... Группа друзей и учеников-энтузиастов активно занималась распространением его влияния; были такие, и далеко не из менее активных, которые знали его лишь через его книги и восхищались им, никогда его не видав... Для всех них Августин был Учитель, которым страстно восхищались, которого слушали, за которым шли..." [19]. Тот же историк сообщает похвалу, возданную Августину папой Келестином менее чем через девять лет после смерти [Августина]: "Жизнь и заслуги блаженной памяти Августина всегда сохраняли его в нашем общении, и его никогда не касалось никакое нежелательное сомнение; мы вспоминаем о нем как о человеке столь больших знаний, что он всегда считался моими предшественниками одним из самых великих учителей" [20].

На Западе августиновское учение столкнулось с противодействием как будто только в одном пункте: в радикальности его учения о благодати. Но Проспер Аквитанский, сообщая в письме Августину, что провансальские монашеские круги считают важной также и роль человеческой инициативы перед лицом дара Божия, тут же уточняет, что главный противник Августина в этом отношении, Арльский епископ Иларий (или Элладий), помимо этого пункта, является "Вашим поклонником и учеником в отношении всех Ваших учений в целом, да знает об этом Ваша святыня" [21]. Таким образом, можно думать, что даже в леринских кругах троичное богословие Августина не вызвало никаких возражений.

В приятии этого учения на Западе следует различать два пункта: с одной стороны, восприятие самой троичной доктрины и Филиокве как таковых, с другой стороны, включение Филиокве в Символ веры.

Можно сказать, что уже в V веке на Западе августиновское решение вопроса об исхождении Святого Духа было признано авторитетным, и во всей Латинской Церкви учили, что Дух Святой исходит от Отца и Сына (a Patre et Filio) [22]. Среди сторонников Филиокве этого времени можно указать святого Павлина Ноланского (+431), святого Виктриса Руанского (+407), леринских и провансальских авторов Фавста Риезского, Геннадия Марсельского, святого Евхерия Лионского, святого Проспера Аквитанского, папу святого Льва Великого; в последующем веке святого Кесария Арльского, святого Фульгенция Рупского, святого Авита Виенского, Боэция, папу святого Гормизда [23]; в VII веке следует упомянуть папу святого Григория Великого (+604), испанцев святого Исидора Севильского и святого Ильдефонса, а также синодическое послание папы Феодора в Константинополь в 643 году.

Первой ввела Филиокве в исповедание веры, по-видимому, Испанская Церковь: если в первоначальной своей форме Символ Первого Толедского собора (400 или 405) не включал Филиокве, то вставка эта уже включена в "длинную форму", одобренную собором в Толедо в 447 году. По-видимому, в этом следует видеть последствие послания, адресованного в этом же году папой святым Львом Великим епископу Туррибиусу Асторгскому, где исповедуется Филиокве. (Однако подлинность этого послания иногда оспаривается.) Третий Толедский собор (589) уже определенно упоминает Филиокве. Кроме того, на этом соборе король Рикаред читает Константинопольский Символ веры с включением в него Филиокве (так по крайней мере в некоторых рукописях; во всяком случае мы впервые встречаем эту вставку в Константинопольский Символ именно в рукописной традиции деяний этого собора). Филиокве появляется и в текстах Четвертого, Шестого и Одиннадцатого Толедских соборов. Пятнадцатый (688) делает по поводу учения о Троице следующее уточнение: "Итак, мы принимаем учение великого учителя Августина и следуем ему" [24]. Большинство сведений об истории Филиокве на Западе с V по VII век можно найти у Тиксерона [25]. С другой стороны, Символ веры, именуемый Свято-Афанасиевским, но происходящий, по-видимому, из Южной Галлии и довольно точно следующий формулировкам августиновского богословия, содержит Филиокве в своей оригинальной латинской версии; он восходит, возможно, ко времени, близкому к 500 году.

Если не считать Испании, то, по-видимому, ни одна из Западных Церквей не включила Филиокве в Константинопольский Символ до каролингской эпохи. Его включил в Символ веры в 796 году собор в Чивидале под председательством Павлина, патриарха Аквилейского (тесно связанного с двором Карла Великого), в порядке борьбы с адопционизмом. После 787 года, когда потерпел неудачу проект брака между Константином, наследником Константинопольского престола, и Ротрудой, дочерью Карла Великого, сильно обострилась враждебность франкской империи против греков. В Каролинговых Книгах, написанных Алкуином, "по отношению к грекам употребляются самые резкие выражения: "от них пошли все ереси". Никейский Собор (Седь-

мой Вселенский - против иконоборцев) называется просто "крайне нелепым синодом"; Ирина и Константин "говорят языком глупейшей гордости"; Григорий Нисский - "незнакомец, свидетельство которого не идет в счет"; наконец, Тарасий, глава и вдохновитель Собора, покрывается самыми оскорбительными ругательствами" [26]. Пение Константинопольского Символа со вставкой Филиокве вводится в часовне императорского дворца и оттуда быстро распространяется по империи. В конце 808 года мы сталкиваемся с ним у франкских монахов в Иерусалиме. После нескольких лет успокоения, происшедшего от временного примирения между Ириной и Карлом Великим, спор возрождается, когда снова начинаются военные действия между франками и византийцами. На Аахенском соборе 809 года "учение о двойном исхождении было принято без затруднений, как выражающее традиционную веру. Оставался все же вопрос уместности вставки в Символ; здесь пришлось констатировать различие между практикой римской и франкской. Различие это должно было представлять в глазах греков серьезный аргумент: ведь если в тексте исповедания веры франки будут согласоваться с практикой Римской Церкви, то как обвинить их в инославии? Чтобы обвинить в ереси греков, не лучше ли всего заставить папу включить в текст, до сих пор читаемый в Риме, ту вставку, которую отбрасывают греки? Очень сомнительно, чтобы последние ее приняли; а тогда Западная Церковь будет иметь право обращаться с ними как с подозрительными; в вопросе несравненно более важном, чем поклонение образам, они явят себя тем, что они есть: противниками кафолической веры. И таким образом будет уничтожено то первенство, которое они намереваются себе присвоить в религиозных вопросах так же, как в политической области" [27].

Так случилось то, что в ноябре 809 года епископ Вормский Барнард (а по мнению других, Барнард, епископ Виеннский), Иессей, епископ Амьенский, и Адалард, Корбийский аббат, в сопровождении Смарагда, оставившего нам подробный отчет об их миссии, были посланы к папе Льву III, чтобы убедить его включить Филиокве в римскую литургическую практику. Лев III заверяет их в полном своем признании самого учения Филиокве: "Если кто-либо пожелает думать или учить иначе, я решительно изгоняю его из Церкви". Но он отказывается признать включение вставки в Символ "потому, что незаконно писать или петь ее там, где она была запрещена" Вселенскими Соборами [28]. И "ради любви и защиты православной веры", по выражению Либер Понтификалис, он повелел поместить справа и слева исповедального входа собора святого Петра по серебряной доске с гравированным Символом веры без Филиокве, на греческом и латинском языках.

Но во франкской империи все равно продолжали петь Символ веры с Филиокве. В римский же Символ вставка была сделана, по-видимому, лишь 14 февраля 1014 года, при короновании императора Генриха II папой Венедиктом VIII.

4. Учение блаженного Августина о Троице и православие

Из вышеизложенного вытекает, что Филиокве является учением собственно августиновским; его успех на Западе объясняется, по-видимому, тем исключительным авторитетом, которым Августин пользовался еще до своей смерти. Для этого влияния Августина очень показательны следующие строки прекрасного патролога Ж. Тиксерона: "Блаженный Августин совершенно неоспоримо является самым великим учителем, которого когда-либо имела Церковь. Если на Востоке он почти не имел влияния, то для Западной Церкви он стал и остался в самом полном и сильном смысле слова отец Церкви как таковой... Не без основания могли говорить, что Латинская Церковь обязана ему в большой мере особой формой своей религии и своей веры" [29].

И наоборот: как подсказывает эта цитата Тиксерона, неприятие Филиокве во внелатинском христианском мире сопровождается известным неприятием и блаженного Августина. Конечно, его не просто игнорировали: Ефесский собор воздал ему честь, подтвердив решения, принятые на Западе против пелагиан (4-е и 5-е заседания; послание папе Келестину). В своем обращении к Второму Константинопольскому собору император Юстиниан определенно называет Августина одним из "святых отцов и учителей Святой Церкви Божией", "за которыми мы во всем следуем", "принимая все, что было ими написано и провозглашено о православной вере и для осуждения еретиков" [30]. Но это приятие, скорее формальное, вероятно, не идет дальше признания антипелагианской деятельности Августина. Нелатинские Церкви никогда не приняли его учения в целом, никогда они не признали в нем особо авторитетного свидетеля Предания. Здесь совсем другое дело, чем со святым Киприаном, влияние которого, согласно Григорию Богослову, "распространялось на все страны запада и почти на все области востока, юга и севера" [31].

Западное учение о Филиокве, по-видимому, не было известно за пределами латинского мира до VII века. Первое известное нам столкновение произошло по поводу соборного послания папы Феодора I (642-649) в Константинополь. Об этом инциденте пишет святой Максим Исповедник в письме к Марину [32] и вносит умиротворяющую ноту:

"Конечно, те, кто в царице городов (Константинополе), осуждают в соборном послании нынешнего святейшего папы не столько глав, как Вы мне пишете. Они отмечают только два места. Первое относится к богословию (учению о Троице). Они упрекают его в том, что он говорит, что Дух Святой исходит тоже и от Сына. Второе место относится к воплощению... Что касается первого упрека, то римляне представили тексты латинских отцов, которые говорят так же, как они, и, кроме того, они сослались на текст Кирилла Александрийского из его ученых толкований Евангелия святого Иоанна. Этими свидетельствами они доказали, что они не делают из Сына причину (*αἰτία*) Духа Святого. Ибо они знают, что единое начало и Сына, и Духа есть Отец, одного через рождение, другого через исхождение. Но их формулировка имеет целью показать, что Дух исходит через Сына, и, таким образом, ус-

тановить единство и тождество сущности... Именно так ответили римляне тем, кто их обвинял без причины... Однако, исполняя твою просьбу, я их умолял перевести свойственные им выражения, чтобы избежать ловушек хитрых противников. Однако, поскольку у них принято выражаться и посылать так (соборные послания), я спрашиваю себя, согласятся ли они это сделать. К тому же невозможно, чтобы они смогли точно передать на иностранном языке свою мысль, как на языке родном. То же и у нас. Но то, что они подверглись обвинению, конечно, заставит их об этом позаботиться".

Этот текст - первое свидетельство о споре по поводу Филиокве - вдвойне интересен тем, что он показывает, с одной стороны, что эта необычная формула вызвала подозрение в Константинополе, с другой стороны - как римляне пытались защищаться. Отметим, что защита их не основывается, как это было позже, на августиновском богословии: они не отвечают ни что Отец и Сын являются единым началом Духа, ни что Сын получает от Отца силу изводить Духа. Ответ отклоняет ту мысль, что Сын якобы причина ипостасного бытия Духа Святого, и выражает лишь идею сообщения единосущия. Здесь возможны два предположения. Либо мы находимся перед ловкой апологией, рассчитанной на собеседника, которой Максим и удовлетворился, радуясь, что может минимизировать инцидент, который мог бы набросить тень на его римские симпатии, столь нужные в его борьбе с монофелитством; или же в Риме существовала филиоквистская тенденция неавгустиновского характера, которая, однако, нигде не засвидетельствована, если только не связывать с ней колебания, высказанные диаконом Рустиком за столетие раньше [33]. Как бы то ни было, латинские богословы по этому пути не пошли.

В каролингскую эпоху богословы Карла Великого без колебаний именуют отсутствие Филиокве на Востоке ересью. Правда, папа Адриан пытался оправдать патриарха Тарасия, употреблявшего древнюю формулировку, согласно которой Дух исходит от Отца через Сына: "Он ведь только (заявляет папа) воспроизвел слова древних отцов". Адриан приводит целый ряд святоотеческих текстов в этом смысле; однако в различии формулировок он как будто не замечает расхождения между двумя богословиями. Тем не менее интересно отметить, что он, как и его преемник Лев III, заботится о том, чтобы умирить филиоквистский пыл франкских богословов и не вызвать по этому поводу конфликта с Византией.

Однако когда франкские монахи на Елеонской горе стали петь Символ веры с Филиокве, то монахи монастыря святого Саввы немедленно усмотрели в этом ересь. До нас, к сожалению, не дошло письмо, которое по поводу этого инцидента Иерусалимский патриарх писал Льву III.

Именно как ересь характеризует Филиокве и святой Фотий: если принять это учение, пишет он, "то имя "Отец" теряет свой смысл и становится пустым, характеризующее Его свойство уже не принадлежит исключительно Ему, и две Божественные Ипостаси смешиваются в одно лицо. И вот возрож-

дается Савеллий или, скорее, некое новое полусавеллианское чудовище" [34]. И в другом месте: "Отец есть начало исходящих от Него Лиц не в силу Своей природы, а в силу Своей Ипостаси. Но никто до сих пор еще не дерзал включать Ипостась Сына в причину Отчей Ипостаси (даже Савеллий, который выдумал чудовищное Сыно-Отцовство). Итак, Сын никоим образом не может быть началом другого Лица Святой Троицы" [35]. Возражения святого Фотия сводятся к следующему: В Боге все, что есть сущность, - обще всем трем Лицам, а общее между Ними только то, что относится к сущности. С другой стороны, то, что является личностным, может принадлежать только одному Лицу, и обратно: то, что принадлежит Личности, является исключительно личным. Итак, ничто не может принадлежать сообща двум Лицам, исключая третье.

Но наиболее спорным пунктом явилось само включение Филиокве в Символ веры. Отец Мартин Жюжи высказал мнение, что Фотию не было известно, что вставка эта уже сделана на Западе, и он возражал только против учения Филиокве, как его преподавали латинские миссионеры, катехизировавшие болгар. Из этого можно было бы заключить, что осуждение всякой новой вставки в Символ веры, произнесенное собором 879-880 годов, который реабилитировал Фотия и закрепил примирение с папой, было лишь чисто формальным пунктом и ни в коем случае не имело в виду Филиокве. Подписав его, как он это сделал, папа Иоанн VIII таким образом якобы нисколько не осудил указанную вставку, о которой речь и не вставала [36]. Однако тексты показывают, что святой Фотий был вполне в курсе дела и знал, что вставка появилась в Испании, в Символе, навязанном Рикареду и обращенным визиготам. Действительно, в деяниях собора после текста Символа веры без Филиокве мы читаем:

"Все мы думаем так. Если кто-либо составит другую формулировку или прибавит к этому Символу слова, которые он, вероятно, выдумал, если он затем представит это как правило веры неверным или новообращенным, как визиготам в Испании, или если он таким образом дерзнет исказить древний и почитаемый Символ словами, или добавлениями, или опущениями, исходящими от него самого, тот да будет низложен, если он клирик, если же мирянин, то отлучен" [37].

Фотий считал себя удовлетворенным тем, что Иоанн VIII исповедует Символ веры без вставки, что, кстати, тогда еще и было римской практикой. Вероятно, он считал, что это предполагает осуждение и самого учения. Со своей стороны, Иоанн VIII, вероятно, придерживался позиции Льва III: он осуждал вставку Филиокве, но продолжал исповедовать само это учение, лишь не навязывая его Востоку (вероятно, он считал, что древние святоотеческие формулировки содержали нечто, соответствующее Филиокве, учитывая разницу в языках). Рим долго придерживался этой осторожной позиции, которая в действительности оставляла открытым основной вопрос.

Когда в 1009 году папа Сергий IV послал патриарху Сергию II свое соборное послание, в котором фигурировало Филиокве, патриарх будто бы вычеркнул его имя из диптихов и произнес его отлучение.

Как было сказано выше, вероятно, в 1014 году Рим отказался от своей традиционной позиции и согласился на включение Филиокве в Символ веры.

Сорок лет спустя кардинал Гумберт, яростно произнося свой приговор отлучения патриарха Михаила Керулария, обвинял греков в том, что они, "как духоборцы (!), вычеркнули из Символа веры исхождение Духа Святого от Сына"... Что же касается Михаила Керулария, то он добавил к обвинению в Филиокве еще много других обвинений канонического и литургического порядка, гораздо менее незначительных и бессмысленных, чем можно было бы подумать, если учитывать психологию эпохи и ее глубокое чувство символа и ритуала. Однако эти расхождения, сравнительно второстепенные, вероятно, не оправдали бы, например, в глазах святого Киприана или святого Василия Великого, разрыв в общении. Верный их духу и в то же время в полном сознании серьезности вопроса Филиокве, патриарх Антиохийский Петр писал Михаилу Керуларию:

"Искренне выражая свое мнение, если бы латиняне согласились вычеркнуть вставку в Символ, я бы от них не требовал ничего более, почитая в числе вещей неважных, со всем прочим, даже вопрос квасного хлеба... В конце концов, эти латиняне - наши братья, хотя их грубость и невежество, их приверженность к собственному чувству иногда и уводят их от прямого пути. Не следует требовать от этих варварских народов той совершенной точности, которую мы требуем от наших, воспитанных в тонкостях культуры. И то уже много, если они правильно исповедуют тайну Животворящей Троицы и тайну воплощения" [38].

Эта несколько высокомерная снисходительность Петра Антиохийского относилась к неотесанным богословам и грубым франкским баронам раннего Средневековья. В эпоху же униатских соборов в Лионе и Флоренции греки оказались перед латинскими богословами совсем другого калибра, воспитанными школой Фомы Аквинского и могучей схоластики. Но они лишь утверждали троичное богословие Августина. И все усилия сторонников унии были направлены на то, чтобы убедить византийцев, что древние святоотеческие формулировки в других терминах выражают Филиокве, окончательно провозглашенное как догмат веры (отрицание которого получает название ереси). Перед лицом этого требования православное создание неустанно утверждало, что в глазах всего Предания (вне августиновского и латинского наследия) Сын никоим образом не является причиной ипостасного бытия Святого Духа и что это различие касается самых основ веры. Именно это общее сознание Церкви выражало Окружное послание Восточных патриархов 1848 года:

"...Единая, Святая, Соборная и Апостольская Церковь... ныне вновь возвещает соборно, что сие нововведенное мнение, будто Дух Святой исхо-

дит от Отца и Сына, есть сущая ересь и последователи его, кто бы они ни были, - еретики... составляющиеся из них общества суть общества еретические и всякое духовное богослужebное общение с ними православных чад Соборной Церкви - незаконно" [39].

[Попытка] противопоставлять Филиокве рассудочные "доводы" может повести лишь к "диалогу глухих", так как православию свойственно совершенно иное представление, нежели августиновское и схоластическое, о ценности рассуждений и аналогии в области постижения тайн веры. Глубокая причина православного отношения к Филиокве просто та, что учение это появилось как учение частное, свойственное Августину и происшедшей от него традиции, новой по отношению к общему учению прежних отцов, и никогда не было принято церковной полнотой. Оно никогда не вошло в сокровище веры, передаваемое Церковью, критерий которого, по святому Викентию Леринскому, есть "то, чему верили всегда, повсюду и все". Чтобы сделать из этого учения догмат веры, нужно было бы заменить это правило тем другим критерием, который свойствен поставгустиновскому Западу и выражен как раз самим Августином: "Да будет для тебя достаточным мнение этой части мира, где Господу было угодно увенчать славным мученичеством первого из апостолов" [40].

Это последнее замечание указывает нам на ту таинственную связь, которая существует между утверждением и отбрасыванием Филиокве и двумя экклезиологиями, из которых одна ставит на первое место роль авторитета, власти как источника церковной жизни, а другая более настаивает на важности соборного общения. В этом направлении ориентировали свои мысли о Филиокве после Карсавина богословы Владимир Лосский и Оливье Клеман. Конечно, противопоставлять Православную Церковь католической как Церковь духовную - обществу всецело законническому или же считать, что в католичестве пророческий дух совершенно задушен иерархией, было бы карикатурно. Это значило бы ничего не знать о жизни католических святых и, в частности, об удивительном расцвете духовной жизни и монастырей, которым отмечен период от Контрреформы до XIX века. Тем не менее связь между частичным исчезновением реальности Самой Личности Духа Святого, которое вытекает из Филиокве, и тенденцией преувеличивать роль авторитета и "забывать" Духа Святого (или же не видеть Его место по отношению к церковным установлениям, как показывает это нынешнее харизматическое движение), что так часто приходится констатировать на Западе, - эта связь не является простым предположением [41]. Можно было бы только радоваться всему тому, что сделало бы в будущем невозможными и нереальными формулировки вроде следующей: "Католический догмат покоится на августейшей Троице: Бог - Христос - Церковь" [42].

