



КОГНИТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО

**Философия**
и религиозное сознание

ДОГМАТИЧЕСКИЙ АУДИТ

О.В. КИРЬЯЗЕВ

*Институт искусств и информационных технологий,
Зеленоград, Россия*

Аннотация

В статье дается критический анализ генезиса святоотеческой мысли периода семи Вселенских соборов, на которых были сформулированы основные, тринитарные, христологические и мариологические догматы. Автор показывает, что, несмотря на заимствованную у эллинского любомудрия терминологию, отцы церкви так и не смогли перейти «от мифа к логосу», ограничившись лишь богослужебными формулировками, необходимыми для богослужебной практики и окормления церкви. Богатство возможностей персоналистического дискурса, который предоставлялся христианской «Благой вестью», так и не было выявлено во многом потому, что христианство стало государственной идеологией, а не живой персоналистической мыслью. Более того, во времена становления церкви с монархической церковной иерархией произошел прямой откат от персоналистического дискурса в сторону религии закона, классическим образцом которой был протоиудаизм. Так Христа распяли вторично.

Ключевые слова: догмат, теургия, таинство, каппадокийцы, ипостась, роль, субстанция, модус, атрибут, апория, монофелиты, монофизиты, тропос существования, сотериология, палингенесия.

Кирьязов Олег Витальевич – старший преподаватель кафедры философии Института искусств и информационных технологий, Зеленоград, Россия.

kirkiyo@yandex.ru

<http://orcid.org/0000-0003-1013-8778>

Цитирование: КИРЬЯЗЕВ О.В. (2018) Догматический аудит // Философские науки. 2018. № 5. С. 120–142.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-5-120-142.

Вызовы времени и ответы идеологов

Наиболее ортодоксальные исповедники христианских конфессий регулярно из века в век, снова и снова призывают вернуться от модернистских инноваций к первоначальному христианству, отказавшись в первую очередь от наследия античного любу-мудрия. Несомненно, античная философия, к сожалению, оказалась не готова в полной мере выразить персоналистический дискурс. Однако она вполне ясно продемонстрировала со времен Сократа, что философия как инструмент личной рефлексии принципиально находится в тренде десакрализации (за что Сократ и поплатился смертным приговором по обвинению в святотатстве), а вместе с тем продемонстрировала и то, что нет никакого другого инструмента для осмысления человеком себя самого.

Следовало реконструировать философию, освободив ее от остатков мистики и эзотерики, а не инкорпорировать ветхое наследие естественных религий в новое религиозное движение. Иными словами, следовало более решительно и последовательно использовать в первую очередь философию для реализации инновационных задач, а для этого необходимо было обновить саму философию, призванную стать инструментом рефлексии человека как персоны, а не средством родового и языческого сознания. Следовало решительно перейти от мифа к логосу, от сакраментальных архетипов и мифообразов к предметным и мирским понятиям – логосам, а от эпических преданий – к теории не как прямому созерцанию, а как инструменту теоретического мышления. Ничего подобного сделано не было ни в христианском Писании, которое осталось мифом, ни в святоотеческом Предании, которое сохранило в полной мере мистериальное наследие предыдущих религиозных систем, включая древнеегипетскую, олимпийскую и протоиудаистскую традиции. В нашу задачу не входит разбор того, как священническое богословие наследовало формулировки и обрядовые формы теургической и таинственной практики в церковной жизни. Остановимся в данном случае на разборе следующего этапа развития христианского учения, этапа семи вселенских соборов, на которых и были сформулированы основные догматы христианского вероисповедания.

Как начиналась догматика

Формулировались догматы на вселенских соборах IV–VIII вв., хотя основной блок догматов был оформлен на первых двух со-

борах как Символ веры. Небезынтересна процедура открытия первого собора. Напомним, Христос, будучи легитимным наследным принцем, тем не менее решительно отрекается от престола Давида, категорически настаивая на том, что его царство «не от мира сего» (Ин. 8 : 32). Христиане ранней экклесии помнили об этом и бесстрашно шли на смерть, отказываясь признавать божественность кесарей и легитимность их властных притязаний над собой. Однако после Миланского эдикта христианство стало таки государственной религией, а басилевсы – «помазанниками Божиими», т.е. мессиями.

Поэтому собирались соборы по настоятельным рекомендациям императоров по мере государственной необходимости, а все догматические определения равно были и определениями идеологическими, поддерживаемыми всей силой государственной машины. Вот и Первый вселенский собор был собран по приказу императора и начинал свою работу в императорском дворце после богослужения и напутственной речи басилевса. Когда прения на соборе затянулись, его сначала перевели из столицы в Никею на другой берег Босфора, а затем, после распоряжения Константина, рекомендовавшего принятие пресловутой омоусии, собор был закрыт. Остальные соборы происходили по тому же образцу и отличались друг от друга только остротой столкновений противоборствующих партий и жестокостью репрессий против отщепенцев. Особо кровавыми и массовыми были столкновения иконоборцев и иконопочитателей, а споры вокруг пресловутой *филиокве* привели, в конце концов, к схизме с бесконечными взаимными интригами и жестокими войнами, отголоски которых сказываются на отношениях церковей и стран до сих пор.

Родство, которого стыдятся

Первым догматом христианского вероисповедания является догмат о Троичности Бога. Христиане здесь следуют сложившейся у окружающих народов традиции выделять верховную группу богов, составляющих Триглав, Тримурти, Триаду богов. У славян Триглав это Сварог, Перун и Велес; Сварог здесь персонификация безличного верховного женско-мужского бога Рода. Это очень узнаваемая модель отношений лиц Триглава, которые вроде бы равны, но один из них, Сварог, все-таки «равнее» остальных, претендуя на первенство. Христианская Троица полностью заимствует эту систему отношений, в которой все лица/ипостаси Троицы

вроде бы равночестны, но все-таки Бог Отец (и здесь гендерные отношения!) обладает некой первичностью и перед Сыном, которого он рождает, и перед Духом, который он эмануирует.

