

Роман Вершилло

Анализ и синтез в богословии



Москва, 1999

Аннотация

Вершилло, Роман Алексеевич. Анализ и синтез в богословии. М.: Антимодернизм.Ру, 2023. 58 с.

Оттолкнувшись от понятий анализа и синтеза, мы прошли за замеченными нами изгибами мысли Нового времени, отмечая в качестве вех расхождение с Христианской истиной. Мы убедились в том, что внутри Нового времени находятся силы, которые способны развиться до беззаконной личности и беззаконного государства.

Иллюстрация на обложке

Эдвард Александр Уодсворт. Тайфун, 1914–1915.

Содержание

Предварительные замечания	4
1. О началах	9
1.1. Абсолютно общие начала	9
1.2. Основания частных наук	10
1.3. Произвольно избранные первые положения	11
1.4. Сам предмет	11
2. Единство познания	13
2.1. Познание чувственного	13
2.2. Познание умопостигаемого	13
3. Что такое ложь	14
4. Что такое анализ	14
4.1. Примышление	15
4.2. Как научиться анализу	20
4.3. Ошибки при анализе	24
4.4. Выводы из сказанного об анализе	31
5. Что такое синтез	31
5.1. Синтез и воображение	32
5.2. Ошибки в синтезе	33
5.3. Основные свойства модернистского синтеза	37
5.4. Как синтезируется	38
5.5. Что синтезируется?	42
5.6. Синтез и антихристианство	48
6. Выводы	52
Предметный указатель	54
Список литературы	56

Предварительные замечания

Вероучение Православной Церкви возвещает истину об Истинном и Неизменном Боге-Троице, и, будучи таковым, само может быть только истинным и неизменным.

Во все века и у всех народов Христианство выступает как неподвижная мера духовного устройства человечества. Эта неподвижность Христианской веры особенно стала заметна в эпоху так называемого Нового времени, то есть последних пяти-шести веков.

Воспользуемся этим и попытаемся рассмотреть, где же находится современный мир и насколько далеко отошел он от своей Меры.

В этом смысле удобным будет провести некоторые наблюдения за богословием в модернистской его разновидности. С одной стороны, модернизм является таким же продуктом современности как «философия жизни», дарвинизм, учение о неопределенности Гейзенберга, принцип дополнительности Бора, психоанализ, да и вообще современные науки, искусства и технологии, поскольку они не обойдены развращающим влиянием Нового времени, а, скорее, им порождены. С другой стороны, модернизм в богословии обращается в круг тех же выражений и понятий, что и Христианское богословие, так что можно с достаточной точностью провести измерение.

Рассмотрение основных понятий и течений модернизма в богословии позволит уловить главные враждебные Христианству начала современности, а также увидеть, что обещает нам будущее и какие искушения оно готовит здравому рассудку.

Самое беглое сравнение модернистского богословия с Христианским заставляет нас убедиться, что мы, действительно, живем в новую эпоху.

Эта новизна выражается, во-первых, в том, что богословы-модернисты, например, о. Георгий Флоровский или о. Александр Шмеман, поглощены поиском особой православной «идентичности», как будто истина складывается здесь и сейчас под действием внешних обстоятельств и культурно-исторической среды. Тогда как, разумеется, одна и та же истина в равной мере доступна всегда, всем и каждому.

Итак, первая особенность Нового времени – философия жизни в широком смысле, которая породила, в частности, национальные религии: лютеранство, кальвинизм, русское старообрядчество, и пр.

Далее, богословы отвергают само положение богословия как науки, то есть того, чему можно научить. Взамен знания, основанного на Богооткровенных истинах веры, они предлагают обскурантистские модели «мистического богословия». Особенно примечательны в этом отношении сочинения Владимира Лосского.

Итак, вторая особенность – мистификация богословия, когда богосло-

вие сводится к личному опыту, переживанию, которому, разумеется, невозможно научить.

Наконец, самым необычным следует признать то, что богословы-модернисты, сколь далеко в своих учениях не удалялись бы от истины, тем не менее не отвергают догматов Православной Церкви.

И дело здесь не в простом равнодушии к истинам.

Ныне догматы признаются, но отнюдь не в качестве оснований.

В древности споры шли вокруг формул, символов, исповеданий, выражений; и признание православных догматов значило, что человек имеет православный образ мыслей.

Дело в том, что нормальный образ мыслей исходит из некоторых основных положений и строит систему взглядов на основе этих догматов. Такой способ построения системы присущ всем наукам и всем учениям. Отсюда получается, что истинное учение отлично от ложного тем, что у первого – истинны первые положения.

Понятно, что заблуждаться может любой исследователь, но если верны основы, то не может быть ложной вся система, а только отдельные ее положения.

Поэтому в прежние времена различие в догматах означало, что различные системы.

Сегодня признание основных догматов веры не означает того, что человек не заблуждается. Причем признание Символа веры может сочетаться не только с частными ошибками, но именно с совершенно ложной системой.

Поэтому главной новизной в современном богословии следует признать его адогматичность. В этом отношении модернистское богословие представляет собой частный случай обычного в современном мире стремления рассуждать без закона. Это беззаконие легко увидеть в философии, филологии и в естественных науках.

Что такое адогматичность, легче всего выразить словами о. Павла Флоренского: «Жизнь бесконечно полнее рассудочных определений, и потому ни одна формула не может вместить всей полноты жизни. Ни одна формула, значит, не может заменить самой жизни в ее творчестве, в ее еже-моментном и повсюдном созидании нового».[1, 146]

Нетрудно увидеть в этом, весьма распространенном сегодня, взгляде влияние идей пиетизма и масонства. Одна из масонских «конституций»¹ говорит: «Орден соединяет в одном духе мира и братства всех своих членов, какой бы партии они ни были и в каком бы исповедании ни были воспитаны: так что каждый, оставаясь верен и ревностен к своему собственному исповеданию, с не меньшим жаром любит братьев, которые, правда, разделены различием в объяснении догматов и в обрядах богослужения, но

¹ «Apologie pour l'ordre des Francs-maçons» 1742 г.

которые однако же, каждый в своем исповедании, питают ту же надежду и то же доверие к вечной жертве Бога, восхотевшего умереть за них. Это... соединение сердца, какого всегда желали самые мудрые и самые благочестивые люди, если нет соединения в догматах».[2, 30-31]

Встав на такую точку зрения, мыслитель уже чувствует себя неуязвимым в своем новшестве, поскольку в его воззрениях нет основ, которые можно было бы поколебать.

Адогматизм, как общее настроение, представляет собой попытку рассуждать без оснований. Причем, новое мышление не только не ищет общих основ, оно отвергает и любые первые начала, в том числе сам предмет, данный в схватывании.

Рассуждение движется без закона и без начал, развивается в прямом смысле творчески – создавая новый предмет вместо данного.

Из этого ясно, что новшество, предлагаемое новым богословием, да и вообще «новой наукой», есть ложь, поскольку в ходе такого исследования изменяется исследуемый предмет.

Только так можно объяснить, почему современные религиозные системы (например, о. Павла Флоренского, митр. Антония (Храповицкого), Владимира Лосского, о. Иоанна Мейендорфа, Семена Франка и прочих) являются ложными и в общем, и в частности. В этом состоит решительное отличие указанных систем от ереси в обычном смысле слова, «когда люди к учению веры примешивают мнения, противные Божественной истине».[3, С. 102]

В то же время, современные заблуждения отличаются и от язычества, которое прямо предлагало ложные основы.

Жизненный опыт доставляет модернистам некоторые данные. Далее, эти данные «мистически» обрабатываются, и, наконец, соединяются друг с другом без порядка и закона. Так возникали и возникают все новые ложные богословские системы, что оставляет впечатление утомительной суеты, поскольку жизненный опыт безгранично однообразен.

Это путь богословского синтеза, когда из набора данных составляется некоторый фантом.

Тем временем, можно увидеть и ростки нового, еще более далекого от истины подхода. Это, если так можно выразиться, богословский анализ. Началом анализа может служить одно целостное переживание, видение, образ, личность. При всматривании в это начало, человек видит в нем уже некоторое разнообразное содержание. Наконец, всматривающийся человек становится законом сам для себя и для того начала, в которое он всматривается.

Теперь попробуем то же самое выразить более формально.

Как мы надеемся показать в данной работе, идеи, которыми больно Новое время, – это синтез и анализ.

Синтез можно считать определяющим направлением новой мысли. Он исходит из понятия о человеке, как части целого мира, и на этом основании считает человека мерой вещей. Отсюда во главу угла ставится творческое, конструирующее начало. Материал для созидания человек черпает из опыта.

В области познания синтез получает то оправдание, что по-настоящему человек может познать только то, что сам создал.

Разумеется, что такой синтез является беззаконным действием рассудка, поскольку исходит не из неизменных правил, а из автономной творящей личности.

Такой синтез можно обнаружить в философских системах, которые создаются чуть ли не каждое десятилетие, а то и чаще. Здесь продуктом синтеза оказывается сама философская система.

Продукты синтеза также следует видеть в множестве естественнонаучных теорий и течений искусства. Однако самым характерным продуктом Нового времени является, конечно, Машина. При этом вполне последовательно можно видеть в указанных философских системах, научных теориях и направлениях искусства своего рода самодвижущиеся устройства.

Наконец, представление о человеке как о машине приводит к попыткам создать человека, собрав его из доступных мертвых частей. Например, так подходит к человеку психоанализ.

Очевидно, что машина, какой бы совершенной она ни была, никогда не достигает той же степени внутреннего единства, какую имеет личность. В Машине всегда, в той или иной мере, заметны части, из которых она составлена. В этом состоит предел синтетического направления Нового времени.

Человек же ищет единства личности, и этот поиск приводит к тому, что внутри Нового времени возникает бунт против синтеза. Знаменем этого бунта выступает анализ, как нечто коренное, консервативное, почвенное, естественное, цельное, личное. Таково было, скажем, выступление славянофилов против западников, Достоевского против Тургенева и так далее.

При этом мы отнюдь не утверждаем, что анализ и синтез есть ложные идеи. Анализ и синтез, разумеется, присутствовали во все времена, но до современной нам эпохи играли техническую и подчиненную роль.

Вес любви этих отвлеченных представлений совершенно ничтожен. Так что дело даже не в том, что идеи Нового времени являются ложными, но они беспочвенны, оторваны от культурного облика народов, их исповедующих. И даже это бы не беда, но эти идеи слишком сухи. Сухость – в данном случае есть допущение того, что идеи могут развиваться сами из себя и превращаться одна в другую. Это праздная диалектика, которая имеет материалом самое себя.

Представим противостояние синтеза и анализа в следующей таблице:

синтез	анализ
философия	религия
наука	жизнь, действие
воля, как цель	воля, как сущность
Шеллинг	Гегель
сон	опьянение
аполлоническое	дионисическое
часть и целое, как цель и средство друг для друга	часть – имеет значение части, и не имеет вне целого
психологизм	онтология
трансцендентализм	имманентизм
окультизм	пантеизм
иррационализм	рационализм
персонализм	коллективизм
субъективность	объективность
«имяславцы»	«имяборцы»
идеализм	материализм
революционность	консерватизм
левые	правые
супружеская любовь	дружба (Эмпедокл)
сизигии	братство
В. Соловьев, Тургенев	Хомяков, Достоевский
о. С. Булгаков, С. Франк	митр. Антоний (Храповицкий)
Бергсон, Фрейд	В. Лосский, Ницше
Дарвин, Вольтер, Бор	Ф. Баадер, Ж.-Ж. Руссо

Несмотря на такой раскол внутри идеологии Нового времени, мы тем не менее остаемся в его пределах, и наблюдаем слева и справа те же основы: философию жизни, мистификацию науки, адогматизм.

Причина данного положения вещей состоит в том, что, в отличие от предшествующих эпох, идеология Нового времени есть идеология варварская, где анализ и синтез смешаны друг с другом, как железо и глина.

Новому времени досталось богатство научных данных без богатства содержания. Этот разрыв вызывает стремление соединить философию, науку, религию – с жизнью, с сердцем. Такое безрассудное желание вполне чуждо предыдущим эпохам. Так что Новое время сочетает сухость воззрения и пестроту положений, но это уже сочетание как будто не идей, а вещей.

Такие отвлеченные вопросы, как «целое или часть», «внутреннее или внешнее», «момент или процесс», мыслители Нового времени усматривают в основе всех научных задач, во всех науках, в прошлом и в будущем.

И даже богословское учение о Церкви становится чисто диалектическим: через понятие о теле, частях и целом.

Как проницательно отметил о. Михаил Помазанский, «в сущности, вооружаясь против старого, якобы „школьного“ богословия, новое богословие само становится в полном смысле слова „школьным“, так как в своих основах питается из источников метафизики и собственного творческого воображения. Желая быть откровением новой эпохи, оно на деле являет собой схоластику двадцатого века».[4, С. 7]

Чтобы уяснить себе суть этого Нового порядка, мы предполагаем рас судить об анализе и синтезе в богословии.

1. О началах

От простого восходить к сложному – это путь всякого познания. То же самое можно сказать и иначе: всякое познание идет от начала к концу.

Однако начала эти могут быть разными.

Начинать познание с абсолютно первых начал свойственно одной только философии.

У каждой частной науки есть свои, только ей одной присущие, основания.

Доказательство можно начинать и с произвольно избранных первых положений: мнений, примеров.

Наконец, началом может служить и данный конкретный предмет.

1.1. Абсолютно общие начала

Казалось бы, разумнее всего начинать богословское исследование с абсолютно общих начал. Раз они всеобщие, то охватывают все случаи и все законы и, следовательно, ошибка исключена. Однако это не так.

Прежде всего, это означало бы уничтожение философии, так как все науки, и в частности богословие, превратились бы в философию.

К тому же в большинстве случаев неверно все возводить к абсолютно первым основам: «Причины следует указывать ближайшие; на вопрос, что за материя, указывать не огонь или землю, а материю, свойственную лишь данной вещи» (Аристотель).[5, С. 229-230]

Так обстоит дело в богословии: «О всяком сложении говорится, что оно состоит из того, что ближайшим образом соединено, ибо не говорим, что дом сложен из земли и воды, но из кирпичей и бревен. Иначе необходимо говорить, что и человек состоит из пяти, по крайней мере, естеств: и из четырех элементов, и души. Таким образом, и в Господе нашем Иисусе Христе мы не обращаем внимания на части частей, но на то, что бли-

жайшим образом соединено: и на Божество, и на человечество» (св. Иоанн Дамаскин).[6, С. 175-176]

Так же – и в юриспруденции. Как записано в Дигестах: «Не в отношении всего, что установлено предками, может быть приведено основание. И потому не нужно исследовать основания того, что устанавливается; иначе было бы разрушено многое из того, что представляется определенным».[7, С. 167]

Более того, и в самой философии невозможно идти до конца в поиске «наипервейших» понятий, а необходимо иное принимать на веру. Аристотель пишет: «под началами в каждом роде я разумю то, относительно чего не может быть доказано, что оно есть. Следовательно, значение первого и того, что из него вытекает, принимается. То, что начала существуют, необходимо принять, прочее следует доказать. Например, что такое единица или что такое прямое и что такое треугольник следует принять; что единица и величина существуют, также следует принять, прочее – доказать».[8, С. 274] Далее, «если имеются начала, то не все доказуемо и нельзя [в доказательстве] идти до бесконечности».[8, С. 297]

1.2. Основания частных наук

Безопасное продвижение возможно для исследователя только в определенном русле, когда данные начала присущи только этой науке, и никакой другой.

Требование – исходить из свойственных только данной науке начал – вызвано не только порядком в методе, но и содержанием познания. Перемена или подмена начал равносильна уничтожению предмета исследования.

