

МОДЕЛИ БОГОПОЗНАНИЯ



*“Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя,
единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа”.*

Евангелие от Иоанна 17:3

СТРЕМЛЕНИЕ К БОГОПОЗНАНИЮ, КАК ФЕНОМЕН, присущий человеку, и имеющий достаточно давнюю и насыщенную историю, предлагает обширный материал для исследования данной области. Многообразие религиозного опыта, основанием для которого могут служить особенности культуры, география, а также хронологический период вызывает не меньшее удивление человеческого разума, чем сам феномен божественного. Нет ничего в истории человечества, в его настоящем и возможно не будет в будущем более дискуссионного, чем вопросы религии, которые в своей сути сводимы к личности Бога, Его воле, а также способах её познания. Поиск ответов на поставленные вопросы вызван рядом вопросов низшего порядка: что есть человеческое бытие, как нужно жить, ради чего стоит жить, в чем смысл человеческой жизни. В стремлении дать ответы на эти и другие вопросы человечество проходило различные этапы своего развития, от мифа через философию к богословию, которое в свою очередь развилось во множество конфессиональных вариантов.

В рамках имеющегося конфессионального многообразия, вырисовывались специфические исторически и культурно обусловленные методы вопрошания о Боге. Однако вне зависимости от контекста движущей силой таких исканий оставалось непреодолимое желание знать Бога. Знание ради лучшего понимания, ради построения близких и доверительных отношений, ради преодоления страха смерти, ради получения ответов на вопросы, удовлетворения потребностей, контроля, манипуляции и т.д., породило эпохальные парадигмы богопознания, определившие основные векторы развития богословской мысли. Здесь нет места мнениям, рабочим гипотезам, абстрактным рассуждениям, поскольку единственная по-настоящему пугающая человека реальность (речь идет о смерти) преследует его по пятам, в то время как в Боге утверждение жизни и её смысла происходит именно через преодоление смерти. И таким образом человек получает истинное знание, т.к., во Христе, как пишет папа Бенедикт XVI, он овладевает тайной смерти.^[1]

В данной статье будут рассмотрены рационализм и схоластика, мистицизм, а также феноменологическая теология, как основные векторы богопознания в христианстве. В качестве особенности данных парадигм стоит выделить тот факт, что они не могут быть представлены в хронологическом порядке, поскольку на протяжении истории богословия они в той или иной форме появлялись, исчезали, доминировали, уходили на периферию, взаимодополняли и взаимо-

исключали друг друга. В разделе, посвященном мистицизму, будет предпринята попытка ответить на вопрос, почему именно он при имеющемся технологическом прогрессе и нарастающей рационализации общественных процессов продолжает оказывать достаточно сильное влияние на умы людей.

Схоластический метод

◆ Понятие «схоластика» в «Новом философском словаре» определяется как «тип религиозной философии, характеризующийся принципиальным подчинением примату теологического вероучения, соединением догматических предпосылок с рационалистической методикой и особым интересом к логической проблематике».^[2] Целью данной богословской традиции была систематизация христианского вероучения наряду с его концептуализацией, имевшей место преимущественно в западном христианском мире.

Развитие схоластики проходит три последовательных этапа: ранний (IX — XII ст.), который характеризуется взаимопроникновением философии и богословия в ходе спора об универсалиях; период высокой схоластики (XIII — XIV ст.), во время которого происходило разграничение науки, философии и теологии, возникали университеты, а также в теологию была интегрирована философия Аристотеля; время поздней схоластики (XIV — XV ст.), знаменуется переходом от метафизики к эмпирическому изучению природы (натурфилософия), и резкой дифференциацией задач, стоящих перед верой и разумом.

^[1] Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Сущность и задачи богословия. Попытки определения в диспуте современности. — М.: «Библейско-богословский институт св. апостола Андрея,

2007. — С. 24.

^[2] Схоластика // Новая философская энциклопедия. — М.: «Мысль», 2010. — С. 683-684.

В статье, посвященной схоластике, С.С. Аверинцев относит зачатки схоластики к V веку: «Истоки схоластики восходят к позднеантичной философии, прежде всего к неоплатонику V в., Проклу (установка на вычитывание ответов на все вопросы из авторитетных текстов, каковыми были для Прокла сочинения Платона)».^[3]

Параллельно с деятельностью языческих философов, христианские мыслители периода отцов Церкви, борясь с язычеством и утверждая новый мировоззренческий стандарт, использовали все возможности интеллекта для систематичного и аргументированного представления актуальности новой картины мира на основе Священного Писания. Таким образом, мыслители патристического периода не только заложили основание для дальнейшей схоластической деятельности, определив круг проблемных вопросов и предоставив практический материал для таких исследований, но и способствовали изменению модели в богословствовании и философствовании на Западе. К практическому материалу можно отнести полемические, апологетические, нравственные сочинения учителей и отцов Церкви, а также Священные Писания. Среди продолжателей этой интеллектуальной традиции стоит отметить работы ранних средневековых авторов, в числе которых Иоанн Дамаскин, Иоанн Скот Эриугена, Алкуин, Иоанн Росцелин, Рабан Мавр и др. Эти христиане, интеллектуалы своего времени, поставили перед собой задачу систематизировать и философски обосновать теологию, и как показала

история, они с ней успешно справились. При появлении первых университетов основными площадками христианских споров становятся факультеты богословия. Итак, схоластика должна была упорядочить христианскую догматику посредством основного инструмента — философии.

Принято было считать, что достичь истин вероучения легче с помощью разума.^[4] В контексте появления университетов схоластика была осмыслена как часть интеллектуальной традиции, предполагающей владение семью свободными искусствами. Они были необходимы для самостоятельного занятия теологией. Первые три ступени — тривиум, состоял из грамматики, диалектики и риторики. Грамматика предполагала овладение латинским правописанием и знание трудов античных авторов. Диалектика — умение оперировать законами формальной логики. Риторика включала в себя развитие красноречия. За тривиумом следовал квадривиум, охватывающий геометрию с элементами географии, арифметику, астрономию и музыку (в основном пение церковных гимнов).^[5]

Развитие схоластики осуществлялось исходя из концепции «двойной истины», предполагающей непротиворечивое сосуществование истины разума и истины веры. В круг интересов схоластики входили доктрины Троицы, предопределения, сотворения, греха, воздаяния, воскресения и т.д. Пытливый ум схоластов проникал во всевозможные сферы умозрительной и практической деятельности, в результате чего рождались достаточно острые противостояния между школа-

^[3] Там же. — С. 684.

^[4] Сайт «Образовательный портал “Слово”». Статья Перевезенцева С. В. «Философия средних веков: схоластика» <<http://www.portal-slovo.ru/history/41253.php>>. Февраль, 2016.

^[5] Маграт А. Богословская мысль Реформации. — Одесса: «Богмыслие», 1994. — С. 93.

ми. В качестве примера может служить проблема божественной деятельности: совершается ли она на основе Его свободной воли или же исходя из Его разума, подчиняющего себе волю. Если предположить, что действия Божьи определяются Его разумом, следовательно, они сугубо рациональны и таким образом доступны человеческому разумению.