У индуистов Тримурти богов составляют Брахма, Вишну и Шива. В свою очередь исходный Брахман, как и у славян Сварог, – персонафикация безличного верховного бога Брахмана-Ниргуны. Однако в отличие от славян брахманисты в объяснение троичности богов обращаются в рамках *веданты* и *санкхьи* к изоцированной метафизике гунн (*самтвa*, *раджас*, *тамас*) как главных свойств/состояний Брахмана, олицетворениями которых и являются персонажи Тримурти: *самтвa*, разумное начало Брахмана, олицетворяется Вишну, *раджас*, энергетическое начало – Брахмой, *тамас*, инертное и деструктивное начало – Шивой. Скульптурное изображение трех персонажей Тримурти в виде трех голов объединяется единой колонной, символизирующей безличного Брахмана.

Надо ли говорить, что в пантеоне древних египтян также значится триада богов – Птах, Сехмет, Нефертум (мефисская триада)? Птах – Демииург и Слово, отделением своих свойств создает эннеаду богов-птахов, девятку изначальных богов: Атум, Шу, Тefнyт, Геб, Нyт, Осирис, Исида, Сет, Нефтида, оказавших определенное влияние на формирование культовых фигур христианства. Культ Богородицы, например, был заимствован Кириллом Александрийским от культа Исиды, изображение которой с Гором на руках стало для христиан культовым и каноническим.

Конечно, это мелочь в исторической ретроспективе. Однако такое заимствование из языческой традиции, как олицетворение свойств, модусов, имен Бога, не могло не исказить благую весть Нового Завета и, естественно, догматические определения христианства. Это относится и к тринитарным догматам, и к христологическим, и к мариологическим. Строго говоря, логосная религия персонального откровения должна была отказаться от мифологического и теургического наследия прошлого. Однако этого сделано не было вплоть до XX в., когда Рудольф Бультман заявил о необходимости демифологизации Писания, правда, понималась эта демифологизация очень узко, едва ли не ограничиваясь традиционной экзегетикой Писания, осуществляемой в рамках экзистенциальной керигмы, а не экзистенциалистской философии, чем и ограничилась экзегетика Бультмана. Впрочем,

конфессиональные религии не услышали и умеренного бультмановского призыва.

Оказал свое влияние на христианскую культовую практику и олимпийский пантеон богов. Возглавляет пантеон богов, оставшихся после череды божественных «гражданских войн» (войны Уранидов, Кронидов и Олимпийцев), триумвират братьев-олимпийцев – Зевса, Посейдона и Аида, из которых верховным богом объявляется Зевс (Деус Питер, или Бог Отец) и от которых рождается как молодое поколение богов (от богинь), так и генерация героев, или детей богов от людей: Геракл, Тесей, Беллерофонт, Ахилл, Эней и т.д. Культ сына бога, рожденного (воплощенного в человеке) от земной женщины, как и некоторые таинства (например, причастие вином и хлебом, крещение погружением в воду или омовением), несомненно, заимствованы христианской церковью из античной сакральной традиции. Заимствует у эллинов, в известных пределах, христианство и главную особенность их теогонии – персонификацию свойств бога. Сила Зевса персонифицируется в Геракле, мудрость – в Афине, воинственность – в Аресе, гармония – в Аполлоне, хитрость – в Гермесе и т.д. Именно так появляются ипостась Логоса как Мудрости Бога и ипостась Духа Святого как Силы Бога.

Обращение к догматике

Христианство, как и индоевропейская традиция, пытается как-то обосновать структуру отношений между лицами Троицы спекулятивным путем. Однако делает оно это достаточно неуклюже, не отказываясь от мифологической артикуляции доктринальных принципов. Так же неуклюже прикрывается логосная неуклюжесть неуместными восторгами (как это делает В.Н. Лосский в работе «Догматическое богословие» [Лосский 2003, 459–461]) по поводу живой созерцательности святоотеческого богословия. Восхищаться здесь нечем, поскольку это не достоинство, а недостаток святоотеческого богомыслия, так и не сумевшего перейти «от мифа к логосу», освободиться от мифологической эпичности и гендерной символики и сделать шаг от эпики к теории. И дело здесь не в интеллектуальной недостаточности, а в том, что философская рефлексия принципиально обмирщена и десакрализована, чего по своей иератической ангажированности никак не могли принять отцы церкви. Все обозначения Бога как «Отца», «Сына» и «Духа», как и отношения между ними в виде «рождает», «ис-

ходит» (как слюна из уст Ра (вариант – сперма), которая, смешавшись с перстью, произвела богов?), прямые репликации древних сказаний окружающих Израиль народов. Такое скрытое заимствование будет исподволь оказывать влияние на формирование догматов.

Однако главным недостатком генезиса догматов была их, обусловленная этатизмом, идеологическая ангажированность, которая делала невозможной свободную рефлексию. Так или иначе, ответы всегда задавались заранее, а догматические определения лишь подгонялись под ответ. Вот и догмат о троичности Бога был подгонкой под тезис о Боговоплощении в Иисусе Христе, или о признании в Иисусе Христе земного воплощения Божественного Логоса. Логика здесь такова: если воплощение Логоса совершилось в человеке Иисусе Христе, или в персоне, ипостаси, то и Божественный Логос должен быть ипостасью, или персоной, а значит и Бог Отец, и Бог Дух, как равночестные Логосу сущности, так же персональны.

Проблема «события Христа»

Отметим телеологический подход, применяемый в данном случае. Допустим, что религиозная мысль по причине своеобразия имеет право на такой, в общем-то, запрещенный прием, и сами прибегнем к нему, обратимся к теме божественности Иисуса Христа, чтобы затем вернуться к догмату троичности Бога. Что значит тезис, что Иисус Христос – Сын Божий? Для саги вопроса нет: Сын Божий это Сын Божий, «прежде всех век от Отца рожденный», явившийся в очередной раз в человеческом облики, но на этот раз в Палестине в образе претендента на престол Давида (блуждающий от народа к народу сюжет о царском сыне).

Или, если исходить из персоналистического дискурса, обусловленного осевым временем, «божественность» – итог самостоятельного духовного развития человека, в данном случае – Иисуса из Назарета, закончившегося Преображением (теозисом), когда и прозвучала сакраментальная формулировка «Сей есть Сын Мой возлюбленный... Его слушайте» (Мф. 17 : 5).