При этом следует указать, что наиболее глубоким исследованием будет то, которое недалеко удаляется от своих начал. Аристотель пишет, что «философ будет стараться, чтобы положения были возможно более известны и близки к началам, ибо из них получают научные умозаключения».[9, С. 506]

1.2.1. Основания в диалектике

Доказывать, отталкиваясь от общих всем положений, есть дело одной только диалектики, которая рассуждает обо всем, не обладая при этом знанием начал отдельной науки: «Рассматривать опровержение в какой-нибудь отрасли знания... – это дело сведущего. Рассматривать же опровержение исходя из общих [мест], не относящихся к какому-либо отдельному искусству, – это дело диалектиков».[10, С. 551]

И только в диалектике достоинством является наибольшее удаление от начал, поскольку классическая диалектика учит побеждать в споре на любую тему.

Современная же диалектика, разновидностью которой является модернистское богословие, учит побеждать в прениях, причем побеждать не через доказательство и убеждение противника.

Как нетрудно заметить, новые богословы избегают спора, который мог бы завершиться осмысленным заключением. Например, немецкие пиетисты, как вспоминает Гете, «в своем кругу были действительно красноречивы и способны дельно и приятно говорить обо всех делах сердца, самых нежных и самых серьезных, Таков был и наш добрый Юнг. Среди немногих, если и не одинаково с ним мыслящих, но таких, которые были довольно склонны к его образу мыслей, он был не только словоохотлив, но даже красноречив... Но так как он в своей манере выражаться подобен был лунатику, которого не следует окликать, чтобы он не упал с высоты..., то в большом обществе он часто чувствовал себя неприятно. Его вера не терпела никаких сомнений, и его убеждения – никаких насмешек. Будучи неистощим в дружеской общительности, он сразу умолкал, когда встречал противоречие».[11, С. 126]

Новые богословы и вообще представляют себе богословие – как процесс, а не неизменную данность в системе. Целью для них является не доказательство и не убеждение, а поиск однородного слушателя-ученика, который бы без рассуждения принял то, что ему говорят. Тогда в сознании ученика – незнающего – отпечатывается некоторый образец – схема, которая как бы обводит это незнание чертой, делает его устойчивым. Эта устойчивость в невежестве заменяет собой знание.

Короче говоря, это стремление не убедить, а обмануть слушателя.

1.3. Произвольно избранные первые положения

Произвольно избранные первые положения: мнения и отдельные примеры, сами по себе, не могут служить основаниями для богословия. Ведь мы выясняем то, что является общим и общепринятым, почему верим и словам Святых отцов, признанных Церковью в качестве несомненных носителей православного Предания.

Как учит св. Григорий Нисский: «Пусть никто от меня не требует и признаваемое нами подтверждать доказательством, ибо в доказательство нашего слова достаточно иметь от Отцов дошедшее к нам предание, как наследство какое, сообщаемое по порядку от апостолов чрез последующих святых».[12, С. 474]

1.4. Сам предмет

Возникает также соблазн рассматривать в качестве основания сам предмет, то есть, в случае богословской науки, – Самого Бога. Но это невозможно: «наше ведение настолько не простирается, чтобы постигнуть превыша-

ющее все познаваемое, и способность дара слова не получила в нас такой силы, чтобы могла изобразить мыслимое, если что-либо всецело высокое и Божественное будет составлять предмет мышления».[13, С. 288-289]

Пути доступного человеку Боговедения проложены Пророками, Апостолами и Святыми отцами. Начать самостоятельное исследование вещей Божественных можно было бы, только если бы они не справились, или плохо справились со своей задачей. А раз это не так и авторитет Вселенской Церкви предлагает нам составленное ими изложение Богооткровенных истин, то самодеятельное изучение было бы своеволием.

Соблазн самодеятельного исследования составляет наибольшую опасность для современного человека.

В самом деле, Воплощение Спасителя есть чудеснейшее, величайшее событие – единственно новое под солнцем. Но ошибочно было бы думать, что можно постичь чудо Воплощения, просто исследуя его как таковое, как бы всматриваясь в него. Именно потому, что это – Чудо, нужно, чтобы в познании что-то предшествовало и что-то последовало: предшествовало пророчество, последовал догмат. Места для своеволия не остается.

Богословие не может исследовать абсолютно первые положения, поскольку это бы означало превращение ее в философию.

Богословие не может доказывать на основании общих всем положений, потому что это делало бы ее диалектикой.

Частные примеры не могут быть основаниями для богословия, поскольку вносят либо момент случайности, либо словопрения.

Наконец, благочестие и мудрость не допускают прямого исследования Бога-Троицы, а только на основании Писания и Предания.

Итак, для богословия будет естественным исходить из свойственных только ему начал – догматов Православной веры, как они изложены в Священном Писании и Церковном Предании. Причем, от этих начал не следует удаляться, а делать, по возможности, ближайшие выводы.

В то время как философы, диалектики, а также художественные натуры и фантасты обращаются к богословию, внося чуждые начала, – целью православного богословского исследования остается: «Хранити неприкосновенну нововведениям и изменениям веру, преданную нам от самовидцев и служителей Слова, Богоизбранных Апостолов» и от Святых отцов, чье учение получило утверждение на Вселенских Соборах.[14, С. 62]

Обрисовав исходные начала познания, мы можем теперь указать пути их неподвижного исследования: неподвижного как в том смысле, что не меняются начала, так и в том, что не меняется предмет познания.

2. Единство познания

Познание, какими бы путями ни шло, всегда остается единым, потому что в человеке есть одно познающее начало – это ум, в святоотеческом смысле. Как учит св. Иоанн Дамаскин: «Душа есть сущность живая., имеющая ум, не иной по сравнению с ней самой, но чистейшую часть ее, ибо как глаз в теле, так ум в душе».[6, С. 81]

Познание является сразу законченным действием, успешным или неуспешным. Невозможно некоторое промежуточное познание – отчасти истинное, отчасти ложное, потому что взгляд разума весь устремлен либо на истину, либо на ложь. Единство познающего ума означает, что рассеянный взгляд и туда и сюда невозможен.

Со всем тем, существуют два основных пути (метода) познания: анализ и синтез, которые различны друг от друга по направлению.

Синтез и анализ не противоположны друг другу по существу, поскольку и в том и в другом случае действует познающий ум.

Анализ и синтез неотделимы друг от друга, всегда друг другу сопутствуют. Невозможен ни чистый анализ, ни чистый синтез, и следовательно, борьба между ними всегда будет только мнимой.

2.1. Познание чувственного

Познавать можно умопостигаемое и чувственное. Сначала рассмотрим, как анализ и синтез применяются к познанию чувственного.

Когда речь идет о познании вещей чувственных, то анализ – это разложение предмета на составные части, а синтез – безопасный способ открытия нового, через составление из известных простых вещей новой сложной вещи.

В синтезе, как может показаться, не сохраняется неизменность предмета, поскольку, скажем, металл меняется под действием работы кузнеца. Однако предмет познания и в синтезе остается неизменяемым, поскольку он неизменен как цель.

2.2. Познание умопостигаемого

С помощью анализа мы исследуем то, о существовании чего нам уже каким-либо образом стало известно, или то, в существование чего мы верим. Простые умопостигаемые вещи познаются с помощью анализа.

Синтез применяется в тех случаях, когда мы создаем какое-либо новое явление или понятие. В этом смысле синтез близок ко всякому мастерству, процессу творчества вообще.

Синтез – это способ не только создания, но и познания, поскольку, создавая, мы познаем.

В отношении простых умопостигаемых вещей синтез невозможен. Так, невозможно никакое «богостроительство». Невозможен и синтез личности, знания, веры и пр.

3. Что такое ложь

Познание может окончиться неудачей, которая есть незнание. Однако человек, если он упорствует в своем незнании, приходит к лжи, как бы удостоверившись в своем незнании. А это значит создавать тот или другой род призраков.

Призраки могут создаваться и анализом (кентавры), и синтезом («София»). Эти призраки – идолы.

Анализ создает телесных призраков, а синтез – бестелесных, поскольку учит о познании, процессе создания. У пророка Исайи сказано: «Идола выливает художник, и золотильщик покрывает его золотом и приделывает серебряные цепочки. А кто беден для такого приношения, выбирает негниющее дерево, приискивает себе искусного художника, чтобы сделать идола, который стоял бы твердо» (Ис. 40:19-20).

Или, как учит св. Василий Великий: «Идол есть также и всякое напечатлеваемое в душе представление понимаемого ложно – о Боге ли то, или о чем-нибудь познаваемом. И доколе не уразумеваются действия или явления истины, доколе каждый чтит собственные свои кумиры... Те, которые имеют ложные понятия о Боге, идолотворя в себе какое-то мысленное идолослужение, несуществующее почитают существующим, и они делаются повинны клятве, в которой сказано: „проклят всяк человек, иже сотворит изваяние и слияние мерзость Господеви, дело рук художника, и положит его в сокровении“ (Втор. 27:15)».[15, С. 285-286]

Теперь рассмотрим сначала отдельно анализ, как наиболее широко применяемый в богословии и умозрении вообще, затем – синтез.

4. Что такое анализ

Анализ (от греч. analysis – разложение, расчленение) – мысленное разделение исследуемого объекта на составные части.

Этот термин используется для обозначения начального этапа всякого научного исследования. На этом этапе осуществляется переход от общего описания какого-либо объекта (явления) к выявлению его внутреннего строения, состава, определению свойств его отдельных частей, отношений между частями и т.д.[16, С. 16]

В отличие от синтеза, при методе анализа «известные истины черпают из подробного рассмотрения той вещи, которую хотят познать».[17, С. 311]

Анализ «предназначен для того, чтобы открывать истину.., и может быть назван также методом нахождения».[17, С. 306] «Анализом пользуются, чтобы отыскать какую-то истину».[17, С. 311]

«При анализе мы, как правило, занимаемся разрешением единичных проблем», а не создаем систему знаний.[18, С. 121]

«Анализ обычно не применяют для изложения целого корпуса какой-либо науки; им пользуются только для того, чтобы решить какой-то [отдельный] вопрос».[17, С. 306]

Понятию Нового времени об анализе соответствует святоотеческое учение о примышлении.

4.1. Примышление

Примышление (греч. – *epinoia*) – означает, во-первых, «мысль, понятие», а также – «значение слова».[19, Р. 528]

Слово это встречается в христианских сочинениях уже у Оригена,² затем у свв. Афанасия Великого, Григория Богослова, Василия Великого, Григория Нисского, Иоанна Дамаскина.

Общее значение слова «примышление» таково: «Когда при внезапном устремлении ума представляющееся простым и единичным, при подробнейшем исследовании, оказывается разнообразным, тогда об этом множественном, удоборазделяемом мыслью, по общему словоупотреблению говорится, что оно удоборазделяемо одним «примышлением» (св. Василий Великий).[20, С. 465]

Слово «примышление» означает, как мы видим, не просто «мысль» или «понятие».

Во-первых, примышление возникает не при систематическом исследовании, а при внезапном устремлении ума. Поэтому примышление возникает не в ходе исследования, а в самом его начале: является его первым этапом.

Во-вторых, предмет, который мы исследуем, с первого взгляда выглядит простым и единичным.

В-третьих, при рассматривании в этом предмете мы находим нечто разнообразное.

Так вот, это разное и будет усмотрено примышлением.

Такое описание подходит только под современное понятие об анализе, и ни под какое другое.

Св. Григорий Нисский дает следующее определение: примышление – это «действие нашего ума к уразумению существующего».[13, С. 386] Так-

² Comment. in Joan 1:32, PG 14:77B; Comment. in Joan, PG 14:376B.

же он подробно описывает, как происходит примышление: «примышление есть способность открывать неизвестное, отыскивающая дальнейшее при помощи ближайших выводов из первого познания о том, что составляет предмет занятий. Ибо, составив некоторое понятие об искомом, мы, при помощи вновь находимых понятий, соединяя выводы с тем, что понято в начале, ведем до конца начатое нами исследование».[13, С. 337]

Итак, примышление – это способность открывать неизвестное.

Примышление, согласно этому Святому отцу, происходит следующим образом: мы получаем первое познание о предмете. Затем, рассматривая предмет, мы находим новые понятия о нем. Новые понятия мы соединяем с тем первым познанием.

Очевидно, если примышление идет таким образом, то оно не изобретает новых начал и не создает нового предмета, а остается пределах «первого познания о том, что составляет предмет занятий».

Св. Григорий отмечает также, что «умозаключающему примышлению не естественно иметь столько силы, чтобы возвысить нас над пределами природы, возвести к непостижимому, и недоступное для разумения обнять нашим ведением».[13, С. 342] поскольку мы не изобретаем начала, а исходим из них.

Отсюда ясно, что примышление это не синтез.

Подытоживая святоотеческие высказывания, св. Иоанн Дамаскин пишет, что примышление «есть как бы некое размышление и углубление, упрощающее и проясняющее целостный и нерасчлененный взгляд на вещи и знание о них. Так, то, что для чувств представляется простым, тщательному исследованию открывается как сложное и разнообразное: например, человек, непосредственно кажущийся простым, при более глубоком исследовании понимается двусоставным, состоящим из души и тела».[21, С. 114-115]

Как отмечают Святые отцы, есть еще одно, несобственное, значение слова «примышление».

Св. Василий говорит, что «о предметах, вовсе не имеющих самостоятельности, но воображаемых по какому-то живописанию ума и одному представлению мысленному, какое построено по примышлению баснотворцы и живописцы на удивление людям, по общему обыкновению говорится, что и они умопредставляемы».[20, С. 465]

«Способность примышления на благо сообщена Богом человеческому естеству, но у злоупотребляющих способностью примышлять она часто служит и содействует изобретениям бесполезным», – говорит св. Григорий Нисский.[13, С. 339]

Следовательно, кентавры, химеры, и козлоолени также созданы примышлением: к телу козла примыслили голову оленя и увидели это как це-

лое. Здесь, как мы видим, участвует творчество, тогда как в познании действительно существующих вещей такого творчества нет.

Таково второе значение слова «примышление» – «это есть вымысел, создающий путем соединения чувства и фантазии из существующего несуществующее» [С. 115]

4.1.1. Для чего нужно примышление

Разобрав основные значения слова «примышление», следует указать на цель этого способа познания.

Главным результатом примышления является то, что мы познаем в раздельных понятиях.

Различение в понятиях приводит к тому, что становится возможным истинное именование вещей: «Когда естества различаются в понятиях (tais epinoiais), тогда разделяются имена».[22, С. 434]

В этом смысле примышление является источником наук: «Откуда же высшие из наук? Откуда геометрия, мудрость счисления, учение о логических и физических положениях, изобретения в механике и чудные наблюдения времени и часов при помощи меди и воды? Откуда и само любопытное о сущем и созерцание умопостигаемого, и, сказать кратко, всякое занятие души великими и высокими предметами? А земледелие? А мореплавание? А прочее устройство относящегося к нашей жизни? Отчего море стало проходимо для человека? Как живущему на земле стало служить живущее в воздухе? Как дикое делается ручным? Как укрощается свирепое? Как сильнейшее не сбрасывает узду? Не примышлением ли изобретено все это в человеческом быту?» (св. Григорий Нисский).[13, С. 336-337]

Анализ имеет свои особые критерии полноты и законченности. Принципиально важным является именно первое усмотрение предмета, а велико или мало число примышлений и имен, здесь несущественно. Истинное познание о предмете доступно и примыслившему много, и примыслившему мало понятий и имен.

С этой особенностью связано и то, что анализ совсем необязательно проводить до конца: «Очень трудно доводить до конца анализ вещей, но не столь трудно завершить анализ истин, в которых нуждаются. Ибо анализ истины завершен, когда найдено ее доказательство, и не всегда необходимо завершать анализ субъекта или предиката для того, чтобы найти доказательство предложения. Чаще всего уже начала анализа вещи достаточно для анализа, или для совершенного познания истины, относящейся к этой вещи» (Лейбниц).[25, С. 99]

Поэтому анализ так подходит для исследования единичных вопросов, но неуместен при исчерпывающем исследовании всех сторон предмета. Когда речь идет о каком-то отдельном вопросе, то для успеха познания достаточно увидеть его, как отдельный.