Господство рационального начала в познании Бога в период схоластики можно лаконично выразить статусом, который в этот период получил Аристотель — философ философов.^[6] Интересно, что «Сумма Теологии» Фомы Аквинского именовалась аристотелизирующей философией, и которая в эпоху Контрреформации стала официальной философией Римско-католической церкви.

Схоласты считали, что Бог и Его деятельность, воля и слово могут быть правильно истолкованы, исходя из всестороннего анализа и определения понятий. Дунс Скот, известный как «доктор проничательности»,^[7] вынужден был выделить целых пятнадцать значений латинского слова разум, чтобы подтвердить свои взгляды на роль разума в богословии. Предполагалось, что всякое знание имеет два уровня — сверхъестественное знание, предложенное в Божьем откровении, и естественное знание, доступное человеческому разуму. К источникам первого уровня относились книги Библии, с комментариями отцов церкви, а ко второму — тексты Платона, Аристотеля, а также авторитетные комментарии позднеантичных и араб-

ских философов.^[8] Схоласты считали, что в обоих источниках потенциально уже дана вся полнота откровения для познания Божьей истины. Чтобы её актуализировать, необходимо интерпретировать сам текст, а далее постараться вывести из текста систему логических следствий при помощи непрерывной цепочки корректно построенных умозаключений. Мышление схоластов оставалось верным гносеологии античного идеализма, для которого настоящим предметом познания было общее, постоянно идущее путем дедукции и почти не знающее индукции. Основными же формами данного гносеологического принципа были дефиниции, логические расчленения и силлогизмы, выводящие частное из общего.^[9] А.А. Грицанов пишет так:

«Эволюция логических изысканий, в рамках схоластики, позволяет отнести к ней как к значимому этапу исторического развития логики. Поскольку в рамках схоластической логики 2-го и 3-го периода были подняты и разрешены многие классические логические проблемы. Заложены теоретические и операционные основания математической логики высказываний».^[10]

Это факт подтверждает тяготение схоластики к крайнему рационализму, что развивало в богословии спекулятивное рассуждение как доминирующий стиль мышления, в рамках которого вера и апостольская проповедь стали материалом для построения серии формальных умозаключений. Так Роджер Бэкон настаивал на том, что истина первоначально была от-

^[6] Маграт А. Богословская мысль Реформации. — Одесса: «Богословие», 1994. — С. 91.

^[7] Там же. — С. 92.

^[8] Философский словарь: Основан Г. Шмидтом. — М.: Республика, 2003. — С. 432.

^[9] Схоластика // Новая философская энциклопедия. — М.: «Мысль», 2010. — С. 685.

^[10] Схоластика // Всемирная энциклопедия: Философия. — М.: АСТ, 2001. — С. 1043.

крыта Богом пророкам в откровении и зафиксирована в Библии,^[11] однако философия должна полностью раскрыть эту истину, выраженную в символической форме.

Предметом схоластических споров становились такие атрибуты Божественности как всемогущество (может ли Бог убить самого себя?), всеведе-

нас смысле, и в западное богословие.

Вся западно-европейская апологетика построена на схоластических разработках, которые посредством ювелирного разграничения и определения понятий превратили процесс богословствования в описание существующих понятий, поскольку исходили из убеждения, что понятия укоренены не

Схоластика подчеркивала связь веры и разума, богословия и философии, а это привело к мысли о доказуемости догматики.

Таким образом, парадокс схоластики заключается в том, что вера, как принципиально алогичный феномен, внутренне противоречива с точки зрения формальной логики и должна быть подчинена исключительно разуму.

ние (может ли Бог поставить вопрос, на который Он не знает ответ?), и т.д. Можно с уверенностью говорить, что схоластика подчеркивала связь веры и разума, богословия и философии, а это привело к мысли о доказуемости догматики.

Таким образом, парадокс схоластики заключается в том, что вера, как принципиально алогичный феномен, внутренне противоречива с точки зрения формальной логики и должна быть подчинена исключительно разуму. Однако, в контексте нашего исследования мы исходим из предпосылки, что схоластика это лишь одна из возможных моделей богопознания, попытка осмыслить Бога через перечисление Его атрибутов, утверждая то, кем Он является. Следуя в фарватере патристической интеллектуальной традиции, схоластика внесла огромный вклад в разработку понятийного аппарата философии, логики, математики, а в интересующем

только в человеческом разуме, но и в божественном разуме. Другими словами, понятие рассматривается как существующее двойным образом, в уме человека и в божественном бытии, ключом к постижению которого являются универсалии, посредством которых истины веры упорядочивали, систематизировали и доказывали.

Таким образом, благодаря систематизации весь объем имеющегося богословского знания дошел до читателя XXI ст.

С другой стороны придавая чрезмерное значение общим понятиям, а за ними и обозначающим эти понятия словам, схоластика в своих крайних проявлениях стала пустой игрой в понятия и слова. Ранняя христианская ортопраксия была вытеснена на периферию мощным интеллектуальным движением, результатом чего становились периодические попытки вернуться к благочестивому деланию (раннее францисканство, пиетизм, большинство постреформационных церквей до момента их знакомства с схоластикой).

^[11] Схоластика // Философск. энцикл. — М.: Советская энциклопедия, 1967. — С. 171.

Таким образом, схоластика оставила след в истории западноевропейской мысли, подготовив почву для методологии науки, и завоевала огромное количество сторонников и последователей. Обоснованная с точки зрения Священного Писания данная модель богопознания дает богатейший инструментарий для соприкосновения с божественным. Однако открытым все же остается вопрос: познаваем ли Бог исключительно интеллектуально, или же существуют альтернативные формы богопознания? Ответ на этот и другие вопросы можно будет проследить в следующей части статьи.

Мистицизм и мистический опыт

◆ Несмотря на разработанность, систематичность и востребованность интеллектуальной модели богопознания, неудовлетворенной оставалась гносеологическая потребность тех, кого можно было бы охарактеризовать термином «сенсуалисты». Являясь «другими» по своим душевным характеристикам, они искали иные пути восприятия божественного, в результате чего история христианства обогатилась новым опытом постижения Бога.

Обращаясь к исследованию проблемы мистического в истории философии, обратим свой взгляд к античности, поскольку современный феномен мистического – это эволюция предшествующего опыта и знания. Акцент на опыте и знании не случаен, т.к. они являются двумя основаниями, на которых зиждется рассматриваемое понятие. Под опытом здесь имеется в виду комплекс практик, направлен-

ных на достижение единения с божеством и экстаз. А под знанием – доктринальная часть, осмысливающая и регулирующая эту практику. Не корректно говорить, что мистика ограничивается лишь рамками субъективного опыта, поскольку детальное изучение вопроса являет достаточно систематизированное и концептуально осмысленное целое. Е.Г. Балагушкин выделяет тройкую специфику мистического знания:

«...особая морфология, осмысление её с позиций различных парадигм, и функциональная, например познавательная, значимость. Единство этих трех составляющих позволяет мистике существовать, поскольку связь с сакральным вне системы лишена смысла и значения, являясь пустой фантазией и игрой воображения».^[12]

Отправной точкой развития мистики, по мнению А. А. Грицанова, «можно считать архаические оргиастические культы, деятельность которых имела своей целью снятие в момент ритуального действия границы между профанным и сакральным».^[13] В результате отдаленности и взаимной исключительности, хотя и взаимной проницаемости, мир людей и мир духов сообщаются лишь в момент мистериального акта. С фундаментальными исследованиями в данной области можно ознакомиться в трудах таких выдающихся ученых как Мирча Элиаде, Уильям Джеймс, Джеймс Джордж Фрезер, Карл Кереньи.