[...]

Примечания

Изд. по: Плакид (Дезей), архим. Блаженный Августин и "Филиокве" // Вестник Русского Западноевропейского Патриаршего экзархата. Париж, 1982. №109-112. С.206-223. - Изд.

1. Григорий Кипрский. Об исхождении Святого Духа. Цит. по: Istina. Paris, 1972. №3/4. P.454-455.

2. Григорий Богослов, свт. Слово 31,8.

3. Хендрикс Е. Введение в труды блаженного Августина. 15. "Троица" (Hendrix E. Introduction aux oeuvres de Saint Augustin. 15. "La Trinite". Paris, 1955. P.22).

4. Ср.: Смюлдерс П. Дух Святой у латинских отцов (Smulders P. Esprit Saint chez les peres latins // Dictionnaire de Spiritualite. IV/2. Col.1279).

5. Жильсон Е. Дух средневековой философии (Gilson E. L'Esprit de la philosophie medievale. Paris. P.137-138).

6. Августин, блж. Исповедь. Книга 7.IX,13 и X,16.

7. Руа О. дю. Понимание веры в Троицу по блж. Августину (Roy O. du. L'intelligence de la foi en la Trinite selon Saint Augustin. Paris, 1966. P.461).

8. [Августин, блж.]. О Троице. VIII, прол.1.

9. Там же. V,XIV,15.

10. Там же. XV,XVII,29.

11. [Августин, блж.]. О Троице. XV,XVII,31.

12. См.: Мейендорф И., прот. Введение в изучение Григория Паламы (Meuendorff J. Introduction a l'etude de Gregoire Palamas. Paris, 1959. P.316).

Клеман О. Византия и христианство (Clement O. Byzance et le christianisme. Paris, 1964. P.46).

13. [Августин, блж.]. Слово 71,12,18.

14. [Августин, блж.]. О Троице. XV,XVII,31.

15. [Августин, блж.]. Слово 267,4.

16. [Августин, блж.]. О псалмах. 130,1,3.

17. Руа О. дю. Понимание веры в Троицу по блаженному Августину. Париж, 1966. С.456.

18. Лафон Г. Можно ли познать Бога в Иисусе Христе? (Lafont G. Peut-on connaitre Dieu en Jesus-Christ? Paris, 1969. P.80).

19. Марру Г. Блаженный Августин и августинизм (Marrou H. Saint Augustin et l'augustinisme. Paris, 1965. P.149-150).

20. [Келестин, папа Римский]. Послание 21 // [Там же]. С.152.

21. Письмо Проспера к Августину, 9.

22. Тиксерон Ж. История догматов (Tixeront J. Histoire des Dogmes. Paris, 1912. Т.III. P.335).

23. См. письмо, обращенное в 519 году к императору Юстину.

24. PL 96,527-528.

25. Тиксерон Ж. История догматов. Т.III. С.335-337. См.: Гаррикс Ж.М. Исхождение и экпореза Святого Духа // Istina. 1972. №3/4. P.361-363); Он же.

Святой Дух // Энциклопедия католического богословия. Статья "Святой Дух" [Dictionnaire de theologie catholique, art. "Esprit Saint". Col.804 ss.].

26. Реньон Т. де. Очерки о Святой Троице. 3-й выпуск. С.206 (Regnon Th. de. Etudes sur la Sainte Trinite. Troisieme serie. P.206).

27. Аманн Е. Каролингская эпоха (Amann E. L'epoque carolingienne. Paris, 1941. P.182).

28. PL 102,971.

29. Тиксерон Ж. История догматов (Histoire des dogmes. Т.II. P.354-355).

30. Французский перевод у Murphy F.X., Sherwood P. Constantinople II et III [Мерфи Ф., Шервуд П. II и III Константинопольские Соборы]. Paris, 1974. P.288.

31. [Григорий Богослов, свт.]. Слово 24,12.

32. [Максим Исповедник, прп.] // PG 91,136.

33. См.: Тиксерон Ж. История догматов. Т.II. С.33.

34. Фотий, свт. Мистагогия. 30 // PG 102,322В.

35. Там же, 15.

36. См.: Жюжи М. Византийский раскол (Jugie M. Le schisme byzantin. Paris, 1841. P.124 et suiv. [и следующие]).

37. Хефеле, Леклерк. История Соборов (Hefele, Leclercq. Histoire des Conciles. Paris, 1909. Par. [параграф] 498).

38. PG 120,812-813.

39. Догматические послания православных иерархов XVII-XIX веков о православной вере. М., 1900. С.206-207. - Изд.

40. [Августин, блж.]. Против Юлиана. 1,13.

41. См., напр., замечания И. Конгара: Congar Y. Je crois en l'Esprit Saint [Верую в Духа Святого]. Paris, 1979. P. 218-226.

42. Адам К. Цит. по: Конгар И. Там же.

ТЕКСТ 4. «Филиокве» прот. Иоанна Романидис. Часть 1. Исторический контекст

1. Исторический контекст

С самого начала следует отметить, что между западными и восточными римлянами никогда не было спора о Филиокве; были, так сказать, семейные раздоры в связи с деталями христологического учения, были и Вселенские Соборы, обсуждавшие вопросы, связанные с Личностью Христа. Западные римляне выступили и в защиту икон, вопрос о которых был решен на Седьмом Вселенском Соборе, но они никогда не поддерживали Филиокве ни как учение, ни как добавление к Символу веры.

Спор о Филиокве, таким образом, не был конфликтом между патриархатами старого и нового Рима, а был конфликтом между франками и всеми римлянами, как на Западе, так и на Востоке.

При рассмотрении этого вопроса с исторической точки зрения серьезное затруднение представляет то, что, когда начались столкновения, западные римляне были почти всецело завоеваны либо германскими племенами, либо арабами и сам патриархат старого Рима был под властью франков. Чтобы укрепить свое владычество над папским престолом и не дать франкам захватить администрацию Церкви в бывшем экзархате, как они всецело захватили ее в середине VII века в Галлии, превращенной уже во Францию, римляне издали законы избрания пап: кандидатами на папство могли быть только кардиналы, диаконы и пресвитеры Рима, которые, кроме того, должны были быть римской национальности. Мирянам [выдвигать] кандидатуру строго запрещалось. Именно посредством назначения мирян-военных франки и захватили римскую этнархию в Галлии к концу VII века. Как бы то ни было, эти защитительные меры для закрепления Римского папского престола за римлянами были провозглашены на соборе, состоявшемся в Риме в 769 году в присутствии 13 франкских епископов.

Фанатизм, с которым римляне держались за папство, и их борьба за сохранение этого института и иерархии в лоне римской нации - хорошо известные исторические факты, очень подробно описанные в крупных историях Церкви.

Однако тождественность западных и восточных римлян как единой, неделимой нации, верной римской вере, провозглашенной на Вселенских Соборах, происходивших в восточной части империи, совершенно не принимается во внимание историками германского происхождения, поскольку они постоянно именуют восточных римлян "греками" и "византийцами".

Таким образом, вместо того чтобы говорить о церковной истории в терминах единой и неделимой римской нации и Церкви, захваченной на Западе германскими завоевателями, европейские историки были втянуты во франкскую перспективу и поэтому рассматривают церковную историю так, как если бы в ней существовало греческое христианство, отличное от христианства римского. Восточные римляне для них - греческий христианский мир; франки же и другие германские народы латинского языка плюс западные римляне, особенно принадлежащие папскому государству, - мир латинский.

Так создавался исторический миф, что западноримские отцы Церкви, франки, ломбарды, бургундцы, норманны и т.д., представляют собою единое, постоянное и исторически непрерывное латинское христианство, четко отграниченное и отличное от христианства греческого. Таким образом, оказалась безоговорочно принятой в течение стольких веков терминология "греческий Восток и латинский Запад".

Гораздо более правильное понимание истории, ставящее спор о Филиокве в его подлинную историческую перспективу, основано на римской точке зрения на историю Церкви, и мы находим ее и в латинских, и в греческих источниках, так же как и в сирийских, эфиопских, арабских и турецких. Все они указывают на различие между христианством франкским и римским, а не мифическим христианством латинским и греческим.

Имея в виду этот исторический фон, можно оценить значение некоторых исторических и богословских факторов, лежащих в основе так называемого спора о Филиокве, который, по существу, является продолжением усилий германов и франков удержать в своей власти не только римскую нацию, уже превращенную в рабов франкского феодализма, но также захватить и удержать остальную римскую нацию и империю.

Чтобы лучше обосновать этот исторический подход, мы укажем на следующее:

1) Вероисповедные различия между святым Амвросием и блаженным Августином соответствуют различиям между франкскими и римскими богословскими методами и учением.

Это, несомненно, странное открытие, поскольку у нас создавалось впечатление, что Августин был учеником и другом Амвросия, что второй огласил и крестил первого.

Но, сравнив их между собою, я пришел к заключению, что Августин не очень обращал внимание на проповеди Амвросия и совершенно не читал ничего из его богословских трудов. Они коренным образом расходятся в вопросах ветхозаветных явлений Логоса, существования "общих понятий" в общих рамках учения о Святой Троице, характера общения между Богом и человеком, в том, каким образом Христос открывает Свое Божество апостолам, и вообще в соотношении между вероучением и мышлением, иначе говоря, между откровением и рассудком. Амвросий явственно следует восточноримским отцам, Августин же следует Библии, истолкованной в рамках мысли Плотина, и своего неизжитого манихейского прошлого.

2) В то время, когда франки покоряли провинцию Галлии и превращали ее в свою Францию, провинция эта была местом столкновения между последователями Августина и святого Иоанна Кассиана. Последний через свое монашеское движение, свои писания в этой области и в области христологии оказывал сильное влияние даже на Церковь Древнего Рима. У этого святого и других, [таких] как Амвросий, Иероним, Руфин и Григорий Великий, мы видим полное тождество между восточно- и западноримскими христианами в вероучении, богословии и духовной жизни. Внутри этих рамок Августин в западноримской области был включен в общее римское богословие. В восточной же римской области Августин был просто неизвестен.

3) В противоположность этому общему положению восточного и западного римского богословия франкская богословская традиция входит в историю как читающая и знающая всецело только одного Августина. По мере

того как франки познакомились с другими римскими отцами греческого или латинского языка, они подчиняли их всех авторитету августиновских категорий. Даже догматы, провозглашенные Вселенскими Соборами, заменяются августиновским пониманием этих догматов.

4) Это обоснование их богословия порождает внутри феодальной системы уверенность франков в том, что их богословие самое лучшее, - не только потому, что оно основано на том, кого с тех пор латинское христианство считает самым великим отцом патристического периода, но еще и потому, что франки и другие германские народы по самой природе своего происхождения являются благородной расой, превосходящей и римлян, и "греков", и славян. Естественным результатом этого превосходства является, конечно, то, что германские народы, особенно же франки, норманны, ломбарды и, наконец, германцы, создают лучшее богословие, нежели римляне. Таким образом, схоластическая традиция германской Европы выше святоотеческого периода римлян. Лично я не могу найти никакого другого оправдания той претензии, столь популярной еще немного лет тому назад, что на Западе схоластическое богословие пришло на смену святоотеческому и превзошло его.

5) Из этого различия вытекает второй фактор, оставшийся неотмеченным в европейских учебниках по причине отождествления германского или франкского богословия с латиноязычным римским богословием под общим названием "латинского христианства". Появление франкского богословия на исторической сцене совпадает с началом спора о Филиокве. Поскольку римские отцы заняли в этом вопросе четкую позицию, так же как и в вопросе об иконах, первоначально также осужденных франками, последние стали автоматически считать, что святоотеческий период закончился на Востоке со святым Иоанном Дамаскиным (по крайней мере с тех пор как они признали Седьмой Вселенский Собор), а на Западе с Исидором Севильским. После них Римская империя уже не может давать отцов Церкви потому, что римляне отвергли франкское Филиокве. Этим отвержением они отрезали себя от основного ствола христианства, который теперь отождествляется с христианством франкским, особенно с тех пор как франки вытеснили римлян из папства и присвоили его себе.

6) С римской точки зрения, однако, римская святоотеческая традиция не только не иссякла в VIII веке, но продолжала свою полнокровную жизнь в свободной империи на Востоке, а также в областях, занятых арабами. Исследования настоящего времени приходят к заключению, что римский святоотеческий период продолжается и далее, включая отрезок римской истории под турецким владычеством после падения Константинополя. Это значит, что Восьмой Вселенский собор (879) при святителе Фотии, так называемые Паламитские соборы XIV века и соборы Римских патриархов в течение турецкого периода все являются продолжением и неотъемлемой частью истории святоотеческого богословия и римской христианской традиции, за ис-

ключением патриархата Древнего Рима, который с 1009 года перестал быть римским и стал франкским институтом.

7) Восьмой Вселенский собор 879 года, даже не упоминая франков, осудил тех, кто что-либо убавляет или прибавляет к Никео-Константинопольскому Символу веры, а также тех, кто еще не признал Седьмой Вселенский Собор.

Прежде всего следует подчеркнуть, что здесь первый пример в истории, когда Вселенский собор осуждает еретиков, не называя их. Знаменательно также, что Коммониторий собору папы Иоанна VIII не упоминает о необходимости осудить тех, кто что-либо добавляет или убавляет в Символе веры.

Существует, однако, письмо Иоанна Фотию, обычно помещаемое в конце Деяний собора, в котором резко осуждается Филиокве и описывается как нечто вставленное совсем недавно, но ни в коем случае не в Римской Церкви, и выражается просьба, чтобы для исключения его было использовано папское увещание, поскольку более резкая позиция могла бы повести к насильственному его включению. Выставлялись аргументы, что существующая ныне версия этого послания была составлена в XVI веке. Однако эта версия совершенно точно соответствует условиям, в которых находилось папство в Риме под франкским владычеством во времена Иоанна VIII, и условия эти не могли быть известны в XVI веке ни франкам, ни восточным римлянам.

Власть франков над папством, хотя и не совершенно сведенная на нет со смертью Карла Великого в 814 году, была, однако, ослаблена разделением его империи, а затем и совершенно парализована новым завоеванием Южной Италии римской армией, начавшимся в 867 году, то есть в том году, когда умер первый профранкский папа Николай I. Римская власть, однако, еще недостаточно прочно установилась, чтобы в 879 году папство уже могло позволить себе вероучительную борьбу с франками. Такой открытый конфликт привел бы к превращению папской Романии во франкское герцогство, а римское население оказалось бы в том же положении, в котором находились римляне в других частях западной половины империи, покоренных франками и другими германскими народами, а это, конечно, означало бы насильственное включение Филиокве в Символ веры, на что и указывает Иоанн.

В то же время, после смерти Карла Великого, Римские папы как будто начинают иметь реальное влияние на франкские королевства, которые признают магическую власть пап помазывать императора для Запада и, таким образом, приравнивать его к императору Востока. Иоанн VIII, как кажется, имел в этом отношении исключительный успех, и его просьба к Фотию о разрешении применить свое увещание для исключения Филиокве из Символа была, несомненно, основана на реальной возможности успеха.

8) Протестантские, англиканские и папские ученые всегда утверждают, что со времен Адриана I или Льва III и в период Иоанна VIII папство проти-

востояло Филиокве только как добавке к Символу веры, но никогда не как вероучению или богословскому мнению. Так, считается, что осуждение Восьмого Вселенского собора было принято Иоанном как осуждение добавления, а не Филиокве как учения.

Однако как письмо Фотия, так и вышеупомянутое письмо Иоанна VIII к Фотию свидетельствуют, что папа осудил Филиокве также и как учение.

Тем не менее Филиокве не могло быть публично осуждено как ересь Церковью Древнего Рима. Почему? Просто потому, что военный контроль папской Рومании был в руках франков, которые, будучи неграмотными варварами, были способны на любое преступное деяние против римского духовенства и населения. Присутствие франков в папской Румании было опасным, и с ними надлежало обращаться с великой осторожностью и тактом.

В глазах римлян галльская и итальянская Румания представляет собою одну непрерывную страну, тождественную с восточным римским государством, и, таким образом, захваченные франками, ломбардами и норманнами свободные части Румании с римской точки зрения являются единым целым, тогда как с точки зрения германских европейских завоевателей они оказывались осчастливленными тем, что завоеваны и освобождены от так называемых "греков", или теперь "византийцев", и уже не имеют никакого отношения к римлянам свободной Румании.

9) То, что вышеизложенное позволяет правильно понять исторический контекст спора о Филиокве и место Римских пап в этом конфликте со времени Пипина до появления на папской сцене тевтонских или восточных франков в 962-963 годах и удаления римлян из папской этнархии, завершившегося в 1009 году, следует из: а) вероучительных позиций Анастасия Библиотекаря, главного советника профранкского папы Николая I и затем Иоанна VIII при подготовке Восьмого Вселенского собора 879 года, представлявшего собою вновь восстановленное римское господство над папством; и б) из отношения к Филиокве папы Льва III.

а) Анастасий Библиотекарь явственно сначала не понял августиновскую основу франкского Филиокве, поскольку он в этом вопросе упрекает "греков" в их возражениях и обвиняет их в неприятии толкования Максима Исповедника о двух употреблениях этого термина: первом, когда исхождение означает послание, в котором Дух Святой исходит от Отца и Сына (в этом случае и Дух Святой участвует в деле послания и оно, таким образом, является делом всей Святой Троицы), и втором, когда исхождение означает причинное соотношение, из которого вытекает само существование Святого Духа. Максим уверяет Марина, к которому он пишет, что в этом последнем смысле западные римляне признают причинное исхождение Духа Святого только от Отца и не считают Сына причиной. Есть основания полагать, что это точно и ясно отражает позицию папы Николая I в этом вопросе.

Но не такова была позиция франков, которые в этом вопросе следовали не западным римлянам, а Августину; учение же последнего легко истолко-

вать как учение о получении Духом Святым Своего бытия от Отца и Сына, тогда как Амвросий принадлежит к традиции, разъясненной Максимом.

Но это также означает, что западные римляне никогда не могли поддерживать включение Филиокве в Символ веры не потому, что они не хотели раздражать "греков", а потому, что это было бы ересью. Западные римляне прекрасно знали, что термин "исхождение" был внесен в Символ как параллель термину "рождение" и что оба они означают причинное отношение к Отцу, а не энергию или послание.

Может быть, в результате осознания того, что франки в этом вопросе запутались и в своей безграмотности говорят опасные вещи, Анастасий и пришел к серьезной переоценке франкской угрозы и к поддержке восточно-римской позиции, ярко представленной великим Фотием.

б) То, что истолкование Филиокве, данное Максимом Исповедником, соответствует позиции Римских пап, явствует из случая со Львом III. Отчет франкского монаха Смарагдуса о беседе между папой Львом III и тремя апокрисиариями Карла Великого, в том числе самим Смарагдусом, ясно свидетельствует об этой последовательности в папской политике. Лев явно понимает, что изложенное франками учение святых отцов, согласно которому Дух Святой исходит от Отца и Сына, есть ясное учение Августина и Амвросия, но никаких других отцов. Филиокве не следует добавлять к Символу, как это сделали франки, которым Лев разрешил петь Символ, но ничего к нему не прибавлять.

Учитывая, что присутствие франков в папской Романии было опасным, что они были способны при случае действовать самым жестоким и варварским образом, при чтении этого отчета напрашивается ясный вывод, что папа Лев III без неясности, но дипломатически в действительности говорит франкам, что Филиокве в Символе является ересью. Что иное может означать утверждение папы, что Второй Вселенский Собор и другие Соборы не включили Филиокве в Символ не по небрежности или невежеству, а нарочно, по Божественному вдохновению?

Этой же богословской позиции придерживались папа Адриан I (772-795) и соборы в Толедо, где Филиокве фигурирует не в Символе веры, а в другом контексте.

10) Когда франки захватили папскую Романию, папство оказалось, "как мышшь в лапах" своего традиционного врага кошки. Франки прекрасно понимали, что именно им досталось в руки, и начали развивать теории и церковную политику для использования этого римского института в целях укрепления своего контроля над территориями, бывшими ранее римскими, и поддержки новых завоеваний. Западные франки шли по стопам Карла Великого, но неуверенно. Римляне вновь захватили контроль над папством после 867 года, но тогда (начиная с 962 года) на папской сцене появились восточные франки с хорошо известным результатом.

Отношение к папству и к Филиокве было различным у западных и восточных франков: первые были скорее терпимыми, вторые фанатически непреклонными. Это в большой мере зависело от того, что после 920 года новое реформационное движение окрепло достаточно вовремя, чтобы определить политику восточногерманских франков, захвативших папский престол. Когда римляне утратили последний, Филиокве было введено в Риме либо впервые, в 1009 году, либо окончательно в 1014 году.