4.1.2. Каков источник премышления

Св. Григорий Нисский указывает, что «способность премышления на благо сообщена Богом человеческому естеству».[13, С. 339] Толкуя Господни слова к Иову «Кто же дал есть женам ткания мудрость, или испещрения хитрость?» (Иов. 38:36), тот же Святой отец говорит:

Бог научил нас таким искусствам не какими-либо действиями, не сидя пред нами Сам за работою, как видим это у научаемых плотским образом. Сказано же, что от Него научены мы этим искусствам, потому что, дав нашему естеству способность премышлять и изобретать желаемое, Он Сам довел нас до искусств. На сем-то основании все открываемое и совершаемое премышлением относится [нами] к Виновнику этой способности. Так и врачебное искусство открыла жизнь, однако не погрешит тот, кто скажет, что врачебное искусство есть дар Божий. И все, что изобретено в жизни человеческой для мира или войны пригодного и полезного к чему-нибудь, не откуда-нибудь отвне появилось у нас, но есть дело ума, все соответственно нам премышляющего и изобретающего. А ум есть произведение Божие: следовательно, от Бога даровано все то, что дано нам умом.[13, С. 338]

Точно также следует думать и о происхождении имен: «Сотворивший все премудростью и Давший жизнь этому разумному созданию, одним тем, что ниспослал в природу разум, вложил всю разумную силу... Разумная сила души, происшедши таковою от Бога, затем сама собой движется и взирает на вещи, а для того, чтобы знание не потерпело никакой слитности, налагает на каждую из вещей, как бы какие клейма, обозначения посредством звуков. Удостоверяет это учение и великий Моисей, сказав, что Адамом положены наименования неразумным животным (Быт. 2:19-20)» (св. Григорий Нисский).[13, С. 422-423]

Таким образом, ответственность за успех или неуспех познания лежит на человеке, ибо он самостоятелен в познании. Эта самостоятельность означает лишь то, что человек уже получил от Бога ум и способность премышлять.

Следовательно, человек должен прилагать усилия к достижению неслитного знания в отдельных понятиях, а не только наслаждаться тем самым, что ему дана такая способность.

4.1.3. Как мы познаем с помощью премышления

4.1.3.1. Как с помощью премышления познается чувственное Св. Василий Великий учит, что познание по премышлению подходит и к предметам чувственным, и к предметам нечувственным.

«Примышлением называется подробнейшее и точнейшее обдумывание представленного, которое следует за первым чувственным представлением»:[20, С. 465] «обо всем, что познается чувством и в подлежащем кажется чем-то простым, но по умозрению принимает различные понятия, говорится, что оно умопредставляется по примышлению».[20, С. 466]

Святой отец предлагает следующие примеры примышления: «Например, с первого взгляда кажется тело простым, но приходит на помощь разум и показывает, что оно многообразно, примышлением своим разлагая его на входящие в состав: его цвет, очертание, упорство, величину и прочее».- [20, С. 465]

А вот каким образом примысливаются имена вещей: «Например: у всякого есть простое представление о хлебном зерне, по которому узнаем видимое нами. Но при тщательном исследовании сего зерна входит в рассмотрение многое, и даются зерну различные именованья, обозначающие представляемое. Ибо одно и то же зерно называем то плодом, то семенем, то еще пищею; плодом – как цель предшествовавшего земледелия,; семенем – как начало будущего; пищею – как нечто пригодное к приращению тела у вкушающего. Каждое из сих сказуемых и по примышлении умопредставляется, и не исчезает вместе с гортанным звуком, но представления эти укореняются в душе помыслившего».[20, С. 465-466]

Поясняя мысль св. Василия, св. Григорий Нисский пишет: «Пшеница сама по себе является нам как бы одним предметом по существу; но по усматриваемым в ней разнообразным свойствам изменяет название, бывая и семенем, и плодом, и пищею, и чем бывает, так и называется».[13, С. 403-404]

4.1.3.2. Как с помощью примышления познается умопостигаемое Познание по примышлению подходит и к предметам нечувственным именно потому, что анализ не создает ничего нового, а отталкивается и все соотносит с первым простым усмотрением предмета.

Отсюда ясно также, что имена, которые даются по примышлению, истинны, так как не меняют сущность предмета. Ведь нужно, чтобы, во-первых, имена относились к предмету, но, во-вторых, не входили в его сущность. Если бы имя входило в сущность, то, назвав предмет, мы создавали бы нечто новое.

Очевидно, что имена имеют значение: «истинное сродство названий с предметами постоянно» (св. Григорий Нисский);[13, С. 81-82] «истинные имена суть признаки сущности именуемых» (св. Василий Великий). [20, С. 530]

То, что именование является истинным, особенно важно для Богопознания: «Если же Бог есть нечто простое (как это и действительно), то явно, что, произнося слово „Бог“, и именуя Его Отцом, не что-либо окрест Его именуем, но означаем саму Его сущность. Ибо хотя и невозможно по-

стигнуть, что такое сущность Божия, однако при одном представлении, что Бог есть, так как и Писание означает Его этими же наименованиями, и мы, желая означить не кого-либо иного, но Его Самого, именуем Его Богом и Отцом, и Господом. Поэтому, когда говорят: „Аз есмь Сый" (Исх. 3:14), и: „Аз есмь Господь Бог“ (Исх. 20:2), и как только Писание где-либо говорит „Бог“, разумеем мы не иное что, но означаемую этим саму непостижимую Его сущность, и то, что есть Тот, о Ком говорится» (св. Афанасий Великий).[26, С. 429]

Но имена не вносят в сущность ничего нового. Как учит св. Василий Великий, примышление применяется и в Богопознании, потому что если «кто рассмотрит каждое из этих имен [Божиих], тот найдет различные примышления, тогда как во всех, по сущности, одно подлежащее». Христос «в подлежащем будучи единым, одной простой и несложной сущностью, именует Себя в одном месте так, в другом иначе, применяя к Себе по примышлениям названия между собой различные».[20, С. 466]

В этом смысле мы понимаем слова Писания, относящиеся к единой Ипостаси Богочеловека: «во всех сих выражениях разумеем не двоих, не Бога особо и человека особо (ибо Один был), а только по понятию (kat' epinoian) отделяем естество Каждого».³

Наиболее подробно рассуждает об этом св. Василий в Первой книге против Евномия: «Господь наш Иисус Христос, в тех местах, где говорит о Себе, открывая людям человеколюбие Божества и благодать домостроительства, обозначил это различными свойствами, в Нем Самом умопредставляемыми, называя Себя дверью (Ин. 10:9), путем (14:6), хлебом (6:51), лозой виноградной (15:1), пастырем (10:11), светом (8:12), не потому что Он многоименен, ибо не все имена имеют между собой одно и то же значение, и иное значение света, иное – лозы виноградной, иное – пути, иное – пастыря, но потому что в подлежащем будучи единым, одной простой и несложной сущностью, именует Себя в одном месте так, в другом иначе, применяя к Себе по примышлениям названия между собой различные. Ибо, по различию действований и по различному отношению к благодетельствованному, прилагает Себе и разные имена... Таким образом, кто рассмотрит каждое из этих имен, тот найдет различные примышления, тогда как во всех, по сущности, одно подлежащее».[20, С. 466]

4.2. Как научиться анализу

Как мы говорили выше, успешность познания обеспечивается, как нечто цельное, тем, что есть лишь один отдельный познающий субъект – ум, как око души.

³ св. Василий Великий. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия//Творения: В 5-ти частях. М., 1846. Ч. 3. С. 174.

Из этого следует, что первым условием познания является чистота этого ока души. Второе же условие – чтобы познаваемый предмет непременно осознавался как отдельный, неслитный с окружающей действительностью – обеспечивается тем качеством ума, которое называется остротой, или проницательностью.

4.2.1. Первое условие успешного анализа

Сначала нужно иметь трезвое и ни с чем не смешанное представление о себе: «кто я такой», «где нахожусь», «на чем стою», «перед Кем стою». Так и Господь, явившись пророку Моисею в горящей купине, сначала воззвал его: «Моисей, Моисей». Затем сказал ему снять обувь с ног его, потому что то место, где стоял Моисей, земля святая. Наконец, Господь сказал Моисею: «Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова». И только тогда Господь дал Моисею повеление.

Трезвость и отделенность личности заслуживает наименования «одиночества», которое еп. Феофан Затворник считает присущим всем истинно подвизающимся: «А может быть потому еще путь заповедей есть стезя, узкая дорожка. что идущий по ней обыкновенно идет один. Идущих по пути заповедей много, но у всякого своя стезя, держась которой он только и может достигнуть туда, куда идет. Много советников, много примеров, много товарищей; но шаги каждый делает свои, и своей ногой ступает в свое место на своей стезе. Внимательно идущий чувствует это одиночество, и на каждом шагу помнит, что, кроме него, идущего, есть только Бог, „везде Сый и вся Исполняй“. В этом отношении истинно богоугодно идущие путем заповедей все до единого – монахи; ибо монах есть тот, кто живет так, что в сознании его держится только Бог, и он сам пред Ним в благоговейном предстоянии, несмотря на труды и многоделание, когда оно встречается. И надо признать, что только такой строй внутри и дает истинных шествователей стезею заповедей».[27, С. 142]

Только достигнув этой чистоты и отдельности от всеобщего смешения мира, можно видеть вещи такими, каковы они есть. Святые отцы достигали ясного и неслитного понятия даже тогда, когда созерцаемое ими было чрезвычайно затемнено и искажено грехом.

Приведем пример аввы Памво. Про преподобного Памву рассказывает Житие, что, «пришедши в город, он увидел публичную женщину, раздетую на соблазн людской; и заплакал старец. Тогда братья спросили его: „Что ты плачешь, отец?“ Он отвечал: „Я плачу по двум причинам: о гибели души этой женщины и о том, что у меня нет такого усердия к своей душе, какое она имеет к своему телу. Она разукрасилась так, чтоб угодить людям, а я не забочусь украсить свою душу, чтоб она угодна была Богу“».⁴

⁴ Четьи-Миней, 18 июля.

Так происходит оттого, что «духовным созерцанием видимого [ум] совлекается страстных о вещах помыслов» (св. Максим Исповедник).[28, С. 176]

Могут сказать, что при синтезе столь же необходима и полезна чистота души, как и при анализе. Заметим однако, что при синтезе имеются оформленные правила. Таким образом, синтетический подход имеет дополнительную опору в своих правилах.

При анализе этих правил нет, а правилом и законом является ум, его автономия-самозаконие.

Лейбниц, в частности, пишет, что при анализе «одна-единственная данная проблема возвращает нас к принципам так, словно бы до этого ни нами, ни кем-либо другим ничего не было открыто».[18, С. 121] Здесь речь идет о том, что в своем устремлении ум как бы отрешается от всего известного, но это не исключает, а даже предписывает проверять синтезом то, насколько правильно решена отдельная задача.

По этой же причине анализ и синтез неотделимы друг от друга. «Анализ редко бывает чистым, – пишет Лейбниц, – ведь большей частью в поисках средств мы нападаем на нечто искусственное, уже когда-то найденное кем-то другим или нами самими, случайно или же сознательно, – то, что мы выхватываем или из нашей памяти, или из сообщений других, словно из таблицы или свода, и прилагаем к делу, а это относится уже к синтезу».[18, С. 122]

4.2.2. Второе условие успешного анализа

Тогда как чистота ума доступна всем людям без изъятия и в равной степени, второе условие для успешного анализа – острота и пронизательность ума – в значительной мере зависит от прирожденных способностей. Однако в той или иной мере они тоже даны всем, и также подлежат развитию, или наоборот, затухают.

К этому второму условию познания – восприятию отдельных предметов именно как отдельных – вполне применимо высказывание Гераклита: «Многознание уму не научает».[29, С. 195] Нет ничего более противного общему направлению Нового времени, как мысль о том, что нужно сначала решить единичную задачу, а не стремиться к знанию множества фактов.

Вообще говоря, современная наука подменяет ум памятью. Современные ученые сверх меры развивают в себе способность запоминать разнообразные данные, а затем дополняют это чрезмерно развитым воображением, которое соединяет факты. По этому образцу создан и искусственный ум: огромная память плюс правила сочетаний данных. Именно компьютер показывает то, как Новое время воспринимает, что такое ум.

В отличие от этого тупикового пути развития, разрешение единичных

вопросов – единственный способ развивать не память, не способность сочетать данные, а именно остроту и пронизательность ума.

Как пишут логики-картезианцы: анализ «состоит скорее в рассудительности и в изоциренности ума, нежели в каких-то особых правилах».[17, С. 311]

С другой стороны, анализ – это не только естественная способность, но и особое искусство. Лейбниц пишет что «существует особое искусство находить промежуточные идеи, и это искусство называется анализом».[30, С. 375] Поэтому «тот, кто в состоянии содействовать теории, должен упражняться в анализе до тех пор, пока не овладеет аналитическим искусством».[18, С. 121]

Первым действием в этом упражнении должна быть способность безошибочно видеть предмет, как отдельный, без теней и отражений. Итак, это этап проведения границы.

Вторым этапом является усмотрение сторон, свойств и связей предмета. Здесь мы как бы проверяем прочность границы, которую провели. Каждое свойство мы проверяем на связь с цельным понятием о предмете.

На этом этапе следует следить за тем, чтобы не углубиться излишне в умножение знаний о всех сторонах, свойствах и именах предмета. Ведь «в большинстве случаев для нахождения искомого достаточно лишь немного, но именно это прежде всего и требует искусства отделять нужные сочетания от ненужных» (Лейбниц).[31, С. 158] В самом деле, многознание только помешает отделить то, что важно, от того, что случайно.

Здесь многое зависит от знания соединений вообще, потому что «тот, кто не знает соединений, – тот в расчленении будет скорее мясником, чем анатомом; в результате неопытный аналитик, расчленяя явления на совершенно несоответствующие части, только увеличивает затруднения» (Лейбниц).[31, С. 157]

Еще одна, и большая, опасность состоит в том, что все свойства, имена и т.п. начинают восприниматься как случайные. Тогда предмет как бы повисает без всяких очертаний, как некая сила-чувство, влияющая в человека помимо раздельных понятий.

Здесь следует прибегнуть к синтезу и вспомнить, что нет предметов, у которых все свойства были бы случайными. Всегда есть некоторое ядро, означаемое в именах и понятиях.

На следующем этапе мы противостоям искушению продвигаться далее, разлагая и прослеживая уже отдельные стороны сторон, свойства свойств и связи связей предмета. Напротив, мы все познанное опять обращаем к первому и простому понятию о предмете.

Иногда мы должны увидеть свойства свойств, но двигаться еще дальше было бы ошибкой, «так как связывать друг с другом можно не более двух приводящих свойств» (Аристотель).[5, С. 130]

Составив определенное сложное представление, мы подвергаемся опасности увидеть предмет как сложенный из свойств и тому подобного. Здесь также следует обратиться к началу и увидеть, что предмет есть целое.

4.3. Ошибки при анализе

Если правильное примышление избегает искушений, то ошибкой и вымыслом, соответственно, будет уступка тем или иным искушениям. Согласно этому, все ошибки можно разделить на две основные группы: 1) отсутствие единства в личном сознании человека, и 2) слитность познания, когда предмет представляется не как отдельный, а как слитный с тем или иным.

Поскольку единство личности всегда присуще человеку, то отказ от этого единства является грехом, уничтожающим чистоту ума.

Острота же ума присуща не всем, поэтому ошибки второго типа не являются сами по себе греховными, а могут быть вызваны недоразумением.