Данная деятельность была крайне необходимой, поскольку существовала в интересах сообщества, и касалась самой сути их жизнедеятельности:

^[12] Сафронов, А. Г. Религиозные психопрактики в истории культуры / А.Г. Сафронов; Монограф. — Х.: ХГАК, 2004. — С. 66.

^[13] Мистика // Всемирн. энцикл.: Философия. — М.: АСТ, — Современный литератор, 2001. — С. 639.

плодородие, урожаи, военные победы, безопасность. Со временем в процессе интеллектуального и культурного развития при переходе от собирательства и охоты к возделыванию и одомашниванию, от персонафикации стихий и животного антропоморфизма к теистическим представлениям, от первобытно-общинного строя к рабовладельческому и далее, мистицизм претерпевал изменения. Так, например культ Вакха, изначально, будучи фракийским, а со временем перенесенный в Грецию, предполагал состояние опьянения божественным безумием. Цитируя Еврипида, Бертран Рассел так описывает экстатическое неистовство менад на склоне горы: «Милая ночь, придешь ли? Вакху всю я тебя отдам...».^[14] Единение с Богом, взаимопроникновение, экстаз, наконец, энтузиазм как специфический термин, означающий наполненность Богом — вот конечная цель вышеописанного действия.

Со временем утилитарная, потребительская необходимость мистического контакта выходит на новый уровень — удовлетворение гносеологической потребности. С этого момента можно говорить о том, что мистицизм, как совокупность практик становится моделью богопознания. Стремление к экстазу и опьянению, перестает быть самоцелью, конечная цель — это энтузиазм, единение с Богом, посредством которого приобретает мистическое знание, недостижимое рациональным путем. Переосмысленный и облагороженный греческой мыслью хмельной экстаз уходит на второй план, а вместо него приходит созерцательный экстаз.

^[14] Рассел Б. История западной философии — М.: АСТ, 2010. — С. 38.

В русле интеллектуальной традиции разрабатывает свою философию выдающийся древнегреческий мыслитель Платон. Однако, несмотря на весь интеллектуализм Платона, стоит обратить внимание на тот факт, что именно его идея дуальности мира заложена в качестве основания для дальнейшего развития мистики. Двойственность мира, парадигмы против феноменов, эйдосов против копий, — вот тот мощный фундамент, который закладывает Платон. Здесь имеется в виду вера в трансцендентное, как необходимое начало всякой мистики. Не стоит думать, что Платон оказался провозвестником того, о чем не имел представления. Греческий мир, начиная с культа Диониса, орфизма, пифагореизма и далее, был полон сакральных религиозных практик, и как результат пропитан идеей мистического как привилегированного источника, доступного посвященным. Мистерии были жестко регламентированными действиями, совершались в определенные месяцы, в заранее выбранном месте, информация о котором была доступна лишь посвященным. Однако сейчас нас интересует дух мистерий, царивший в греческом полисе, в связи с чем стоит привести цитату из книги специалиста в области религии Карла Кереньи:

«Сократ употребляет слова, обозначающие в мистериях два уровня инициации, первый обряд (миезис), отправляющийся здесь, на берегах Илиса, и второй, высший (эпоптея), происходивший в Элевсине. Подобные слова звучат в речи жрицы Диотимы из «Пира» Платона. <...> Во все таинства любви можно, пожалуй, посвятить и тебя, Сократ. <...> Фактически ни Сократ в «Федре», ни Диотима в «Пире» не говорят о мистериях Агр

и Элевсина. Но их современникам было совершенно понятно, что в словах о таинствах духовной жизни, которые начинаются на уровне физической любви и в конечном итоге ведут к великому видению идей, подразумеваются эти мистерии».^[15]

Таким образом, предположение, что мир парадигм, достигаемый посредством интеллектуального созерцания через мистериальную инициацию, был миром сакраментальной философии, вполне оправданно.

Из этой же традиции четыреста лет спустя вышел ярчайший представитель и основатель неоплатонизма Плотин. Исходным понятием своей философии он считал *Единое*, выступающее первосущностью и не являющееся при этом ни разумом, ни объектом разумного познания. *Единое* посредством излияния, эманации, рождает *Нус* (мировой разум). *Нус* производит из себя мировую душу. Мировая душа заключает в себе мир идей, в то время как чувственный мир является лишь иллюзорным отражением первого. Материя возникает как низшая ступень эманации, как злое и несуществующее. Цель души — восхождение к *Единому*. И именно восхождение души от чувственного состояния к сверхумственному экстазу и является основой мистицизма Плотина. По мнению А.П. Маринина: «...в основе мистицизма, как особого религиозно-идеалистического взгляда на действительность, лежит именно признание наличия особого рода сил и явлений, которые находятся вне

времени и пространства, за пределами того, что уже познано или освоено практикой жизни».^[16]

Таким особым родом религиозного взгляда и является *Единое*, которое по мнению самого Плотина «не есть что-нибудь из сущего, ни идея, ни ум, ни какой-нибудь род сущего, и вообще предшествует сущему».^[17] Под восхождением Плотин понимает этапы, от очищения, аскетизма и любви, до достижения видения *Мира Форм*.^[18] Итак, в процессе восхождения, душа возвращается к своему источнику и соединяется с ним. В результате возвращения, как считал Плотин, «наступает виденье, стихают все творческие порывы, дух успокаивается и уже ничего более не ищет, созерцание, обращенное в глубины самого себя, отдыхает в чистом и спокойном доверии к истинности обретенного покоя. Чем яснее доверие, тем безмолвнее созерцание, приобщаясь к *Единому*».^[19]

Дальнейшее развитие идеи Плотина получили в работах Порфирия, Ямвлиха, Прокла, Дионисия Ареопагита. Дионисий все лучшее, что было присуще неоплатонизму, интегрировал в христианскую традицию. В своей работе «Мистицизм: опыт исследования природы и законов духовного сознания человека» Эвелин Андерхилл называет Дионисия «духовным сыном Плотина».^[20] Можно даже говорить о процессе персонификации *Единого* в работах Дионисия. Он выделяет два метода постижения Бога: путь положительный, предполагающий движе-

^[15] Кереньи К. Элевсин: Архетипический образ матери и дочери. Пер. с англ. — М.: «Рефл-бук», — С. 68.

^[16] Мировоззрение // Философск. слов. / Под ред. И. Т. Фролова. — 7-ое изд., перераб. и доп. — М.: Республика, 2001. — С. 334.

^[17] Плотин // Философск. энцикл. — М.:

Советская энциклопедия, 1967. — С. 275.

^[18] Плотин. Эннеады. — Киев: «УЦИММ — ПРЕСС» — «ИСА», 1996. — С. 21.

^[19] Там же. — С. 101.