В свете вышеизложенного ясно, что положение было не тем, которое обычно представляется европейским и американским историкам, по мнению которых, Филиокве есть неотъемлемая принадлежность так называемого латинского христианства, причем предлогом этого мнения является то, что папы были против этой вставки в Символ веры якобы не по вероисповедным причинам, а лишь чтобы не обидеть "греков" этой вставкой. На самом деле мы видим римскую народность, объединенную в своей оппозиции к появившейся группе германских рас, которые начали учить римлян, прежде чем сами действительно чему-то научились, причем, разумеется, эти германские учителя могли быть в догматических вопросах очень убедительными только тем, что держали нож у горла. Вообще же, особенно в то время, когда они насаждали Филиокве, сторонники нового германского богословия имели перед своими благородными пэрами только то преимущество, что умели читать и писать и, может быть, помнили Августина.

11) Разграничение между римским и франкским папством ни в чем не проявляется так ясно, как в том факте, что когда на Флорентийском лжеобъединяющем соборе (1439) римляне представили франкам в качестве основы для единения толкование Филиокве Максимом Исповедником, то франки не только отвергли это истолкование как ложное и обидное для них учение, но также сообщили, что этот документ им неизвестен. Августиновское Филиокве было единственной версией, которую франки были способны понять, и потому она стала для них единственно существующей. Традиция римских пап и традиция пап латинских была в вопросе Филиокве совершенно различной.

ТЕКСТЫ К СЕМИНАРУ 3.

ТЕКСТ 5. «Замечание о чистилище» митр. Макария (Булгакова)

С учением Православной Церкви о возможности для некоторых грешников освободиться из уз ада по молитвам живущих имеет некоторое сходство учение Римской церкви о чистилище, хотя имеет и свое отличие. Чтобы правильнее судить о том и другом, надобно вникнуть, как излагают это учение сами римские богословы.

I. Они различают в учении о чистилище две части: существенную, или то, что определено их церковью и преподается как догмат, и несущественную - то, что церковью их не определено и составляет предмет богословских мнений. К первой части относят только два положения: а) есть чистилище, то есть такое место или состояние очищения (*status expiationis*), в котором души умерших, не получивших еще разрешения каких-либо легких грехов или и получивших разрешение грехов, но не понесших при жизни временного наказания за грехи, терпят мучения для удовлетворения правде Божией - до тех пор, пока чрез эти мучения не очистятся и не соделаются достойными вечно-го блаженства; б) душам, находящимся в чистилище, весьма много помогают молитвы о них Церкви, милостыни и особенно приношение бескровной Жертвы. К несущественной части относятся решение вопросов: а) есть ли чистилище определенное какое-либо место или нет и где оно находится; б) какие мучения терпят там души и огонь чистилищный есть ли вещественный или метафорический; в) сколько времени души находятся в чистилище; г) как вспомоществуют им молитвы Церкви и проч. [1]

II. Остановливаясь мыслию на существенной части римского учения о чистилище, находим в ней и сходство с учением Православной Церкви о молитвах за умерших, и несходство.

1) Сходство - в основной мысли (идее). Ибо как Римская, так и Православная Церковь учит: а) что души некоторых умерших, именно умерших в вере и с покаянием, но не успевших при жизни принести плодов, достойных покаяния, и, следовательно, не успевших заслужить от Бога полного прощения своих грехов и самым делом очиститься от них, терпят мучения, пока не удостоятся действительно такового прощения и не очистятся; б) что в этом случае вспомоществуют душам умерших молитвы о них живущих еще братьев о Христе, милостыни, и особенно приношение бескровной Жертвы.

2) Несходство - в частности. Ибо: а) по учению Православной Церкви души означенных умерших терпят мучения потому, что они хотя покались пред кончиною, но не успели принести плодов, достойных покаяния, не успели заслужить от Бога полного прощения грехов, самым делом очиститься от них и чрез то освободиться от естественных следствий греха - наказаний; а по учению Римской церкви души этих умерших терпят в чистилище муки, собственно, потому, что не терпели на земле временного наказания за грехи для удовлетворения правде Божией, и терпят именно для того, чтобы удовлетворить ей; б) по учению православному означенные души очищаются от грехов и заслуживают от Бога помилование не сами собою и не чрез свои мучения, но по молитве Церкви, силою бескровной Жертвы, и эти-то молитвы не только помогают страждущим, облегчают им участь, но и освобождают их от мучений [2], а по учению Римской церкви души очищаются в чистилище и удовлетворяют правде Божией чрез самые свои страдания, в чем бы ни состояли они, и молитвы церковные только способствуют облегчению этих страданий [3].

3) Впрочем, обе указанные разности в римском учении о чистилище с учением православным о молитвах за умерших, хотя касаются частных, тем не менее важны и не могут быть приняты, потому что обе несправедливы и низводят самую основную мысль догмата.

а) Несправедлива, как мы уже видели в своем месте [4], та мысль, будто грешники покаявшиеся должны еще принести некоторое удовлетворение правде Божией за те свои грехи, потерпев для сего какое-либо временное наказание, и будто не претерпевшие такого наказания здесь должны потерпеть его в чистилище для той же самой цели: полное и даже избыточествующее удовлетворение правде Божией за всех грешников принес однажды навсегда Христос Спаситель, подъявший на Себя и все грехи мира, и все казни за грехи. А грешники, чтобы получить от Бога совершенное прощение грехов и избавиться от всяких наказаний за грехи, должны только усвоить себе заслуги Искупителя, то есть уверовать в Него, истинно раскаяться во грехах и принести плоды, достойные покаяния, - добрые дела. Следовательно, если некоторые грешники, покаявшиеся пред своею кончиною, подвергаются по смерти мучениям, то потому единственно, что не успели еще вполне усвоить себе заслуги Спасителя, по слабости ли веры в Него или по недостаточности покаяния, а главное - потому, что не принесли плодов, достойных покаяния, и самым делом не очистились от грехов, как и учит Православная Церковь.

б) Несправедлива и другая мысль: будто грешники очищаются в чистилище и удовлетворяют правде Божией чрез самые свои мучения. Как бы ни понимали огонь чистилищных мучений, в смысле ли буквальном или метафорическом, - ни в том, ни в другом случае нельзя приписывать ему таких действий. Если это огонь вещественный - то он по самой природе своей не способен очищать душу - существо простое - от скверен духовных. Если - огонь метафорический, то есть внутренние терзания самой души при постоянном сознании своих прежних грехов и глубокое сокрушение о них, - и все это не может очищать душу в жизни загробной, потому что там нет уже места ни для покаяния, ни для заслуг, ни для какого-либо личного самоисправления, - как веруют и римские католики. А пока человек остается во грехах, неочищенным и необновленным, до тех пор, сколько бы ни терпел мучений, он не может удовлетворить правде Божией одними страданиями своими и избавиться от этих неизбежных следствий греха [5].

в) Если души некоторых умерших терпят в чистилище мучения потому, собственно, что необходимо самим грешникам покаявшимся понести некоторое временное наказание за грехи для удовлетворения правде Божией, и если эти души чрез самые свои мучения в чистилище действительно очищаются и удовлетворяют за себя Богу, - то спрашивается: к чему служат им молитвы и вообще всякое предстательство Церкви? Находящиеся в чистилище, очевидно, должны мучиться дотол, пока сами собою не принесут требуемого от них удовлетворения и не очистятся чрез свои мучения; если же молитвы Церкви только ослабляют и облегчают эти мучения, то они (молитвы) не

только не сокращают, напротив, еще продолжают период пребывания души в чистилище и, следовательно, не столько полезны, сколько вредны. Не явно ли ниспровергается этим основная мысль догмата?

III. Обращая внимание на несущественную часть римского учения о чистилище, составляющую предмет богословских мнений, усматриваем в ней еще более разностей с учением Православной Церкви о молитвах за умерших, хотя разностей, по внутреннему их значению, не важных. Укажем здесь на две, более замечательные:

1) Православная Церковь учит, что нет по смерти среднего разряда людей между спасаемыми - отходящими на небо - и погибающими - отходящими во ад; нет среднего особого места, где бы находились души покаявшихся пред кончиною, за которых она молится, а все они отходят также во ад, откуда только могут освобождаться по ее молитвам [6]. Наибольшая часть римских учителей принимают чистилище за особое - среднее - место и помещают его то в соседстве ада - во внутренности земли, то в соседстве неба, то на воздухе, хотя другие признают чистилище только за особое состояние души, а не особое место, и замечают, что души, находящиеся в этом состоянии, могут нести свое временное наказание и очищаться в том же самом месте, где находятся и осужденные на вечные муки (то есть во аде); подобно тому как в одной темнице могут быть заключены люди двоякого рода: и осужденные на заключение только до известного времени, и осужденные навсегда [7].

2) Православная Церковь решительно отвергает огонь чистилищный, огонь в собственном смысле, будто бы очищающий души [8]. Весьма многие римские богословы принимают этот огонь за действительный и вещественный (верование, почти общепринятое в самом народе римского исповедания) и потому в доказательство своего учения стараются собирать из Священного Писания и из писаний древних учителей Церкви места, в которых по видимому упоминается о таком огне [9]. Другие, напротив, понимают чистилищный огонь в смысле не собственном - за мучения духовные - и потому не приводят уже в своих трактатах о чистилище подобных доказательств ни из слова Божия, ни из писаний отеческих, присовокупляя, что сами древние учителя имели об этом огне только мнения, и мнения различные [10], - почему излишне было бы и опровергать означенные доказательства. Третьи, наконец, вообще замечают, что церковь их не определила, в чем состоит огонь чистилищный, вещественный ли он или не вещественный, и потому понимать его так или иначе - не относится к вере [11].

Не упоминаем о других мнениях касательно чистилища, каковы, например: а) о том, долго ли находятся в нем души и все ли - равное время; б) наказания, какие они там испытывают, сильнее ли наказаний настоящей жизни и слабее ли адских; в) молятся ли там души за самих себя и за нас, еще живущих; г) упражняются ли в добрых делах и подобное. Этим мнениям не приписывают почти никакой цены сами римские богословы, и занимаются ими весьма не многие [12].

Примечания

Изд. по: Макарий [Булгаков], архиеп. Винницкий. Православно-догматическое богословие. Т.2. [Коломна, 1993]. (Репр. воспр. изд: СПб., 1857). §259. С.463-467. - Изд.

1. Perrone. Praelectiones theologicae. Vol.III.308-310. Louvain, 1839 [Перроне. Курс богословия. Том III. Лувен, 1839. С.308-310]; Feier. Institutiones Theologiae dogmaticae [Фейер. Основы догматического богословия]. VII. P.41-47; Cursus Theologiae completus VII. P.1604 et squ [Полный курс богословия. Часть VII. С.1604 сл.]; Liebermann. Institutiones Theologiae. V. Paris, 1839. P.406-413 [Либерман. Основы богословия. Часть V. Париж, 1839. С.406-413].

2. Православное исповедание веры Кафолической и Апостольской Церкви Восточной. Ч.1. О вере. Ответ 64 // Догматические Послания православных иерархов XVII-XIX веков о православной вере. [Сергиев Посад], 1995. С.48-49. - Изд.

3. На Флорентийском соборе это учение выражено так: "si vere poenitentes in charitate Dei decesserint, antequam dignis poenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omissis: eorum animas poenis purgatorii post mortem purgari, et, ut a poenis hujusmodi releventur, prodesse eis fidelium suffragia, missarum scilicet sacrificia, orationes..." ["если истинно кающиеся отойдут в благодати Божией прежде, чем удовлетворят достойными плодами покаяния за совершенное и упущенное, души их очищаются после смерти наказаниями чистилица, и, дабы от наказаний этого рода освободиться, полезны им ходатайство верных, жертвоприношения месс, молитвы..."]. (In definit. Fidei [В "Определении веры"]).

4. См. нашего Православно-догматического богословия т.[2], §226-228: Об епитимиях и так называемых индульгенциях. [С.336-355].

5. Православное исповедание... Ответ 66 // Догматические послания... С.50. - Изд.

6. Православное исповедание... Ответ 64; Послание патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере. Член 18 // Догматические послания... С.48-49,182-183. - Изд.

7. Cursus Theologiae completus. Т.VII. P.1607; Feier. Institutiones Theologiae dogmaticae VII. P.42; Liebermann. Institutiones Theologiae. Paris, 1839. V.413.

8. Православное исповедание... Ответ 66 // Догматические послания... С.50. - Изд.

9. Cursus Theologiae completus. Locus citatus [Цитируемое место].

10. Perrone. Praelectiones theologicae. Vol.III. P.310-318,323,327; Klee. Manuel de l'histoire des dogmatiques. Т.II. Paris, 1848. P.474 [Клее. Руководство по истории догматики. Т.II. Париж, 1848. С.474].

11. Bellarmin. De purgatorio. Liber II. C. 11 [Беллармин. О чистилище. Книга II, глава 11].

12. Feier. Institutiones Theologiae dogmaticae VII. P.42-43; Cursus Theologiae completus VII. P.1068-1612.

ТЕКСТ 6. «Несправедливость учения Римской церкви об индульгенциях» митр. Макария (Булгакова)

С падением учения Римской церкви об епитимиях как временных наказаниях для удовлетворения правде Божией неизбежно уже падает и учение означенной церкви об индульгенциях (послаблениях или снисхождениях). Главные черты этого учения следующие: I) в Таинстве Покаяния Бог, отпускающая кающимся грехи и вечные наказания за грехи, не всегда отпускает наказания временные, которые, будут ли наложены духовником (в епитимиях) или даже не наложены, непременно должны быть понесены грешником, здесь ли, на земле, или за гробом, в чистилище, для удовлетворения правде Божией; II) но так как человек слаб и силы его недостаточны для такой цели, то эти временные наказания могут быть снимаемы с него и заменяемы в очах вечной Правды преизбыточествующими заслугами Христа Спасителя и святых, составляющими сокровищницу церкви; III) власть делать эти замены и таким образом освобождать грешников не только живых, но и умерших, от временных наказаний, то есть власть давать индульгенции, принадлежит церкви [1].

I. Несправедливость первой мысли мы уже видели: она противна христианскому учению об удовлетворении правде Божией и оправдании грешника, противна учению всей Древней Церкви, противна даже здравому понятию о правде Божией и прощении или отпущении грехов. Здесь остается только сказать:

1. Если епитимии не суть временные наказания, которые будто бы должен понести кающийся грешник для удовлетворения правде Божией, то нет нужды и снимать их, или, точнее, нет нужды заменять их пред Богом преизбыточествующими заслугами Христа Спасителя и святых. И, следовательно, учение об индульгенциях построено на песке.

2. Если, напротив, епитимии суть только наказания отеческие, имеющие целью уврачевание духовных болезней, то они, как врачевства, могут быть снимаемы, или ослабляемы, или заменяемы другими врачевствами собственно по состоянию врачуемых, как и предписывают правила Священных соборов и как доселе поступает Православная Церковь. А снимать епитимии без внимания к нравственному состоянию врачуемых, давать индульгенции грешникам без разбора, исправились ли они или вовсе не исправились, - значит злоупотреблять властью ко вреду самих же грешников.

3. Если действия епитимий как наказаний врачевных ограничиваются пределами настоящей жизни, когда грешники могут еще уврачеваться и исправиться, а не простираются в жизнь загробную [2], то давать индульгенции в пользу умерших для освобождения их из предполагаемого чистилища совершенно излишне.

4. Снимать наказания можно только те, которые наложены на кого-либо; но снимать с грешника наказания, не наложенные на него или и наложенные, только не нами, а Самим Богом, например, в предполагаемом чистилище - это, с одной стороны, странно, с другой - противозаконно.

II. В рассуждении второй мысли должно заметить: 1. Заслуги Спасителя действительно бесконечны и составляют неистощимое сокровище благодати, оправдывающей и спасающей грешников. Но эти заслуги могут быть усвояемы и вменяемы людям только под условием их веры, истинного раскаяния во грехах и добрых дел, плодов веры и покаяния или по крайней мере твердого намерения исправиться и впредь жить свято... как и поступают пастыри Православной Церкви при разрешении грешников в Таинстве Покаяния... Но вменять заслуги Спасителя грешникам без исполнения означенных условий со стороны самих грешников, освободить их в силу этих заслуг от наказаний за грехи, хоть и временных, которым, однако ж, подвергает грешников Сам Бог по Своей правде, короче - давать людям индульгенции - дело совершенно незаконное.

2. Заслуги святых, как бы ни были велики, никогда нельзя считать сверхдолжными, преизбыточествующими, ненужными для них самих и вменять другим людям - грешникам для оправдания их в очах правды Божией. Ибо, во-первых, все подвиги святых не вполне принадлежат им, а совершались при помощи благодати Божией и сами имеют цену пред судом вечной Правды от заслуг Христовых. Во-вторых, заповедь закона евангельского, ведущая в живот, широка зело (ср.: Пс.118:96), так что, сколько бы ни исполнял ее человек, в ней всегда много будет оставаться такого, что еще им не исполнено. Будите... совершени, якоже Отец ваш Небесный совершен есть (Мф.5:48) - вот цель, к которой призываются и должны стремиться христиане! Потому-то и такие мужи, каков был святой апостол Павел, не почитали себя вполне совершенными и говорили: аз себе не у помышляю достигша: едино же, задняя убо забывая, в предняя же простираяся, со усердием гоню к почести вышняго звания... о Христе Иисусе (Флп.3:13-14). Совершить что-либо сверхдолжное значило бы достигнуть высшего совершенства, нежели какого требует вера Христова. В-третьих, надобно помнить, что в доме Отца Небесного обители многи суть (Ин.14:2). Умирает младенец вскоре после своего Крещения, чистый и невинный, - для него известная степень блаженства; умирает взрослый человек, успевший показать веру свою от дел и привести благие плоды, - для него другая награда; отходит к Богу подвижник, проведший всю жизнь в трудах постничества и целомудрия, произвольной нищеты и глубочайшего самоуничужения, - для такого человека еще иная,

высшая степень блаженства. Следовательно, какие бы кто ни совершил добрые дела, какие бы ни оказал заслуги на земле - за все заслуги будет должная, соответственная награда, и они никак не могут быть названы ненужными, излишними, бесполезными для самих праведников. В-четвертых, из того, что Бог щадил и всегда готов щадить грешников ради праведников (см., например: Быт.18:23-33; Исх.32:32-33), не следует заключать [3], будто Он щадил и щадит первых за излишние заслуги последних, удовлетворяясь этими заслугами и вменяя их грешникам, а не по другой причине. Праведники суть истинные, возлюбленные чада Его и други (см.: Ин.15:14-15); все пути их для Него угодны (см.: Пс.1:6); все желания их пред Ним благи (см.: Притч.11:23); все их прошения и молитвы Ему приятны (см.: Притч.15:29). Вот по этой-то любви к Своим угодникам, и особенно по их ходатайству и мольбам, какие воссылают они к престолу Его за других, нередко с такою силою, что сами, как Моисей и Павел, желают быть лишенными Царствия Божия ради ближних (см.: Исх.32:32; Рим.9:3), Господь и щадит грешников - щадит преступных чад Своих по мольбам возлюбленных, истинно Ему благоугодивших; щадит, очевидно, по бесконечной Своей благодати к тем и другим, а не по правосудию, которое будто бы удовлетворяется за грехи первых преизбыточествующими заслугами последних.

3. В частности - по отношению к епитимиям. Пусть было бы даже справедливым, что есть преизбыточествующие заслуги святых и что эти заслуги вместе с заслугами Спасителя могут быть вменяемы грешникам для освобождения их от наказаний, определенных правдою Божией; но так как епитимии не суть наказания, налагаемые на грешников для удовлетворения правде Божией, а суть целительные средства для уврачевания их духовных болезней, то и нельзя заменять епитимии означенными заслугами, несправедливо давать ради этих заслуг индульгенции грешникам и снимать с них духовные врачевства, прежде нежели они окажут благодетельные действия.

III. Последнюю свою мысль латиняне основывают: а) на словах Спасителя, сказанных апостолу Петру: и еже аще разрешиши на земли, будет разрешено на небесах (Мф.16:19), и б) на примере Древней Церкви [4]. На это дадим ответ:

1. Правда, апостол Петр, как и другие апостолы и все пастыри Церкви, получил Божественную власть разрешать грешников, освобождать их от грехов и от наказаний за грехи (см.: Мф.18:18; Ин.20:23). Но:

а) Не иначе, как во имя или в силу заслуг одного только Иисуса Христа, от Которого они и прияли эту власть и Который, преподавая ее, сказал им: якоже посла Мя Отец, и Аз посылаю вы... примите Дух Свят, имже отпустите грехи, отпустятся им; и имже держите, держатся (Ин.20:21-23). О заслугах же угодников Божиих здесь нет ни малейшего намека. Следовательно, разрешать грешников и на основании каких-то сверхдолжных заслуг праведников пастыри Церкви вовсе не имеют власти.