Пролог Евангелия от Иоанна, на который чаще всего ссылаются, чтобы убедить в правильности первой точки зрения, выявляет главный порок демонстрируемого и наследуемого святоотеческой традицией богословия: оно так и останется мифом и эпосом, а богослов – рапсодом и агиографом. Оно не станет «логосом»

(осмысленным словом, выражающим смыслы предметного мира), как основы всякой метафизики, без чего персоналистический тренд обречен, а *проблема* боговоплощения вне вмешательства «бога из машины» решения не имеет.

Вопрос изначально (после пятисот лет развития философской мысли) следовало поставить вне эпических описаний: как Логос, или мысль, воплощается в персти мира? Ответ предельно прост. В природе – разумным обустройством природного мира. В культуре – освоением человеком процесса мышления с последующей реализацией его результатов в работе. Христос так и говорит, приглашая следовать за Собой: «Я есмь Путь и Истина... никто не приходит к Отцу, как только чрез Меня» (Ин. 14 : 6), т.е. через познание, через мысль, которая затем воплощается в земной персти. И если это так, а это так, то никакого другого воплощения не надо, и все сюжеты Писания – не более, чем эпические метафоры, тропы и символы деталей данного процесса, а не логосы и теория. Вот эти-то эпические тропы и нуждаются в логосной экзегетике, а не в ремифологизации эпических преданий в очередном агиографическом слое.

Такой, логосный и деятельный, путь спасения не предполагает ни чудес, ни мистериальных посвящений, ни таинственно-теургической практики, ни детской веры по наставлению апостола Иоанна Богослова: «Всякий верующий, что Иисус есть Христос, от Бога рожден...» (1 Ин. 5 : 1). Именно так может стать Сыном Божьим каждый человек без партеногенеза, посвящений, преображений, воскресений, чудес и пророчеств, размышлений, трудов и испытаний? И уж конечно, все это не нужно самому Иисусу Христу, который, что называется априори, актуально уже есть Логос! Прямой призыв Христа/Логоса следовать по пути познания Истины, духовного возрастания и усилий ради спасения – повисает в воздухе, поскольку это путь Бога, а не человека. Зачем тогда обетование Христа о сошествии Утешителя, или Святого Духа, который обеспечит понимание наставлений Христа и Его поучений? Достаточно в полном соответствии с лютеровским принципом «*sola fide*» веры в изначальную божественность Христа, чем и озаботится мать Церковь, держащая в руках своих ключи от Божьего Града и даров благодати Святого Духа. Церковь изначально направила свои усилия не на то, чтобы разъяснить, как следовать путем Истины, а на то, чтобы указать в своем Предании, как и во что верить. Для того-то и собирались вселенские собо-

ры, чтобы зафиксировать принципы веры и каноны организации «единой, святой, соборной и апостольской церкви».

Заметим, о личности человека в определениях вселенских соборов и речи не идет. Только о церкви, которая присваивает себе право «решать и вязать» судьбу своих членов. Поэтому среди догматов нет ни одного определения персоны и признания ее прав на богопознание и богообщение. Подчеркнем: догматы (*догма*, напомним, это *мнение и постановление*) – это не принципы богомыслия и метафизики, не рекомендации приемов богообщения или теозиса, а принципы веры, принимаемые без доказательства и необходимости практической реализации (достаточно таинственной практики). Для сравнения укажем на первый, в буддизме, опыт религиозного оформления персоналистического дискурса. Здесь исходным «текстом» будет поучение Будды о «восьмеричном пути спасения», целиком обращенное к персоне, имеющей право на личное спасение и возможность его реализации. Боги в этом процессе, по мысли Будды, не помощники, поскольку сами нуждаются в спасении. Поэтому Будду вопросы отношений с богами не интересуют.

Исходным постулатом из череды святоотеческих определений и стал догмат о троичности Бога, когда из множества атрибутов и модусов Бога произвольно выдернули три, которые к тому же персонифицировали. Чтобы избежать неудобных вопросов по поводу ипостасности модусов и свойств Бога, постоянно, как мантра, воспроизводится мысль о тайне отношений лиц Святой Троицы и общей трансцендентности Бога, что существенно ограничивает и претензии, и возможности богопознания, поскольку трансцендентность – это не только запредельность Бога по отношению к «дольнему» миру, но и непознаваемость Бога (зачем же тогда было нужно Боговоплощение?). Однако лазейку на всякий случай для богопознания оставляет представление о том, что человек есть «образ и подобие» Бога. По этому-то подобию допускаются некие суждения о трансцендентном Сущем.

Обратимся же к этому подобию. Человек предстает персоной, наделенной разумом (так Иустин Философ переводит термин «логос») и волей, силой воли. Как мы знаем, персональность является в режиме автопоза как эмерджентное свойство гиперсложных систем. Человек – такая система. Конечно же, и Бог как бесконечно более сложная реальность, по логике подобия, – так же персона. При этом человек есть *Homo Sapiens*, или «гумус/

грязь/разумный». Что же здесь подобно Богу: грязь или разум? Разум как духовная компонента, вмещенная Богом, равно как и воля человека, суть и подобия Бога, и даже единосущные ему достоинства человека. Гумусная же телесность – это тварная, а не божественная сторона человеческой природы. Бог, таким образом, предстает как Духовная Персона, наделенная Разумом и Силой Воли (а также Благотворением, Любовью, Креативностью, Красотой, Мудростью, Динамизмом, Славой и т.д.; почему бы не персонифицировать и их, как это и происходит в политеизме?). Заметим, в человеке разум и воля – не отдельные персоны, а свойства единой личности (человек одухотворен, разумен и способен к волеизъявлению, к пониманию прекрасного и нравственной оценке, к творчеству и т.д.).