^[20] Андерхилл, Э. Мистицизм: опыт исследования природы и законов духовного сознания человека. — София, 2000. — 123 с.

ние от низших понятий к понятиям высшего порядка, и путь отрицательный, предполагающий последовательное отрицание доступных пониманию человека терминов, т.к., Бог не похож ни на один из них. В трактате «О небесной иерархии» это звучит следующим образом: «Ибо Божество превыше всякого существа и жизни; никакой свет не может быть выражением Его; всякий ум и слово бесконечно далеки от того, чтобы быть Ему подобными».^[21]

Одна из заслуг Дионисия состоит в том, что он дал будущим поколениям христианских мистиков понятийный аппарат, с помощью которого они попытались выразить невыразимое. Представления о божестве, как о «божественной Тьме», путь отрицания как «божественное неведение» и т.д.

Также стоит обратить внимание на то, что интегрированный в христианство неоплатонизм в интерпретации Дионисия выделяется в качестве одного из потоков мистической традиции Средневековья, наряду с бенедиктинской традицией.

Прежде чем речь пойдет о бенедиктинской традиции, стоит сказать о Евагрии Понтийском, богослове, мистике, крупнейшем учителе аскезы. Его особая заслуга в том, что он дал философское обоснование аскетическим практикам, теоретически осмыслил и письменно изложил духовный опыт христианского мистицизма, и лишь вследствие осуждения его учения на пятом Вселенском соборе, многие сочинения Евагрия сохранились лишь в латинских, сирийских и

армянских переводах. Влияние Евагрия на мистическую традицию сравнимо с влиянием таких авторов как Максим Исповедник, Иоанн Лествичник, Симеон Новый Богослов, Иоанн Кассиан и др. Основной принцип аскезы Евагрия, это два взаимообусловленных этапа духовной жизни – делание и созерцание: «Как физическому человеку для того, чтобы хорошо видеть, необходимы два глаза, так и духовному человеку для того, чтобы достичь совершенства, необходимо одновременно и делание и созерцание».^[22]

С помощью делания очищается ум, пока не наступит бесстрашие. Цель же созерцания – раскрытие истины. Аскетическое делание Евагрия включает два элемента: очищение от страстей и стяжание христианских добродетелей. Очищение предполагает избавление от восьми родовых помыслов, таких как чревоугодие, блуд, сребролюбие, печаль, гнев, уныние, тщеславие, гордыня, с последующей заменой их соответствующими добродетелями. В результате этого достигается бесстрашие.

Страсти Евагрий перечисляет в иерархической последовательности,^[23] как порождающие одна другую. Основной частью следующего этапа трансформации является естественное созерцание, в котором усматриваются бестелесные смыслы вещей, вложенные в них Творцом. И третий этап – это достижение чистой молитвы, непосредственной беседы с Богом, в которой человеку открываются тайны богословия и существенного

^[21] Сайт «Электронная библиотека RoyalLib.com». Ареопажит Дионисий. О небесной Иерархии. <http://royallib.com/read/areopagit_dionisiy/o_nebesnoy_ierarhii.html#0>. – Декабрь, 2015.

^[22] Фокин А. Р. Евагрий Понтийский – теоретик восточно-христианской мистико-аскетической традиции. Мистицизм: теория и история – М.: ИФРАН, 2008. – С. 73.

^[23] Там же. – С. 87.

знания, видение Святой Троицы, делающее его блаженным.

Таким образом, конечным результатом аскезы является мистическое видение, узрение невидимого и осмысление недоступного знанию. Евагрий называет это блаженством, Плотин называл экстазом.

Возвращаясь к бенедиктинской традиции, обратим внимание на одного из ярчайших представителей этой традиции Бернара из Клерво. В 1115 г., собрав вокруг себя группу единомышленников, он основал монастырь, аббатом которого и являлся до конца жизни. Размышляя о пути соединения человека с Богом, Бернар акцентировал внимание на эволюции любви. Проходя двенадцать ступеней развития, путь любви завершается экстазическим слиянием души с Богом в мистическом созерцании. Вопреки диалектике и схоластике, оттачивающей и усиливающей в качестве инструмента познания божественного разума, мистицизм Бернара утверждался как превосходнейший путь, поскольку все надежды в познании возлагались на божественную помощь. Инструменты мистики — это интуиция и созерцание, в процессе которого разум встречается с бесконечным.

Проходя путь от смирения, — покорности, через понимание нужды ближних — сопереживание, очищение сердца — святость, приходим к созерцанию, вершина которого — экстаз, т.е., видение Бога во всем Его величии.^[24] Это может быть доступно лишь

тем, кто видит Бога глазами созерцания. Идеи Бернара развил его последователь Гуго Сен-Викторский.

Несмотря на имеющиеся симпатии к наукам и рациональному знанию, более важным для Гуго было мистическое знание, т.к. именно оно приводит человека к уподоблению Богу. С точки зрения Гуго, «для познания бытия как целого необходимо иметь тройные глаза: глаза тела, разума и созерцания. С помощью первых душа видит внешний мир, вторыми — себя, третьими — Бога. Мышление, рассуждение и созерцание. Первый имеет объектом внешние вещи, второй носит понятийный характера, а третий — это всеохватывающая интуиция».^[25]

Таким образом, в отличие от совершенного неприятия книжной учености Бернаром, Гуго ставит схоластику в подчиненное положение, «на службу мистицизму».^[26] В этот период всеобщего религиозного подъема (XII — XV в.), мистицизм, в лице таких его представителей как Ромуальд, Петр Дамиани, Иоахим Флорский, монахиня Гертруда, Франциск Ассизский, Бонавентура, Экхарт и многие другие, внес значительный вклад в развитие культуры в целом, о чем мы будем говорить подробнее. Однако в нашем исследовании вопроса остановимся на личности Якоба Бёме (1575—1624). Мистик, мыслитель, получивший начальное образование, семьянин, отец четверых детей, вот, пожалуй, и все характеристики Бёме.

^[24] Сайт «Библиотека “Полка букиниста”». Сатъя В. Татаркевича «История философии. Античная и средневековая философия. Св. Бернар и начало средневековой мистики». <http://society.polbu.ru/tatarkevich_philohistory/ch55_all.html>, Февраль, 2016.

^[25] Сайт «Евразия». Статья Татаркевича В.

«Гуго из монастыря св. Виктора и синтез схоластики и мистики» <http://eurasieland.ru/txt/hist_filo/58.htm>. — Декабрь, 2015.

^[26] Мистика // Всемирная энциклопедия: Философия. — М.: — Современный литератор, 2001. — С. 640.