б) Не иначе как только в Таинстве или чрез Таинство Покаяния - и следовательно, при известных условиях со стороны самих кающихся. Ибо, во-первых, на показанных словах Спасителя, собственно, и основывается Таинство покаяния, по сознанию самих латинян; а во-вторых, разрешать грешников от грехов и от наказаний пастыри Церкви могут только благодатию Духа Святаго (приимите Дух Свят, имже отпустите...), которая сообщается вообще чрез Таинства - и, в частности, для разрешения кающихся христиан, чрез Таинство Покаяния. Следовательно, разрешать от грехов или от наказаний за грехи тех, которые не приступали к Таинству Покаяния или и приступали, но без должных условий и истинно не раскаялись, - давать индульгенции всем просящим без разбора пастыри Церкви не имеют власти.

в) Тем более пастыри Церкви не вправе давать индульгенции в пользу умерших и разрешать их от грехов и от наказаний за грехи в (мнимом) чистилище своею властью, когда умершие не могут уже приступать к Таинству Покаяния и исполнять условий, требуемых от кающихся. Ныне и сами латиняне сознаются, что Церковь не может простирать своей разрешительной власти на души умерших и что в заповеди Спасителя: еже аще разрешиши на земли, будет разрешено на небесех, слово на земли должно быть относимо как к разрешающему, так и к разрешаемым [5]. А потому право своего первосвященника давать индульгенции и в пользу находящихся в чистилище основывают только на следующем умствовании: "все молитвы за умерших, приношение бескровной Жертвы, милостыни и другие благие дела полезны для умерших - почему же не могут быть полезны для них преизбыточествующие заслуги Иисуса Христа и святых, прилагаемые к ним *per modum suffragii*, в качестве предстательства, то есть чрез предложение этих заслуг папою Богу?" [6]. Так, заслуги Спасителя могут оказывать благотворное действие и на умерших по бесконечной благодати Божией: в силу этих заслуг полезны умершим и молитвы, воссылаемые за них живущими, и милостыни, и особенно приношение бескровной Жертвы. Но отсюда следует только, что и Римский епископ, подобно всем другим пастырям Церкви, в силу заслуг Спасителя может и обязан молиться за умерших, особенно при совершении литургии, уповая на милосердие Божие и предоставляя власти Самого Бога внимать или не внимать этим молитвам, разрешать или не разрешать грешников от наказания, а вовсе не следует, чтобы папа имел право давать по своему усмотрению индульгенции на освобождение из чистилища душ христианских.

2. Указывая на пример Древней Церкви, римские учителя утверждают [7]:

а) "Апостол Павел дал индульгенцию грешнику и освободил его от временного наказания". Но святой Павел, как мы уже замечали, наложил на этого грешника епитимию, собственно, для его нравственного уврачевания, да дух спасется, а не для удовлетворения правде Божией (см.: 1Кор.5:5), и снял врачевство, когда оно оказало свое действие и грешник истинно раска-

ялся (см.: 2Кор.2:6-7). Следовательно, здесь индульгенция в смысле римском вовсе не могла иметь места.

б) "Во дни Тертуллиана и Киприана Церковь нередко по ходатайству мучеников и исповедников прощала отпадших от веры, освобождала их от епитимий или наказаний, ими заслуженных, и, таким образом, являла свою власть давать индульгенции". Правда, предстоятели тогдашних Церквей много уважали святых страдальцев и из уважения к их предстательству иногда принимали отпадших, но отнюдь не потому, что вменяли последним преизбыточествующие заслуги первых, - ибо и при ходатайстве мучеников необходимым условием для прощения грешников было их раскаяние и исправление. "Может Господь, - говорит святой Киприан, подробно рассуждавший об этом предмете, - может прощать по молитвам мучеников чрез посредство священников, но только кающемуся, трудящемуся, просящему [8] - тому, кто будет творить молитвы от всего сердца, плакать истинным плачем и слезами покаяния преклонять Господа к помилованию постоянными добрыми делами" [9]. И вместе с тем святой отец многократно увещевает падших, чтобы они не полагались на предстательство мучеников, а сами обращались к Богу всем сердцем, сами умоляли Его, умилоствляли Его искренним раскаянием и исправлением жизни [10], что без этого условия мученики ничего не могут для них сделать, не могут, как рабы, отпустить того, чем оскорблен Сам Владыка [11], не могут и нравственно вопреки воле Божией и Евангелию ходатайствовать за кого-либо недостойного [12] и что их ходатайство приемлется, когда оно справедливо, и может быть исполнено священником согласно с волею Божиею [13]. С другой стороны - просить самих мучеников и исповедников обращать внимание на собственные заслуги каждого грешника, с осторожностью взвешивать его намерения, оценивать род и качество грехов [14] и ходатайствовать только за истинно кающихся и умилоствляющих Бога [15]. Следовательно, когда Древняя Церковь прощала грешников по ходатайству мучеников и исповедников, то уважала собственно свидетельство последних как людей, вполне достойных ее веры, об истинности раскаяния и обращения первых, а не потому прощала, будто вменяла преизбыточествующие заслуги святых страдальцев грешникам.

в) "Древняя Церковь, налагая на грешников епитимий, или временные наказания, нередко облегчала их, то есть давала индульгенции, как видно из правил собора Анкирского и других". Но почему облегчала? Единственно по нравственному состоянию кающихся - потому, что, смотря на епитимии как на духовные врачевства, находила нужным и полезным для врачуемых или ослабить, или переменить, или увеличить, или и вовсе снять врачевство, - а отнюдь не по какому-либо вменению грешникам заслуг праведников. Довольно прочитать правило означенного Анкирского собора: "...Епископы да имеют власть, испытав образ обращения, человеколюбствовать или большее время покаяния приложить. Паче всего да испытуется житие, предшествовавшее искушению и последовавшее за оным, и тако да размеряется челове-

колюбие" (правило 5; ср.: правило 7). То же самое подтверждают собор Никейский Первый [16], святой Василий Великий [17], святой Григорий Нисский [18] и другие [19]. И замечательно, что в древности делалось снисхождение кающимся грешникам не вдруг по наложению на них епитимии (как, напротив, было и теперь иногда бывает в церкви Римской, особенно в юбилейные торжества, когда даются разрешения от наказаний даже прежде, нежели они будут наложены), а после продолжительного времени, в которое грешник успевал довольно испытать тяжесть своей вины и наказания и раскаяться [20]. Равным образом замечательно, что древние соборы и отцы, когда угрожала смерть находившимся под запрещением, разрешали их от церковного наказания, допускали к Таинству Причащения, а по миновании опасности снова заставляли их нести прежде положенную епитимию [21]. Несомненный знак, что Древняя Церковь смотрела на епитимии не как на удовлетворения правде Божией, которые могли бы быть удобно заменены заслугами Спасителя и святых, а как на меры исправительные, от которых освобождало одно условие - действительное исправление грешника.

Не имея, таким образом, ни малейшего основания ни в Священном Писании, ни в Святом Предании, как догмат Римской церкви, индульгенции оказываются вредными по отношению к христианской жизни: они подрывают истинное раскаяние во грехах, без разбора отнимают у грешников целительные средства, необходимые для уврачевания их духовных болезней, и, обольщая народ легкостью примирения с Богом и Церковью, способствовали и могут способствовать всеобщей порче нравов [22]. Не упоминаем уже о разных злоупотреблениях римской иерархии, бывших и всегда возможных при раздаянии индульгенций [23].

Примечания

Изд. по: Макарий [Булгаков], архиеп. Винницкий. Православно-догматическое богословие. Т.2. [Коломна, 1993]. (Репр. воспр. изд.: СПб., 1857). §228. С.348-355. - Изд.

1. Perrone. Praelectiones Theologicae. Vol.VII: Tractatus de indulgentiis [Перроне. Курс богословия. Т.VII: Трактат об индульгенциях].

2. Известно из правил соборных, что пред смертью епитимии снимались с кающихся, и они принимались в общение церковное, а отлученные от Таинства Евхаристии удостоивались Святого Причащения, хотя бы время их покаяния еще не окончилось ([Правила] Анкирского собора, 6, 22; Неокесарийского собора, 2; I Никейского собора, 13; Карфагенского собора, 7; Василия Великого, 73; Григория Нисского, 2).

3. Как заключают защитники индульгенций.

4. Perrone. Tractatus de indulgentiis, propositio 1 [Положение 1].

5. Institutio catholica in modum Catechesis [Основы католического учения в виде Катехизиса]. Т.III. P.307.

6. Perrone. Tractatus de indulgentiis, propositio IV.

7. Perrone. Tractatus de indulgentiis, propositio I.

8. "Potest ille indulgentiam dare, sententiam suam potest ille deflectere; poenitenti, operanti, roganti potest clementer ignoscere, potest in acceptum referre quidquid pro talibus et petierint matryres et fecerint sacerdotes" ["Может Он прощение даровать, может приговор Свой изменить; кающемуся, трудящемуся, просящему может милостиво простить, может и все то учесть, что испросили за таковых мученики и совершили священники"]. ([Киприан Карфагенский, св.]. De lapsis [О падших], cap.XXVI // PL IV. P.494).

9. "Si precem toto corde quis faciat, si veris poenitentiae lamentationibus et lacrymis ingemiscat, si ad veniam delicti sui iustis et continuis operibus inflectat, misereri talium potest..." ["Если кто от всего сердца молитву творит, если воздыхает в стенаниях и слезах истинного покаяния, если в надежде на милость преступления свои смягчит непрерывными делами правды, может Бог над таковым сжалиться..."]. (Ibidem. P.493).

10. De lapsis, c.XVII,XXIX,XXXV // Ibidem. P.480,489,491.

11. "...Nec remittere aut donare indulgentia sua servus potest, quod in Dominum delicto graviore commissum est..." ["...Не может раб ни отпустить, ни прощение свое даровать тому, что совершено как тягчайшее преступление против Бога..."]. (Ibidem. C.XVII).

12. "Martyres aut nihil possunt, si Euangelium solvi potest, aut si Euangelium non potest solvi, contra Euangelium facere non possunt" ["Мученики либо не могут ничего, если возможно Евангелию упраздниться, либо, если невозможно Евангелию упраздниться, не могут действовать вопреки Евангелию"]. (Ibidem. C.XX. P.483).

13. "Mandant martyres aliquid fieri; sed si iusta, si licita, si non contra ipsum Dominum a Dei sacerdote facienda..." ["Заповедуют мученики что-либо совершить; но если то справедливо, если позволено, если не вопреки Самому Богу, то от Бога поставленным священником будет совершено..."]. (Ibidem. C.XVIII. P.481).

14. "Oro vos, ut... sollicite et caute petentium desideria ponderetis inspiciatis et actum et opera et merita singulorum, ipsorum quoque delictorum genera et qualitates cogitetis" ["Молю вас, чтобы вы... со вниманием и осторожностью рассматривали ходатайства просящих, исследовали и стремления, и дела, и заслуги отдельных [грешников], размышляли бы также о родах и свойствах самих преступлений"]. (Epistula X, ad martyres et confessores. [Письмо 10. К мученикам и исповедникам], §3 // PL IV. P.255).

15. "Quorum poenitentiam satisfactioni proximam conspicitis..." ["Покаяние которых усмотрите близким к достаточному"]. (Ibidem. §4. P.256 [Там же. §4. C.256]).

16. "Во всех же надлежит приимати в рассуждение расположение и образ покаяния" (правило 12).

17. "Врачевание же измеряти не временем, но образом покаяния" (К Амфилохию, правило 2). "Все же сие пишем ради того, да испытуются плоды

покаяния. Ибо мы не по одному времени судим о сем, но взираем на образ покаяния" (Там же, правило 84; ср.: правило 7).

18. "Для проходящих... покаяние ревностнее и житием своим показующих возвращение ко благу, позволительно устрояющему полезное в церковном домостроительстве сократить время слушания и скорее приводит оных к обращению: подобно сократить время и сего, и скорее допустить до приобщения, сообразно с тем, как он собственным испытанием дознает состояние врачуемаго" (К Литоию, правило 4).

19. Папа Иннокентий I. *Epistula ad Decentium, caput VII* [Послание к Децентию. Глава VII].

20. Анкирского собора правило 5; I Никейского собора правило 12 и др.

21. [Правило] I Никейского собора, 12; Григория Нисского, 2.5; IV Карфагенского собора, 76, 78.

22. Как подтверждает история, по сознанию даже историков Римской церкви; см., например: Fleury C. 4 Discours sur l'histoire ecclesiastique. §2,16 [Флери К. Четыре рассуждения о церковной истории. §2,16].

23. Fleury C. *Histoire ecclesiastique* T.6. Livr.104. Chap.48. Ed.1840 [Флери К. Церковная история. Т.6. Кн.104. Гл.48. (Изд. 1840 г.)].

ТЕКСТ 7. «Почитание Божией Матери по разуму Святой Православной Церкви» патр. Сергия (Страгородского)

Характернейшей чертой церковного благочестия в отличие от благочестия нецерковного, то есть протестантского или сектантского, является, несомненно, почитание Божией Матери. В православном богослужении, при всем богатстве и разнообразии его состава, едва ли можно указать какой-либо чин, хотя бы самый краткий и частный, в котором не было бы обращения к Богородице или с прославлением Ее, или с молитвой о помощи или ходатайстве, или же с благодарением за такое ходатайство и помощь.

Почитание Богоматери имеет, бесспорно, прочную основу в предании Древней Вселенской Церкви. Достаточно вспомнить, что оно сохранилось в обществах, отделившихся от Церкви в период Вселенских Соборов, притом в таких обществах, которые, казалось бы, не имели особого интереса хранить это почитание, например несториане, монофизиты и подобные. Конечно, там мы видим лишь зачатки или, вернее, остатки вселенского почитания Богоматери, не получившие полного развития в силу самой логики данных ересей. Но тем и доказательней, что они сохранились вопреки этой логике.

Верная своему исконному преданию, Православная Церковь как будто не находит слов, чтобы достойно воспеть Богоматерь, и не знает границ для Ее прославления. Для нашей Церкви Богоматерь - "высшая всех тварей небесных и земных", "честнейшая Херувимов и славнейшая без сравнения Серафимов". Сообразно этому и предстательство Девы Марии по своему значению и силе выходит из ряда других предстательств. Мы поем: "Человеческо-

му предстательству [а таково предстательство всех святых] не ввери мя, но Сама заступи и помилуй”. В службе же на Успение Богородицы (где прославление Богоматери достигает, можно сказать, апогея) прямо говорится: “Слава Твоя боголепная”, то есть приличествующая Богу, свойственная только Богу.

I

Основанием к такому безграничному возвеличению Богоматери для нашей Церкви является отнюдь не одно, так сказать, внешнее, объективное служение Богоматери спасению рода человеческого, не только то, что Дева Мария стала Матерью по плоти Сына Божия. Этому чрезвычайному по высоте служению Божией Матери соответствовало и Ее внутреннее достоинство, нравственное Ее совершенство, высшая степень, предел святости, какая только доступна человеческому существу под воздействием благодати Божией. Таков, думается, внутренний смысл, устремление церковного учения о приснодевстве Богоматери.

Девство при рождении Богомладенца было даром Божиим. В дальнейшей же Своей жизни этот дар Божий Дева Мария поставила Своим личным подвигом и этим путем при содействии благодати Божией достигла высшего совершенства, включив Себя в тот светлый сонм особенных избранных Божиих, о которых говорится в 14 главе Апокалипсиса.

Тайнозритель видит 144 тысячи избранных, окружающих Агнца и последующих за Ним, куда бы Он ни пошел (ст. 4); они – первенцы Богу и Агнцу; они без порока суть пред Престолом Божиим (ст. 5). Сии суть иже с женами не осквернишася, зане девственницы суть. Конечно, здесь имеется в виду не телесное девство само по себе. Дьявол совсем не подвержен плотским нападениям, однако это не делает его святым. Здесь разумеется особая целостность души, совершенно прилепившейся к Господу настолько, что она не допускает никакому желанию, никакой привязанности становиться между душой и возлюбленным его Господом. Такая душа всецело и всегда живет с Господом и для Него. Естественно, что такая душа становится достойной и способной к восприятию особых откровений Божиих, недоступных другим: ... никто не мог научиться песни, какую пели 144 тысячи избранных (ст.3). Другой вывод для так настроенных душ: ... аще пребудете во Мне, и глаголы Мои в вас пребудут; его же аще хотите, просите, и будет вам (Ин. 15, 7). То есть учение о приснодевстве Богоматери не только раскрывает нам путь, которым Она взшла на высоту совершенной святости, но дает обоснование и нашей вере в особую силу молитв Богоматери. Было бы слишком по-человечески думать, что сила эта зависит от плотского родства. Даже для людей такой мотив не всегда имеет оправдание. Несомненно, на первом месте здесь должно стоять, так сказать, родство душ; всецелая, безраздельная преданность Богоматери Ее Небесному Сыну, как Богу и Устроителю Царства Божия, всецелое объединение Ею Своей судьбы с судьбами этого Царства.

Как пребывающая в Сыне и хранящая в Себе Его вечные глаголы, Богоматерь имеет дерзновение просить у Сына и получает просимое.

II

Учение о приснодевстве Богоматери не всеми принимается. Против него возражают многие даже из тех нецерковников, которые вместе с нами веруют в бессеменное рождение Сына Божия от Девы. При этом обычно ссылаются на упоминание в Евангелиях о братьях и сестрах Господа Иисуса и спешат истолковать эти упоминания в том смысле, что речь здесь идет не о сводных братьях и сестрах Господа, то есть не о детях Иосифа от другой его жены, а о детях именно Богоматери. Значит, став однажды Матерью Воплотившегося Сына Божия, Дева Мария потом повела обычную семейную жизнь и даже имела детей от Иосифа. В этой совершенно неприемлемой и даже кощунственной для православного сознания мысли возражатели не видят ничего несообразного. Наоборот, по их мнению, этим устранением Богоматери в толпу обычных людей подчеркивается вся исключительность и неповторимость личности Самого Богочеловека и то, что Он есть и остается единственным Совершителем нашего спасения. И, кроме того, лишний раз подтверждаются богоустановленность и благословение семейной жизни против монашеских увлечений. Даже из уст одного духовного представителя православно-богословской науки (теперь уже давно умершего) мне пришлось слышать, хотя и не прямо отрицательное, но довольно неустойчивое суждение о приснодевстве Богоматери. По его словам, для нашей веры существенно и важно одно, что Господь родился плотью от Девы Марии, а была ли Она Приснодевой или стала потом замужней женщиной и рожала детей – это более или менее безразлично. Отрицанием приснодевства наша вера будто бы не затрагивается.

Такие рассуждения напоминают мне рассказ о финнах. Будто бы в некоторых местах Финляндии верующие отказываются считать Великий Пяток днем поста и плача и проводят его как самый веселый праздник: в пиршествах, танцах и прочем. “Христова смерть принесла нам свободу от проклятия и смерти. О чем же нам плакать?” Если угодно, нельзя отказать этим рассуждениям в логической своеобразности. Но нельзя забывать, что в Царстве Божием нравственный закон является таким же непреложным и всеопределяющим законом, как логические законы в нашем мышлении. Поэтому моральная несостоятельность каких-либо помыслов человеческих о Царстве Божием является не менее несомненным признаком их ложности, чем и логическая несостоятельность. Этот критерий сразу позволяет видеть, что наша совесть не ошибается, предупреждая нас против только что приведенных рассуждений. При внешней логической верности догмату они таят в себе коренное извращение христианства, грубый эгоизм, думающий только о выгоде и равнодушный к цене, какой эта выгода приобретена. То же нужно сказать и о рассуждениях касательно ненужности или безразличия для веры приснодевства Богоматери.