Эту особенность человеческой природы выражает и языковая практика, в которой свойства человека позиционируются как *модусы* человека, а не как отдельные персоны. Например, в академическом словаре русского языка слово «*ипостась*» определяется как «в качестве, в роли кого-либо». Здесь же приводится и пример: «Олег Олегович числился в двух ипостасях: директора и главного инженера» [Евгеньева (ред.) 1985, 675]. Вполне допустимо, что пресловутый Олег Олегович – еще и отец семейства, член партии и т.д. И что? Все эти роли/ипостаси – персоны? Против такого вывода выступали модалисты, но их в общем-то разумная точка зрения, не была принята, так как она-де унижала достоинство ипостасей Бога. Отцы церкви попали в ловушку разницы между обыденным языком и языком метафизическим. В живом языке ипостась – это роль, которых у одного человека может быть много, в философии же ипостась – это *субстанция сущего*, которая (гениальное открытие Аристотеля) есть не простое первовещество, а сложная *индивидуальная особенность*, которая может мыслиться и как неделимое «я» индивида, и как его *качественно-количественная соборность*. Разберись тут. Конечно, разобраться было можно, но для этого не нужно соборов. Мысль рождается в интимном индивидуальном когнитивном процессе. Собор здесь неуместен, как и при рождении ребенка. Церковные иерархи ни то, ни другое, – ни гендерную жизнь, ни интеллектуальную, доверить персоне не могли. Так появились и догматы, и канонические правила церковной жизни.

Усугубило понятийную путаницу и то обстоятельство, что античная философия, несмотря на ее инициированность персона-

листическим вызовом осевого времени, не выработала понятия для обозначения персоны. Слово «персона», или «парсуна», означало маску актера, т.е. обозначение роли. Поскольку же с развитием драматургии любая роль стала выражать ролевую индивидуальность, слово «персона» постепенно стало употребляться и в смысле «индивид». Ранние отцы церкви, каппадокийцы заимствовали из метафизики Аристотеля центральное понятие аристотелевской метафизики «ипостась», которое означало конкретную вещь, по мысли Стагирита составляющую субстанцию сущего. Вот здесь-то и проявилась, упоминаемая ранее, двойственность: с одной стороны ипостась выражает качественную определенность, или индивидуальность вещи, а с другой стороны не чужд ипостаси и смысл «быть в качестве, или в роли чего-либо». Глина как качественная определенность — это аморфная осадочная порода, которая, однако, может выступать в качестве и в роли материала для горшка. Аристотель данную двойственность термина использовал для преодоления дуализма формы и материи, поскольку одна и та же ипостась могла быть и тем и другим. Когда каппадокийцы дополнили термин «ипостась» смыслом «персона», они из-за дуальности терминов «ипостась» и «персона» попали в ситуацию смыслового дуализма данного слова. Два смысла: «роль», или «в качестве», и «качественная определенность», или «индивидуальность», наложились друг на друга, вызвав яростные споры. Победила, не без влияния языческой традиции, тенденция олицетворять модусы Бога, представление об ипостаси как обозначении индивида, а не роли.

Так роли/качества Бога стали отдельными персонами. Почему только такие роли, как «Отечество», «Разум» и «Дух», а не такие, как «София», «Благо», «Демург», «Любовь», «Красота» и т.д.? Скорее всего, и здесь сказалось влияние архаической теогонии, построенной на гендерных отношениях и особо выделявшей фигуры Отца, Матери (Дух, на арамейском языке «Руах», женского рода) и Сына как персонажей исходного Триглава. Уникальный монотеизм иудаизма оказался не по зубам эллинистическому миру, давшему монизм как метафизику, но не сумевшему усвоить монотеизм, скорее всего по причине высокомерного отношения к варварам с окраины ойкумены. Для последовательного монотеизма Бог есть абсолютная монада, которая вправе именовать себя Разумной, Своевольной, Духовной, Сущей, Сильной, Благой

и т.д., оставаясь собой, или «я», чем является по своему подобию Богу и человек, который тоже есть единое «я».

Сложным для понимания отцам церкви оказался и аристотелевский концепт «энергия», который соотносился с понятием «дьюнамис». Как-то в спорах об омоусии ипостасей Троицы была утрачена связь «энергии» как явленного действия с «дьюнамис» как неявленной потенции, что привело к представлению о прямом действии божественной энергии непосредственно в «чистом» виде, например, в Фаворском свете или в благодати таинств. То же самое можно сказать и о любой конкретной вещи, ипостаси, которая в своей индивидуальной качественной определенности невыразима, но проявляет себя в своих частных модусах, или в ролях и действиях. Наиболее яркий для человека пример – это он сам. Человек, душа которого – потемки даже для него самого, являет себя миру и себе самому только в своих ипостасях, ролях, рабочих модусах. Поскольку же человек – «образ и подобие» Бога, то та же механика явления трансцендентного Бога характерна и для Него. Сущий являет себя не непосредственно, а в ипостасях, в своих ролях, модусах, рабочих функциях.

Апории персонализации модусов

Можно сколько угодно спорить о том, что такое указанные стороны Божественной Персоны (модусы, качества, атрибуты, эссенции, формы, тропосы существования и т.д.), в каких отношениях они состоят друг с другом (рефлексии, эманации, субстанциального вмещения, оформления, управления, субординации, координации и т.д.), но категорически нельзя наделять их персональностью. *При наличии персоны Сущего персонификация Логоса как рефлексии Сущего ведет к апории появления бесконечного ряда рефлекслирующихся персон: если рефлексия становится персоной, то ее очередная рефлексия также будет персоной и так до бесконечности! В этом случае рефлексия исходного субъекта рефлексии блокируется из-за возникающей при персонификации рефлексии безграничной череды персонифицируемых слоев, замкнутых друг на друга в зеркальном коридоре рефлексий.*

Этот аргумент был известен еще во времена критики Аристотелем теории идей Платона, а восходит он к апориям Зенона о движении. Мимо него пройти было невозможно. Слишком заметной была фигура Аристотеля. Однако его критику предпочли

не заметить, поскольку за такие доказательства в святоотеческие времена, не уступавшие по лютоści санкций против оппонентов временам гонений Диоклетиана, легко можно было лишиться и языка, и головы. Тем не менее следует бестрепетно признать, что гипостазирование атрибутов Сущего (Дух, Логос, Сила, Благо, Любовь, Слава, София, Красота, Правда и т.д.) возвращает христианство к политеизму. Опасаясь, как огня, политеизма, богословы не преминули угодить-таки в него.