^[27] Бёме // Новая философская энцикло-

Однако за этой лаконичностью стоит возможность говорить много и содержательно о визионерстве и харизматичности этого неортодоксального христианина. Бёме пытается очистить искажившуюся (по его мнению) христианскую традицию и дать людям образец истинного христианства. Фундаментальной идеей Бёме является самооткровение Бога, которое мыслится в качестве универсальной бытийной модели и ее основных концепций, выраженных терминами «в себе», «вне себя», и «для себя». О божественной отдаленности наряду с Его близостью, Бёме писал так:

«Бог достаточно трансцендентен и самодостаточен, но, в тоже самое время, Он имманентен всему, и это есть вечно разыгрывающееся самооткровение. Эта игра — речь Бога, разорванная паузами зла и мрака как собственным необходимым внутренним моментом, вблизи своего источника звучащая чисто и громко, а в наибольшем отдалении от него, на уровне материальной природы — глухо, тихо и искаженно».^[27]

Сотериология лютеранской Реформации для Бёме связана с внутренним духовным перерождением. Перспективой этого акта становится, как считает Бёме, водительство духа:

«Я избрал для себя врата познания света и решил следовать побуждению и познанию духа; и даже если бы животное тело мое доведено было до нищенского посоха или более того — погребено, мне до того больше нет дела».^[28]

педия. Т. 1. А-Д / Под ред. Степина В. С. — М.: «Мысль», 2010. — С. 258.

^[28] Бёме Я. Аврора: утренняя заря в восхождении / Пер. с нем. А. Петровского. — М.: Мусарет, 1914. — С. 371.

^[29] Андерхилл, Э. Мистицизм: опыт исследования природы и законов духовного сознания человека: — София, 2000. — 123 с.

Мистицизм Бёме не подвластен догме. Ему угрожают, его запрещают, преследуют, однако он непримиримо верен голосу своего видения. У Бёме во всем содержится противоречие, даже в Боге заключено добро и зло. Однако для Бёме эта двойственность является возможностью развития мира.

Данная модель богопознания запечатлела себя как в светском, так и в религиозном контексте. Если исходить из того, что каждая эпоха выражает себя, как в осязаемых, так и в умоглядных формах, которые находят свое проявление в политике, науке, искусстве, литературе, архитектуре и т.д., то мистицизм может рассматриваться в качестве всепроникающего элемента. Эвелин Андерхилл сравнивает представителей мистической традиции с отдельными звеньями в цепи духовного развития человечества,^[29] поскольку каждый отдельный мистик, перенимая опыт предшествующих поколений, осмысливая его через свою индивидуальность и интерпретируя в контексте своей эпохи, передавал ключи от этой сокровищницы далее.

Сумма имеющегося мистического опыта, гармонично вплетается в ткань истории, частью которой является культура в самом широком смысле этого термина. Часто под культурой понимается духовность — воспитание, образование, деятельность человека, включающая различные способы и формы самовыражения, самопознания и творчества. Итак, являясь одним из элементов культурного многообразия, а также инструментом воспитания, образования и развития человека, мистика, таким образом, выступает в качестве сферы деятельности являющейся неременной частью истории о человеке, причем

той ее части, которая лежит за пределами рационального, вне чувственного мира. Художественная культура материализует мистический опыт.

В рамках конфессиональной мистики стоит обратить внимание на такое ее направление как исихазм, и его непосредственную связь с религиозным опытом, а в частности с попыткой познать Бога. В электронной версии православного журнала «Фома»,^[30] автор утверждает, что целью исихазма, как пути, является обожение, т. е. соединение человека с Богом, приобщение к Божественной жизни при помощи Божественной благодати и созерцание Божественных энергий — нетварного света. Практика исихазма предполагает непрестанное умное делание, частью которого является молитвенное самоуглубление наряду с физическими упражнениями. Так, отец Сергей Лепин пишет:

Иисусова молитва как ключ к видению нетварного света должна повторяться непрерывно с осмыслением человеческой ничтожности и греховности, принимая, для более глубокого сосредоточения, на начальных этапах, особые позы тела: рекомендуется в глубине кельи, наклонив голову, смотреть туда, где находится сердце, и успокоив дыхание, отвлечься от впечатлений так, чтобы время не ощущалось более. В таком состоянии должно пребывать довольно долго — пока грустное настроение не сменится неизреченной радостью, а взору не явится блистающий свет.^[31]

^[30] Сайт «Фома». Статья Пушаева Ю. «исихасты: молчальники». <<http://foma.ru/isixastyi-molchalniki.html>>. — Декабрь, 2015.

^[31] Исихазм // Всемирная энциклопедия: Философия. — М.: — Современный литератор, 2001. — С. 436-437.

Достаточно существенным является тот факт, что, несмотря на маргинальность самой практики в социальном контексте, она является мощной идеологической основой в конструировании иерархической вертикали в отношении клир — миряне. Однако наиболее емкое понимание исихазма дал крупнейший исследователь этой традиции Иоанн Мейендорф. Он выделял четыре значения, соответствующие основным этапам развития исихазма:

- древнейший смысл: уединенное, отшельническое монашество, молчальничество;
- особая школа и техника молитвы развившаяся на Афоне с XII — XIII вв., также называемая умным деланием;
- учение Григория Паламы или паламизм, с центральной концепцией нетварных божественных энергий, действующих в мире и человеке;
- явление в религиозной жизни России XIV — XVI вв., включающее монашескую и монастырскую жизнь.^[32]

Ключевым этапом для православного богословия были исихастские споры, в результате которых окончательно сформировалась мистическая традиция и завершилось конституирование богословских концепций (антропология, экзегетика, догматика) православия.^[33] Также стоит выделить учение о божественных энергиях, согласно которому Богу присущи энергии, которые действуют в мире как благодать святого духа, с которыми человек

^[32] Хоружий С. С. Православная аскеза — ключ к новому видению человека. Библиотека Веб-Центра «Омега», 2000. — С. 7.

^[33] Исихазм // Всемирная энциклопедия: Философия. — М.: — Современный литератор, 2001. — С. 436-437.

может находиться в сотрудничестве (синергии), соединяясь с ними собственной энергией. Таким образом, мы подходим к основе православного мистицизма, в котором, по словам С.С. Хоружия, «истинный опыт богобщения, мистическое созерцание света, исходит из богословия энергий, утверждающего возможность актуаль-

веческого. Персональный мистический опыт тесно связан с его богословским осмыслением и обоснованием. Литургия как общественное богослужение передает мистический опыт, поскольку на нем незримо присутствует Христос. Ортопраксия в данном контексте тесно сплетается с мистическими переживаниями:

Мистический опыт немислим вне духовного подвига борьбы со страстями, поскольку Бог может обитать только в чистых сердцах. Вся жизнь – это переживание Божественной силы внутри себя. Богословие, как рассуждение о Боге и Его делах всецело мистично, поскольку физика (человек) встречается с метафизикой (Бог).

ного и прямого энергийного соединения человека с Богом».^[34]

Данная возможность, актуализирующаяся в практике исихазма направлена на преодоление и искоренение неестественных (греховных) состояний сознания, через естественные (процесс покаяния) к сверхъестественным (созерцание фаворского света), посредством сведения интеллектуальных процессов к сердечным (сверхчувственной интуиции). Таким образом, совершенно очевидным представляется тот факт, что конфессиональная мистика выступила мерилортодоксальности мистического опыта, тестируя его на подлинность, настаивая на том, что всё находящееся за пределами упорядоченной структуры должно быть признано инаковым, т.е., еретичным.