Прежде всего богоустановленность брака настолько несомненна для церковного сознания, что не нуждается в новом подтверждении примером Богоматери. Между тем эта богоустановленность отнюдь не изменяет характера брака как учреждения привременного, значение которого исчерпывается пределами лишь теперешней земной жизни. В “жизни будущего века”, по слову Спасителя, “ни женятся, ни посягают, но яко Ангели Божии на небеси суть” (Мф. 22, 30). Как завершение всего, эта будущая жизнь (или, иначе, Царство Божие) и должна служить последней и наивысшей целью стремлений человека, подчиняя себе всякие земные цели. Поэтому неизбежны, в частности, случаи, когда служение Царству Божию может потребовать, чтобы человек ради него пожертвовал своей брачной жизнью. Апостол Павел весьма настойчиво учит о дозволительности брака для всех. Иногда даже считал брак более полезным, чем безбрачие [например, для молодых вдовиц (см. 1 Тим. 5, 14)]. Но для себя и именно ради своего апостольского служения, дабы не поставить какой преграды благовествованию Христову (1 Кор. 9, 12), он избрал безбрачную жизнь. Ради того же служения Царству Божию был безбрачным и Предтеча. Тем естественнее такая жертва со стороны Девы Марии, призванной к служению, совершенно исключительному по своей высоте и облагодатствованности. После же того как Дева Мария уже восприняла это служение и стала Матерью Сына Божия по плоти, брачная жизнь для Нее была не только психологически неестественной, но и нравственно недозволенной. В самом деле, наша Церковь очень настойчиво требует, чтобы приходские священнослужители пред рукоположением вступали в брак. Однако после рукоположения брак становится для священнослужителя преступлением, влекущим лишение сана. Очевидно, в первом случае человек от низшего восходит к высшему и никакого нарушения в нравственном прогрессе не совершает. Во втором же он, “возложив руку на рало”, принял на себя служение Царству Божию, “зрит вспять”, обращается к устройству своих земных дел. Он первую свою любовь оставил (Откр. 2, 4) и потому неуправлен в Царстве Божие (Лк. 9, 62). Во сколько же раз больше было бы “ниспадение” Девы Марии, если бы после всего совершившегося с Нею Она превратилась в обычную замужнюю женщину. Она ведь не только была избрана быть Матерью Господа, но и добровольно приняла на Себя такое служение (“Се Раба Господня. Буди Ми по глаголу твоему” [Лк. 1, 38]).

Что же касается евангельских упоминаний о братьях и сестрах Иисуса (которые, кстати, нигде в Евангелии не называются детьми Девы Марии), то ключ к уразумению этих упоминаний дает рассказ святого евангелиста Иоанна о том, как Господь, вися на Кресте, поручил ему, Иоанну, Свою Матерь, а его – Ей. Господь не имел бы оснований в такой час отвлекать Свое внимание к заботам о Своей Матери, если бы Он не был Ее Единственным Сыном и если бы Ее отношения к Нему не заполняли бы всю Ее душу без остатка. Со смертью такого Сына Матерь Божия теряла не только Его, но и самый смысл Своей жизни. Вот почему Она нуждалась в особом попечении и вот

почему была поручена Иоанну, тоже девственнику (недаром едва ли не за одним им утвердилось это наименование в Церкви), то есть также безраздельно отдавшему свою душу Господу. Будь у Марии другие дети, во-первых, и отношение Ее к Своему Первенцу было бы уже иным, и не оставалась бы Она со смертью Первенца одинокой и бесприютной: Ее дети были бы естественными Ее попечителями. Да было бы даже и неуместным Иоанну отрывать и мать от детей, и брать Ее “во своя си”. Только Приснодева, “чистотою Ангелов превосшедшая”, как поет наша Церковь, нуждалась в попечении Своего Божественного Первенца и могла быть предметом этого попечения даже и в час, когда вся уже совершилася (Ин. 19, 28).

Католики разделяют с нами особо благоговейную веру в молитвы Богоматери и окружают Деву Марию не меньшим прославлением, но находят, что существующее у нас столь исключительное возвеличение Богоматери не находит для себя в православном учении достаточных оснований. Как можно прилагать к Богоматери наименования “Пресвятая, Пречистая, Пренепорочная” и подобные, как можно считать Ее “чистотою Ангелов превосшедшей”, усваивать Ей даже “боголепную славу” и в то же время думать, что Дева Мария по Своему рождению разделяет со всеми нами, грешниками, все последствия нашего происхождения от Адама? Восполнить этот недостаток католики думают своим учением о непорочном зачатии. Ввиду совершенно исключительного предназначения Девы Марии Она изъемлется из рядового потомства Адамова, является неким новым существом, высшим человека, - как бы новым творением Божиим, созданным специально для того, чтобы быть Матерью Воплощающегося Сына Божия. Поэтому-то Дева Мария и превосходит всю тварь как святостию и чистотою, так и славою.

Мы не задаемся здесь разбором этого католического учения. Ограничимся лишь замечанием, что это учение в своих последних выводах колеблет основной догмат веры о Домостроительстве нашего спасения чрез истинное вочеловечение Сына Божия, - колеблет, во-первых, тем, что грозит расторгнуть единство природы между нами и Богочеловеком, а на этом единстве стоит все Домостроительство; во-вторых, для Девы Марии сделано изъятие из общего закона: Она получает непорочность как свойство Ее природы, а не как благодатный дар, предполагающий участие и Ее свободного произволения, как нравственный подвиг с Ее стороны. Если оказалось возможным такое, пусть единственное, исключение, если вообще непорочность можно получить помимо произволения, то спрашивается: почему бы не распространить это исключение и на все потомство Адама? Но тогда безусловно ли было необходимо для нашего спасения вочеловечение Сына Божия?

Помимо догматической опасности католического учения, оно не утверждает и не оправдывает той славы, какая воздается Богоматери в Церкви, а скорее ограничивает эту славу и предостерегает от чрезмерности. Прирожденная, помимовольная непорочность, как и всякое совершенство природное, сама по себе не имеет нравственной ценности, а главное, это есть совершен-

ство и непорочность твари. Чем выше такая непорочность и чем большее удивление и преклонение на вызывает в нас, тем больше опасности перейти должный предел и поклониться твари вместо Творца. Например, слава Сына Божия и по мыслям Ария бесконечно превосходила славу всех тварей. Но, считая Сына Божия тварью, Арий, конечно, не мог назвать Его славу “бого-лепной” даже в каком-нибудь условном смысле, чтобы не перейти положенной границы или по крайней мере другим не дать повода к такому переходу. Несомненно, те же опасения, и даже в еще большей степени, переживала бы и Церковь при прославлении Богоматери, если бы Дева Мария возвышалась над родом человеческим со Своей непорочностью по природе. Упреки в многобожии, в частности, в том, что в почитании Богородицы возрождается языческий культ богини-матери, направляемые католичеству со стороны протестантов и свободомыслящих, окажутся, пожалуй, не столь далекими от истины, как бы это желательно было католикам.

III

Православная Церковь не принимает католического измышления о непорочном зачатии Девы Марии и если и называет Ее зачатие непорочным, то отнюдь не в специальном, а в относительном смысле, в каком может быть названо и всякое другое рождение от благочестивых родителей по их молитвам и благословию Божию, - рождение, при котором почти устраняется господство плотской похоти. Основания же к прославлению Божией Матери наша Церковь, верная Слову Божию и вселенскому преданию, ищет не в начале земной жизни Богоматери, не в Ее зачатии, а, наоборот, в Ее Успении, в конце Ее земного поприща, когда и все вообще христианские подвижники, “течение скончавшие и веру соблюдающие”, ожидают себе “венец правды” от праведного Судии (2 Тим. 4, 7-8). Своим “се, Раба Господня” выразив произволение принять на Себя служение Богу в качестве Девственной Матери Сына Божия, Дева Мария до последнего вздоха осталась верной этому служению и подвигом приснодевства (духовное содержание которого изъяснялось выше) достигла при содействии благодати Божией крайнего предела святости, доступного человеку и вообще сотворенному существу. Эта произвольно достигнутая святость и сделала Деву Марию и достойной, и способной воспринять тот исключительный “венец правды”, которого удостоил Ее Судия-Сын и который и дает Ей и по смерти продолжать служение в качестве Матери Божией и “спасать присно наследие Ее”.

Мы говорим о вознесении, или о взятии, Божией Матери на небо с телом, что служит темой православно-церковной службы на Успение, в особенности так называемого чина погребения Богоматери (под 17 августа церковного стиля). В переводе на конкретный язык вознесение значит, что после телесной Своей смерти, Богоматерь не только бессмертной душой вступила в жизнь будущего века, но и плоть Богоматери, уподобившись плоти Воскресшего Господа Иисуса Христа, уже пережила то изменение из тления в нетление, которое ожидает остальных людей лишь после общего Воскресе-

ния. “Сеется, - говорит Апостол, - в тлении, восстает в нетлении; сеется в унижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное” (1 Кор. 15, 42-44). Это и есть воссоздание павшего человеческого естества - цель и плод пришествия в мир Сына Божия, Его страданий, смерти и Воскресения. В Богоматери же Церковь видит “Начальницу мысленного наздания” - воссоздания (Акафист Пресвятой Богородице), то есть начаток духовного воссоздания человечества, как бы первый случай или пример такого воссоздания. Другими словами, в Богоматери уже фактически нашли свое первое осуществление самые возжеланные чаяния христианства. В Ее примере - залог и нашего Воскресения и воссоздания. Вот в чем слава Богоматери и вот почему так радостно верующим душам всегда мысленно созерцать и воспевать эту славу. Несомненно, эта слава во много раз превосходит славу, которую хотят воздать Богоматери католики своим учением о непорочном зачатии. Не забудем, что воссоздание человеческого естества соединяется с его обожением. Господь Иисус Христос так и называется “плотское обожившим восприятие” (молитва перед Причащением), то есть воспринятую Им человеческую природу с душой и плотью. Притом обожается не только собственная человеческая природа Богочеловека: участниками обожения по душе и телу будут и все пребывавшие едино со Христом. Например, в каноне на утрени Великого Четверга Господь представляется говорящим такие слова ученикам: в будущем веке “якоже Бог с вами, боги, буду” (4-я песнь, тропарь 3). Значит, наша Церковь отнюдь не преувеличивает, а, наоборот, весьма точно характеризует славу Богоматери, когда в службе Успению поет: “Слава Твоя боголепная”.

Учение о прославлении телесной природы Богоматери после Ее Успения многим кажется несущественным для веры, подобно учению о приснодевстве. Помнится, защитники сближения со старокатоликами называли это учение позднейшим преданием, не относящимся к учению Неразделенной Церкви и потому для старокатоликов необязательным. Допустим, что подробности поэтического раскрытия этой темы могут принадлежать позднему времени. Но сама тема так тесно связана с несомненно вселенским чрезвычайным почитанием Богоматери и так необходима для понимания этого почитания, что и само учение о вознесении Богоматери имеет несомненные вселенские корни.

ТЕСТОВЫЕ ЗАДАНИЯ

ТЕСТ 1. Модуль 1. Богословская часть.

Задание 1. Выберите один или несколько правильных ответов:

1. Выберите основные характеристики православной экклезиологии:
 - Вера в единую, святую, соборную и апостольскую Церковь
 - Признание первенства папы Римского
 - Православные христиане исповедуют Никео-Цареградский Символ веры
 - Вера в видимую и невидимую Церковь, в которой тайнообразующе присутствует Господь Иисус Христос как глава Церкви
 - Церковь – это союз православных поместных церквей, в котором первенство чести имеет Вселенский патриарх

2. Перечислите основные положения учения Пелагия:
 - Человек по природе добр, действием своей воли он может делать добрые дела или уклоняться от них
 - Первородный грех – это дурной пример, данный Адамом
 - Благодать Божья содействует научению человека, это Закон Божий
 - Воскресение Христа – не есть причина нашего Воскресения
 - Грехопадение Адама стало причиной возникновения смерти и появления первородного греха, который вошел в человеческую природу

3. Перечислите основные положения учения блаж. Августина:
 - Природа человека извращена первородным грехом, представление человека о своем достоинстве – иллюзия
 - Подлинная человеческая свобода – освобожденность от власти грехопадения, а не свобода личного выбора
 - Спасение человека совершается благодатью Божьей
 - Благодать сообщается человеку только в том случае, если он делает себя достойным ее
 - Нет безусловного предопределения в вопросе спасения, есть только Божественное предведение того, примут люди благодать или нет

4. Выберите взгляды, которые относятся к преподобному Иоанну Кассиану:
 - Человек сам творец своей судьбы
 - Человек и после падения способен делать добро
 - Спасение человека не возможно без благодати, которая дается всем, но принимают ее не все
 - Существует безусловное предопределение в вопросе спасения человека
 - Спасение человека полностью зависит от его заслуг перед Богом (спасение по заслугам)

5. Перечислите основные отклонения Римо-Католической Церкви от вероучения Вселенской Церкви:

- Учение об исхождении Св. Духа не только от Бога-Отца, но «и от Сына»
- Догматическое творчество, выраженное в особом учении о Священном Писании
- Искажение учения о Церкви, порожденное верховной властью над ней Римского епископа, учение о его учительной непогрешимости
- Мариальные догматы
- Представление о самостоятельной деятельности благодати Божьей в таинствах

6. Выберите особенности Римо-католической экклезиологии:

- Церковь воспринимается как спасающая организация, видимое земное сообщество
- В истинной Церкви необходимо руководство законных вождей и особенно единого наместника Христова на земле
- Церковь как древо имеет множество разнообразных ветвей
- Признание над собой верховной власти епископа Рима — римского папы, который является видимым главой Церкви
- Церковь с большой буквы – это содружество разных поместных церквей

7. В чем заключается «соблазн» принятия Филиокве с точки зрения православных богословов?

- Вносится разделение в единую Первопричину бытия Святой Троицы
- Появляется намек на двоицу: Отец, рождающий Сына и Отец вместе с Сыном, изводящие Святого Духа
- Появляются многочисленные трактовки Филиокве, которые вносят неопределенность в существование третьего лица Святого Духа
- Принятие произвольных изменений в соборно утвержденные тексты - плохой пример
- Умалается богословский авторитет восточных христиан

8. Перечислите взгляды блаж. Августина на исхождение Св. Духа и «от Сына»:

- Почему нам не верить, что Святой Дух исходит и от Сына когда Он есть Дух также Сына?
- Это совечное с исхождением Святого Духа от Отца пребывание в Сыне
- Исхождение Святого Духа осуществляется от Отца чрез Сына

И Отец, и Сын – единая причина и единое начало исхождения Духа Святого

Святой Дух исходит от Отца как от первой и исходной причины, потому что именно Отец дает Сыну, вместе со своей природой, свойство изводить Духа Святого

9. Выберите правильные объяснения католического понятия «отчужденная благодать»:

Благодать восстанавливает поврежденную природу человеку, отчуждая ее от грехов

Благодать отчуждается от человека из-за его греховной природы

Благодать мыслится как отчужденное действие Бога, независимое от человека и непричастное ему

Благодать искусственно имплантируется в душу человека, сдерживая противоборство плоти и духа

Благодать меняет содержание души человека, но остается чуждой ему по природе

10. Выберите особенности Римско-католического учения о таинствах:

Обливание признано общепринятой формой крещения

Священники не могут вступать в брак

Таинство миропомазания обычно совершается отдельно от таинства крещения

Священники могут вступать в брак

Действительность таинств зависит от личного достоинства того, кто совершает и воспринимает его

ТЕСТ 2 . Модуль 1. Историко-догматическая часть.

Задание: Выберите один правильный ответ.

1. Сравнительное богословие возникает в России:

В XVIII столетии

В XIX столетии

В XVI столетии

В XVII столетии

2. К причинам разделения церквей нач. XI века относятся:

Политические и социальные разногласия в административных вопросах

Установление параллельной латинской иерархии в Константинополе и разногласия в вопросе о Филиокве

Монофелитские и иконоборческие споры

Коронование Карла Великого

3. Отметьте верное определение Православия:

Это христианская конфессия, сохраняющая апостольское преемство и традицию

Это христианская конфессия, которая своей задачей видит очищение Церкви от искажений и еретических тенденций

Это конфессия, которая существует под главенством папы Римского

Это конфессия, которая выделилась в процессе Реформации

4. Выберите три чина воссоединения инаковерующих, которые применяются в Православии:

Через таинства покаяния, брака и крещения

Через таинства миропомазания, крещения и елеосвящения

Через таинства покаяния, миропомазания и крещения

Через таинства покаяния, крещения и евхаристии

5. Протестантские исповедания отделились от римо-католичества:

С XV столетия в ходе Реформации

С XIV столетия в период «реформаторов до Реформации»

С XVI столетия в ходе Реформации

С XVII столетия, когда заключили Вестфальский мир

6. Перечислите основные ветви протестантизма:

Лютеранство, цвинглианство и англиканство

Лютеранство, лоллардизм и англиканство

Лютеранство, кальвинизм и евангелическое движение

Лютеранство, кальвинизм и англиканство

7. Впервые папе Римскому были подарены земли для устройства Папской области:

В сер. VIII века король Пипин Короткий подарил папе Стефану II территорию Равеннского экзархата

С IV века папа Римский получает земельные дары от Константина Великого

В VI веке первые земли подарены папе Григорию I благодаря подложному документу «Константинов дар»

В VIII веке Карл Великий подарил папе Римскому земли для устроения церковного государства

8. Впервые вставка Филиокве включена в Символ веры:
- На Толедском соборе 688 года чтобы восполнить арианское умаление троического достоинства Сына
 - На Толедском соборе 589 года чтобы утвердить в глазах ариан троическое достоинство Сына и Отца
 - На Толедском соборе в 447 году после посланий Льва Великого
 - На Аахенском соборе 809 года под влиянием взглядов императора Карла Великого

9. Римская кафедра включает Филиокве в Символ веры:
- С эпохи Карла Великого
 - В 1014 году при папе Бенедикте VIII при короновании императора Генриха II
 - В 1024 году при папе Адриане
 - В 1054 году после вмешательства кардинала Гумберта

10. Перечислите условия исполнения Ватиканского догмата о непогрешимости Римского первосвященника:
- Римский первосвященник говорит ex cathedra по вопросам церковной дисциплины
 - Римский первосвященник говорит ex cathedra по вопросам веры и нравственности
 - Необходима личная непогрешимость в делах веры и нравственности
 - Римский первосвященник исполняет свое служение как пастырь и проповедник

11. Учение об удовлетворении Божией справедливости добрыми делами появилось впервые:
- В V веке при Пелагии
 - В XIII веке в трудах Фомы Аквинского
 - В XI веке в трудах Ансельма Кентерберийского
 - В трудах полупелагиан в V веке

12. Учение о первенстве Римского епископа развивали:
- Кардинал Джон Ньюмен и папа Пий IX
 - Папа Мартин и папа Гонорий
 - Папа Иннокентий I и папа Лев Великий
 - Блаж. Августин и св. Амвросий Медиоланский

13. Православные признают высшим авторитетом:
- Соборное согласие епископов
 - Патриарха Константинопольского

- Папу Римского
- Патриарха поместной церкви

14. Выберите равноправные источники веры современной католической традиции после II Ватиканского собора:

- Священное Писание, Священное Предание и учительство Церкви
- Священное Предание, Священное Писание и догматы Вселенских соборов
- Вселенские соборы, учительство церкви и Священное Писание
- Святые отцы, Священное Писание и Священное Предание

15. Перечислите мариальные догматы Римско-католической церкви:

- О непорочном зачатии Девы Марии и о непогрешимости Девы Марии
- О телесном вознесении Девы Марии и о непорочном зачатии Девы Марии
- О непогрешимости Римского епископа в вопросах веры и нравственности и о непорочном зачатии Девы Марии
- О непогрешимости Девы Марии и о телесном вознесении Девы Марии

16. Особое почитание самого зачатия Пресвятой Богородицы в Западной Церкви связано:

- С появлением взглядов на Деву Марию как на Христородицу
- С отрицанием достоинства Марии родить Бога
- С утверждением обязательного celibата папой Григорием VII
- С умалением роли Марии в жизни Христа и святой Церкви

17. Учение о непорочном зачатии Пресвятой Девы Марии провозглашено впервые:

- В IX веке Пасхазием Радбертом
- В XIX веке папой Пием IX
- В XI веке папой Григорием VII
- В XX веке папой Павлом VI

18. Догмат о телесном вознесении Девы Марии был провозглашен:

- На I Ватиканском соборе после принятия догмата о непогрешимости Папы Римского
- На II Ватиканском соборе с целью дополнить учение о непорочном зачатии Пресвятой Девы Марии
- В 1950 году в энциклике папы Пия XII, который воспользовался правом непогрешимого учительства

В 1854 году в послании папы Римского всем верующим Римско-Католической церкви

19. Перечислите наименования, которые дали Богородице на II Ватиканском соборе:

- Мать Церкви и Посредница
- Матери Церкви и Приснодева
- Блаженная и Посредница
- Благодатная и Мать Церкви

20. Перечислите святых отцов, которые допускали выражение «исхождение Св. Духа от Отца чрез Сына»:

- Св. Максим Исповедник и св. Антоний Великий
- Св. Максим Исповедник и св. Игнатий Богоносец
- Св. Максим Исповедник и св. Василий Великий
- Св. Игнатий Богоносец и св. Поликарп Смирнский

21. Следующие историки считают, что в вопросе о Филиокве важнее различия между франкским и римским христианством, а не между греческим и латинским:

- Римские, сирийские и эфиопские историки
- Европейские и американские историки
- Европейские, сирийские и эфиопские историки
- Американские, сирийские и эфиопские историки

22. Единство Церкви по Римско-католическому учению осуществляется:

- Через единство взглядов всех верующих
- Через выполнение всех дисциплинарных предписаний Церкви
- Через соблюдение Заповедей Божьих
- Через общее подчинение единому видимому главе, наместнику Христа на земле

23. Отличия Римско-католической церкви по сравнению с Православной церковью в области Священного Писания касаются:

- Канона Ветхого Завета, в который включены неканонические книги
- Нового Завета, который расширен до апокрифических книг
- Канона Ветхого Завета, в который включены писания мужей апостольских
- Канона Нового Завета, который состоит из канонических и неканонических книг

24. К православному взгляду по поводу наместничества Христа в Церкви относится следующее положение:

- В видимой Церкви необходима администрация, а значит и ее глава или наместник
- Господь облек ап. Петра и его преемников даром непогрешимости и правом быть Его наместником
- В свете апостольского учения о единстве Церкви как Тела Христова с Главой невозможен разговор о наместничестве Христа на земле
- Благодаря тому, что у Христа есть наместник на земле, Церковь будет существовать вечно

25. Одна из особенностей Римо-католической эkkлезиологии:

- Церковь – союз поместных церквей
- В истинной Церкви необходимо руководство законных вождей и особенно единого наместника Христова на земле
- Церковь как древо имеет множество разнообразных ветвей
- Признание над собой верховной власти епископа Рима — римского папы, который является невидимым главой Церкви

26. К особенностям Римо-католического учения о таинствах относятся:

- Действительность таинств зависит от личного достоинства того, кто совершает и воспринимает его
- Погружение в воду при крещении
- Священники не могут вступать в брак, таинство миропомазания обычно совершается отдельно от таинства крещения
- Крещение и миропомазание совершаются вместе

27. Среди важных решений Свято-Софийского собора 879-880 гг. находится следующее:

- Сохранить единство веры через подтверждение текста Никео-Цареградского Символа веры
- Восстановить авторитет «Игнатьевского» собора 869-870 гг.
- Разрешить исповедовать Символ веры с Филиокве в Испании для преодоления арианской ереси
- Создать папскую «юрисдикцию» на Востоке

28. Римско-Католическая церковь признает Вселенскими следующие соборы:

- Ферраро-Флорентийский собор, Свято-Софийский и др.
- Все Толедские соборы
- Два Ватиканских собора, два Лионских собора и др.
- Свято-Софийский собор, два Ватиканских собора и др.