4.3.1. Отсутствие единства в личном сознании человека

Поскольку, как мы указывали, анализ идет якобы наперекор основному направлению Нового времени, то анализ приходит к одному основному заблуждению.

Согласно учению аналитиков, личная точка зрения ошибочна именно потому, что не является всеобщей.

Здесь рассуждение шло примерно следующим образом. Если личность познает предмет, то ясно, что истина находится вне личности. Если это так, то как общая и объективная истина может стать моей? Следует вообще избавиться от личной точки зрения и смотреть на общее через общее, а не через личность.

Если синтетическое направление настаивает на разделении личности и того, что она познает, то, с точки зрения анализа, личность оказывается чем-то совершенно ложным и беспочвенным в своем существовании.

Такое воззрение сложилось внутри идеологии Нового времени постепенно. Первым шагом здесь было признание поврежденности личности грехом, но не в обычном христианском смысле, а в совершенно особом.

Так учили и масоны, для которых личность – это «гнездо греха, магнит, привлекающий родившего ее, и главное его орудие». [32, С. 98] «Само дело возрождения может быть воспрепятствовано, искажено собственностью [личностью] возрождаемого, которая не допустит восстановиться в нем образу Божию, и дело благодати помрачит собственным своим образом». [32, С. 101]

Личность, согласно этому воззрению, нарушает единство человеческой природы. «В нашем состоянии после первородного греха мы не знаем тварной личности в ее чистом виде, – пишет Владимир Лосский, – Мы знаем

лишь результат смешения – особи, индивидуумов, разбивающих единую человеческую природу, делящих ее между собой».[23, С. 69]

Эти утверждения лишь по видимости похожи на православное учение о грехе и личности. Верно, что ум падшего человека поработщен стихии греха. Но с другой стороны, сущность ума осталась неповрежденной, иначе для знания о Боге потребовалось бы сотворение новой сущности, а не духовное рождение в жизнь, как это есть на самом деле.

Аналитическое направление Нового времени далее, в кантианском духе, проводит непреходимую границу между личностью и природой (общим).

Такое разграничение усматривается даже в Самом Боге. Например, архим. Михаил (Грибановский) поправит «видит в Боге природу (usia) и личность (ипостасис). Под природой разумеется вся совокупность Божественной жизни, все разнообразие идей, облекающих ее в определенные образы. Под личностью церковное учение разумеет субъекта, который созерцает эту жизнь... Божественная природа есть объект, который созерцается, а Божественная личность – субъект, который созерцает».[33, С. 124]

То же и в отношении человека. Владимир Лосский так излагает представление об этом митр. Сергия (Страгородского): «ипостась (самосознание) и дух не одно и то же. ... Можно различать, с одной стороны, ипостась – самосознание, и с другой – духовную природу, так сказать, предмет их самосознания».[23, С. 68] Тем самым уничтожается простота духовного существа человека, в единство личности вносится релятивность, поскольку, при таком понимании, личность – только аспект, бессодержательная точка зрения.

Наконец, возникает мысль о том, что личность подлежит уничтожению. Скажем, и мистики-окультисты учили об отлучении человека от самого себя, как от личности. Согласно Мейстеру Экхарту, душа должна забыть, утратить себя.[34, С. 102]

То же повторяли и масоны: «Ни о чем столько не прилежи, как чтоб быть в духе, в душе и теле совершенно без „Я“».[32, С. 101] «Крестный огонь, или огненное крещение долженствует наконец совлечь гнездо греха и стереть до единой пылинки корень всего зла, оногo „Я“, и истребить его».[32, С. 134]

Согласен с ними и митр. Сергей: «У каждого ведь из нас есть свой излюбленный внутренний мирок, в котором мы запираемся от других, есть привычный жизненный строй, который мы всячески бережем от постороннего вторжения. Это и есть внутренний оплот нашей самости, каждое непрошенное прикосновение к которому для нас бывает всегда особенно болезненно и поступиться которым в пользу других бывает всегда особенно трудно. Его-то и должен прежде всего разрушить монах».[35, С. 2]

В сущности то же говорил и Ницше: «Человек есть нечто, что долж-

но превзойти».[37, С. 8] «В человеке важно то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он переход и гибель».[37, С. 9]

Во имя чего должно быть проведено это истребление? Во имя разрушения границ, отделяющих личность от общего.

Когда личность разрушена, и превратилась в голый взгляд на вещи, то человек становится лишь частью общего бытия.

Как говорит один из русских авторов этого направления, д-р Ястребцов: «Не разнообразие, не усиление личной индивидуальности, а единообразие, истребление личности должно быть следствием совершенства для человека; ибо дух человеческий один; свойства его одни».

Историк философии пишет о Ястребцове, что для него «высшая нравственная истина – любовь к ближнему, а ближний не есть только друг наш или родственник, но человек вообще. Все люди – одно существо; всякий особенный человек – особенная идея в общей душе человеческой. Индивидуумы сами по себе, „неделимые“, имеют только призрак души; живет истинно только род. В чувстве любви мы возвышаемся до сознания рода, и совершенствование человека в том и состоит, чтоб люди научились постепенно обезличиваться».⁵

Понятно, что слова «личность», «ближний», «любовь» здесь употреблены в особом слитном смысле. Ведь личность – часть общего, а «Я» это то же, что «Ты», «любовь» же – не нравственное деятельное чувство, а некая соединяющая сущность, вроде клея. Более того, это именно не любовь одной личности к другой личности, а нечто объективное. С точки зрения Гегеля, например, любовь человека к другому отдельному человеку является проявлением эгоизма.

Вполне закономерным итогом является мысль Ястребцова о том, что все люди составляют одно существо. Для него личности сами по себе имеют только призрак души; живет истинно только род.

Анализ во всем стремится видеть простой организм, и поэтому в случае патологического анализа в качестве искомого общего бытия выступает или «род», или сверхчеловек, или община, или даже церковь. Все, что находится вне этого общего, – ложь, обман и ничто.

Вначале исчезают отличия личностей. «Любовь внутри Общины, – пишет Гегель, – опосредована обезценением всякой особенности».[24, С. 300]

Затем исчезает само множество личностей. Гегель пишет, что в себе Община является всеобщей, а не исключающей, так как устранены границы между отдельными личностями. Поэтому множество личностей «должно быть положено лишь как видимость».

Далее, согласно гегелевской диалектике множество полагает себя как видимость «в третьем», то есть в любви. «Это любовь Общины, которая

⁵ Исповедь или Собрание рассуждений доктора Ястребцова. СПб., 1841. Цит. по [42, С. 309-310].

кажется состоящей из множества субъектов, но это множество есть лишь видимость».[24, С. 300]

Наконец, Церковь достигает такой степени внутреннего единства, что приобретает единое самосознание: «Единичность божественной идеи, божественная идея, предстающая как человек, завершается только в действительности, поскольку вначале ей противостоят многие отдельные индивидуумы; она собирает их в единство духа, в общину и выступает в ней в качестве действительного всеобщего самосознания».[24, С. 296]

Это самосознание есть и общее, и личное одновременно. Чтобы оправдать такое невозможное положение вещей, Гегель прибегает к понятию о любви. «Единство в этой бесконечной любви... есть единство исключительно в духе. Эта любовь есть понятие самого духа», и она «составляет их истинное самосознание, их самое внутреннее и самое собственное».[24, С. 300-301]

Проследив ход этого патологического рассуждения, мы увидели, что разрушение личности человека приводит в итоге к созданию сверхчеловеческой личности.

Эта сверхчеловеческая личность должна одновременно быть и всеобщей, и иметь степень цельности, какую имеет только личность, в частности, иметь одно самосознание. Иными словами, это должно быть общее бытие, но сгущенное до уровня личности.

Не можем не отметить и еще одной существенной стороны идеологии Нового времени. Мы имеем в виду борьбу с моралью и противопоставление нравственности – бытию, как чему-то вненравственному.

В самом деле, борьба с нравственным уклоном в философии и богословии показывает, что идет борьба с личностью во имя безличного общего бытия.

Таким образом преодолевается последнее, наиболее корневое основание личности, каковым является нравственность. Только нравственность, в конечном счете, приподымает личность над безличной природой, только так можно вообще разглядеть личность в «море бытия».

Нравственность выражается прежде всего в таких понятиях как заповедь, закон, воля Законодателя, и, с другой стороны, – грех, преступление, воля послушная или непослушная.

Впрочем, таково в целом направление Нового времени, что оно отрицает закон и право. В богословии же это выражается в предпочтении любви, как духовной сущности, – праву, как светскому, условному.[24, С. 299] Отрицается также правовое представление об Искуплении, спасении вообще. Митр. Сергей отрицал какое-либо содержание в понятии «воздаяние».

Такое нападение на нравственный закон и учение о воздаянии по заслугам связано с отрицанием очевидного для христианина факта, что каждый – именно каждая отдельная личность – ответит за содеянное, доброе или

злое, и будет в самом деле оправдан или осужден. Это и является очевиднейшим свидетельством того, что личность – это не видимость и не обман. Можно сколько угодно говорить о несовершенстве «западного» понятия о праве, но если мы признаем существование нравственного закона, хотя бы даже как условность, то мы тем самым признаем безусловность воздаяния каждому в отдельности как сознательной личности.

В самом деле, допустим, что законы являются условными и произведены общественными предрассудками. Тогда законы имеют только культурно-местное значение. Но само наказание преступника этих законов никто не назовет условным. Казнь преступника непосредственно связана с его бытием и есть момент безусловный.

Конечно, представление об условности законов вызывает стремление сделать мнимыми и наказания. Очевидный пример тому – борьба за отмену смертной казни. Но даже если во всем Новом мире перестанут производиться смертные казни, суды тем не менее пока еще сохранятся, а значит, любой штраф, любой день, проведенный преступником в тюрьме, любая общественная санкция – останутся безусловными и необратимыми. Хотя не приходится отрицать, что безусловные наказания находятся на грани исчезновения.

Только совершенные в своем роде системы способны довести до конца анализ так, чтобы все перечисленные заблуждения получили подобающее место. И такого рода философские системы появились на переломе XIX-XX веков. Мы имеем в виду учение о сверхчеловеке Ницше, и «нравственный монизм» митр. Антония.

Учение митр. Антония вполне находится в русле указанного нами направления. Митр. Антоний воспринял через посредство Хомякова и Достоевского мистические и масонские взгляды в гегельянской обработке. Затем митр. Антоний своим художественным талантом освоил их, и создал чисто воображительную систему. Венцом ее стало учение об Искуплении страдающей любовью. Это учение, рассмотренное в нескольких работах,⁶ предполагает соединение разобщенного грехом человечества в единую но-

⁶ архиеп. Феофан Полтавский и Переяславский. Доклад Архидиакону Синоду РПЦЗ об учении митрополита Антония (Храповицкого) о догмате Искупления. М.: Православное действие, 1998.

архиеп. Серафим (Соболев). Искажение Православной истины в русской богословской мысли. София, 1943.

митр. Елевферий. Об Искуплении. Письма митр. Антонию в связи с его сочинениями «Догмат Искупления» и «Опыт Православного катихизиса». Париж, 1937.

прот. Милош Парента. Отзыв о сочинении митр. Антония (Храповицкого) «Догмат Искупления». М.: Православное действие, 1999.

о. Стефан Красовицкий. Славянофилы и Церковь. М.: Православное действие, 1998.

о. Стефан Красовицкий. Статьи о современном богословии. М.: Православное действие, 1999.

вую природу, которая одновременно является и личностью. Средством соединения является объективная онтологическая «сострадающая любовь».

Митр. Антоний пишет, что, якобы, «Сам Господь тоже учит о новом Существо, в коем Он объединится и уже объединяется с верующими, как дерево, пребывающее единым растением во всех своих ветвях (Ин. 15:1-9). Итак, единство человеческого естества, поколебленное грехом Адама и его потомков, должно чрез Христа и Его искупающую любовь постепенно восстанавливаться с такой силой, что в будущей жизни единство это выразится сильнее, чем множественность человеческих личностей, и Христос, Объединенный в одно Существо со всеми нами, назовется уже единым Новым Человеком или единой Церковью, будучи, в частности, ее главой».[43, С. 301-302]

Итак, система митр. Антония укоренена в аналитическом направлении мысли Нового времени.

Система Ницше развилась скачком, и отсюда ее большая контрреволюционность.

Ницше сразу увидел, что нет ничего более цельного, чем личность, и поэтому философ не удаляется из границ своей личности. Далее, вторым «прозрением», он увидел, что основанием отдельности личности является нравственность, как таковая и во всех ее разновидностях.

С этой точки зрения, стали на свои места и отрицание закона, и онтологическое направление, воля Шопенгауэра. Все элементы оказались поглощены одной личностью сверхчеловека. Однако надо отдать должное Ницше: его анализ не остановился на этой точке. Ведь можно было бы понять сверхчеловека как сверхличность, объединяющую другие личности. С другой стороны, сверхчеловек мог предстать как герой, отличающийся от других людей силой, или умом, или красотой. Но Ницше своим действительно огромным аналитическим умом увидел главное: что сверхчеловек ничем, абсолютно ничем, не отличается от других людей. Это совершенно серый, может быть даже в чем-то ущербный человек, вроде героя «Записок из подполья» Достоевского.

То есть мы уже не находимся в пределах романтизма или язычества. Признав, что любой человек есть сверхчеловек, потому что он есть личность, Ницше одним рывком превзошел все изобретенное до него падшим человечеством.

Согласно Ницше, чтобы стать сверхчеловеком, не нужно никакого изменения, потому что бытие остается неизменным. И это в самом деле так. В этом смысле и грешники в вечной геенне огненной сохраняют свое бытие. Поэтому Ницше обещает то, что не может не исполниться, потому что это просто «есть».

Ницшеанство – это наивысшее достижение анализа, и, как таковое, принадлежит будущей эпохе, возможно, эпохе Антихриста.

Аналитическое «распыление» личности есть прямое преступление, поскольку уничтожение своего «Я» есть, в конечном счете, увлечение самим собой. Это увлечение – есть «воля к власти», когда человеку мало быть самим собой, он желает утвердиться в себе через власть над собой. Такова преступная автономия «сверхчеловека».

4.3.2. Слитность познания

Менее существенные, зато более многочисленные ошибки совершаются аналитическим направлением модернизма в исследовании внешних предметов.

Здесь человек увлекается внешним предметом, допускает власть его над собой. Такое заблуждение может быть и вольным, и невольным, в зависимости от чего или ведет к уничтожению личности, либо не ведет.

Все такие ошибки можно обобщить следующим образом: предмет изменяется под действием познания. Вместо того, чтобы удержать взгляд и внимание на данном предмете, сторонники данного направления предлагают познавать не предмет, а тот род, или идею, к которой этот предмет принадлежит. Таким образом предлагается схватить предмет через чувственно-сознательную «общность».

В этом случае предмет понимается сразу как клеточка большего организма, поэтому за ответом сразу следует отсылка к этому общему организму.

Предположим, я изучаю некоторую бактерию с помощью микроскопа. Но затем я бросаю и микроскоп и бактерию, поскольку неожиданно вспоминаю, что мир – это единый организм, в котором я сам, бактерия и микроскоп – лишь отдельные части. Далее я уже чисто умозрительно размышляю над свойствами этого глобального организма, его измерениями, размерами и границами.

Это ошибочно и по существу, и по ходу рассуждения. Но и к познанию бактерий мое новое общее умозрительное знание не будет иметь никакого отношения.

Основная ошибка принимает различные виды. Происходит это, когда

1. анализ проведен через общность: сначала целое, потом части. Это вымысел, бесполезные изобретения, воображаемые существа;
2. из анализа создают систему, науку;
3. в качестве свойств предмета указываются случайные;
4. членение произведено без предварительного знания соединений;
5. все свойства воспринимаются как случайные, все имена воспринимаются как условные;
6. анализ проведен слишком далеко. свойства свойств. свойства опредмечиваются;
7. предмет воспринимается как сумма свойств, или сущности + качества.