Отметим и такую особенность рефлексии, или самоотражения, как мнимость отражения: любое зеркальное отражение по законам оптики является мнимым; оно осуществляется в разуме субъекта рефлексии, но его нет в «зеркале». Изображение на зеркале сознания – сложная мнимая иллюзия самого зрителя. Объявлять такое изображение реальной персоной/ипостасью – схоже с тем, как малые дети целуют свое отражение в зеркале, а обезьянки дерутся с ним, пытаясь отобрать банан. У тех и у других, правда, хватает ума со временем перестать обращать внимание на изображение в зеркале как на мнимое изображение, которое используется взрослым человеком для косметических целей.

Об этой особенности рефлексии Творца мира прекрасно были осведомлены мыслители древности. В брахманизме Брахман, самодостаточный и блаженный, в своих видениях грезит мир, который – не больше, чем иллюзия, Майя. О природе рефлексии Брахмана, а с нею и мира, у брахманов, как видим, не было никаких иллюзий. Более того, спасение они понимали как освобождение от иллюзий Майи. Мудро! Христианские богословы пошли другим путем. Они объявили реальностью и мир, и воображариум (Логос) Творца, наделив последний ради надежности персональностью, хотя разумнее было бы признать ради «Славы Господней» реальностью только Сущего, оставив мнимость свойством его рефлексии. В конце концов, проект архитектора никогда и никем не наделялся той реальностью, которая позволяла бы жить в нарисованном доме. Чтобы проект мог стать реальностью, его необходимо воплотить. Для Бога – в его энергии, или Духе, персонификация в третьем лице ведет, как и при персонификации Логоса, или мысли Бога, к появлению безграничной череды персонификаций Энергии, когда очередная эманация энергии от очередной ипостаси автоматически вызывает к жизни следующую за ней ипостась.

Возможное преодоление апории

Между тем выход возможен при понимании в рамках континуально-дискретного подхода к сущему трансцендентности Бога не только как дискретной данности, выраженной существительным, но и как континуальности, процессуальности трансцендирования, выраженного глаголом. Сущий есть континуально-процессуальная трансцендирующая реальность, не имеющая «массы покоя». Сущий существует в трансцендировании, в случае с энергией – в действии, формы которого следует признать модусами действия (работы) Сущего.

Трансцендирование Сущим в рефлексии самого себя предполагает как саморефлексию, так и предметное мышление, которое составляет плерому «Умного места». Так на уровне мышления осуществляется дискретно-континуальный дуализм. В свою очередь энергия как потенция (*дьюнамис* у Аристотеля) и энергия как конкретное действие являют тот же принцип уже на своем уровне. Соединение двух форм трансцендирования, формального и субстратного, запускает процесс креации сущего, когда формы и энергии воплощаются в соответствующие ипостаси, которые и становятся субстанциями сущего. Как это происходит, прекрасно демонстрирует процесс формирования голографического (трехмерного) изображения.

Сознание в его беспредметном, чистом виде задает вспомогательный луч рефлексии, а предметное сознание – рабочий, или предметный луч, взаимное накладывание которых друг на друга формирует, по Карлу Прибраму [Талбот 2003, 25–28, 31], интерференционную картину голографического процесса мышления. Эта картина, воспринимаемая самосознанием как наблюдателем, являет/создает вселенную, которая, по гипотезе Дэвида Бома, «использует голографический принцип в своей работе, да и сама представляет своего рода огромную плавающую голограмму» [Талбот 2003, 60]. Если соединить теории Д. Бома и К. Прибрама, то формируется радикально новый взгляд на мир. Сознание Сущего, которое, напомним, есть голограмма, конструирует, наблюдая ее, объективную реальность, основу которой составляет более глубокий, имплицитивный и нелокальный, порядок существования. Сознание, логос, который есть голограмма, свернутая в голографической вселенной [Талбот 2003, 69], переводит имплицитивную реальность в эксплицитивную реальность предметного мира, который по природе своей есть совокупность

интерференционных паттернов нелокального континуального энерго-семантического поля.

Так наблюдатель, или трансцендирующий Трансцендент (такой же паттерн нелокальной имплицативной реальности) творит мир, который существует в соответствии с принципом «Cogitor ergo sum» («Мыслью (Богом), следовательно, существую»). И мир этот – мир локальных предметов. Предметная локализация, квантующая семантическую и энергетическую континуальность Сущего, есть **принцип организации сотворенного мира**. Понимание этого обстоятельства задает совсем другие принципы/догматы.

Бог есть Трансцендент, который трансцендирует. Трансцендирование рефлексией задает Персону Трансцендента, трансцендирование которой в творческом воображении транспортируется в семантическую плерому «Умного места». Синхронное трансцендирование эманацией энергии, которая накладывается на плерому Умного места, реализует идеальность рефлексии в предметную реальность тварного мира. По существу эманация энергии задает для идеальных сущностей тот холст и краску, на котором и разворачивается картина тварного мира.

Сущий, таким образом, трансцендирует себя в творении иного, тварного мира, который не является Сущим и наделен свободой отдельного существования. При этом тварный мир – это мир локальных предметов, противостоящих друг другу. Поэтому мир не персонален: по сложности своей он вполне мог бы быть субъектом вроде Адама Кадмона или Пуруши, но он сам разрывает себя в борьбе своих частей, что нередко выдается за закон/порядок этого мира, хотя это – его беззаконие, а в вербализации – оксюморон (хаосный порядок). Мир един единством Мирового Разума (наличие которого выявляется существованием науки: наука, возможная лишь в разумной вселенной, – доказательство бытия Бога). Мир лишен целостности вне Сущего, который в ипостаси Софии как изощренного мастерства собирает мир «видимый и невидимый» в софийное единство, распространяемое и на процесс существования мира.

Код мироздания

Чтобы это всеединство из имплицативного трансформировать в эксплицативный вид, Сущий создает софийным промыслом на вершине творческого акта человека, или тварь, наделенную разумом, привносящим (по замыслу) целостность в мир. Человек,

по замыслу Сущего, должен был стать рачительным хранителем, управителем и олицетворенным разумом, волей, правдой и т.д. мира, т.е. воплощенным богом. Вот он замысел боговоплощения!