29. Последним Вселенским Собором в Римо-Католической церкви является:

- Второй Ватиканский собор с 1962 по 1965
- Второй Ватиканский собор с 1962 по 1964
- Второй Ватиканский собор в 1964 году
- Второй Ватиканский собор в 1962 году

30. Вспомогательная суверенная территория Святого Престола, резиденция Римско-католической церкви:

- Италия
- Франция
- Бозе
- Ватикан

ТЕСТ 3 . Модуль 2. Начало Реформации.

Задание: Выберите один правильный ответ.

1. К «Реформаторам до Реформации» относятся:

- Дж. Виклиф, Я. Гус, И. Савонарола
- И. Пражский, М. Букер, М. Лютер
- М. Букер, Дж. Виклиф, И. Савонарола
- Дж. Виклиф, У. Цвингли, И. Савонарола

2. Автор знаменитого сочинения «Триумф Креста»:

- И. Савонарола
- Дж. Виклиф
- Я. Гус
- И. Пражский

3. Один из первых гуманистов, который подготовил издание греческого оригинала Нового Завета с комментариями:

- К. Шеурль
- Б. Ренан
- У. Цвингли
- Э. Роттердамский

4. "Руководство христианского солдата" Э. Роттердамского выдвигает тезис о том, что:

- Церковь можно реформировать путем литургического обновления

- Церковь можно реформировать коллективным возвращением к Писанию и творениям Отцов Церкви
- Церковь можно реформировать путем проповеди
- Церковь можно реформировать возвращением к Писанию и Преданию

5. В Виттенберге двигателем Реформации был:

- М. Лютер
- У. Цвингли
- М. Букер
- Ж. Кальвин

6. Происхождение швейцарской Реформации связано с:

- активным развитием схоластики
- программой реформ в государстве
- возникновением гуманистических групп, известных как "братств", в университетах Вены и Базеля
- деятельностью политических групп

7. Богословская программа Мартина Лютера была реакцией на:

- учение Церкви об оправдании
- схоластическое богословие
- безнравственность теологов, которая царила в университетах
- учение Церкви о непогрешимости Папы Римского

8. Схоластика - это:

- средневековое движение, которое уделяло большое внимание рациональному подтверждению религиозной веры
- дисциплина, которая изучает схоластические труды
- учение церкви, которое рассматривает разные методы преподавания богословия
- дисциплина, которая занимается сравнительным анализом религиозных движений

9. К поздним формам схоластики относятся:

- движения томистов и скотистов
- школы «Современный путь» и «Современная Августинская школа»
- школы Э. Роттердамского и Ф. Аквинского
- движения Д. Скота и У. Цвингли

10. Начало Реформации в Виттенберге связано:

- с разработкой доктрины о спасении верой

- с компанией индульгенций
 - с 67 тезисами Ульриха Цвингли
 - с 95 тезисами Мартина Лютера
11. Термин «протестант» происходит в 1529 г.:
- после протеста лютеран против Римо-Католической церкви
 - после протеста Лютера, выраженного в 95 тезисах
 - после решения в Шпейере о прекращении терпимости по отношению к лютеранству в Германии
 - после решения о реформировании Римо-Католической церкви
12. 95 тезисов Мартина Лютера заканчиваются:
- положениями о покаянии народа Божьего
 - тезисами о недействительности индульгенций
 - тезисами о чистилище
 - теологией Креста
13. «Святая инквизиция» по расследованию еретической греховности переименована:
- в «Конгрегацию доктрины веры» в 1908 году
 - в Священный Синод в 1900 году
 - в Конгрегацию спасения грешников в 1908 году
 - в Конгрегацию благочестия
14. Для проведения реформ У. Цвингли обращается:
- к германскому дворянству
 - к народу Божьему
 - к городскому совету Цюриха
 - к политическим лидерам
15. Реформация стала возможной:
- после симбиоза Церкви и государства
 - после симбиоза реформаторов и государственной власти
 - после активного действия реформаторов
 - после провала политики Римо-Католической церкви
16. В Швейцарии первостепенной задачей было:
- реформировать академическое богословие
 - провести программу социальных реформ
 - реформировать мораль и богослужение
 - провести программу социально-политических реформ

17. В Виттенберге на первоначальном этапе Лютер занимался:
- доктриной оправдания верой
 - доктриной предопределения
 - программой социальных реформ
 - программой церковно-политических реформ
18. В 1522 году в Виттенберге академическая реформа переходит:
- в программу по реформированию государства
 - в программу по реформированию Церкви и общества
 - в программу социальных реформ
 - в проект по обновлению Церкви
19. Основные принципы Лютера – это:
- Спасение только верой и Писанием
 - Спасение только верой и благодатью
 - Спасение только верой, благодатью и Писанием
 - Спасение только благодатью и Писанием
20. Концепция Лютера о призвании заключается в том, что:
- Бог призывает человека к церковному делу
 - Бог призывает человека провести реформы в Церкви
 - Бог предназначает человека к определенному виду деятельности, долг человека – прилежно трудиться, исполняя свое призвание
 - Бог предназначает человека для возделывания своей души
21. Отцами-основателями лютеранства стали:
- М. Лютер и Ф. Меланхтон
 - М. Лютер и У. Цвингли
 - М. Лютер и Ж. Кальвин
 - Ф. Меланхтон и другие последователи М. Лютера
22. Сейчас в мире насчитывается:
- около 75 млн. лютеран и около 200 лютеранских церквей
 - около 150 млн. лютеран и около 300 лютеранских церквей
 - около 100 млн. лютеран и 200 лютеранских церквей
 - около 75 млн. лютеран и 300 лютеранских церквей
23. Символическая книга лютеран, составленная в 1530 году:
- «Малый Катехизис» М. Лютера
 - «Аугсбургское исповедание»
 - «Формула согласия»
 - «Большой Катехизис» М. Лютера

24. К книгам М. Лютера, которые посвящены истолкованию Символа веры, молитвы, заповедей Господней и других общих истин веры, относятся:

- «Наставление в христианской вере»
- «Малый Катехизис» и «Большой Катехизис»
- «Гейдельбергский катехизис»
- Шмалькальденские артикулы

25. Лютер осужден Вормским сеймом:

- В 1522 году
- В 1521 году
- В 1525 году
- В 1530 году

26. К деятелям Реформатской церкви относятся:

- М. Лютер, М. Букер, Ж. Кальвин
- У. Цвингли, М. Лютер, Т. Беза
- Г. Булингер, Ж. Кальвин, Т. Беза
- Г. Булингер, М. Лютер, Ж. Кальвин

27. Христианский гуманист, философ, швейцарский реформатор церкви -

- У. Цвингли
- Ж. Кальвин
- М. Лютер
- М. Букер

28. К трудам У. Цвингли относятся:

- «Малый Катехизис» и «Большой Катехизис»
- «О кротости» и «Сон души»
- «Чумная песнь» и «Об истинной и ложной религии»
- «Чумная песнь» и «Сон души»

29. Первая реформационная попытка У. Цвингли, которая оказалась неудачной, направлена:

- на реформирование церкви изнутри
- на гуманистическую концепцию образования
- на программу социальных реформ
- на программу реформ Церкви и общества

30. Французский богослов, реформатор церкви, основатель кальвинизма -

- Ж. Кальвин

- М. Лютер
- У. Цвингли
- М. Букер

31. К особенностям богословской мысли Ж. Кальвина относятся:

- Использование трудов блаж. Августина, волонтаристское понимание оснований человеческих заслуг
- Оптимистический взгляд на природу человека, радикальная доктрина абсолютного двойного предопределения
- Эпистемологический «номинализм», использование трудов преп. Иоанна Кассиана
- Отрицание роли посредников в оправдании, оптимистический взгляд на природу человека

32. Страсбургский реформатор, который разработал доктрину двойного оправдания, -

- У. Цвингли
- Т. Беза
- М. Лютер
- М. Букер

33. Основное содержание «Наставления в христианской вере» Ж. Кальвина касается вопросов:

- самоуправления церковной общины
- личной веры каждого христианина
- управления поместной церкви
- нравственности и морали

34. Учение о спасении только верой внутренне связано и продолжает развивать:

- католическую сотериологию
- Августиновское понимание первородного греха
- Кассиановское понимание пути спасения
- Пелагианское учение о заслугах

35. Анабаптизм возникает в окрестностях Цюриха:

- Как реакция на реформы М. Лютера
- Как реакция на контр-реформацию
- Как следствие реформ, проведенных в начале 1520-х гг., и как реакция на У. Цвингли
- Как следствие реформ и реакция на Т. Беза

36. Термин «анабаптизм» означает:

- радикальная позиция
- перекрещивание
- бескомпромиссность
- совместная собственность

37. К ключевому вероисповедному документу анабаптистов относится:

- Шмалькаденские артикулы
- Шляйтхаймское исповедание
- Аугсбургское исповедание
- Наставление в христианской вере

38. Католическая Реформация начинается:

- С Вормского сейма
- С реакции папы Льва X на Мартина Лютера
- С момента зарождения анабаптизма
- В период Тридентского собора

39. Главный вопрос, который рассматривался на Тридентском соборе, касается:

- Доктрины предопределения
- Литургического обновления
- Доктрины оправдания верой
- Доктрины благодати

40. Годы проведения Тридентского собора:

- 1545-1563
- 1545-1573
- 1545-1553
- 1543-1563

ТЕСТ 4. Модуль 2. Реформация.

Задание: выберите один правильный ответ.

1. Термин «оправдание» означает:

- установление правильных отношений с Богом
- приобретение человеческой праведности
- приобретение правды Божьей
- установление гармоничных отношений на земле

2. Переломным моментом во взглядах М. Лютера на оправдание является:

- Открытие «праведности Божией» или «опыт, пережитый в Башне»
- Открытие положений о благодати
- Опыт, связанный с работой над доктриной о двух царствах
- Работа над 95 тезисами

3. Вера по М. Лютеру:

- Является исторической и присоединяет верующих ко Христу
- Является личностной и касается доверия Богу, пророкам и святым
- Является общественной и касается доверия Божественным обещаниям
- Является личностной, касается доверия Божественным обещаниям и присоединяет верующих ко Христу

4. Праведность для М. Лютера является:

- внутренней
- внешней
- вначале внутренней, затем внешней
- вначале внешней, затем внутренней

5. Для М. Лютера Писание:

- Объявляет об обещаниях Божиих, которые успокаивают и утешают верующего
- Выдвигает ряд нравственных требований для исполнения
- Помогает разобраться в богословских вопросах
- Раскрывает историческую канву жизни Христа на земле

6. Доктрину «двойного оправдания» выработал в 1530-ые гг.:

- У. Цвингли
- Т. Беза
- М. Букер
- Ж. Кальвин

7. Доктрина «двойного оправдания» включает в себя:

- две различные позиции в сфере оправдания: к тем, кто ищет оправдания, и к тем, кто не стремится быть оправданным
- «оправдание грешников» и «оправдание благочестивых»
- судебное понимание природы оправдания
- социально-политическое понимание природы оправдания

8. Модель оправдания Ж. Кальвина сводится к:

- «мистическому союзу» верующего со Христом

- оправданию только благочестивых
- к перерождению верующего
- оправданию безбожников

9. Католический ответ М. Лютеру на доктрину оправдания верой был выработан:

- в конце Тридентского собора в 1563 году
- на 6-ом заседании Тридентского собора в 1547 году
- на 7-ом заседании Тридентского собора в 1548 году
- на 1-ом заседании Тридентского собора в 1545 году

10. На Тридентском соборе была выражена католическая позиция о природе оправдания, которое:

- является процессом перерождения и обновления человеческой природы только с внешней стороны
- является процессом перерождения и обновления человеческой природы только с внутренней стороны
- является процессом объявления праведным, а не становления таковым
- является процессом перерождения и обновления человеческой природы с внутренней и внешней стороны

11. По католическому учению, выработанному на Тридентском соборе, оправдывающая праведность:

- это внешний дар от Бога принимающим грешникам
- это внешний дар, который со временем переходит во внутреннюю природу человека
- это внутренний дар праведности
- это внешний дар, который никогда не переходит во внутренний

12. По поводу уверенности в спасении Тридентский собор настаивает, что:

- «очищение и оправдание является следствием именно одной этой веры»
- спасение – это «твердое и определенное знание»
- отсутствие твердой веры в обещания Божии равносильно сомнению в надежности Божьей
- «никто не может знать с определенностью веры, не подверженной ошибкам, получили ли они благодать Божью или нет»

13. Перевод Библии под названием Вульгата -

- это латинский перевод Библии, который подготовлен блаж. Иеронимом

- это древнегреческий перевод Библии, который подготовлен Э. Роттердамским

- это латинский перевод Библии, который сделан в XII веке
- это древнегреческий перевод Библии, который сделан в XVI веке

14. Термин «канон» употребляется:

- для писаний и преданий, которые признает Церковь
- для писаний, которые написаны в эпоху мужей апостольских
- для писаний, которые Церковь признала подлинными
- для писаний святых отцов

15. Движение Реформации, которое последовательно принимало принцип «sola Scriptura»:

- Лютеранская реформация
- анабаптизм
- Католическая реформация
- Реформатская Церковь

16. Представители Магистерской реформации:

- отвергали Предание Церкви
- отвергали и Предание, и Писание Церкви
- принимали только то Предание, которое было основано на Писании
- принимали Предание Церкви

17. Теория двух источников, утвержденная на Тридентском соборе, гласит, что:

- каждое поколение черпает христианскую веру из двух источников, Писания и устного Предания, их авторитеты равны
- существует два источника, но авторитет Писания не равен по отношению к авторитету Предания
- Евангелие содержится частично в Писании и частично в Предании
- существует два равноправных источника веры, личная вера и Писание

18. По вопросу толкования Писания на Тридентском соборе решили, что:

- все верующие могут толковать Писание
- только Церкви принадлежит право истинно судить о Писании и толковать его
- только дипломированные богословы могут толковать Писание
- только пастыри Церкви могут толковать Писание

19. М. Лютер в итоге принял следующие таинства церкви:

- Крещение, покаяние и хлебопреломление
- Крещение, брак и хлебопреломление
- Крещение и хлебопреломление
- Хлебопреломление и покаяние

20. В сфере отношений с Католической Церковью М. Лютер выражал следующую позицию на раннем этапе:

- Необходимость порвать с Церковью
- Церковь следует реформировать изнутри, если не получится, то необходимо создать новую
- Неприятие схизмы, Церковь следует реформировать изнутри
- Необходимость создания обновленных общин внутри Церкви

21. основополагающий эклизиологический принцип М. Лютера заключается в том, что:

- все христиане образуют царственное священство народа Божьего
- важно разделять народ Божий на священников и мирян
- важно осуществить слияние духовной и светской властей
- необходимо возродить служение священников по образу Христа

22. В социальной мысли М. Лютера центральной является:

- Доктрина «двух Царств»
- Доктрина двух имений
- Доктрина двух государств
- Доктрина трех властей

23. По М. Лютеру духовная власть осуществляется:

- посредством священников и пастырей
- посредством Слова Божия и водительства Святого Духа
- посредством иерархии внутри общины
- посредством духовного отца

24. По М. Лютеру мирская власть осуществляется:

- Через светские учреждения посредством гражданских законов
- Через королей, князей и магистраты посредством использования меча и гражданских законов
- Через мирские органы власти посредством политики «кну́та и пря́ника»
- Через королей, князей и магистраты посредством меча

25. По М. Букеру основной задачей священника является:

- Окормлиение верующих через таинства

- Проповедь Слова Божия
- Управление общиной
- Управление в соответствии со Словом Божиим

26. По Ж. Кальвину магистрату выделяется две роли:

- Поддержание порядка и выработка основ церковной дисциплины
- Поддержание церковного порядка и исполнительная власть
- Поддержание политического и церковного порядка и обеспечение проповеди истинной доктрины
- Обеспечение проповеди истинной доктрины и исполнительная власть

27. Если нравственное поведение человека оказывалось неприемлемым, то по Ж. Кальвину задачей священника было:

- получить у грешника добровольное покаяние
- наказать грешника
- вразумить грешника через наказание
- принудить грешника к покаянию

28. Священник по Ж. Кальвину должен:

- быть государственным законодателем
- быть морализатором
- быть учителем Слова Божьего для поддержки нравственности
- быть организатором церковной жизни

29. Схизма - это:

- несознательный разрыв с единством Церкви
- сознательный разрыв с единством Церкви
- раскол по вероучительным причинам
- разрыв общения внутри Церкви

30. Экклезиология – это:

- раздел христианского богословия, который рассматривает теорию Церкви
- раздел богословия, который рассматривает вопрос о церковной общине
- раздел христианского богословия, который изучает церковные и соборные движения
- раздел христианского богословия, который изучает жизнь поместных церквей

31. Термин «магистерская реформация» используется по отношению:

- к лютеранскому и реформатскому течениям в Реформации

- к лютеранскому течению в Реформации
- к реформатскому течению в Реформации
- к радикальному течению в Реформации

32. Цвинглианство -

- реакция на У. Цвингли
- движение любителей У. Цвингли
- протестантское радикальное движение
- учение У. Цвингли

33. Представители богословия “Via moderna” или «Современный путь»:

- В. Оккам, Г. Биль
- У. Цвингли, Г. Риминийский
- Т. Брадвардин, Г. Биль
- В. Оккам, Г. Риминийский

34. Начало французских религиозных войн:

- в 1572 году
- в 1562 году
- в 1563 году
- в 1568 году

35. Изгнание Ж. Кальвина из Женевы и последующее его возвращение произошло в период:

- С 1541 по 1545 год
- С 1538 по 1545 год
- С 1538 по 1541 год
- С 1545 по 1563 год

36. В период изгнания Ж. Кальвин жил:

- в Виттенберге
- в Страсбурге
- в Париже
- в Лондоне

37. Роль Ж. Кальвина в г. Женеве ограничивалась:

- задачами настоятеля храма
- задачами проповедника и пастыря
- управлением отдела по образованию
- управлением отдела по делам религий

38. Представители богословской школы “Schola Augustiniana Moderna” или «Августинианство»:

- Т. Брадвардин, Г. Биль
- Т. Брадвардин, Г. Риминийский
- В. Оккам, Г. Риминийский и члены Августиновского ордена
- Г. Риминийский и члены Августиновского ордена

39. Одно из положений протестантской трудовой этики:

- Труд важен для обеспечения существования
- Труд – унижительное занятие «второсортных» христиан
- Посредством труда человек проявляет благодарность Богу и одновременно служит Ему
- Труд – это благородное занятие в мире сем

40. Работа «Протестантская этика и дух капитализма» написана:

- М. Вебером
- У. Цвингли
- М. Букером
- Т. Беза

ПРИМЕРНЫЙ ПЕРЕЧЕНЬ ВОПРОСОВ К ЭКЗАМЕНУ

1. Предмет сравнительного богословия (определение, цели, задачи).
2. Какие богословские вопросы и проблемы относятся к сравнительному богословию в отличие от догматики и истории Церкви?
3. Основные особенности латинского и греческого менталитетов, которые привели к формированию разных богословских позиций Востока и Запада.
4. Основные западные исповедания.
5. Практика трех чинов воссоединения инославных как выражение отношения Православной Церкви к инославным конфессиям.
6. Как православные призваны принимать в церковное общение представителей основных западных исповеданий?
7. Богословский спор о соотношении сил человеческой природы и благодати Божией в спасении человека в V в. Пелагий и бл. Августин.
8. Причины разделения Вселенской Церкви на Восточную и Западную: религиозные, политические, национально-культурные.
9. Разделение Вселенской Церкви на Восточную и Западную. Зилоты и икономисты. Противостояние патриархов Фотия и Игнатия.
10. Свято-Софийский Собор 879-880 в.
11. Отношения между Западом и Востоком в X-XI вв. События 1054 г. Папа Лев IX и патриарх Михаил Керулларий.
12. Возвышение власти Римского первосвященника в средние века, утверждение абсолютной власти Римского епископа над Западной Церковью и его притязания на абсолютную светскую власть.
13. Особенности Римо-католической экклезиологии.
14. Учение о верховной церковной власти епископа Рима.
15. Исторические предпосылки принятия догмата о непогрешимости Римского первосвященника, «говорящего ex cathedra».
16. Догмат о вероучительной непогрешимости Римского первосвященника.
17. Римо-католическое учение об исхождении Святого Духа от Отца и Сына («filioque»).
18. Учение Римо-католической Церкви о первородном грехе и первозданной праведности.
19. Римо-католическое учение о спасении.
20. Мариальные догматы Римо-католической Церкви. Догмат о непорочном зачатии Пресвятой Девы Марии.
21. Мариальные догматы Римо-католической Церкви. Догмат о телесном вознесении Девы Марии.
22. Учение Римо-католической Церкви о Священном Писании.
23. Учение Римо-католической Церкви о Священном Предании.