Заметим, что рассматривать все эти ошибки отдельно было бы неправильно, поскольку тем и отличается анализ, что в нем они встречаются слитно.

Анализ, проведенный через общность, – это когда на вопрос о человеке, отвечают, что человек – всего лишь часть общего рода человеческого. И чтобы познать, что такое человек, следует увидеть это общее.

Точно такой же ответ дается на вопрос о том, кто такой христианин. Христианин – это член Церкви, а значит, сам по себе непонятен, и может быть познан только через учение о Церкви.

Против этого не так просто возражать, поскольку в самом деле христианин – это член Церкви, а человек – рода человеческого. Однако ошибка здесь не в этом, а в том, какое представление о Церкви и человечестве предлагается таким способом. Это не истинное, а воображаемое целое. Ведь для подлинного общего нет никакого противоречия в том, чтобы видеть его в отдельном человеке. Общее мы и усматриваем только в отдельном человеке.

Здесь же речь идет о том, чтобы увидеть общее именно в самом этом общем (что, разумеется, есть мечта). А раз так, то, чтобы схватить это общее, мы уже представляем его себе как некую единичность. Круг порочного мышления замкнулся: чтобы увидеть личность, мы обратились к роду, а род невозможно увидеть. Тогда род мы видим как личность второго порядка. Эта личность второго порядка и есть мечта.

4.4. Выводы из сказанного об анализе

В аналитической ветви модернизма философия жизни используется для того, чтобы разрушить личность человека, как якобы отлученную от подлинной общей природной жизни.

Затем производится неизбежная мистификация богословского и философского исследования, поскольку познание общего совершается через противоестественный скачок воображения.

В конце концов аналитики достигают состояния, где нет никаких ориентиров, прежде всего нравственных, а общая жизнь познается через нее саму, помимо «Я», как нравственно ответственной личности.

5. Что такое синтез

Синтез является соединением согласно некоторому порядку, при этом соединенное остается многообразным и не сливается в целое без частей. Согласно кантовскому определению: «Под синтезом в самом широком смысле я разумею присоединение различных представлений друг к другу и понимание их многообразия в едином акте познания».[40, С. 183]

Следовательно, основополагающим началом синтеза является закон, порядок: «Синтез имеет место тогда, когда, исходя из принципов и следуя порядку истин, мы обнаруживаем некоторого рода прогрессии и составляем особые таблицы или даже устанавливаем общие формулы, по которым затем могут быть найдены данные» (Лейбниц).[18, С. 121]

5.1. Синтез и воображение

Синтез немислим без воображения: «Синтез вообще... есть исключительно действие способности воображения, слепой, хотя и необходимой, функции души; без этой функции мы не имели бы никакого знания, хотя мы и редко осознаем ее» (Кант).[40, С. 184]

Эта слепота воображения есть, в сущности, его подчиненное положение в душе человека. Отсюда происходит и ограниченность синтетического пути познания, особенно заметная с Христианской точки зрения.

Св. Григорий Палама, например, так учит об уме и о его деятельности:

В отношении священной и божественной любви Она [Пресвятая Богородица] находит только одно действительно по своей природе высшее всего другого в нас – единственное совершенное и нераздельное в нас существо, которое и развития мыслей, на которых утверждаются научные познания – можно сказать, наподобие пресмыкающихся животных продвигающихся при помощи сжимания и разжимания частей тела – и разделяет, и группирует, словно Идея идей. Потому что если ум, простирающийся на все свою деятельность и сходит к ним [научным познаниям и развертыванию понятий] и через них к составленной из многих частей жизни, но, конечно, ум имеет и некую иную и лучшую деятельность, которую он и сам по себе совершает, как могущий пребывать в покое и в самом себе, после того как был разделен с телом и с тем, что связано с телом, или, будучи соединен с ним заботой о нем, когда возможет, при помощи благодати Божией, возвыситься от этого сложного [многосоставного] и многоболезненного и пресмыкающегося по земле уклада нашей жизни.[44, С. 133]

Как мы видим из слов св. Григория, ум – это единственное совершенное и нераздельное в нас существо, по своей природе высшее всего другого в нас. Ум имеет лучшую деятельность, под которой понимается благодатное Богопознание и молитва.

С другой стороны, ум может действовать и иначе, а именно: сходя к многообразию бытия. Ум разделяет и группирует развития мыслей, на которых утверждаются научные познания. При этом ум выступает как идея идей, господствует над этим развитием мыслей, превосходит его по достоинству личности, как зрячий – над слепым.

Развитие мыслей Святой отец сравнивает с пресмыкающимися животными, которые продвигаются при помощи сжимания и разжимания частей тела. Воображение, как змея, следует за всеми изгибами многообразия жизни. Из этого происходит научное познание, но не само по себе, а через высшее личное начало. Таким образом, успех познания зависит от порядка: ум не только следует за многообразными изгибами, но и сходит, разделяет и группирует в порядке.

В приведенных словах Святого отца обозначены все ограничения, с которыми связан синтез. Синтез зависит от порядка, где личность господствует над многообразием, и сам по себе всегда ниже личности, почему и не подходит для познания Богооткровенных истин, ни даже для их группировки, поскольку эти истины не произведены многообразием жизни, а открыты Богом-Личностью человеку-личности: «блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах» (Мф. 16:17).

Единственная (и незаменимая) роль синтеза – участие в проверке того порядка понятий, который мы составили из исследования Писания и Предания. Поэтому в чистом виде синтез в богословии не встречается, а лишь в подчиненном положении к анализу. Иначе бы нам грозило уклонение от простоты.

Казалось бы: удобнее было бы упорядочить изложение Священного Писания, и тем не менее мы пользуемся именно четырьмя Евангелиями. Также книги Ветхого Завета у нас предшествуют книгам Нового Завета, хотя по существу Ветхий Завет является тенью Нового, а не наоборот.

Так порядок Откровения довлеет над порядком, которым могли бы установить мы сами. Поэтому проще, и одновременно ближе к истине, следовать тому, что нам предано.

Соответственно с этим выходит, что если синтезу не предшествует исследование целостного предмета, то такой синтез заведомо будет ошибочным путем познания.

5.2. Ошибки в синтезе

Первой и главной ошибкой модернистского богословия является уже то, что синтезу уделяется несоразмерно большое место.

Вместо того, чтобы исследовать данное: слово Писания, положение вероучения, выражение Святого отца, – представители синтетической ветви модернизма, не задерживаясь на этом простом предмете, тут же присоединяют к нему целый ряд других данных.

Как пишет о гностиках св. Ириной Лионский:

Хотя также языком исповедуют Одного Господа Иисуса Христа Сына Божия, но в своем учении приписывают Единородному свое про-

изведение, а Слово свое, и иное Христу, а иное Спасителю, так что, по их взгляду, хотя все почитается как бы за одно, но каждое из них понимается отдельно [существующим] и имеющим свое собственное происхождение сообразно с своим сочетанием. Итак, они только языком допускают единство, а их мысль и разум исследуют глубины, отступая от единства.[46, С. 407]

Иллюзия научного исследования возникает, когда данных соединено достаточно много, чтобы суть исследуемого исчезла из поля зрения. Затем производится сочетание данных через действие воображения. То есть, синтез не в состоянии увидеть что-либо одно именно как одно. Он сразу же присоединяет к одному другое, и это называется познанием.

Для начала предложим простой пример. Допустим, перед нами зеленое яблоко и мы исследуем его с помощью примышления. Поскольку мы непосредственно видим и познаем, что это отдельный целый единичный предмет, то у нас не может возникнуть и мысли о том, чтобы создать яблоко из доступных нам понятий или вещей. Никаких затруднений с сохранением единства исследуемого предмета у нас не возникает, поскольку мы видим, что яблоко не перерастает в дом или в человека, а остается само собой.

Так мы можем опереться мыслью на данный предмет, не боясь, что он растворится или испарится.

После этого, достигнув устойчивости, мы начинаем усматривать в яблоке отдельно, скажем, зеленый цвет и округлую форму. При примышлении никак не возникает сомнений в том, каким «таинственным» образом яблоко не распадается на цвет и форму, поскольку мы изначально признали, что яблоко целое. Опять же не возникает и пустого вопроса о том, как связаны между собой такие несоответствующие вещи как цвет и форма, поскольку мы же видим, что связаны, и связаны существенным образом – в целом предмете.

Совсем иное происходит при патологическом синтезе. Он понимает яблоко как состоящее, (таинственным образом составленное) из 1) зеленого цвета, 2) округлой формы, 3) бесцветного бесформенного субстрата.

Тогда возникают сложнейшие проблемы, которым и посвящены тома о. Сергия Булгакова, о. Флоренского, о. Мейендорфа и прочих. Во-первых, что такое этот загадочный предмет, яблоко само по себе, бесцветное и бесформенное? Во-вторых, как цвет и форма соединяются с этим «яблоком»? В-третьих, как цвет и форма соединяются между собой?

Еще яснее это различие между синтезом и примышлением будет при рассмотрении предметов не вещественных, а умопостигаемых. Точку опоры мы бы получили через веру в то, что предмет есть. А синтетическое направление, лишённое этой опоры будет тщетно искать единства. Скажем, о. Тимофей задается вопросом, как в одном догмате соединяется познаваемое и непознаваемое, одни свойства и другие свойства.[47, С. 83-84]

Сторонников богословского синтеза справедливо упрекают в приверженности либеральному «духу времени».

В своей разрушительной деятельности модернизм этого направления начинается с разложения истинного понятия, и потом думает собрать истину из этих частей. Такая операция кажется модернистам вполне благочестивой, и поэтому они всегда отвергают обвинения в разрушительных действиях. Согласно их самоощущению, именно они противостоят всеобщему распаду, творчески восстанавливают порядок.

Это вполне укладывается в основное, синтетическое, направление мысли Нового времени, когда уничтожение государственного и общественного строя прикрывается фразой о новой более благополучном социальном устройстве.

Ключевыми понятиями патологического синтеза являются: прогресс, творчество, многообразие.

5.2.1. Прогресс

Неизменный признак неверного синтеза – учение о прогрессе. Это проявляется как в сфере государственно-политической, так и в отдельных науках. Прогресс, в том смысле, который придают ему мыслители синтетического направления, предполагает отвержение несовершенного, но действительно существующего порядка – во имя идеально-совершенного, но еще не явившегося устройства. По выражению митр. Филарета Московского, это «бесконечное движение к новому, то есть плавание без пристани, стремление без цели».[55, С. 117]

Цель прогресса является неопределенной, и поэтому прогрессивное развитие получает свое оправдание лишь в том, что оно, будто бы, ценно само по себе, независимо от действительности или недействительности своей цели.

Поэтому вполне правомерно определить синтетическое познание как процесс, где цель, средство и результат неразличимы и свободно перетекают друг в друга. Например, С.Л. Франк смешивает знание, как результат, и познавание, как процесс. Он говорит о «работе, динамике познавания, проникновения в неизвестное, его постепенного открывания».[36, С. 207]

Истинный же прогресс – путь начертываемый Промыслом Божиим в человеческой истории – ускользает от исследования с помощью синтеза.

Как замечательно писал об истинном прогрессе митр. Филарет: «мир идет к совершенству. Идет; но на пути встречает потоп, пожар Содомы, разрушение Иерусалима, гонение на Христианство, и наконец, времена антихриста».[51, С. 395]

Истинная история – не перетекание и не однородное развитие от плохого к хорошему, и от хорошего к лучшему; и совершенство, к которому

Промысел Божий ведет человечество, совсем не вытекает из того плачевного состояния, в котором человечество пребывает.

5.2.2. Творчество

Также синтез – это пресловутое творчество, за которое выступали богословы-модернисты и религиозные философы.

Заметим однако, что синтетическое «творчество» – именно философское, научное, тогда как в эстетической области те же богословы и философы поражают своей слепотой. Ведь прекрасное познается не через синтез, а только через анализ, поскольку только он схватывает целое, а синтез лишь создает видимость целого.

Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить механизм с произведением искусства. Механизм всегда может быть усовершенствован – его «идеальная» цель отнесена в будущее. А произведение искусства либо есть – совершено, закончено, либо его нет вообще.

Произведение искусства – совершенно, поскольку удовлетворяет своей знаковой функции. Поэтому нас интересует не процесс творения, а его результат.

5.2.3. Разнообразие

Модернизм синтетического направления, во всех его проявлениях, предстает весьма разнообразным, поскольку он к этому разнообразию и стремится. Ведь достаточно к чужой системе добавить что-нибудь, и мы имеем уже новую систему. По сравнению с этим видом модернизма, аналитическое направление выглядит как бы неразвитым, небогатым культурно.

Анализ всегда пребывает в своих границах и ничего нового не говорит, везде усматривая все время одно и то же начало. В анализе мы все время находимся внутри одного и того же. С чего начали, к тому и пришли.

В «нравственном монизме», например, спасение объясняется так: человек делает добро, это добро и есть то, что он получает от Бога. И больше ничего: нет ни «внешнего воздаяния, ни суда». Как пишет митр. Сергей (Страгородский): якобы только себялюбец «не поймет убеждения быть добрым, если в виде награды ему укажут, что он и будет добрым, и более ничего».[53, С. 120]

Напротив, в синтезе мы все время, на каждом шагу сталкиваемся с новым. Предмет исследования рассыпается на множество аспектов, а творческая мысль исследователя развивается перпендикулярно предмету, то есть, получив первый толчок от рассматриваемого объекта, удаляется от него в безвоздушное пространство, где предмет исчезает из виду.

5.3. Основные свойства модернистского синтеза

Синтетическое направление богословия развивает учение о философии жизни, мистическом богословии и адогматичности.

Философия жизни присутствует в виде учения об опытном пути Богопознания. С этим связана высокая оценка работы разума, исследования, трудовых усилий человека.

«Философия жизни» заметно проявляется и в том, что в синтезе огромную роль играют мотивы, посторонние предмету исследования. Ученый может отработать десять часов в лаборатории, и потом стать другим человеком: самодеятельным певцом, аквариумистом или писателем. Это «хобби» не вступает в противоречие с тем, что считается главным занятием. Тем самым ученый как бы говорит: «Я шире, чем истина, которую я призван исследовать».

Из-за преувеличенной роли посторонних мотивов, у «синтетиков» бывает сложно обнаружить ядро их мировоззрения: оно находится вне их трудов. Будучи по своим взглядам либеральными философами, они в качестве «хобби» иногда становятся охранителями и искренно считают, что именно это является их истинным лицом.

Мистификация богословия производится через понятие о духовности, которая представляется как нечто очищенное от всего доступного сознанию человека.

Отрыв от данного предмета и принимается модернизмом за истинную духовность. Поиск духовности осуществляется через отвлечение всего чувственного, когда от действительности отслаивается все материальное. В итоге остается не духовность, а просто ничто.

Например, антиномия, противоречие, непознаваемость – это якобы уже духовность.

Случайность – тоже духовность.

Нарушение порядка и закона – духовность.

Передача информации без знаков – духовность.

При этом как бы забывается, что все вообще понятия являются невещественными, но это не значит, что они верны. Так и понятие об информации лишено указания на различие между правдой и ложью. Из этого понятия нельзя заключить об истинности, а ведь только об этом и идет речь в любой науке.

Дело в том, что синтетическое направление модернизма исследует не предметы, свойства и силы, а связь между ними: тогда получается, что эта связь является духовной и сверхразумной.