Увы, человек настолько пленился реальностью мира, что оторвал себя от Сущего и в мысли своей позиционировал себя в качестве «микрокосма», или «образа и подобия» тварного мира, которому микрокосм фатально подчинен. Так в античной парадигме миропонимания. И так до тех пор, пока в осевое время не появляется совершенно новая парадигма и миропонимания, и антропологии. Персоналистическая! Это историософский толчок Бога, которому совсем не нужно в режиме «бог из машины» являться на подмостках тварного мира, а достаточно в качестве драматурга представить пьесу, протагонист которой сыграет заданную роль. Конечно же, протагонистов таких будет целый ряд от Пифагора и Сократа до Будды из Капиловасту и Иисуса из Назарета, которые и осуществят задуманное автором вполне. В архетипах мифологического эпоса, повествующего о жизни Иисуса Христа, теозисная трансформация человека отображается архетипами «божественности» и «сыновности» Христа. Боговоплощение в Христе не результат его рождения от Бога и земной женщины наподобие Геракла, а подвиг свободной воли человека Иисуса, совершившего труд теозиса и тем указавшего путь спасения каждому человеку. Христос – это блудный сын, вернувшийся к отцу. Как и положено для мифологического эпоса, герой сказания выражает и драму мироздания, и нашу, зрителей природу и судьбу, что и заставляет нас сопереживать герою и примеривать на себя события его жизни, подражать ему.

И только в таком, героическом, статусе человек предстает как код мироздания, а не микрокосм, фатально подчиненный миру. Как устроен человек и какова его судьба-программа, нам рассказывает эпос о жизни Иисуса Христа, нового Адама, сумевшего осуществить замысел Сущего о человеке и проложившего тем путь для всех людей. Христос – программа для каждого человека, а не билет на рождественскую елку, дающий право на обед с красавулей вина, кусочком артоса и бонусом спасения.

Проблема монофелии

Речь идет о свободном выборе человеком тренда жизни/истории и дискурса мышления, божественных или кромешных. И для

этого не нужно двух волей и двух энергий. В человеке заложена способность свободного выбора образа жизни, образа разумения, целей своего существования. К сожалению, создатели догматики не захотели оценить возможностей персоналистического дискурса и своей ответственности за его артикуляцию. Логика формирования затребованной осевым временем персоналистической религии требовала соединить ориентацию на собственные силы человека с холистическим миропониманием. Однако в истории получилось все не так. Мистическое наследие прошлого, инкорпорируясь в концептуальную ткань христианского вероучения, исказило изначальный персоналистический посыл в сакрализации человека, что существенно снизило заложенный в фигуре Христа гуманистический и сотериологический потенциал. Спрашивается, зачем Христу быть изначально Богом, чтобы затем стать человеком, а потом опять Богом? Грехопадение человека, как акт свободной воли, могло быть преодолено только таким же актом свободной воли человека же. Пример обожения Христа значим только тогда, когда теозис совершен самим человеком.

А какой казуистики и изворотливости потребовало обожение Христа «прежде всех век» для творцов догматики! Так появились догматы о двух природах, двух волях, двух разумах, двух энергиях и двух образах действия Христа. Налицо то умножение сущностей сверх необходимого, которое свидетельствует о несостоятельности концепции в целом. Это в теории, а в жизни такой персоне с раздвоением воли, разума и образа действия место оставалось бы только в специальной лечебнице. Разве не таких людей лечил Христос как бесноватых?

Замечателен в русле общей мистификации христологии и Халкидонский орос, принятый на Четвертом вселенском соборе, о «неслитной, неизменной, нераздельной и неразлучной» связи двух, божественной и человеческой, природ в Христе [Мейендорф 2007, 51–52]. Главный же вопрос, закономерно возникающий в этом случае, о том, как такое возможно, остался без ответа. Лакуну лишь слегка прикрыли ссылкой на мистическую тайну природы Богочеловека. Между тем сама проблема имеет вполне земное происхождение, завуалированное символами мифологического языка, тем более недопустимого, что ко времени Халкидонского собора история философской мысли насчитывала уже тысячелетие и почти столько же проблема отношений идеальной и субстратной сторон сущего и каждого его проявления. В человеке это

проблема психофизического параллелизма. Куда честнее было бы признать «вечность» этой проблемы до той поры, пока не будут созданы теоретические и экспериментальные предпосылки для ее решения.

Тем не менее признание «двух природ» Христа неизбежно вело к признанию в нем «двух волей» и, соответственно, к осуждению монофелитства как ереси на VI Вселенском соборе. И это при том, что решение в этом конкретном случае было бы вполне возможно, если бы отцы церкви меньше обращали внимания на идеологические заказы базилиевсов, а больше – на категориальный аппарат, унаследованный от Аристотеля. Как в случае с ипостасью, когда богословы запутались между *ролевым* и *субстанциальным* пониманием ипостаси, так и в случае с энергией (волей) они запутались между пониманием энергии как *динамис*, или потенци, и как *конкретного действия*. Решение проблемы подсказал Максим Исповедник, наверное, единственный богослов, который исходил из логики мысли, а не из идеологического заказа. Максим Исповедник предложил отличать энергию от «тропоса существования» [Мейендорф 1992, 304], предварив в известной степени категорию «работа» ньютоновой физики. Введение понятия «тропос существования» позволяло преодолеть не только дуализм волей, но и их безмерное увеличение при выполнении различных действий в конкретных условиях. Заметим, здесь дает о себе знать та же самая апория, о которой предупреждал Аристотель, критикуя Платона. Увы, никто из святоотеческого истеблишмента не заметил, от чего их спасал Максим Исповедник. Его открытие было «вознаграждено» урезанием языка и правой руки, а затем и ссылкой, в которой он умер.