Эта парадигма предполагает непрерывное осознание христианином себя как части целого, т.е., мира видимого и невидимого, Божественного и чело-

молитва, воздержание, чистота, смиренномудрие, очищение ума, т.к. единственное стремление и все желания мистика сосредоточены на встрече со Святым Богом. Мистический опыт немислим вне духовного подвига борьбы со страстями, поскольку Бог может обитать только в чистых сердцах. Вся жизнь – это переживание Божественной силы внутри себя. Богословие, как рассуждение о Боге и Его делах, всецело мистично, поскольку физика (человек) встречается с метафизикой (Бог).

Однако в то же самое время мистическая парадигма дала жизнь самым разным формам субъективизма. Несмотря на упорядоченность христианской мистической традиции, выпущенный на свободу субъективизм не смог быть остановлен даже рамками конфессиональной мистики. В результате чего, множество разрозненных групп, объединенных Писанием и желанием знать Бога стали заявлять свое право интерпретировать Писания на своё усмотрение, что

^[34] Исихазм // Философский словарь. – М.: Республика, 2001. – С. 218.

выразилось в многообразии богослужебных форм. Чувство эксклюзивизма, вызванное духовными практиками, спровоцировало деление на христиан психиков (душевных) и пневматиков (духовных). Т.е., тех, кто переживает особый духовный опыт с Богом, знает Его и от которых Бог ничего не скрывает, а также тех, кто о Боге говорит и о Нем знает, предполагая, что первые выше последних. При этом вопрос, поставленный выше, все еще остается актуальным, какая парадигма позволяет человеку получить достоверное знание о Боге. В рамках обозначенных нами границ исследования остается еще одна модель.

Постметафизическая теология

◆ Иоганна Генриха Ламберта принято считать первым, кто употребил слово феноменология в своем труде «Новый органон» в 1764 году, пытаясь упорядочить и структурировать философию как систему знания. Разделив её на четыре части: дианойлогия — учение о законах, алефиология — учение о формировании понятий, семиотика — учение об отношении мышления и мира вещей, Ламберт определил феноменологии быть учением о являющемся.^[35] По его мнению, она была призвана указать средства к избеганию метафизических ограниченной сферы явлений и помочь постигнуть истину. За Ламбертом это понятие перенимает немецкий богослов и историк культуры Гердер И.Г. применительно к его эстетике. Эммануил Кант видит в феноменологии пропедевтическую дисциплину, которая предшествует

метафизике и устанавливает границы чувственности, утверждая самостоятельность суждений чистого разума. После Канта уже Гегель Г.Ф. в своем творчестве называет феноменологией ту часть философии духа, которая располагается между антропологией и психологией, исследуя сознание, самосознание и разум.

Однако совершенно новый смысл и новую жизнь концепция феноменологии приобретает в XX в. благодаря Эдмунду Гуссерлю. Именно его идеи легли в основание для разработки дальнейших феноменологических концепций: онтологическая, герменевтическая, экзистенциальная феноменология, феноменологическое конструирование другого. Это позволило широко использовать феноменологический метод применительно к проблемам эстетики, теологии, социологии, психологии и т.д.

Среди многообразия решаемых феноменологическим методом задач, в контексте исследуемого вопроса, нас будет интересовать парадигмальный сдвиг в богопознании от схоластики и мистики к постмистицизму или феноменологическому богословию.

Основной вопрос традиционной философии а также постмодернистской метафизики о первоначале остается открытым и усложняется дополнительным вопросом о путях подлинного понимания, возможностях восприятия и интерпретации бесконечного конечным, т.е., человеком Бога. Именно здесь, в области вопрошания о Боге, по мнению архимандрита Мануссакиса, «существует наибольшая вероятность для философского мышления утратить себя,

^[35] Феноменология духа // Новая философская энциклопедия. — М.: «Мысль», 2010. — С. 178-180.

^[36] Мануссакис Д. Бог после метафизики. Богословская эстетика. — К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. — С. 37.

поскольку мысль о Боге это то, что не принадлежит мысли и выходит за горизонт мышления».^[36] В этой области знания, рассуждения могут стать комплексом антропоморфных построений и концепций в угоду скептицизма Ксенофана, насмеявшегося над попытками античного богословствования:

Если бы руки имели быки и львы
 или кони,
 Чтоб рисовать руками, творить
 изваянья, как люди,
 Кони б тогда на коней, а быки на
 быков бы похожих
 Образы рисовали богов и тела
 их вяяли,
 Точно такими, каков у каждого
 собственный облик.^[37]

Возможность выхода из ситуации, проявляется в трансцендентной воле Другого, т.е. Бога, сохраняющего свою инаковость, которая не позволяет воображению создавать идолов. Значит ли это, что невозможность чистого восприятия и априорного (до опытного) суждения о Боге становится единственной перспективой познающего субъекта? В контексте феноменологического метода ответ будет отрицательным, поскольку он рассматривает вне опытные и вне исторические структуры сознания. Именно эти структуры обеспечивают его подлинное функционирование и совпадение с идеальными сущностями. Сознание при этом рассматривается с точки зрения его интенциональной природы (направленности на объект), где акценты смещаются с

^[37] Рассел Б. История западной философии. — М.: АСТ, 2010. — С. 39.

^[38] Мануссакис Д. Бог после метафизики. Богословская эстетика. — К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. — С. 43.

^[39] Мануссакис Д. Бог после метафизики. Богословская эстетика. — К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. — С. 48.

Что, т.е., выносимого за скобки бытия предмета, на его Как, или многообразии способов данности предмета.

Ясность вносит тот факт, что предмет с точки зрения его Как не задается, а является в сознании, и именно такое явление Гуссерль называет феноменом, в результате чего феноменология становится наукой о феноменах сознания. В контексте идеи восприятия Бога важную роль играет категориальный аппарат субъекта, т.к. помыслить можно лишь то, что содержится апостериорно в сознании, т.е. границы потенциального восприятия совпадают с границами воображения. Профессор Мануссакис пишет так: «Все выходящее за границы горизонта, немислимо и должно рассматриваться в качестве невозможного. Невозможное имеет нулевые шансы явиться субъекту, т.к. не имеет основания в опыте, актуальном или воображаемом и как результат не просто невообразимо, но и бессмысленно».^[38]

Преодолеть подобную невообразимость можно посредством парадигмального сдвига, от конституирующего Я, к конституируемому Меня, о чем пишет профессор Мануссакис в своем труде «Бог после метафизики»:

«Существующая перспектива встречи с Богом обращается к Я и контролируется им, т.е. Бог, выступая в качестве объекта, является моему сознанию и интерпретируется им. Феноменологическая перспектива иная, где конституирующее Я обращается в конституируемое Меня, и Бог уже действует не как объект, а как субъект».^[39]

Актуальность третьего пути заключается в том, что посредственное воображение не обременяет себя мыслью о Боге, являющемся по природе Другим, и предстающим в Писании как

Невообразимый, встреча с которым может быть фатальной. Моисею Бог сказал: «лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых».^[40]