О. Павел Флоренский, а также о. Иоанн Мейендорф, а вместе с ними – множество других авторов, не могут найти слов для своего удивления оттого, что в Боге есть сущность и энергия. Но сущность и энергия есть у

любого существа. И более того – энергии лишено только не-сущее, пишет св. Иоанн Дамаскин.[6, С. 101]

Такое же недоумение испытывают синтетические богословы, когда слышат о том, что мы различаем общую природу и личность. Хотя при аналитическом подходе вопрос о том, какова связь между ними, и возникнуть не может. Ведь мы выясняем вопросы: действительно ли связаны эта сущность и эта энергия, или связь является мнимой; действительно ли эта личность относится к этому общему, или нет.

Адогматичность проявляется в том, что начала – то есть догматы – присутствуют в рассуждениях богословов-модернистов, и даже не отвергаются ими. Однако догматы играют роль не начала и основания, а выступают в качестве материала для произвольных соединений.

Одним описанием опыта богословы-модернисты не ограничиваются, а предлагают воображительные соединения этих данных. Когда же им указывают, что эти соединения не согласуются с требованиями высшей зрячей сущности в человеке, то есть с умом, модернисты говорят, что их образы являются тайной.

С другой стороны, синтез без правил есть мистицизм, безразлично: связан он с религией или нет. В самом деле, произвольная связь черной кошки и несчастья – это и есть суеверие, даже если вместо кошки и несчастья оно употребляет слова: «сущность», «естество», и т.п.

Здесь следует указать, что этот способ познания доступен и животным. Как пишет блж. Августин, «чувствам неразумных животных присуще если и не знание, то, по крайней мере, некоторое подобие знания».[52, С. 219] Лейбниц описывает знание животных таким образом: «Выводы, делаемые животными, всего лишь тень рассуждения, то есть это лишь продиктованная воображением связь и переход от одного образа к другому, так как при некоторой новой комбинации, кажущейся похожей на предыдущую, они снова ожидают встретить то, что они нашли здесь раньше, словно вещи связаны между собой в действительности, коль скоро их образы связаны памятью».[30, С. 50-51]

5.4. Как синтезируется

Насколько можно судить, незаконный синтез состоит из трех этапов: 1) очищения сущности, 2) присоединения к ней произвольно избранных элементов, 3) «тайнозрения» созданного предмета в его кажущейся целостности и простоте.

5.4.1. Очищение сущности

Беззаконный синтез начинается с «очищения» сущности явления. Таким образом, в некогда простом предмете создаются части, из которых одна послужит «началом», а другие составят «материал» для синтеза.

Орудиями такого очищения обычно бывают учения: 1) об условности некоторых формул, выражений; 2) о неполноте понятий; 3) о непознаваемости предметов и их произвольном случайном отношении к познающему уму.

Если мы рассмотрим свойства Божии и объявим все их условными, тогда сразу возникнет вопрос: а какое свойство безусловно? Для о. Мейендорфа – это жизнь. Для Э. Жильсона – существование. Следовательно, очищение будет означать отбрасывание условных свойств во имя безусловного.

То же самое можно произвести с выражениями. Скажем, богословие объявляется таинственным. Это значит только то, что мы все понятное объявляем посторонним и «очищаем» богословие от этих лишних частей. Так производится «мистическое богословие».

Иначе можно произвести очищение с помощью учения о принципиальной неполноте человеческих понятий. Тут уже чистая сущность будет находиться где-то вне прочих понятий – в рассудочной «интуиции», в «переживании». Но это не то переживание, что в анализе. В синтезе – это чистый остаток: удалим все понятия, и получим переживание, тогда как в анализе – переживание есть внутренняя сила и вес понятий.

Самое решительное очищение производится через скептицизм: учение о том, что в мире все устроено как попало, так что понятное может оказаться непонятым, а кажущееся и есть сама реальность. Это разрушительное течение имеет последователей и в богословии, красноречивым выражением чего является учение о непостижимости «по существу».

Приведем несколько высказываний С.Л. Франка:

То, что есть источник и первооснова всего нашего знания, само по себе, в своем собственном существе есть нечто несказанное и непостижимое (неизъяснимое) – и притом не вследствие слабости или ограниченности наших познавательных способностей, а по самому своему существу; [36, С. 229]

Всякая реальность в ее конкретности металогична и потому сверхрациональна, непостижима по своему существу... Она непостижима, таинственна и чудесна в этом смысле... не по слабости наших познавательных способностей, не потому, что скрыта от нашего взора, а потому, что ее явно нам предстоящий состав сам по себе, по своему существу превосходит все выразимое в понятиях и есть в отношении содержания знания нечто безусловно инородное. Именно в этом смысле оно непостижимо по существу. [36, С. 232]

В самой «действительности»... наличествует элемент, и притом основоположный элемент, в силу которого предметное бытие содержит в себе нечто непостижимое – и не только непостижимое для нас, но и по существу непостижимое. [36, С. 255]

О. Иоанн Мейендорф также утверждает, что «неприступный Бог остается нам неведом, не потому что мы слишком слабы, чтобы Его достичь, а потому что Он неведом по природе».[39, С. 279]

Почему эти два видных представителя синтетического направления вынуждены утверждать такие странные вещи?

Они не могут допустить, чтобы непознаваемость говорила нам только о нас, о нашей слабости. А если так, то никакой синтез был бы невозможен, ведь в Боге не обнаруживалось бы никаких частей. Поэтому незнание они переносят внутрь исследуемого предмета, чем разрушают понятие о Боге и веру в Него. Разрушив веру и понятие, наши богословы приходят на помощь и воссоздают единство.

Это и нужно представителям патологии мышления – поскольку они хотят установить связь Бога и человека: если нельзя через постижимость, то через непостижимость.

Если мы не познаем по нашей вине, то беспорядок и отсутствие смысла относится только к нам. А если внутри самого предмета существует нечто бессмысленное, то это уже положительное знание о его внутреннем устройстве: в понятном есть нечто непонятное.

Но здесь неправильно задан вопрос: «почему мы не познаем Бога по существу?» Это не один вопрос, а два: «Я хочу знать, почему мы не познаем Бога по существу?» Ясно, что это вопрос о нас.

Тот же о. Мейендорф видит причину непостижимости Бога для нас в том, что мы наделены «состоянием тварности».[39, С. 166]

Однако никак нельзя утверждать, что Бог наделил нас такой ограниченностью и такими свойствами, и поэтому мы Его не познаем. Как раз наоборот: человек создан Богом для Богопознания.

Непознаваемость – высказывание не о Боге, а о человеке, и никакое богословие на нем построить нельзя. Познаваемость или не- – высказывание не о предмете познания, а о порядке познания.

Поэтому «апофатическое» высказывание о. Мейендорфа, утверждающее «трансцендентность в качестве свойства Бога, совладать с которым не может никакое отрешение, никакое превосхождение себя»,[39, С. 275] лишь по видимости есть высказывание о Боге, внутри него скрыто высказывание о человеке.

Различение непостижимости «для нас» и непостижимости «по природе» приводит к тому, что уже любая вещь представляет готовый материал для синтеза, как произвольного присоединения чего угодно. Ведь о чем угодно можно сказать: в нем есть понятное и непонятное.

5.4.2. Присоединение произвольно избранных элементов

В результате применения того или иного орудия оказывается расчищена почва для синтеза. Когда мы нашли начало для синтеза, потом к нему

мы начинаем присоединять произвольно избранные элементы. Это незаконный путь познания, поскольку мы находим общее там, где его нет, и вопреки закону и порядку:

«Всякое «это» имеет наряду с собой «иное» – все иное вообще; более того, оно мыслимо только в этой связи: «это» значит именно «это, а не иное» – нечто, что конституируется отношением различия, то есть отношением к «иному», связью отрицания – с «иным» (Франк).[36, С. 208-209]

Если бы Франк различал понятие и содержание понятия, то увидел бы, что связь понятий (пусть и через отрицание) еще не равнозначна связи содержаний понятий.

Как мы видели выше, наименование предметов есть плод анализа, а не синтеза, поскольку наименования позволяют различать предметы, но ничего нового в содержание предмета не вносят. В нарушение этого очевидного положения «синтетическое богословие» рассматривает наименование, как нечто новое: «всякое суждение... по своему логическому смыслу всегда синтетично: это значит, что его сказуемое (предикат) содержит что-то новое по сравнению с подлежащим (субъектом)» (Франк).[36, С. 226]

То есть, если мы присоединяем к одному слову другое, то мы получаем материал для синтеза – «старое + новое». Синтез производится в воображении: «старое + новое = X».

5.4.3. Тайнозрение

Эти процедуры настолько незамысловаты, что необходим последний этап, чтобы скрыть все под покровом тайны.

Разложив, затем вновь составив понятие, нужно заставить увидеть его, как нечто целое и неразложимое. Например, о. Павел Флоренский использует выражения «неслиянность» и «нераздельность», чтобы достичь уровня тайнозрения:

«Бытия могут, оставаясь по сущности своей неслиянными..., могут быть и подлинно объединены между собою своими энергиями: тогда это объединение может быть мыслимо не как приложение деятельности к деятельности, не как механический толчок одним бытием другого, а в виде взаимопроизрастания энергий, содействия их, *synergeia*, в котором нет уже взросты той, ни другой энергии, а есть нечто новое».[38, С. 285]

Но такое учение проповедует слияние там, где должна быть неслиянность. Ведь чудеса творили и языческие волхвы, и оракулы давали предсказания и знамения. Поверить в то, что они были служителями богов, нам мешают не чудеса, а наша вера.

Синтетическое «тайнозрение» уничтожает веру, как таковую. Если энергия – это внешнее внутреннего, то вера не нужна, а нужна сверхнаука.

А «тайна» в особом смысле у о. Флоренского сохраняется: у него все становится чудесным. Всякое имя, всякий образ первообраза – это чудо.

Всякая икона – чудотворна. Если св. Василий говорил о том, что «честь, воздаваемая изображению, переходит на первообраз», поскольку такое отношение образа к первообразу является общепонятным, то для о. Флоренского – это чудо из чудес.

5.5. Что синтезируется?

Итак, синтез выглядит как слепая тяга присоединять одно к другому. Эта привычка могла бы быть безвредной, если бы касалась игрушек или хотя бы вещей подлежащих конструированию. Синтез становится разрушительным, когда применяется к вещам недоступным синтезу.

Патологический синтез думает, что создает:

1. вещи сложные, но тем не менее не подлежащие синтезу, например, богословскую науку;
2. вещи простые по существу: сущность, естество, природу;
3. вещи простые, то есть отдельные предметы, например: имя, знак, слово;
4. личность самого исследователя.
5. Наконец, синтез приходит к созданию идолов, то есть тварных «богов». Впрочем, если говорить по существу, то все создания беззаконного синтеза могут быть названы идолами. Ведь они сначала создаются, а затем творец начинает их воспринимать как нечто отдельное: уже не дело своих рук, а нечто большее.

5.5.1. Синтез богословский науки

Попытками создать богословие занимался Фома Аквинский, а в наше время Владимир Лосский. Ратовал за это и о. Георгий Флоровский.

Эти опыты вызваны двумя неверными посылками: 1) что богословие пока еще не создано, или создано не вполне удачно, 2) что богословие не является простым и цельным, а напротив сложным и составным.

Попытки создать богословие совершенно бесполезны и вредны. Бесполезны, поскольку наука тоже является простой, хотя и не как свод данных. Наука проста, поскольку содержится в своих началах, в случае богословия – в догматах веры. Синтез здесь вреден, поскольку к догматам веры ничего нельзя присоединять и даже нельзя соединять их между собой иначе, чем указано в Предании.

Богословский синтез – это синтез совсем не того, что требуется богословием. Поэтому бессмысленно спорить и с теми, кто говорит о предстоящем синтезе Православия, и с теми, кто говорит, что этот синтез уже произошёл, скажем, в IV или в XIV веке.

5.5.2. Синтез природы

Когда богословие является лишь прикрытием философских интересов исследователя, то в качестве основной проблемы возникает учение о естестве. Это особенно видно было у «аналитиков». Среди сторонников синтеза также встречаются ученые, как Этьен Жильсон или о. Сергей Булгаков, которые по существу являются чистыми философами.

Если аналитическое направление модернизма рассматривает естество как Сверхличность, то синтетическое усматривает внутри простого естества некую основу (как бы Первоестество) и все, что к ней присоединяется.

Так Жильсон приходит к той мысли, что естество Божие «есть чистое действие существования». Это существование есть «жизнь», а эта жизнь имеет Источником Ипостась Бога-Отца.

Таким образом, мы имеем дело с философией, в основе своей пантеистической, где основа есть «жизнь», которую надо понимать как чистую длительность или действие. Через присоединение к этой основе неких уточнений мы получаем и естество, и личность.

5.5.3. Синтез отдельного предмета

Рассматривая отдельный предмет, синтетическое направление модернизма различает в нем две части: внешнее (форму, вещество), и внутреннее (значение, содержание). Это нужно, чтобы предмет перестал быть простым и доставил материал для синтеза: «У бытия есть стороны внутренняя, которою оно обращено к себе самому, в своей неслиянности со всем, что не оно, а есть сторона внешняя, направленная к другому бытию. Две стороны, но они не присоединены одна к другой, а суть в единстве первоначальном», – пишет о. Флоренский.[38, С. 285] При этом он чрезвычайно упрощает себе задачу, различая «в Боге две стороны, внутреннюю, или существо Его, и обращенную вовне, или энергию».[38, С. 302]

Если бы дело обстояло так, то не было бы нужды в Христианстве, ни в Откровенном знании. Тогда, как языческие философы Порфирий или Ямвлих, внутреннее познавали бы через внешнее, а внешнее было бы проявлением внутреннего.

Это метафизическое различение уже не позволяет более увидеть предмет как таковой, он буквально раскалывается на две несоединимые части: внешность и внутренность. Тогда исследователь, чтобы показать предмет как целый, вынужден проявить свою творческую волю и создать это целое. Хотя о. Флоренский и говорит, что две стороны предмета находятся в единстве, этого как раз не видно, и требуется сверхразумное постижение единства внешнего и внутреннего.

Анализ пропускает эту трясику рассуждений, принимая за основу единство предмета, а не наличие в нем разных сторон.

Создание отдельных предметов не только напоминает творение идолов,

но им и является. Например, язычник-Порфирий так объясняет, для чего нужны идолы, как они делаются и как они связаны с «богами»:

Так как божество по своей природе – из света, и обитает в области эфирного огня, и невидимо для чувств, поглощенных смертной жизнью, оно сквозь прозрачную материю – хрусталь, мрамор или слоновую кость – приводит людей к мысли о его свете, а через вещественное золото к понятию об огне и о его неоскверненной чистоте, поскольку золото не может быть загрязнено примесями.[48, Р. 107]

«Сквозь прозрачную материю – хрусталь, мрамор или слоновую кость» люди приводятся к мысли о свете «божества», – то есть безумный Порфирий видит реальную связь «божества» и идола: через прозрачную материю. Внешняя форма изображения является просто жилищем «божества».

Герметические сочинения так поучают языческому безумию: «бестелесные отражаются в телах, а тела – в бестелесных, то есть мир чувственный отражается в мире умопостигаемом, а мир умопостигаемый – в мире чувственном... Изваяния... содержат в себе формы из мира сверхчувственного».[49, С. 87]

Внешнее отражается во внутреннем и наоборот. При этом для создания идолов человек совершенно необходим, не менее чем «бог». Создание же понимается непременно как процесс, для которого человек является и творцом, и одновременно образцом: «боги, которых создает человечество, состоят из двух природ: одной – божественной, которая есть первая и наиболее чистая; второй принадлежащей человеку, – это материя, из которой сделаны сии боги».[50, С. 114]

Итак, создание идолов и их почитание есть пример чистейшего синтеза, поскольку ставит в центр всего связь элементов: видимого и внутреннего.

В модернистском богословии мы имеем дело со следующими рассуждениями.