Мариологическая догматика

С проблемой двух природ в Христе тесно связана и загадка Рождества Христова, или мариологическая догматика, утверждающая догматы о непорочном зачатии Христа от Духа Святого, о девственном рождении Богомладенца. Весь это частокор мифообразов вокруг Марии, принадлежащей, как и Иисус, к роду Давида, появился лишь по причине необходимости признать в Иисусе Христе Божьего Сына не по его духовной зрелости, но по буквально гендерному генезису. И как значимость подвига Иисуса Христа таким образом дезавуировалась, так существенно утрачивались значимость и роль его матери. В этом случае она

предстает послушной, пассивной исполнительницей чужой воли, почти суррогатной матерью божественного героя. И это о женщине, которая предпринимала самые активные шаги к героическому спасению ребенка из зоны военных действий (война 6–4 гг. до н.э. наместника Сирии Публия Квинтилия Вара против восставших евреев из Эммауса и Сефоры).

Напомним, что Мария с детства была посвящена Богу, а значит, по статусу своему, схожему со статусом весталки, никак не могла быть ни женой, ни матерью (за то и за другое ее бы тут же казнили), но только приемной матерью и воспитательницей. Это она сначала спасла Иисуса, вынеся его из огня войны, а затем и воспитала так, что он оказался на высоте поставленных перед ним духовных задач. Вот он – смысл непорочного зачатия и непорочного рождения, подсказку к пониманию которого дает Христос своим ответом одной из женщин, благословившей по разумению своему мать Христа. «Одна женщина, возвысивши голос из народа, сказала Ему: блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие! А Он сказал: блаженны слышащие слово Божие и соблюдающие его» (Лк. 11 : 27–28). Отцы церкви так жестко боролись за присвоение Марии имени Богородицы, что забыли о главном деле ее жизни – о духовном рождении, воспитании «своего сына», благодаря чему он в дальнейшем оказался способным к духовному росту вплоть до теозиса.

К тому же служение Марии на этом не заканчивалось. Как свидетельствуют скупые проговорки евангелий, она следует за Иисусом вплоть до Голгофы, устраивая в меру своих сил его обычную земную жизнь. Это настолько в порядке вещей, что евангелисты об ее трудах и заботах, как и о трудах других, сопровождавших проповедника, женщин, даже не упоминают как о само собой разумеющемся. Они оказываются на виду только на Голгофе, когда ученики Учителя трусливо разбежались, да перед отверстым гробом убиенного, куда ученики не считали нужным пойти.

Ключевая проблема «события Христа»

Здесь, у гробового входа мы встречаемся с ключевой проблемой «события Христа». С проблемой Воскресения. Предположим, психофизическая проблема может подождать еще одно тысячелетие, но как быть с догматами о Распятии и Воскресении Иисуса Христа? Здесь, с одной стороны, господствует убеждение, что если

Христос не воскрес, то и проповедь его, и вера в него тщетны. В этом случае Распятие и Воскресение это решающий аргумент – *experimentum crucis*. С другой стороны, и распятие, и воскресение в глазах современников Христа вовсе не выглядели убедительными аргументами. Война Вара в Иудее закончилась распятием двух тысяч повстанцев, и кто об этом вспомнил в евангелиях (какой-то слух об убиенных в Вифлееме младенцах, без всякого понимания, что «младенцами Бога» называли кумранитов, идеологическое ядро восставших [Владимиров 2002, 147–156])?

Не было чем-то уникальным в те времена и воскресение. И до Христа были известны случаи воскрешения умерших. Да и Христос несколько раз (от дочери Иаира до Лазаря) воскрешал умерших. И насколько эти воскрешения повлияли на окружающих? Ну, вылечил, неизвестно еще, умер ли пациент? И что из этого следует, особенно, если неизвестно, какую силою лекарь сотворил подобное? Лучше всего не распространяться по этому поводу «ради страха иудейска». Это с бытовой стороны. А с вероучительной? Для эллинов (да и для Востока), которые разделяли представления о метемпсихозе (на Востоке – о реинкарнации), воскресение означало всего лишь очередное возвращение к жизни. Поэтому эллины и не стали слушать Павла, когда он заговорил о воскресении в Афинах. Поэтому нет воскресения и в буддизме, для которого оно было бы аргументом оппонентов.

Зададимся поэтому вопросом, что же все-таки означают сюжеты Распятия и Воскресения? Как-то мимо читателей Писания проходит факт избыточности Распятия и Воскресения. Триумфом Христа было, несомненно, его Преображение, значение которого учениками (как и нами) так и не было оценено по достоинству. Казалось бы, свершилось невероятное – человек обожился до Сына Божия (и небеса это подтвердили), изменившись и духовно, и телесно (он стал светом, эфирной реальностью), указав тем самым реальный путь спасения. Однако ни ученикам, ни окружающим так и не открылось величие события, равного по значению сотворению первочеловека. Не открылось им и значение Пасхий и Воскресения. Если бы речь шла только о преображении человека, то вполне хватило бы и Преображения. Но поскольку в Ветхом Завете сотворение человека было элементом творения мира, то и преобразование человека должно было бы быть скоординировано с трансформацией всего тварного мира, т.е. с *палингенесией*,

или эсхатологической рекреацией неба и земли. Именно на нее и указывают архетипы Распятия, или Жертвоприношения, Воскресения и Вознесения.

Напомним архаические сюжеты сотворения мира у народов, окружающих Древний Израиль. Основным моментом сотворения мира является в них жертвоприношение первочеловека (Пуруша, Пань-гу, Имир и т.д.) или даже самого бога (Тиамат у вавилонян, Осирис у египтян, или бога славян Рода по «Голубиной книге»). Этот сюжет повлияет и на иудеев, у которых появится такой персонаж как Адам Кадмон, жертвоприношением которого творится мир. Теперь понятна логика евангельских благовествований: Христос как преображенный человек и новый Адам становится новым Адамом Кадмоном, жертвой которого пересотворяется, обновляется мир. И это действительно новый мир, поскольку все предыдущие модели творения мира предполагали дробление сакральной жертвы на части, из которых творились дробные части раздробленного мира. Новая жертва не дробится (вот откуда такой странный интерес к факту нераздробленности костей распятого Иисуса!), поскольку она должна стать началом нового, **целостного**, мира.