24. Римо-католическое учение о таинствах. Особенности Таинства Евхаристии.
25. Римо-католическое учение о таинствах. Особенности таинств Крещения, Миропомазания, Священства, Брака.
26. «Реформаторы до Реформации»: Д. Виклиф, Ян Гус, Дж. Савонарола.
27. Соборное движение XV столетия.
28. Исторические, политические и религиозные предпосылки возникновения движения Реформации.
29. Влияние гуманизма как предпосылки Реформации.
30. Схоластика и Реформация.
31. Богословские предпосылки Реформации. *Via moderna* и *Schola Augustiniana*.
32. Смысл Реформации. Особенности германского (М. Лютер) и швейцарского толкования необходимости реформ.
33. Ранние взгляды Лютера на доктрину оправдания. Открытие Лютером «праведности Божьей».
34. Доктрина оправдания верой М. Лютера. Как соотносятся уверенность в спасении и сомнения.
35. Последствия доктрины Лютера об оправдании.
36. Что такое оправдание по заслугам?
37. У. Цвингли, Ж. Кальвин и М. Букер об оправдании.
38. Смысл предопределения у Августина и Кальвина. Место доктрины предопределения у Кальвина и его последователей.
39. Что означает «двойное предопределение»?
40. *Sola Scriptura*. Подход радикальной и умеренной Реформации.
41. Трудности соблюдения принципа *Sola Scriptura*. Кому принадлежит право толковать Писание?
42. Причины отвержения реформаторами средневекового толкования таинств.
43. Происхождение лютеранства.
44. Смысл и значение таинств у М. Лютера.
45. Смысл и значение таинств по У. Цвингли.
46. Смысл и значение таинств по Ж. Кальвину.
47. Радикальная Реформация о природе Церкви.
48. Сущность и значение Церкви по М. Лютеру.
49. Сущность и значение Церкви по Ж. Кальвину.
50. Критика принципов управления церковью Кальвином и др. реформаторами.
51. Отношение Церкви и власти в анабаптизме.
52. Доктрина двух царств М. Лютера.
53. Церковь и государство, права и обязанности граждан и правителей по У. Цвингли.

54. Церковь и государство, права и обязанности граждан и правителей по Ж. Кальвину.
55. Протестантская трудовая этика и дух капитализма.
56. Взгляды М. Букера и Ж. Кальвина на священство.
57. Реформация и возникновение естественных наук.
58. Возникновение англиканства.
59. Экклесиологические основы англиканства.
60. Проблема апостольского преемства Англиканской церкви.

Репозиторий ВГУ

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Основная литература:

1. Васечко В., свящ. Сравнительное богословие : учеб. пособие / В. Васечко, свящ. – 2-е изд., испр. и перераб. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2-11. – 112 с.
2. Горидовец, В. В. Догматическое богословие : учебно-методический комплекс / В. В. Горидовец ; М-во образования РБ, УО "ВГУ им. П. М. Машерова", Каф. всеобщей истории и мировой культуры. - Витебск : УО "ВГУ им. П. М. Машерова", 2009. - 107 с. - Библиогр. в конце семинаров. - ISBN 978-985-517-015-1.
3. Евдокимов, П. Н. Православие / П. Н. Евдокимов ; Павел Евдокимов ; [пер. с фр. С. Гриб]. - Москва : Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2002. - 500 с., [4] л. цв. ил. - (Современное богословие). - Библиогр. в обл. ссылок и на с. 489-500. - Загл. второго тит. л. фр. - ISBN 5-89647-053-3.
4. Зноско-Боровский, М. (протоиерей). Сравнительное богословие. Православие, римо-католичество, протестантизм и сектантство / Зноско-Боровский М. (протоиерей). - М. : Артос-Медиа, 2003. – 256 с.
5. Хрестоматия по сравнительному богословию : учебное пособие для III курса Духовной семинарии / Амфилохий (Радович ; митр. Черногорско-Приморский ; 1938 -) [и др.]. - Москва : Изд-во Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. - 847 с. - Библиогр. в обл. ссылок. - Авт. указаны на с. 833-846. - ISBN 5-7789-0166-6.

Дополнительная литература:

6. Георгий (архимандрит). Православие и гуманизм. Православие и папизм / Георгий (архимандрит) ; архимандрит Георгий ; [пер. с греч. и общ. ред. иеромонаха Сергия (Троицкого)]. - Пермь : Православное общество "Панагия", 2005. - 88 с. - (Современное греческое богословие). - Библиогр. в обл. ссылок. - На обл. авт. не указан.
7. Гордиенко, Н. С. Современный экуменизм. Движение за единство христианских церквей / Н. С. Гордиенко ; АН СССР. - Москва : Наука, 1972. - 200 с. - (Научно-атеистическая).
8. Иустин, (Попович) преподобный. Православная Церковь и экуменизм / Иустин (Попович) преподобный ; [пер. с сербск. С. П. Фонова ; сопроводит. ст. диакона А. Кураева]. - Москва : Паломник, 2006. - 287 с. - Библиогр. в обл. ссылок. - ISBN 5-88060-058-0.
9. Катанский, А. Л. Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей церкви до Оригена включительно : Историко-догматическое исследование / А. Л. Катанский. - Репр. изд. - М. : Паломникъ, 2003. - 428с. - (Святые отцы и учителя церкви в исследованиях православных ученых). - Библиогр. в обл. ссылок. - ISBN 5-87468-190-6.

10. Католическая энциклопедия. Т. II : И - Л. - Москва : Изд-во Францисканцев, 2005. - 1818 с. : ил. - Библиогр. в конце ст. - ISBN 5-89208-054-4.
11. Католичество / [авт.-сост. А. А. Грицанов]. - Минск : Книжный Дом, 2006. - 383 с. - (Религии мира / разработ., сост.: С. В. Кузьмин). - ISBN 985-489-453-3.
12. Кураев, А. В. (диакон). Уроки сектоведения. Как узнать секту. На примере движения рериховцев / Кураев А. В. (диакон). - СПб. : Формика, 2002. - 448с. - Библиогр. в обл. ссылок и на с.406-446. - ISBN 5-7754-0039-9.
13. Пестов, Н. Е Основы Православной веры / Н. Е. Пестов. - М. : Елеон, 1999. - 224 с.
14. Протестанство / [авт.-сост.: А. А. Грицанов, В. Н. Семенова]. - Минск : Книжный Дом, 2006. - 383 с. - (Религии мира / разработ., сост.: С. В. Кузьмин). - Библиогр.: с. 381-382 . - ISBN 985-489-454-1.
15. Ратцингер, Й. (Бенедикт XVI). Вера. Истина. Толерантность. Христианство и мировые религии / Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) ; [пер. с нем. Е. Верещагина]. - Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. - 376 с. - (Диалог). - Библиогр. в обл. ссылок. - Указ. ссылок на Священное Писание: с. 368. - Именной указ.: с. 369-373. - Предм. указ.: с. 374-376. - Второй тит. л. нем. - ISBN 5-89647-168-8.
16. Рауш, Т. Католичество в третьем тысячелетии / Т. Рауш ; [пер. с англ. А. Дубининой]. - Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. - 410 с. - (Современное богословие). - Библиогр. в обл. ссылок и на с. 338-342 . - Словарь терминов: с. 319-337. - Указ. ссылок на библейские тексты: с. 343-348. - Именной указ.: с. 349-357. - Предм. указ.: с. 358-400. - Второй тит. л. англ. - ISBN 5-89647-130-0.
17. Сааринен, Р. Вера и святость. Лютеранско-православный диалог. 1959-2002 гг. / Р. Сааринен ; [пер. с англ. М. Голыбиной] ; науч. ред. М. Серебряков. - Москва : Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2003. - XI, 398 с. - (Диалог). - Библиогр. в обл. ссылок и на с. 370-389. - Именной указ.: с. 390-398. - Загл второго тит. л. англ. - ISBN 5-89647-068-1.
18. Современное католическое богословие : хрестоматия / под ред. М. А. Хейза и Л. Джирона ; [пер. с англ. С. Багрецова [и др.]]. - Москва : Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2007. - XXVIII, 645 с. - (Современное богословие). - Библиогр. в обл. ссылок. - Предметный указ.: с. 578-645. - Загл. второго тит. л. англ. - ISBN 5-89647-129-7.
19. Сравнительное богословие : базовая учебная программа по спец. 1-21 01 01-02 "Теология. Сравнительное и историческое религиоведение" / [авт.-сост. К. В. Изофатов] ; М-во образования РБ, УО "Витебский гос. ун-т им. П. М. Машерова". - Витебск, 2006. - 9 с. - Библиогр.: с. 8-9.
20. Тамборра, А. Католическая церковь и русское православие. Два века противостояния и диалога / А. Тамборра ; [пер. с итал.: П. Иосад, О. Карпова ; науч. ред. О. Карпова]. - Москва : Библейско-богословский ин-т св.

апостола Андрея, 2007. - XIII, 617 с. : ил. - (Диалог). - Библиогр. в обл. ссылок. - Загл. второго тит. л. итал. - Именной указ.: с. 597-617. - ISBN 5-89647-132-7.

21. Учение о спасении в разных христианских конфессиях / сост. А. Бодров. - 2-е изд. - Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. - 161 с. - (Диалог). - Библиогр. в обл. ссылок. - ISBN 5-89647-175-0.

22. Что объединяет? Что разделяет? Основы экуменических знаний / [пер. с нем.: А. Петрова]. - Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. - 94 с. - (Диалог). - Библиогр. в обл. ссылок. - Второй тит. л. нем. - ISBN 5-89647-137-8.

23. Хопко Ф., прот. Основы православия / Хопко Ф., прот. ; пер. с англ. А. Трегубов. - Вильнюс, 1991. - 344 с. - Алф. указ.: с.335-339. - ISBN 0-934927-04-09.

24. Христианское вероучение : догматические тексты учительства церкви III-XX вв. / [пер. с фр.: Н. Соколова, Ю. Куркина ; отв. ред. о. Пьер Дюмулен]. - Санкт-Петербург : Изд-во св. Петра, 2002. - 550 с. - Библиогр. в обл. ссылок. - Хронол. указ.: с. 509-514. - Указ. библейских ссылок: с. 515-522. - Предм.-именной указ.: с. 523-540. - ISBN 5-93247-012-7.

25. Шилко, М. К. Реформация как социокультурный феномен : пособие / М. К. Шилко ; М-во образования РБ, УО "Могилевский гос. ун-т им. А.А. Кулешова". - Могилёв : МГУ им. А.А. Кулешова, 2004. - 56 с. - Библиогр.: с. 54-56.

26. Экуменическое движение. Антология ключевых текстов : межконфессиональный и межрелигиозный диалог : [пер. с англ.] / сост.: М. Киннемон и Б. Коуп. - Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. - 615 с. - (Диалог). - Библиогр. в обл. ссылок. - Второй тит. л. англ. - ISBN 5-89647-019-3.

27. Ярмусик, Э. С. Римско-католическая церковь в Беларуси (1939 - 1991 гг.) : автореферат диссертации на соиск. учен. степ. доктора исторических наук : по спец. "07 00 02 отечественная история" / Э. С. Ярмусик ; БГУ. - Минск, 2009. - 45 с. - Библиогр. в обл. ссылок и на с. 35-42.

ПРИЛОЖЕНИЕ:

Рекомендации по созданию компьютерных презентаций

«Быть с веком наравне» — это требование ко всем сферам человеческой жизнедеятельности, в том числе — и образованию. Мало того, образование способно и опережать время. Ведь учатся, как правило, те, кто действительно определит будущее, — наши дети, молодежь. Как повлиять на будущее, чтобы оно не несло угрозу, а наоборот, привело человечество к процветанию, миролюбию, взаимопониманию? В этом вечная гуманная роль педагога. Мультимедийные учебники, Интернет-технологии для профессионального педагога — это еще один инструмент, еще одна среда для диалога с учеником, самой древней и самой благодарной формы образования. В настоящее время, когда владение необходимой информацией становится важнейшим инструментом в любой сфере человеческой деятельности, главная задача — научить наших детей жить в информационном мире, уметь находить и использовать необходимые знания.

Компьютерная презентация — это красивый, наглядный показ какой-либо информации.

Мультимедийные презентации прочно вошли в образовательный процесс. Практически каждый специалист, имеющий практические навыки владения информационными технологиями, использует их в своей повседневной работе.

Мультимедийная презентация — один из эффективных методов организации обучения и представления опыта работы как отдельного образовательного учреждения (его структурного подразделения), так и отдельного специалиста. Внедрение этой деятельности позволяет одновременно использовать различные способы представления информации. Мультимедийные презентации помогают за короткий срок донести информацию до аудитории, наглядно показать объекты в трехмерном измерении. Мультимедийные презентации используются для того, чтобы выступающий смог на большом экране или мониторе наглядно продемонстрировать дополнительные материалы к своему сообщению. Эти материалы могут также быть подкреплены соответствующими звукозаписями.

Для создания компьютерных презентаций предназначены специальные программы. Одна из самых популярных программ — Power Point («пауэр поинт»), которая входит в состав пакета Microsoft Office.

Безусловно, презентации, сопровождаемые красивыми изображениями или анимацией, являются визуально более привлекательными, нежели статический текст, и они могут поддерживать должный эмоциональный настрой, облегчающий восприятие и запоминание представленного материала. Возможности анимации позволяют акцентировать внимание аудитории на наиболее важных моментах, позволяют понять логику построения логических цепочек, схем, таблиц.

Мультимедийные ресурсы являются перспективным и высокоэффективным инструментом в образовательной области. Использование компьютерных презентаций (ресурсов) наиболее востребовано в настоящее время в преподавательской среде. Они предоставляют массу информации в большем объеме, чем традиционные источники информации, и в более наглядной форме. Система презентации может в интегрированном виде включать не только текст, графики, схемы, но и звук, анимацию, видео и т. п. Самым сложным является необходимость отбирать виды информации и устанавливать последовательность, которая соответствует логике познания и уровню восприятия конкретного контингента обучающихся. Удобство мультимедийных презентаций в том, что их можно удобно хранить, при необходимости можно дополнять информацией.

Презентация – это убеждение, форма коммуникации. Ее цель ограничена, она и не должна быть всеобъемлющей. Чувство цвета, линии, композиции, пропорции, гармонии, способность к образному мышлению, знание психологии цвета помогут создать эффективную презентацию результата, обеспечить ее успех. Презентация может иметь различные формы, применение которых зависит от знаний, подготовленности авторов, цели, а также предполагаемой аудитории.

Наиболее эффективно использование презентаций при проведении лекции, практического занятия, лабораторной работы, самостоятельной работы, тестирования. Но в непосредственном личном общении возникает та аура, без которой живой интеллект не может существовать и развиваться. Поэтому чрезмерное увлечение созданием презентаций может негативно сказаться на эффективности образовательного процесса. К сожалению, многие из встречающихся презентаций страдают, мягко говоря, не лучшим качеством. В сложившейся ситуации целесообразно привести некоторые рекомендации по созданию эффективных презентаций.

Основные этапы создания презентаций

1. Планирование презентации.
2. Разработка презентации. Постановка выступления.
3. Завершение работы. Обязательное испытание (репетиция).

1. Планирование презентации

Планирование презентации – это многошаговая процедура, включающая определение целей, изучение аудитории, формирование структуры и логики подачи материала. Любое планирование включает в себя выяснение, что конкретно нужно донести до аудитории по этой теме, за какое время и в какой последовательности.

Первый этап – планирование своего выступления с этой презентацией. Планирование включает в себя:

1. Определение целей.
2. Сбор информации об аудитории.
3. Определение основной идеи презентации.
4. Подбор дополнительной информации.
5. Планирование выступления.
6. Создание структуры презентации.
7. Проверка логики подачи материала.
8. Подготовка заключения.

Второй этап – разработка структуры презентации – методологические особенности подготовки слайдов презентации, включая вертикальную и горизонтальную логику, содержание и соотношение текстовой и графической информации, заполнение слайдов информацией, настройка анимации.

На этом этапе следует решить, какие разделы необходимо включить, каково назначение каждого, размещение их в логическом порядке и определение порядка выступления.

При планировании презентации желательно рассортировать возможные элементы на группы:

1. То, что обязательно должно быть включено.
2. То, что желательно включить.
3. То, что можно будет сказать, если будет время.

Необходимо помнить, что нельзя охватить все. Стройте презентацию только на тех фактах, которые могут заинтересовать всю аудиторию целиком, или тех, без которых нельзя обойтись при объяснении (пусть и не интересных). Старайтесь не включать ничего утомительного, неизвестного для большинства.

Третий этап планирования презентации – ее завершение. Продумайте логически выверенное завершение. Но не стоит помещать на весь слайд прощальные слова. Чаще всего это выглядит комично. Цель презентации обязательно диктует окончание, которое должно быть обдуманно заранее. Оно может включать:

- краткое описание изложенных фактов и аргументов;
- список использованной литературы;
- предложение задавать вопросы;
- благодарность за внимание.

При планировании презентации необходимо опираться на следующие дидактические принципы: научности; наглядности; доступности; системности и последовательности; сознательности и активности; прочности; связи теории и практики; интерактивности; индивидуализации; перманентности комплексного восприятия информации.

2. Разработка презентации. Постановка выступления

На стадии планирования мы рассматривали аудиторию как слушателей. Теперь мы посмотрим на них как на зрителей шоу, которые еще и могут принимать в нем участие.

Выделим следующие ключевые моменты этого этапа:

- разработка выступления;
- наполнение слайдов информацией, выбор средств коммуникации, настройка анимации;
- согласованность разделов презентации с периодами внимания аудитории.