Мануссакис допускает возможность «видеть» исходя из той перспективы, что переход от модальности постижения, когда наше желание видеть Бога является замаскированным желанием познать Его, что по сути обречено на неудачу, возможен к модальности ощущения Бога, подобно ощущению прикасающегося к нам.^[41] Взаимное прикосновение рождает новую реальность, не идущую в сравнение с иными видами взаимности. Взаимность посредством прикосновения, открывает знание проникающее в телесность, в результате чего сокращается дистанция с Другим при одновременном преодолении того, что нас отличает. Обратим внимание на понятие «подлинной трансцендирующей способности субъекта» Эммануэля Левинаса (феноменологический трансцендентализм Гуссерля), обнаруживающееся не в отношении к миру, а к иному, к человеку и далее Богу. Эта не сводимая к сознанию близость, вписывается в него как чуждое ему свойство, являясь при этом мета онтологической и металогической страстью. Этой страстью сознание захвачено до того, как оно стало образным, и постигается без каких — либо a priori.^[42]

Таким образом, возможность свободы от бытия для Другого лежит в сфере феноменологической редукции Гуссерля, актуализирующей чистое,

трансцендентальное сознание, свободное от бытийности. Как результат, фокус всецело направляется к редукции Гуссерля включающей в себя два этапа: эйдетическая редукция, смысл которой в заключении в скобки реального мира с имеющимся знанием о нем. Богослов не позволяет себе суждения о мире, о реальности (эпохэ́ гр. — удерживание). В процессе эпохэ́ исключается возможность использования имеющегося знания. Все суждения о Боге, представления о Боге, мнения не берутся в расчет, а есть лишь стремление к чистому наблюдению с целью запечатления в сознании самой сущности понятия. Определяя цель эйдетической редукции, профессор Мотрошилова пишет, что «её цель в очищении от эмпирического, фактического содержания феноменов сознания, прокладывание путей к усмотрению сущности и соответственно к феноменологии».^[43]

Второй этап, близкий к феноменологическому эпохэ́ открывает для богослова сферу чистого сознания, интенциональной (направленной на объект) субъективности, возвышающейся над эмпирически — психологическим сознанием и наполняющей его смыслом. Сам Гуссерль практиковал редукцию следующим образом:

Когда я осуществляю это, — а я вполне свободен поступать таким образом, — то я не отрицаю этот мир, как если бы я был софистом; я даже не сомневаюсь в том, что он наличен, как делал бы, если бы был скептиком. Но я просто осуществляю феноменологическое эпохэ́, которое совершенно освобождает

^[40] Библия. Книга Исход 33:20. — М.: Российское Библейское Общество, 2004.

^[41] Мануссакис Д. Бог после метафизики. Богословская эстетика. — К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. — С. 54.

^[42] Противоречие логическое // Новая филос. энцикл. — М.: «Мысль», 2010. — С. 377.

^[43] Редукция феноменологическая // Новая философская энциклопедия — М.: «Мысль», 2010. — С. 431.

меня от использования каких бы то ни было суждений, касающихся пространственно-временного существования (Dasein).^[44]

Возвращаясь к Э. Левинасу, стоит поставить акцент на идее интенциональности — как открытости сознания чему-то, истолкованной им иначе. С его точки зрения:

«Интенциональность не есть направленность человеческого сознания к объекту (Гуссерль) или к ничто (Хайдегер, Сартр), это — обращенность к иному, в конечном счете к субъективности Другого, наделенной не только теоретическим сознанием, но и душевной жизнью».^[45]

Другой в философии Левинаса, и это сущностное замечание в контексте феноменологического познания Бога, является носителем смысла, т.е., субъектом. В субъектно субъектных отношениях рождается новый смысл, где каждый является значимостью. Именно феноменологическая парадигма предполагает появление «другого» как горизонта трансценденции, феномена, выступающего за явление, актуализируясь в новом качестве, он становится «богоявлением лика». С понятием лица связана концепция просопон в богословии Мануссакиса, означающая быть в направлении к лицу, предстоять чьему-то лицу, быть в его присутствии, и употребляющаяся исключительно с глаголом быть. Таким образом, один субъект, находится в стремлении к другому помимо

себя. Это взаимное движение навстречу, неизвестная, неисследованная земля, в котором самость получает запрос от Другого. Каким же образом допустить соотношение двух взаимоисключающих друг друга концепций, невозможность и одновременно возможность видеть Бога? Священное Писание учит так: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил».^[46]

Означает ли это, что возможность видеть Бога существует только во Христе, и вне Его никакое иное видение Бога никогда не будет доступно человеку? Мануссакис допускает такую мысль, предполагая, что все Евангелие служит указующим перстом к подобному пониманию. Ведь если в Адаме все умирают, а во Христе все оживут, то подобным образом можно направить нить рассуждений в область Адамова тождества и Христовой инаковости. Всё человечество является детьми Адама по природе греха, при этом будучи не способными самостоятельно решить существующую проблему, человеку потребовалась помощь извне. Так что апостол Павел пишет: «Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса...».^[47] Сыновство, предполагающее инаковость с Адамом и подобие во Христе являет перспективу совершенно иного уровня взаимоотношений между людьми. Неужели, видя Христа, можно увидеть подобного мне обычного человека? В некоторой степени да,

^[44] Сайт «Хронос. Всемирная история в интернете». Статья Семеновской В.Н. «Эдмунд Гуссерль» <http://www.hrono.ru/biograf/bio_g/gusserle03.php>. Февраль, 2016.

^[45] Противоречие логическое // Новая философская энцикл. — М.: «Мысль», 2010. — С. 377.

^[46] Библия. Св. Евангелие от Иоанна 1:18. — М.: Российское Библейское Общество, 2004.

^[47] Библия. Послание к Галатам 3:26. — М.: Российское Библейское Общество, 2004.

^[48] Сайт «Православие». Статья митрополита Иллариона (Алфеева) «православие. Том 1. Спасение как обожение». <http://pravoslavie.by/page_book/spasenie-kak-obozhenie>. Февраль, 2016

т.к. вочеловечение Христа открывает путь к сущностной трансформации человека. Афанасий Великий говорит так: «Слово вочеловечилось, чтобы мы обóжились».^[48]

Таким образом, феноменологический метод, являясь сложноподчиненной структурой, даёт возможность выступить в контексте богословия, пост-метафизическую перспективу подлинного знания. Оставив в прошлом попытки объединения веры и мышления, актуальные для традиционной схоластики, феноменологический инструментарий проводит линию разграничения между верой и её онтологическими трансформациями. Исходя из такой перспективы, объектом дальнейших феноменологических редуций становится опыт, которому выдающийся немецкий философ Мартин Хайдеггер посвятил свои многочисленные труды.

Заключение

Возлюбленные! будем любить друг друга, потому что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога.

Первое послание Иоанна 4:7

Время жизни человечества на земле характеризуется развитием различного рода: биологическим, культурным, социальным, интеллектуальным (наука, технологии), каждое из которых включает в себя множество собственных развитий. Процесс накопления, осмысления и систематизации знаний о Боге также является процессом развития, в результате чего мы получили возможность понимать Бога сквозь различные модели. Однако можно ли говорить о том, что сегодня мы знаем о Боге, или Бога ближе и лучше, чем люди преמודерна или модерна? Накопленный объем зна-

ний, структурно выраженный в трех моделях богопознания, позволяет увидеть Бога в Его многообразии, давая понять, что о Боге мы сегодня знаем и больше (в смысле теорий о Боге) и не больше (в смысле непосредственного богопознания). При этом различные модели богопознания рассматриваются как единое целое, — познание Творца.