Демифологизация ключевого архетипа

Если демифологизировать сюжеты Писания, то смысл послания сводится к мысли, которую выразил Д. Бом, о том, что фрагментация мира, игнорирующая динамическую взаимосвязь всех вещей, не только порождает множество проблем нашего общества, но и самым непосредственным образом может оказаться фатальной для мира [Талбот 2003, 63]. С ним по существу согласен известный трансперсоналист С. Гроф, который видит спасение человека в освоении человечеством холистического модуса сознания, в выборе трансперсоналистического, а не трансгуманистического тренда цивилизационного развития [Гроф 2000, 369–373, 396–397]. Поэтому спасение мира возможно только при освоении холистического модуса сознания и бытия.

К сожалению, смыслы Воскресения и Вознесения догматика так и не выявила, поскольку не смогла оценить их космогоническую значимость. Видимо, епископы в принципе не могли выполнить эту задачу, поскольку их усилия были направлены вовсе не на выявление смыслов/логосов учения, а на присвоение властных полномочий (не с Христом, так без него), а затем и на их осуществ-

вление. В этом случае вполне логичным было осмысление Воскресения как чуда, а Пассий, как некой искупительной жертвы, распорядиться дарами (что-то вроде «сокровищницы сверхдолжных дел» на этот раз не святых, а Иисуса Христа) которой уполномочивалась только церковь в лице ее иерархов («где архиерей, там и церковь»). Так формируется догмат о «святой, соборной, апостольской церкви», в котором соборность соседствует с принципом монархической иерархии (апостольское преемство) в нарушении логики и смысла сыновнего возвращения к Богу. Главными столпами церкви объявляются семь мистериальных, заимствованных из культов Осириса, Вакха, Митры, обрядовой практики ессеев и т.д., таинств, участие в которых становится непременным условием спасения верующего. Что осталось от призыва Христа к новой норме религиозности – не храмовой («И все это будет разрушено» (Мф. 24 : 2), а принципиально личной? Догматы семи вселенских соборов худо-бедно оформили амбиции нового храмового священства и тем обрекли верующих на обрядоверие и генетическую духовную инфантильность, не имеющую никакого отношения к учению Христа.

Властолюбие и идеологическая ангажированность церкви, реализующая себя в *симфонии властей*, помешали церкви выполнить главное свое назначение куратора процесса духовного возрастания прихожан, по мере которого церковь должна была бы трансформироваться из церкви-детоводительницы в церковь-эклесию зрелых мужей, составляющих собой «святое священство». Только такая церковь и только такие ее члены способны осуществить эсхатологию палингенесии как провиденциальный замысел, представленный мифообразом «Второго пришествия Христа», грядущего не там или там, а сразу во всем мире (Христос как архетип преображенного человечества) через его радикальное преображение, о котором так красноречиво и убедительно свидетельствовал Тейяр де Шарден в программной работе «Феномен человека». К ней мы и отсылаем всех заинтересованных лиц.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Владимиров 2002 – *Владимиров А.* Кумран и Христос. – М.: Беловодье, 2002.

Гроф 2000 – *Гроф С.* За пределами мозга. – М.: Институт трансперсональной психологии, 2000.

Евгеньева (ред.) 1985 – Словарь русского языка / под ред. А.П. Евгеньевой. В 4 т. Т. 1. – М.: Русский язык, 1985.

Лосский 2003 – *Лосский В.Н. Догматическое богословие // Лосский В.Н. Богословие.* – М.: АСТ, 2003.

Мейендорф 1992 – *Иоанн Мейендорф, протоиерей.* Введение в святоотеческое богословие. – Вильнюс; М.: Весть, 1992.

Мейендорф 2007 – *Иоанн Мейендорф, протоиерей.* Византийское богословие. – Мн.: Лучи Софии, 2007.

Талбот 2003 – *Талбот М.* Голографическая Вселенная. – М.: София, 2003.

DOGMATIC AUDIT

O.V. KIRYAZEV

Institute of Arts and Information Technologies, Zelenograd, Russia

Summary

The article deals with the critical analysis of the genesis of patristic thought during the period of the First Seven Ecumenical Councils, when the basic, trinitarian, christological and mariological dogmas were formulated. The author shows that, in spite of the terminology borrowed from Hellenic wisdom, Church Fathers could not move «from myth to logos», confining themselves only to liturgical formulations necessary for liturgical practice and the organization of the church. The wealth of opportunities for personalistic discourse that was provided by the Christian «Good News» was never revealed, largely because Christianity became a state ideology, not a living personalistic thought. Moreover, at the time of the formation of the church with the monarchical ecclesiastical hierarchy, there was a direct rollback from personalistic discourse towards the religion of law, the classical example of which was proto-Judaism. So Christ was crucified again.

Keywords: Ecumenical Council, dogma, theurgy, sacrament, Cappadocians, hypostasis, substance, modus, attribute, aporia, tropos of existence, soteriology, palingenesis.

Kiryazev, Oleg – Senior Lecturer of the Department of Philosophy at the Institute of Arts and Information Technologies, Zelenograd, Russia.

kirkiyo@yandex.ru

<http://orcid.org/0000-0003-1013-8778>

Citation: *KIRYAZEV O.V. (2018) Dogmatic Audit. Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki.* 2018, no. 5, pp. 120-142.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-5-120-142.

REFERENCES

- Evgenyeva A.P., ed. (1985) *Dictionary of Russian Language*. 4 Volumes. Vol. 1. Russiy Yazyk, Moscow (in Russian).
- Grof S. (1990) *Beyond the Brain* (Russian Translation: Institute of Transpersonal Psychology, Moscow, 2000).
- Lossky V.N. (1964) *Dogmatic Theology* (Russian Translation in: Lossky V.N. *Theology*. AST, Moscow, 2003).
- Meyendorf I. (1992) *The Introduction to Byzantine Theology*. Vest, Moscow, Vilnius (in Russian).
- Meyendorf I. (2007) *Byzantine Theology*. Luchi Sofii, Minsk (in Russian).
- Talbot M. (1991) *The Holographic Universe* (Russian Translation: Sofia, Moscow, 2003).
- Vladimirov A. *Qumran and Christ*. Belovodie, Moscow, 2002 (in Russian).