Например, В. Лурье пишет:

Само «отношение» (shesis), которое определяет святость иконы, обусловлено присутствием в ней нетварных божественных энергий, то есть самой реальности Божества... Именно имя является исконным и главным «образом», от которого... почерпают освящение и другие, зримые образы. Поэтому надписание на иконе Имени Божия или имен святых угодников само по себе уже есть реальное присутствие именуемых, и притом реальность этого присутствия обеспечивается божественными энергиями.[39, Прим. к С. 381]

Эти слова призваны объяснить то, как образ связан с первообразом: первообраз реально присутствует в образе.

Как такое может быть, когда Седьмой Вселенский Собор определенно говорит, что первообраз не присутствует в образе, тем более не присутствует «реально», то есть вещественным образом?

А так, что для синтеза реальна сама эта связь. Ведь Собор говорит, что у образа и первообраза общее только имя. Значит, по синтетической логике, имя и есть то, что освящает зримый образ.

Синтез ищет реальную связь между образом и первообразом. Собором же сказано, что связь не реальная, а по имени. Значит, «синтетик» будет признавать связь по имени – реальной.

Мы видим, что здесь богослов-модернист находится в кругу нехристианских представлений: имеется внешняя видимая природа и внутренняя. Вместе они составляют икону. Но чтобы единство это было живым, необходима «связь».

Связь образа и первообраза В. Лурье напрасно называет святостью и освящением. Согласно учению Седьмого Вселенского Собора, любое изображение связано со своим первообразом, каков бы он ни был: «мы, делая икону Господа, плоть Господа исповедуем обоготворенной и икону признаем не за что-либо другое, как за икону, представляющую подобие первообраза. Потому-то икона получает и самое имя Господа; через это только она находится и в общении с Ним, потому же самому она и досточтима, и свята. Если картина изображает гнусного человека или демона, то она мерзка и скверна, потому что таков и первообраз».[54, С. 269]

Согласно В. Лурье, один вид связи соединяет нечестивого человека и его изображение, а совершенно другой – святого угодника и его образ. Почему же тогда Собор говорит, что это одно и то же отношение?

Потому что для синтеза связь – это духовность. Чисто рассудочное понятие становится окрашенным: такая связь и другая связь.

Как мы видим, связь и отношение овеществляются. То же самое модернисты предлагают и в учении об Имени Божиим:

«Слово есть самая реальность, словом высказываемая, – не то чтобы дублет ее, рядом с ней поставленная копия, а именно она, самая реальность в своей подлинности, в своем нумерическом самотождестве. Словом и чрез слово познаем мы реальность, и слово есть самая реальность» (о Флоренский).[38, С. 293]

А ведь при этом уничтожается само понятие о слове. Если слово – это реальность, то оно уже не слово.

Ударение везде ставится на процессе: «Явления являют являемое и потому по справедливости могут именоваться именем последнего».[38, С. 301]

Предположим обратное, что явления не являют являемого, например, тело человеческое совсем не являет Церковь-Тело. Тогда почему же Слово

Божие именует Церковь «телом»? Конечно, о. Флоренский имел ответ на этот вопрос, поскольку для него все являет собой все.

Так и для язычника стекло являет «бога», слоновая кость – чистоту «божества», идол, изображающий сидящего мужчину, – «власть», и так далее: все внешнее являет собой все внутреннее. Поэтому для язычника весь мир подлежит поклонению, и даже самые неблагообразные вещи «являют являемое».

Или как развивает мысль о. Сергей Булгаков: «Предикативность онтологически и основывается на этой возможности находить все во всем, в универсальности, в мировой связи. И в то же время всякое подлежащее не исчерпывается данным сказуемым, потому что потенциально сказуемым для него является все, весь мир».[41, С. 179]

Поскольку у о. Булгакова слово обозначает сразу все, то путь, который он предлагает, ведет не к речи, а к молчанию.

Однако нет никакой возможности находить все во всем. Чтобы различать и обозначать, мыслить и говорить, человеку нужно находить именно не все во всем.

Как мы сказали, в синтезе центральным является не мир и не идол, а сам процесс создания идола. О. Флоренский пишет, что «явление... вовсе не исчерпывает собою полнореальности являемого».[38, С. 305] В центре происходящего находится человек: «во мне происходит соединение двух энергий и, следовательно, существ... Человеческая энергия является средой, условием для развития высшей энергии – Бога» (о. Флоренский).[57, С. 329]

Поэтому связь материализуется до того, что уже я не говорю и не молчу, а во мне молчит или говорит бытие, или само слово говорит через меня: «Сказуемые суть имена вещей, возникающие в актах откровения вещи о себе» (о. Булгаков).[41, С. 179-180]

И даже так: «Вообще не человек называет вещи, но они говорят себя чрез человека, и в этом состоит онтологизм слова» (о. Булгаков).[41, С. 180]

Таким образом, связь есть и вполне осязаемая, поскольку действую «Я», а, с другой стороны, мистическая, поскольку «Я» не могу отдать себе отчет о ее природе.

5.5.4. Синтез личности

Третьи, и самые далекие от Христианства, синтезируют самих себя.

О. Флоренский настаивал на том, что в личности человека нет самотождества «Я = Я». Личность становится неравной самой себе, отчего внутри нее возникает самодвижение. Эта самодвижность не есть непрерывная деятельность и действительность души, а постоянное ее самосозидание:

Метафизическая природа любви – в сверхлогическом преоборании голого само-тождества «Я = Я» и в выхождении из себя; а это проис-

ходит при истечении на другого, при влиянии в другого силы Божией, расторгающей узы человеческой конечной самости. В силу этого выхождения «Я» делается в другом, в «не-Я», этим «не-Я», делается единосущным брату... Подымаясь над логическим, бессодержательно-пустым законом тождества и отождествляясь с любимым братом, «Я» тем самым свободно делает себя «не-Я».[1, 91]

Самосозидание личности начинается с отказа от себя. Что тогда остается, если от моего «Я» отнять мое «Я»? Останется то, что у меня общее с братом, то есть «не-Я». Значит, «Я» обнаруживает в себе начало для самосозидания, некоторую часть своей личности. Тогда оказывается, что личность еще предстоит создать.

Личность самовозрастает, отталкиваясь от своего «Я». Это переборание своего «Я» – мостик уже и к анализу, поскольку о. Флоренский и его школа являются предтечами будущего соединения патологического анализа и синтеза во имя созидания новой «сверхличности».

5.5.5. Результат синтетического богословия

Мы видели, что синтетическое направление ведет к обожествлению предмета, имени или образа. Но полное безумие мы обнаруживаем у тех модернистов, которые с такими же приемами подходят к созданию уже прямо «бога».

Учение Церкви, якобы, «сводится к необходимости различать в Боге две стороны, внутреннюю, или существо Его, и обращенную вовне, или энергию», – пишет о. Павел Флоренский.[38, С. 302] О. Иоанн Мейендорф говорит о «Божественном существовании *ad extra*».[39, С. 283]

О. Мейендорф пишет следующее: «Три реальности принадлежат Богу... сущность, энергия, Троица Божественных ипостасей».[39, С. 298-299] Св. Григорий Палама, которому принадлежат эти слова, имел в виду только то, что все это говорится о Боге, а о. Мейендорф подразумевает, что все это составляет Бога.

После такого разделения у о. Мейендорфа сразу же возникают непреодолимые трудности при объяснении, в каком смысле Бог Един, и есть ли какой-нибудь порядок в «том, что есть» в Боге.

Разрешение своих проблем о. Мейендорф находит в том, что Бог един как Ипостась. А порядок он находит в том, что Ипостась Бога-Отца главенствует над всем, что «есть в Боге».

Откуда у людей, считающих себя христианами, может возникнуть такое стремление? Причина этого в том, что они начинают не с веры в Бога, а с того, что различают в Боге «внешнее» и «внутреннее». После такого различения предпринимается попытка придти к вере в Бога. Но как это сделать, если вера это не чувство, не воля, а «нелюбопытствующее одобрение»?[6, С. 214]

Как же придти к вере, если начинать с любопытствующего несогласия с истиной? И наоборот, имея внутреннее согласие с тем, что Бог есть, и есть Абсолютное Всесовершенное, Простое и Всецелое Существо, – уже никак не придешь к мысли о различии в Боге «внутреннего и внешнего».

А то, что мы познаем различные и многообразные имена и свойства Божества, никак не может увести нас с первой центральной точки, что Бог есть. Поэтому в отличие от синтетического богословия, православное богословие ничего не отнимает и не прибавляет к простому понятию о Боге, доставляемому только верой.

5.6. Синтез и антихристианство

Как мы указали в главах об анализе, у него есть будущее, ему есть, куда развиваться и как философии, и как религии. Наконец, патологический анализ, согласно нашим предположениям, сыграет роль в последние времена, в частности, проявится с особой силой в личности Антихриста.

Синтез не может иметь развития, поскольку он сам есть развитие. Синтез – это процесс, и ему некуда воплощаться, кроме машины.

Как культурная основа Нового времени, синтез безусловно доживает последние дни. Все антикультурные тенденции нашего времени сконцентрировались в США таким образом, что собственно следует ожидать только последнего решительного потрясения. Синтез разочаровал человечество, оно просто устало бесконечно соединять идеи, факты и вещи. Компьютер – яркое выражение этой усталости.

Мысль Френсиса Фукуямы (а точнее говоря, Александра Кожева) о конце истории – это мысль собственно о конце синтеза. Когда Новый мировой порядок достигнет совершенной устойчивости, не останется никакой сложности, которую следовало бы преодолевать. Мир приобретет завершенность, на которую можно будет только любоваться, но добавить к ней будет нечего. Эта мысль поразила мировое общественное мнение в конце 80-х годов, и показалось, что мир, где синтез уже больше не нужен, есть мир скучный и однообразно плоский. Это совершенство смерти.

В самом деле, очень трудно отказаться от многообразия и постоянно-го мелькания все новых и новых образов. Однако именно всеильность синтеза предвещает конец этого направления. Если все доступно для созидательной деятельности, то для чего трудиться? В конце концов никто не может жить, не испытывая сопротивления среды, а синтез его практически преодолел.

Инженерия, меняющая наследственность животного и растительного мира, самого человека, наконец, изменяющая окружающий мир, прорывающая каналы и уничтожающая горы – таковы предсмертные муки Нового времени. Из всех естественных границ непреодоленным остается только время, которое и нет нужды преодолевать.

Впрочем, мы не хотим этим сказать, что синтез не будет иметь места в антихристианском мире грядущего.

Из Откровения св. Иоанна Богослова мы знаем об удивительной саранче, в которой можно, вместе с архиеп. Аверкием (Таушевым), видеть механизмы будущего царства Антихриста.

Однако в танках и прочих современных орудиях войны трудно видеть что-либо в точном смысле богоборческое. И эти орудия, конечно, будут использованы для уничтожения христиан, наряду, быть может, с луком и стрелами. Однако, это уничтожение коснется только тел, а не душ. А антихристовы механизмы будут в каком-то смысле направлены на души людей.

Другие склонны представлять орудие Антихриста в виде сверхкомпьютера, который установит контроль над всем миром. Это невозможно в том смысле, что сам компьютер, как он нам известен, это вполне обыкновенная машинная система. Напомним, что компьютеры основаны на двоичной системе и имеют машинную негибкую логику. И, следовательно, иную, чем человек. Более того, компьютер как машина гораздо более точен и прямолинеен в исполнении команд, чем, скажем, паровоз. В компьютере роль материала сведена до минимума, а значит, и роль случайности.

То, что компьютер – это машина, означает, что он не может знать, что такое цифра «6», что такое имя. Он способен соединять данные, но еще не способен постичь тайну. Компьютер только тогда сможет стать орудием власти над людьми, когда будет обладать гибкой неустойчивой логикой.

Поэтому современный компьютер, даже сверхмощный, не сможет различить имени своего хозяина Антихриста, а это, очевидно, необходимо, чтобы быть именно его орудием.

Логичнее предположить, что антихристианский синтез приблизится к анализу до такой степени, что будет происходить прямо в личности человека. В этом смысле следует понимать и слова о. Серафима (Роуза) о том, что порнография – иконопись Антихриста.[56, Р. 107]

Так что, следует скорее ожидать в будущем внутренний синтез человека и компьютера. Именно синтез, а не симбиоз.

Под этим мы подразумеваем, что при выработке одной из вероятностных моделей логического мышления, произойдет соединение человеческого произвольного рассуждения и компьютерного. Исследования в этом направлении уже давно ведутся и позволяют предполагать, что такая ЭВМ будет невероятно эффективна.

Для вероятности необходима мера, и именно это подсказывает, что будет происходить далее. Если поместить меру не вовне, а представить как такую меру саму компьютерную «личность», то мы получим, во-первых, подобие самосознания, во-вторых, логика будет вполне непоследовательной, как бы «живой».

Впрочем, компьютер и в таком виде будет исполнять род слуги, а не господина.

Лев Тихомиров сделал в свое время замечательное предположение о том, что во времена Антихриста война с Богом будет вестись с помощью «психических батарей».[58, С. 584] Подобное орудие он видел и в медиумах.

Это очень близко к истине, поскольку медиумы – это своего рода механизмы, люди отрешившиеся от своей личности.

В этом предположении сочетается почти все, что мы можем предвидеть о временах Антихриста, как нам их рисует Писание и Предание: Богоборчество, отказ от своего «Я», механизм, мистика, незаконная автономия личности.

Однако более последовательно было бы думать, что во времена Антихриста все встанет на свои места, но с измененным на противоположное значением. Поэтому анализ проявится в том, что ему принадлежит: личности Антихриста, а синтез – в том, что свойственно только ему: в общественной и государственной жизни.

Конечным пунктом синтеза скорее всего будет государство, и государство особого рода. Это государство изображается в Откровении под именем «великой блудницы» и Вавилона (гл. 17-18). Вполне последовательно видеть в этом государстве именно то, которое было некогда проникнуто Христианским духом и находилось в теснейшей связи с Церковью. Поэтому Лев Тихомиров считал, что «жена любодейца есть не кто иной, как Россия, изменившая Богу. Ни одна нация не сливала так своего гражданско-политического бытия с церковным, как Россия. Только древний Израиль представляет с нею в этом аналогию... Если это печальное предположение верно – то и суд над великой любодейцей, и ее уничтожение 12 царями, вассалами Антихриста, все это должно исторически быть относительно к судьбам России. Впрочем – это судьбы, еще предстоящие в будущем, так как относятся к седьмой [то есть последней] эпохе. Появление же России в качестве жены любодейной (если только это она) должно в этом случае отнести как раз к нашей, пятой эпохе».[45, С. 65] и таким образом окажется, что это появление относится к началу XX века.

К этой мысли Лев Тихомиров пришел через осознание чудовищного разрыв между действительностью и именем «Святой Руси». Он писал: «Весь мир теперь только носит имя христианского, но нигде противоположность между именем жизни „Святой Руси“, „Православия“ и полной мертвенности веры не поражает нас до такой степени, как в современной России».[45, С. 61] Тихомиров относит к России слова Откровения: «Знаю твои дела; ты носишь имя, будто жив, но ты мертв» (Откр. 3:1).

Эта противоположность порождает разрушительную силу, которая и высвобождается до сего дня.

На основании событий 1999 года в России нам будет легко увидеть основные черты этого Вавилона. Мы не хотим этим сказать, что в России пришел к власти Антихрист, ни даже того, что новый режим будет успешным и не потерпит крах. Это лишь образ и преддверие будущего государства.

Мы видели, что Россия в начале 1999 года находилась на грани распада, который должен был оформиться через победу региональных и провинциальных сил над ельцинской Москвой, а затем через избрание президента, которое другие регионы могли бы не признать. Таким образом произошло бы формальное и фактическое разделение по областям и регионам. Этот импульс к распаду олицетворяли Ю. Лужков и Е. Примаков и их движение «Отечество – Вся Россия» (ОВР). Распад заложен в самом ходе истории и порожден по существу здоровым инстинктом: «Мы не хотим жить в одном государстве с негодями». Ведь ОВР не верило в свои способности убрать разваленную верхушку, значит нужно было уйти от нее.