Разработка выступления

Структура доклада-презентации

При создании доклада длительностью более 10-15 минут следует уделить внимание глобальной структуре доклада. Для создания глобальной структуры доклада, с учетом ограничений по времени, следует:

- набросать основные моменты, которые разумно упомянуть в отведенное время.
- Проклассифицировать наброски по разделам и подразделам.
- Не бояться менять структуру доклада по мере работы над ним.

Разделы и подразделы

• Не используйте больше четырех и меньше двух подразделов. Даже четыре подраздела – это много, кроме случая, когда у них простая структура. Пять и более подразделов аудитории сложно запомнить. Элементарно, когда вы показываете оглавление, аудитория не может за короткое время «уловить» важность (под)разделов и их различия между собой. К тому времени, когда вы дойдете до последнего (под)раздела, аудитория уже забудет, как он называется и про что он.

• В идеале оглавление должно быть самодостаточно. Т.е. структура доклада должна быть понятна до того, как вы ее описали.

• Названия разделов и подразделов должны быть краткими и достаточными.

• Названия разделов и подразделов должны следовать логической структуре доклада.

• Начинайте доклад с пояснения, о чем вы будете рассказывать.

• Всегда завершайте свой доклад обобщением уже сказанных основных тезисов в более короткой и понятной форме. Люди наиболее внимательны в начале и конце доклада. Итоги — это ваш второй шанс донести главную мысль до слушателя.

Постановка выступления с презентацией требует от вас напряженного мыслительного процесса. Ведь даже полноценная презентация может превратиться в провал. И, наоборот, совершенно провальная – в нечто первокласс-

ное! Правильное выступление позволит результат сделать более понятным и интересным, более ярким и запоминающимся.

Наполнение слайдов информацией, выбор средств коммуникации, настройка анимации

1. Используемые визуальные средства

Я услышал и забыл, я увидел и запомнил (английская поговорка).

Визуальные средства – всего лишь средство демонстрации презентации, а не цель, о чем многие забывают при создании презентации, преувеличенно увлекаясь спецэффектами. Психологами доказано, что из визуальной поданной информации человек воспринимает только 25 %, из аудио – 12%. Если же мы будем сочетать аудио и визуальное преподнесение, то аудитория воспримет до 65%. При разработке и использовании визуальных средств нужно учитывать, что:

- они быстро и доходчиво изображают вещи, которые невозможно передать словами;
- они вызывают интерес и делают разнообразным процесс презентации;
- усиливают воздействие выступления.
- при использовании визуальных средств подумайте об органичности вхождения в сам процесс презентации. В случае использования слайдов, которые могут включать схемы, таблицы, аудио- и видеоматериал, помните:
 - о слайды, предназначенные для демонстрации, не должны быть самообъясняющимися, эффективность их воздействий усиливается в результате комментария;
 - о изображение на них должно быть отчетливым и простым;
 - о не используйте слайды, состоящие из законченных высказываний, так как их озвучивание может в итоге привести к проигрышу;
 - о слова следует располагать строго горизонтально, а также связывать их с объектом, который они определяют, линиями, стрелками или с помощью выделения цветом;
 - о при переходе от черно-белого варианта к цветному остерегайтесь разнообразия цветовой гаммы;
 - о не перегружайте слайд информацией и ничего не усложняйте;
 - о используйте эскизы и карикатуры, иллюстрирующие абстрактные понятия;
 - о при использовании таблиц данных выделяйте цифры, колонки или ряды, которые соответствуют теме презентации;
 - о при использовании видеоматериала избегайте затягивания демонстрации, в результате которого снижается важность и воздействие всего остального.

2. Структура слайда

Как и вся презентация, каждый слайд должен иметь структуру. Слайд, который просто заполнен неким длинным текстом, очень сложно воспринимать. Это ваша задача — структурировать каждый слайд так, чтобы в идеале аудитория смогла сразу понять, какая информация важна, какая — просто детали, как связаны между собой различные части и т.д.

Заголовок слайда

- Делайте заголовок для каждого слайда. Заголовок объясняет содержание слайда для людей, не следящих за всеми подробностями доклада.
- Заголовок должен быть ясным, а не просто давать зашифрованный итог.

Количество информации на слайде

- Не полностью заполненный слайд лучше, чем переполненный. Обычно в слайде должно быть от 20 до 40 слов. Разумный максимум — 80 слов.
- Не стоит предполагать, что вся аудитория — эксперты в данном вопросе. Даже если все слушатели по идее эксперты, они могли слышать о теме вашего доклада пару лет назад. У вас всегда должно быть в запасе время для краткого пояснения.
- Никогда не помещайте на слайд то, о чем не будете рассказывать, даже для демонстрации суперсложности ваших алгоритмов. Тем не менее, вы можете пояснять вещи, которые отсутствуют на слайде.
- Делайте слайд проще. Обычно аудитория видит слайд около 50 секунд. У слушателей нет времени разбираться в хитросплетенных предложениях, длинном коде или навороченных формулах.
- Лучше использовать нумерованные или маркированные списки, а не сплошной текст.
- Не используйте в списках вложенность глубже двух. Используйте графики и диаграммы.
- Выделяйте цветом или полужирным шрифтом важные вещи. Используйте разумно: слишком много выделения — это очень плохо.

3. Текст

- Пишите короткие фразы или предложения.
- Лучше фразы, чем поясняющий текст. Еще лучше сделать подписи к рисункам.
- Помните: фразы не заканчиваются точкой, а предложения — заканчиваются. Не забывайте про пунктуацию!
- Никогда не используйте более мелкий шрифт, чтобы в слайд влезло больше текста.
- Не переносите слова.

- Текст и цифры должны иметь одинаковый размер. И на графиках/диаграммах тоже.

4. Графика

Графика чаще всего раскрывает концепции или идеи гораздо эффективнее текста: одна картинка может сказать больше тысячи слов (бывает и наоборот — одно слово может сказать больше тысячи картин).

- Помещайте картинки левее текста: мы читаем слева направо, так что посмотрим вначале на левую сторону слайда.

- Фотографии вполне могут быть полноцветными, а векторная графика (диаграммы, схемы, графики) должны соответствовать основной цветовой схеме (например, черный — обычные линии, красный — выделенные части, зеленый — примеры, синий — структура)

- Как и в случае текста, вы должны объяснить все элементы графики. Не поясненные детали могут сыграть роль паззла, который слушатели будут разгадывать, вместо того, чтобы сосредоточить внимание на докладе. Так что будьте внимательны, импортируя графику из другого доклада или источника — уровень детализации чаще всего приходится адаптировать.

5. Анимация и переходы

- Используйте анимацию для пояснения динамики системы алгоритмов и т.д.

- Не используйте анимацию для привлечения внимания аудитории. Не важно, насколько круто выглядит вылетающий текст, вращающиеся картинки и не важно, насколько остро вы ощущаете необходимость некоего “действия” для приободрения аудитории, большая часть людей обычно воспринимают это как шутовство.

- Не используйте эффекты смены слайдов без веских причин. Если используете эффекты, используйте аккуратно.

- Не перегружайте презентацию анимацией, не используйте слишком много разных эффектов. Если слайды однотипные, применяйте к похожим объектам одинаковые эффекты. Анимация не должна быть слишком медленной, иначе слушатели потеряют интерес к тому, что должно появиться на экране.

- Новые анимированные объекты не должны появляться поверх уже имеющихся на слайде, например, заголовок не должен выезжать поверх картинки.

6. Навигация

Значимость навигационных элементов сильно зависит от аудитории, типа доклада и его продолжительности

- Длинные доклады более требовательны к навигационным подсказкам, чем короткие. Например, при 90-минутной презентации обязательно должны быть ссылки (схема доклада с выделенным текущим разделом).

- Имя автора и его статус полезен в ситуациях, когда аудитория не знакома с ним (например, конференция). Если автора и так все знают, то его имя на каждом слайде выглядит назойливо.

7. Цвета

- Аккуратно используйте цвета. Для добавления каждого нового цвета у вас должна быть веская причина.

- Будьте осторожны в использовании светлых цветов на белом фоне, особенно зеленого. То, что хорошо выглядит у вас на мониторе, плохо выглядит при докладе, поскольку мониторы, проекторы и принтеры по-разному представляют цвета. Используйте темные, насыщенные цвета, если у вас светлый фон.

- Используйте контрастные цвета. Нормальный текст должен быть черным на белом фоне, или как минимум чем-то темным на чём-то очень светлом. Недопустимо использовать, например, белый фон и желтый шрифт, зеленый фон и светло-зеленый шрифт, т.к. на экране текст будет не виден. Не сочетаются синий и красный цвета, т.е. на слайде синего цвета недопустимо использовать красные заголовки и текст. Не приветствуется черный фон в сочетании со светлым шрифтом.

- Тени уменьшают четкость без увеличения информативности. Не используйте тени только потому, что это выглядит "красивей".

- Инверсные цвета (светлый текст на темном фоне) может стать проблемой в светлых (не затемненных) помещениях. Инверсные цвета также тяжелее воспроизводятся в раздаточном материале.

Кроме перечисленного, необходимо помнить и о воздействии, которое оказывают различные цвета на человека:

- Интерес: синий, желтый, зеленый.

- Радость: красный, желтый.

Утомление: коричневый

8. Шрифты

Выбор правильного шрифта для презентации — нетривиальная задача, и неправильный выбор не только будет выглядеть не красиво, но и создаст проблемы восприятия слайдов. Эти рекомендации не могут заменить хорошую книгу по типографике, но помогут избежать очевидных ошибок.

Размер шрифта

Если презентация предназначена для показа в небольшой аудитории, то размер шрифта основного текста должен быть не меньше 18 пт, заголовки — 20 пт и больше. Если презентация предназначена для показа в большом зале

– размер шрифта основного текста 28-32 пт, заголовки – 36 пт и более (для шрифта Arial). Если текст не помещается на одном слайде, разбейте его на фрагменты и разместите на нескольких слайдах.

В презентациях классический размер шрифта теряет свое значение. Вместо вычисления размера шрифта следует мыслить в терминах “количество строк на один слайд”. В зависимости от размера помещения и степени удаления аудитории от экрана, следует ориентироваться на 10-20 строк на каждом слайде. Чем меньше строк, тем более читабельным будет текст.

Семейства шрифтов

Существует два больших класса шрифтов: с засечками (serif) и без (sans-serif). Шрифт без засечек чаще всего лучше читается в презентациях. Презентации, использующие шрифт с засечками дают впечатление более консервативных. Вы можете использовать этот эффект.

Шрифты, которые стоит избегать (для обычного текста):

- тонкие варианты serif (например, Stempel, и возможно Garamond);
- все моноширинные (например, Courier);
- рукописные (имитирующие рукописный текст);
- декоративные;
- готические.

Одна из главных заповедей типографики — использовать настолько малое количество шрифтов, насколько это возможно. В частности, типографическая мудрость гласит, что вы не должны использовать более двух семейств шрифтов на одной странице. Тем не менее, следует придерживаться традиций той аудитории, перед которой выступаете. Например, в математике принято обозначать векторы готическими буквами, а в программировании — показывать исходный код моноширинным шрифтом.

Наиболее общая практика в типографике – использовать шрифт с засечками для основного текста, а без засечек — для заголовков.

Начертания, насыщенность

В этом подразделе нас интересуют начертание шрифтов — курсив (italic) и насыщенность — полужирный (bold).

• Курсив обычно используется для выделения. Тем не менее, особенно с шрифтами без засечек, курсив не настолько сильно выделяет текст, и смысловая нагрузка теряется. В презентациях предпочтительней использовать выделение цветом либо выделение полужирным.

• Различные символы, используемые в курсивах шрифтов с засечками, ближе к рукописным, чем аналогичные символы в прямом шрифте. По этой причине курсив шрифта с засечками напоминает рукописный и может быть полезным в презентации для создания соответствующей атмосферы. Следует учитывать, что такой текст сложнее читать и стоит ограничиться не более чем одной строкой курсива.

- В типографике не одобряют использование полужирного шрифта для смыслового выделения внутри обычного текста (слово, выделенное полужирным, внутри обычного текста выглядит “грязно”). В презентациях обычно это правило не действует. На слайде обычно слишком мало текста и слишком много отвлекающих внимание элементов. В этом случае выделение курсивом может не оказать должного эффекта. Так что полужирный шрифт в презентациях выглядит хорошей альтернативой. Еще лучше использовать выделение цветом для привлечения внимания.

Предложенные рекомендации не стоит воспринимать как требования, не будет ничего катастрофического, если вы не будете им строго следовать. Главное правило типографики также применимо и к созданию слайдов: любое правило может быть нарушено, но не все сразу.

3. Завершение работы. Обязательное испытание (репетиция)

Репетиция презентации – это проверка и отладка созданной презентации.

От действий озвучивающего и комментирующего презентацию выступающего зависит 50% успеха презентации. Он должен сохранять естественность в своем поведении, избегать назойливости.

Испытание преследует следующие цели:

- испытание на месте проведения;
- придание испытателю уверенности;
- отработка возможных шероховатостей.

В заключительной части работы над презентацией уделите внимание следующим действиям:

- определитесь с местом проведения и окружающей обстановкой в нем, избегайте больших, плохо освещенных помещений;
- во время испытаний постарайтесь обдумать все в мельчайших подробностях и при необходимости скорректировать их;
- генеральную репетицию проведите без остановок, это поможет определить продолжительность презентации и выявить промахи (подключите посторонних участников взглянуть на все “свежим глазом”);
- все заключительные замечания должны быть поддерживающими, одобряющими и внушающими уверенность.

Как бы ни были революционны техногенные изменения, как бы ни были высоки информационные технологии, последнее слово всегда останется за личностью, её творческим мышлением.

Методические советы по подготовке эффективной презентации

Требования к оформлению презентаций

В оформлении презентаций выделяют два блока: оформление слайдов и представление информации на них. Для создания качественной презентации необходимо соблюдать ряд требований, предъявляемых к оформлению данных блоков.

Оформление слайдов:

Стиль

- Соблюдайте единый стиль оформления
- Избегайте стилей, которые будут отвлекать от самой презентации.
- Вспомогательная информация (управляющие кнопки) не должна преобладать над основной информацией (текстом, иллюстрациями).

Для фона предпочтительны холодные тона

Использование цвета

- На одном слайде рекомендуется использовать не более трех цветов: один для фона, один для заголовка, один для текста.
- Для фона и текста используйте контрастные цвета.
- Обратите внимание на цвет гиперссылок (до и после использования).
- Таблица сочетаемости цветов в приложении

Анимационные эффекты

- Используйте возможности компьютерной анимации для представления информации на слайде.
- Не стоит злоупотреблять различными анимационными эффектами, они не должны отвлекать внимание от содержания информации на слайде

Представление информации. Содержание информации.

- Используйте короткие слова и предложения.
- Минимизируйте количество предлогов, наречий, прилагательных.
- Заголовки должны привлекать внимание аудитории

Расположение информации на странице

- Предпочтительно горизонтальное расположение информации.
- Наиболее важная информация должна располагаться в центре экрана.
- Если на слайде располагается картинка, надпись должна располагаться под ней

Шрифты

- Для заголовков – не менее 24.
- Для информации не менее 18.
- Шрифты без засечек легче читать с большого расстояния.
- Нельзя смешивать разные типы шрифтов в одной презентации.
- Для выделения информации следует использовать жирный шрифт, курсив или подчеркивание.

- Нельзя злоупотреблять прописными буквами (они читаются хуже строчных)

Способы выделения информации.

Следует использовать:

- рамки, границы, заливку;
- штриховку, стрелки;
- рисунки, диаграммы,
- схемы для иллюстрации наиболее важных фактов

Объем информации

- Не стоит заполнять один слайд слишком большим объемом информации: люди могут одновременно запомнить не более трех фактов, выводов, определений.

- Наибольшая эффективность достигается тогда, когда ключевые пункты отображаются по одному на каждом отдельном слайде

Виды слайдов

- Для обеспечения разнообразия следует использовать разные виды слайдов:

- с текстом;
- с таблицами;
- с диаграммами

Учитывайте время

Когда вы готовите презентацию, первое, над чем вы должны подумать — это длительность доклада. В зависимости от условий, это может быть от двух минут до двух часов.

Простое правило: количество слайдов должно примерно соответствовать темпу “один слайд в минуту”

- В большинстве ситуаций у вас меньше времени, чем вы рассчитываете
- “Нельзя объять необъятное”. Не пытайтесь уместить в презентацию больше разумного. Вне зависимости от важности для вас некоторых деталей, не стоит добавлять их в доклад. Лучше донести до слушателей основной текст, чем не успеть доложить ни основной текст, ни подробности.

Так как кривая внимания после первых 10 минут падает и начинает возрастать после 30, необходимо в этот период разнообразить свое выступление всевозможными методами, призванными разбудить интерес слушателей. Те факты, которые зрители должны запомнить, должны быть в начале и в конце выступления.

В большинстве ситуаций быстрая оценка времени, отведенного под ваш доклад, покажет, что вы не успеваете упомянуть определенные детали. Понимание этого экономит вам несколько часов при подготовке доклада: вы

просто не будете готовить ту часть доклада, которую потом всё равно вырежете.

Как делать хорошие презентации

Практические советы

Проблема создания качественной презентации делится на две части – сам выступающий и вспомогательные средства: Power Point, Dashboard и т.п. Как это ни забавно, но с появлением Power Point акценты сместились в сторону вспомогательных средств – в силу кажущейся легкости подготовки презентаций в этом продукте. Однако самое важное в успешном выступлении – это человек, делающий презентацию, что и как он говорит. У древних греков не было компьютеров, зато была риторика. В современном мире, к сожалению, ситуация несколько другая – в том числе из-за сильной ориентации нашего образования на технические дисциплины. Во-первых, надо понимать, что презентация и вообще публичные выступления – это искусство. Которому, впрочем, можно и нужно учиться. Считать, что любой может выйти и без всякой подготовки или обучения рассказать о своей деятельности, продукте, услуге или себе самом, очень опасное заблуждение. После скучно рассказанной, с неправильно расставленными акцентами, презентации, продолжать общение не возникает ни малейшего желания.

Лучше всего пройти специализированный тренинг, где расскажут о принципах компоновки выступления, научат следить за речью, принимать правильные позы, удерживать контакт глазами и т.п. Эффективнее делать это именно с тренером, а не просто читать книжки – опытный человек со стороны заметит и поможет исправить такие нюансы, на которые вы сами никогда бы не обратили внимания, начиная от привычки тереть кольцо на пальце, перекатываться с ноги на ногу и закатывать глаза и заканчивая “эканьем”. Тем не менее, несколько простых принципов можно начать применять самостоятельно:

- Самое важное: центр внимания – это вы, не слайды. Вы. Очень простая мысль, которую далеко не все осознают. Блестящий докладчик прекрасно держит зал без всяких слайдов, любыми подручными средствами и вообще без оных. Среднего – перелистывающего слайды и монотонно бубнящего в микрофон – никто не запомнит. И презентацию его не запомнят.

- Стойте расслабленно, в “равновесной позе” – ноги на ширине плеч, руки свободно опущены, вес распределен равномерно. Рекомендации лучших public speakers – жестикулировать.

- Говорите не очень быстро, делая паузы в конце смысловых фраз – чтобы слушатели успевали осознать сказанное. Это для вас материал проговорен много раз, но аудитория слышит его впервые. Презентации из 147 слайдов за 20 минут – это нонсенс. Выходишь после них с нулевым смысло-

вым остатком. Здесь еще есть некий нехитрый секрет в том, что именно говорить – никогда не надо рассказывать все, что хочешь уместить в выступление – но об этом ниже.

- Установите контакт глазами с кем-то одним и рассказывайте один-два абзаца только ему. Затем сделайте паузу, найдите глаза кого-то другого – и повторите упражнение. Это очень важно. И очень тяжело психологически поначалу: инстинктивная реакция любого человека перед залом – закрыться, скрестить руки на груди и не смотреть ни на кого. Научитесь держать контакт глазами всегда.

- Перемещайтесь по залу, медленно и уверенно, сохраняя глазной контакт. Не стойте на месте – пусть они следят за вами. Ни в коем случае не стойте, или хуже того, сидите за кафедрой. И уж конечно никогда, никогда не читайте по бумажке.

- В записки подглядывать можно, и ничего страшного в этом нет. Не надо воздевать глаза к небу, мычать и пытаться вспомнить, что должно быть дальше. Лучше сделать паузу, подойти к запискам, заглянуть в них и продолжить мысль. Оставляет совсем другое впечатление – проверено.

Это основные принципы. Еще один совет: любую хорошую презентацию нужно готовить, а потом репетировать. Продумайте, как вы ее будете говорить, и выступите как минимум 2 раза перед друзьями или коллегами. Результат не замедлит сказаться.