С точки зрения целеполагания, у лю-бого процесса есть завершающая стадия, т.е., с какой целью все началось. И процесс богопознания не исключение. Изучив любую из моделей, можно прийти к выводу, что объектом познания является Бог, возлюбивший падшее человечество. Предметом познания является история взаимоотношений между Богом и человеком. Целью познания является желание знать волю Бога в отношении человека. А волей Бога является Его желание извлечь человека из бездны греха и уподобить его Себе. Основанием, от которого можно отталкиваться, познавая Бога, — это любовь; завершающая стадия — это познание Бога любви. Таким образом, все модели являются разрозненными частицами единого целого и какую бы мы не использовали, начало и конец всему — это ЛЮБОВЬ.

Библиография

- Андерхилл, Э. Мистицизм: опыт исследования природы и законов духовного сознания человека: Пер. Д.Веденов, В. Грачов, М. Добровольский, В. Локай и А. Мищенко под ред. В. Трилиса, М. Неволлина и В.Данченко. — София, 2000. — 123 с.
- Бёме Я. Аврора: утренняя заря в восхождении / Пер. с нем. А. Петровского. — М.: Мусарет, 1914. — 415 с.
- Бердяев Н. А. Самопознание: Избранное. — М.: Мир книги; Литература, 2006. (Серия «Великие мыслители») — 416 с.
- Кереньи К. Элевсин: Архетипический образ матери и дочери. [Перевод с англ.] —

- М.: «Рефл-бук». — 288 с.
- Маграт А. Богословская мысль Реформации. — Одесса: ОБС, «Богомыслие», 1994. — 316 с.
- Мистицизм: теория и история [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред.: Е.Г. Балагушкин, А.Р. Фокин. — М.: ИФРАН, 2008. — 203 с.
- Плотин. Эннеады / Пер. с древнегр. и лат. Т. 2. — Киев: «УЦИММ-ПРЕСС»-«ИСА», 1996. — 240 с.
- Рассел Б. История западной философии / Бертран Рассел. — М.: АСТ, 2010. — 831 с.
- Сафронов, А. Г. Религиозные психопрактики в истории культуры / А.Г. Сафронов; Монограф. — Х.: ХГАК, 2004. — 304 с.
- Хоружий С. С. Православная аскеза — ключ к новому видению человека. Библиотека Веб-Центра «Омега», 2000. — 165 с.
- Философский словарь: Основан Г. Шмидтом. — 22-е, новое, переработ. изд. под ред. Г. Шишкоффа / Пер с нем. / Общ. ред. В. А. Малинина. — М.: Республика, 2003. — 575 с.
- Фокин А. Р. Евагрий Понтийский — теоретик восточно-христианской мистико-аскетической традиции. Мистицизм: теория и история / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред.: Е.Г. Балагушкин, А.Р. Фокин. — М.: ИФРАН, 2008. — С. 72-97.
- Куссе, Х. Мистика и рациональность у Ф.А. Степуна // Вопросы философии. — 2015. — №10. — С. 77-82.
- Бёме // Новая философская энциклопедия. Т. 1. А-Д / Под ред. Степина В. С. — М.: «Мысль», 2010. — С. 258.
- Исихазм // Философский словарь / Под ред. И. Т. Фролова. — 7-ое изд., перераб. и доп. — М.: Республика, 2001. — С. 218.
- Исихазм // Всемирн. энцикл.: Философия. / Главн. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. — М.: АСТ, Мн.: Харвест, — Современный литератор, 2001. — С. 436-437.
- Мировоззрение // Философский слов. / Под ред. И. Т. Фролова. — 7-ое изд., перераб. и доп. — М.: Республика, 2001. — С. 334.
- Мистика // Новая философск. энцикл. Т. 2. Е-М / Под ред. Степина В. С. — М.: «Мысль», 2010. — С. 579.
- Мистика // Всемирн. энцикл.: Философия. / Главн. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. — М.: АСТ, Мн.: Харвест, — Современный литератор, 2001. — С. 639.
- Окультизм // Философск. энцикл. слов. / Под ред. Ильичева Л. Ф. — М.: Советская энциклопедия, 1983. — С. 456.
- Плотин // Философская энциклопедия / Под ред. Константинова Ф.В. — М.: Советская энциклопедия, 1967. — С. 275.
- Противоречие логическое // Новая философск. энцикл.. Т.3. Н-С / Под ред. Степина В. С. — М.: «Мысль», 2010. — С. 377.
- Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Сущность и задачи богословия. Попытки определения в диспуте современности / Пер. с нем. («Серия «современное богословие»). — М.: «библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. — 144 с.
- Редукция феноменологическая // Новая философск. энцикл.. Т. 3. Н-С / Под ред. Степина В. С. — М.: «Мысль», 2010. — С. 431.
- Схоластика // Философск. энцикл. Том 5 / Под ред. Константинова Ф.В. — М.: Советская энциклопедия, 1967. — С. 171.
- Схоластика // Новая философская энциклопедия. Т. 3. Н-С / Под ред. Степина В. С. — М.: «Мысль», 2010. — С. 683-684.
- Схоластика // Всемирн. энцикл.: Философия / Главн. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. — М.: АСТ, Мн.: Харвест, — Современный литератор, 2001. — С. 1043.
- Феноменология духа // Новая философск. энцикл. — М.: «Мысль», 2010. — С. 178-180.
- Сайт «Пемптоузия» / Вера / Богословие. Статьи Архиепископа Тиранского и всей Албании Анастасия «Мистицизм». <<http://www.pemptousia.ru>>. — Декабрь, 2015
- Сайт «Электронная библиотека RoyalLib.com». Ареопagit Дионисий. О небесной Иерархии. <http://royallib.com/read/areopagit_dionisiy/o_nebesnoy_ierarhii.html#0>. — декабрь, 2015.
- Сайт «Евразия». Статья Татаркевича В. «Гуго из монастыря св. Виктора и синтез схоластики и мистики» <http://eurasianland.ru/txt/hist_filo/58.htm>. — Декабрь, 2015.
- Сайт «Фома». Статья Пушаева Ю. «Исихасты: молчальники». <<http://foma.ru/isixastyimolchalniki.html>>. — Декабрь, 2015.
- Сайт «Образовательный портал Слово». Перевезенцев С. В. «Философия средних веков: схоластика» <<http://www.portal-slovo.ru/history/41253.php>>. Февраль, 2016.
- Мануссакис Д. Бог после метафизики. Богословская эстетика. — К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. — 416 с.
- Сайт «Хронос. Всемирная история в интернете». Статья Семеновой В.Н. «Эдмунд Гусерль» <http://www.hrono.ru/biograf/bio_g/gusserle03.php>. Февраль, 2016
- Сайт «Православие». Статья митрополита Иллариона (Алфеева) «Православие». Т. 1. Спасение как обожение». <http://pravoslavie.by/page_book/spasenie-kak-obozhenie>. Февраль, 2016.
- Сайт «Библиотека “Полка букиниста”». Сатья В. Татаркевича «История философии. Античная и средневековая философия. Св. Бернар и начало средневековой мистики». <http://society.polbu.ru/tatarkevich_philohistory/ch55_all.html>, Февраль, 2016.