Более того, существование России в ее нынешнем виде не имеет никакого идейного, материального или хотя бы исторического смысла, и движение бюрократов и хозяйственников было желанием уйти от бессмысленности хоть к какому-то смыслу: устроиться отдельно в своей вотчине.

Российская реальность требует распада, чтобы избежать большего наказания от Бога. Сохранение лжегосударства с именем «Святой Руси» безусловно страшнее любого распада и уничтожения, как большевистская централизация и консервация была хуже раздора среди вождей Белого движения.

Чтобы противодействовать этому естественному желанию, группе деятелей нужно было сохранить Россию вопреки всему. Это безусловно поступок сверхчеловеческий, мистический.

Здесь наиболее важно было принять решение – не идти на поводу у действительности, а создать новую действительность. И это решение сразу определило роль телевидения. То, что происходит, это уже не пропаганда, а революция. В обычном мире реальность главенствует, а ее отображение следует за ней, более или менее фантастическим искаженным образом. Например, таков Западный мир, где массовая информация есть почти чистая иллюзия, но такая иллюзия, которая отделена от действительности, развивающейся своим чередом.

В России действительность ужасна, и, значит, ужасна ее власть. Поэтому невозможно покрыть весь кошмар иллюзиями. Тогда был найден синтез иллюзии и реальности, при котором они переменили свои места.

В 1999 году в России иллюзия получила значение действительности, а действительность заняла место пассивного отображения, иллюстрации к самой сути дела.

Прежде всего был выдуман российский патриотизм, а чтобы показать

его, использована реальная ненависть населения к кавказским народностям.

Путин удачно иллюстрирует иллюзию Личности в главе государства, тем более удачно, что он и в самом деле личность.

Выдумана и новая Россия, а в качестве иллюстрации проводится в самом деле героическая война в Чечне. Чем ощутимее иллюстрация, тем более жизненной становится телевизионная иллюзия.

Итак, это уже не обман и не пропаганда, это сама жизнь, получившая значение пропаганды. Новая бинарная система является устойчивой несмотря на то, что реальной в ней является именно иллюзия.

Как мы видим, это есть чисто синтетический продукт. Ведь система может опираться на реальность, а российская реальность требует распада. Система могла бы опереться на иллюзию – прямой обман народа, как во времена Ельцина. Но иллюзия не имеет плотности и веса.

Устойчивость и потусторонняя сила нового синтеза – в соединении образа и реальности, с измененным на обратное значением. Такой двучлен будет держаться вообще без всякой опоры только за счет взаимной связи. Более того, внутри такой системы возникает даже сила тяготения.

Выражением той же схемы будет, как следует опасаться, возрождение Православия на консервативных основах, но одновременно – через разрыв с исторической традицией. Эти консервативные основы – не сохранение того, что имеешь, а именно внутренняя связка: «я консерватор = меня считают консерватором». Это внутренняя когерентность, но не действительная. Причем, в таком смысле мы имеем дело с «православием» как элементом лжегосударства.

6. Выводы

Оттолкнувшись от понятий анализа и синтеза, мы прошли за замеченными нами изгибами мысли Нового времени, отмечая в качестве вех расхождение с Христианской истиной.

Мы убедились в том, что внутри Нового времени находятся силы, которые способны развиться до беззаконной личности и беззаконного государства. До этого конца им мешает развиться не внутренняя непоследовательность сил и идей, а Промысел Божий, не отнимающий пока «удерживающего от среды».

Мы хотели показать нашим исследованием, почему мы считаем аналитическое направление богословия и философии более опасным. Именно из его недр возникнет и им будет вооружен Антихрист как личность. С другой стороны, созидание Вавилона – беззаконного государства – будет производиться синтетически, а, конечно, не органически.

Набрано и сверстано в текстовом процессе L^AT_EX.

Предметный указатель

- Августин, блж., 38
Аверкий (Таушев), архиеп., 49
Алферов, Тимофей о., 34
Антоний (Храповицкий), митр.,
6, 8, 28, 29
Аристотель, 9, 10, 23
Афанасий Александрийский,
св., 15, 20
Баадер, Франц, 8
Бергсон, Анри, 8
Бор, Нильс, 4, 8
Булгаков, Сергей о., 8, 34, 43, 46
Василий Великий, св., 14–16,
18–20, 42
Вольтер, 8
Гегель, Георг Вильгельм
Фридрих, 8, 26, 27
Гейзенберг, Вернер, 4
Гераклит, 22
Гете, Иоганн Вольфганг, 11
Григорий Богослов, св., 15
Григорий Нисский, св., 11, 15–19
Григорий Палама, св., 32, 47
Дарвин, Чарльз, 8
Достоевский, Федор
Михайлович, 7, 8, 28,
29
Елевферий (Богоявленский),
митр., 28
Ельцин, Борис Николаевич, 51,
52
Жильсон, Этьен, 39, 43
Иоанн Дамаскин, св., 10, 13, 15,
16, 38
Иов, праведный, 18
Иринеи Лионский, св., 33
Исайя, пророк, 14
Канет, Иммануил, 31
Кант, Иммануил, 25, 32
Кожев, Александр
Владимирович, 48
Красовицкий, Стефан о., 28
Лейбниц, Готфрид Вильгельм,
17, 22, 23, 32, 38
Лосский, Владимир Николаевич,
4, 6, 8, 24, 25, 42
Лужков, Юрий Михайлович, 51
Лурье, Вадим Миронович, 44, 45
Максим Исповедник, св., 22
Мейендорф, Иоанн о., 6, 34, 37,
39, 40, 47
Михаил (Грибановский), 25
Ницше, Фридрих, 8, 25, 28, 29
Ориген, 15
Памва, Авва, 21
Парента, Милош о., 28
Помазанский, Михаил о., 9
Порфирий (Малх), 43, 44
Примаков, Евгений
Максимович, 51
Руссо, Жан-Жак, 8
Серафим (Роуз), о., 49
Серафим (Соболев), св., 28
Сергий (Страгородский), митр.,
25, 27, 36
Соловьев, Владимир Сергеевич,
8
Тихомиров, Лев Александрович,
50
Тургенев, Иван Сергеевич, 7, 8
Феофан (Быстров), архиеп., 28
Феофан Затворник, св., 21
Филарет (Дроздов), св., 35
Флоренский, Павел о., 5, 6, 34,
37, 41–43, 45–47
Флоровский, Георгий о., 4, 42
Фома Аквинский, 42
Франк, Семен Людвигович, 6, 8,
35, 39, 41

Фрейд, Зигмунд, 8
Фукуяма, Френсис, 48
Хомяков, Алексей Степанович,
8, 28
Шеллинг, Фридрих Вильгельм
Йозеф фон, 8
Шмеман, Александр о., 4
Шопенгауэр, Артур, 29

Экхарт Мейстер, 25
Эмпедокл, 8
Юнг-Штиллинг, Иоганн Генрих,
11
Ямвлих, 43
Ястребцов, Иван Максимович,
26

Список литературы

- [1] *Флоренский, Павел о.* Столп и утверждение истины. // Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990. Т. 1. 490 с.
- [2] *Пытин А. Н.* Русское масонство: XVIII и первая четверть XIX в. Пг.: Огни, 1916. 574 с.
- [3] Пространный Христианский Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. Варшава, 1930. 124 с.
- [4] *Помазанский, Михаил о.* Соблазны философского «творчества» в богословии // Православная Русь. – 1954. – 1954. С. 4–7.
- [5] *Аристотель.* Метафизика. / Пер. А. В. Кубицкого, М. И. Иткина // Сочинения. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 63–367.
- [6] *Иоанн Дамаскин, св.* Точное изложение православной веры / пер. А. Бронзова. СПб., 1894. С. 274 + СХV
- [7] Дигесты Юстиниана. // Памятники римского права. М.: Зерцало, 1997. С. 152–598.
- [8] *Аристотель.* Вторая Аналитика. / Пер. Б.А. Фохта // Сочинения. – М.: Мысль, 1978. Т. 2. С. 255–346.
- [9] *Аристотель.* Топика. / Пер. М. И. Иткина // Сочинения. – М.: Мысль, 1978. Т. 2. С. 347–531.
- [10] *Аристотель.* О софистических опровержениях. / Пер. М. И. Иткина // Сочинения. – М.: Мысль, 1978. Т. 2. С. 533–593.
- [11] *Гете И. В.* Поэзия и правда. Петроград, М.: ГИЗ, 1923. Ч. 2. 210 с.
- [12] *Григорий Нисский, св.* Опровержение Евномия. // Творения. М., 1863. Т. 5. С. 8–500.
- [13] *Григорий Нисский, св.* Опровержение Евномия. // Творения. М., 1864. Т. 6. 510 с.
- [14] Каноны, или Книга правил Святых Апостол, Святых Соборов Вселенских и Поместных и Святых Отец. – Монреаль: Братство преп. Иова Почаевского, 1974. 368 с.
- [15] *Василий Великий, св.* Толкование на пророка Исаию. // Творения. – Санкт-Петербург, 1911. Т. 1.
- [16] Логический словарь ДЕФОРТ. / сост. В. Н. Переверзев. – М.: Мысль, 1994. 272 с.
- [17] *Арно А.; Николь П.* Логика, или искусство мыслить. / Пер. В. П. Гайдамака. – М.: Наука, 1991.
- [18] *Лейбниц Г. В.* Об универсальном синтезе и анализе, или об искусстве открытия и суждения. / Пер. Г. Г. Майорова // Сочинения В 4-х т. – М.: Мысль, 1984. Т. 3. С. 115–122.
- [19] A Patristic Greek lexicon. / Ed. by G. W. H. Lampe. – Oxford, New York: Clarendon Press, 1961. xlvii, 1568.
- [20] *Василий Великий, св.* Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия. // Творения. – Санкт-Петербург, 1911. Т. 1.
- [21] *Иоанн Дамаскин, св.* Диалектические и Философские Главы. // Полное собрание творений. – Санкт-Петербург: Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1913. Т. 1. С. 47–121.

- [22] *Григорий Богослов, св.* Слово 30, о богословии четвертое, о Боге-Сыне второе. // Собрание творений в 2-х т. – М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. Т. 1. С. 429–444.
- [23] *Лосский В. Н.* Личность и мысль Святейшего Патриарха Сергия // Журнал Московской Патриархии. – 1984. № 11. С. 66–70.
- [24] *Гегель Г.-В.-Ф.* Лекции по философии религии. / Пер. П. П. Гайденоко и др. // Философия религии. – М.: Мысль, 1977. Т. 2. С. 5–332.
- [25] *Лейбниц Г. В.* О мудрости. / Пер. Э. М. Субботиной // Сочинения В 4-х т. – М.: Мысль, 1983. С. 97–100.
- [26] *Афанасий Александрийский св.* Послание о том, что Собор Никейский, усмотрев коварство Евсевиевых приверженцев, определение свое против арианской ереси изложил приличным образом и благочестиво. // Творения. – М.: Троице-Сергиева Лавра, 1902. Т. 1. С. 399–444.
- [27] *Феофан Затворник, св.* Псалом Сто-осмнадцатый. Афонский Русский Пантелеимонов монастырь, 1891. 500 с.
- [28] *Максим Исповедник, св.* О любви. // Добротолубие в русском переводе, дополненное. – Москва, 1900. Т. 3.
- [29] Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. Т. 1. 576 с.
- [30] *Лейбниц Г. В.* Новые опыты о человеческом разумении. / Пер. П. С. Юшкевича, Б. Э. Быховский, И. С. Вдовиной // Сочинения В 4-х т. – М.: Мысль, 1983. Т. 2. С. 47–545.
- [31] *Лейбниц Г. В.* Письмо к неизвестному адресату. / Пер. Н. А. Федорова // Сочинения В 4-х т. – М.: Мысль, 1983. Т. 3. С. 151–158.
- [32] *Лопухин И. В.* Некоторые черты о Внутренней Церкви. // Массонские труды. – М.: Алетейа, 1997. С. 77–149.
- [33] *Михаил (Грибановский), о.* Лекции по введению в круг богословских наук. Монреаль, 1987. 178 с.
- [34] *Галахов А. Д.* Обзор мистической литературы в царствование императора Александра I // Журнал МНПР. – 1875. ноябрь. С. 87–175.
- [35] Цит. по *Еремину В. М.* Подвиг патриарха Сергия // Русский вестник. – № 16. – 1991. С. 2.
- [36] *Франк С. Л.* Непостижимое. // Сочинения. – М.: Правда, 1939. С. 181–559.
- [37] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. / Пер. Ю. М. Антоновского // Сочинения. – М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 5–237.
- [38] *Флоренский, Павел о.* Имеславие как философская предпосылка. // У водоразделов мысли. – М.: Правда, 1990. Т. 2. С. 281–321.
- [39] *Мейендорф, Иоанн о.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб.: Византинороссика, 1997. 480 с.
- [40] *Кант И.* Критика чистого разума. / Пер. Н. Лосского. – Минск: Литература, 1998. 959 с.
- [41] *Булгаков, Сергей о.* Философия имени. Париж: УМСА-Press, 1953. 278 с.
- [42] *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии. // Сочинения. – М.: Правда, 1989. С. 11–342.
- [43] *Антоний (Храповицкий), митр.* Догмат Искупления // Богословский вестник. – 1917. октябрь-декабрь.

- [44] *Григорий Палама, св.* Беседа на Введение Богородицы во Храм. // Беседы: В 3 т. – Москва, 1994. Т. 3. С. 85–137.
- [45] *Тихомиров Л. А.* Апокалипсическое учение о судьбах и конце мира. // О последних судьбах нашего мира. – М.: Отчий дом, 1997. С. 26–81.
- [46] *Иринеи Лионский, св.* Пять книг против ересей. М.: Православный паломник; Благовест, 1996. С. 17–528.
- [47] *Алферов, Тимофей о.* Два подхода к догмату Искупления // Православный путь. – 1996. С. 83–97.
- [48] *Eusebius.* Preparation for the Gospel. / Tr. Edwin Hamilton Gifford. – Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1981: Twin book series. – 948 с.
- [49] Герметический свод. // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Пер. К. Богуцкого. – Москва, Киев: Алетейа; Ирис, 1998. С. 13–92.
- [50] Асклепий. // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Пер. К. Богуцкого. – Москва, Киев: Алетейа; Ирис, 1998. С. 93–132.
- [51] *Филарет (Дроздов), св.* Собрание мнений и отзывов в 5 томах. СПб., 1886. Т. 4. 614 с.
- [52] *блж. Августин.* О Граде Божием. // Творения. Киев, 1905. Ч. 4. 348 с.
- [53] *Сергий (Страгородский), митр.* Православное учение о спасении. Казань: типо-лит. Имп. Ун-га, 1898. 254 с.
- [54] Деяния Седьмого Вселенского Собора. // Деяния Вселенских соборов, изданные в русском переводе. – Казань, 1891. Т. 7. 332 с.
- [55] *Филарет (Дроздов), св.* Слово в день мученицы Татианы. 1851 г. // Сочинения в 5-ти т. М., 1885. Т. 5. С. 115–120.
- [56] *Seraphim (Rose), Fr.* Heavenly realm: Lay sermons. Platina, Calif.: Saint Herman of Alaska brotherhood, 1984. 116 p.
- [57] *Флоренский, Павел о.* Об Имени Божием. // У водоразделов мысли. – М.: Правда, 1990. Т. 2. С. 322–333.
- [58] *Тихомиров Л. А.* Религиозно-философские основы истории. М.: Москва, 1997. 592 с.