

Священник Валентин Жохов

Гносеологическая функция православной веры и системность святоотеческого богословского метода

Православное осмысление сотворения Мира Богом в богословии отцов-апологетов и последовавших им Святых Отцов определялось новыми условиями проповеди, священной древностью темы и новозаветными евангельскими основаниями. Обновление Мира и человека в тайне Боговоплощения привело к тому, что ветхозаветная духовность и ветхозаветная вера, преимущественным содержанием которой было **должное**, а именно, точное исполнение Декалога, уступила первенство **богопознанию**, ибо Сам Господь сказал, что *сия же есть жизнь вечная да знают Тебя, Единого Истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа* (Ин. 17,3). Таким образом, при сохранении деонтической функции веры, довлеющее значение в новозаветное время получила гносеологическая или познавательная составляющая христианской веры. Следствием этого исключительного события было появление условий для истинного **БОГОСЛОВИЯ** и для формирования **богословского метода** как логической основы теоретического мышления святых отцов, позволившей реализовать гносеологическую функцию христианской веры системно, предметно и в терминах, близких к философским и научным категориям.

Речь идет о святоотеческом системном подходе в познании истинного назначения бытия Мира и бытия человека. На основе системности богословского метода сформировалось рационально-символическое богословское мышление. По мнению современных методологов, корни системного подхода в познании окружающего Мира, уходят в глубокую древность. В неявной форме они существовали в античной натурфилософии, хотя сам термин «система» появился значительно позднее [1, с.201]. Истинно системный подход в познании сформировался одновременно с воз-

никновением христианского богословия, поскольку христианская вера, как познание феномена **богочеловеческой связи**, стала системообразующим фактором не только в богопознании, но и в познании актуального бытия.

Первые два века новой эры личная религиозность христиан обеспечивала нужды христианского богопознания, поэтому в сочинениях апостольских мужей учение о Христе преподается в «чистом», евангельском виде [2, с.85]. Узловые пункты богословской рефлексии намечены апостолами (Ин 1,1; Деян. 17,23-31): Бог и Его сущность, Христос как Логос и Посредник между Богом и Миром. человек и его отношение к Богу, Мир и его устройство, христианская история, ее цель. В посланиях ап. Варнавы и Игнатия Антиохийского впервые намечены основные проблемы христологии, сотериологии, эсхатологии, аскетики, использован аллегорический метод толкования Священного Писания. Этическая проблематика заметна в «Пастыре» Гермы.

Послания апостольских мужей тесно связаны с Новым Заветом. Последовавшие им отцы-апологеты обращаются к внешней, языческой аудитории, и им приходится прибегать к новым для христианской проповеди средствам - к античной философской терминологии и традиционным риторическим приемам [2, с.87]. Отцы-апологеты стали первыми богословами. Их апологетические труды состояли в том, чтобы разрозненные писания о Христе и собственную интуицию истины о смысле происшедших в империи событий, претворить в рационально-логическую систему христианского знания, которая могла стать понятной язычникам и свидетельствовать истину о Боге против лжеименного гнозиса умножившихся еретиков.

Гносеологическая функция христианской веры в богословской рефлексии реализуется в логически структурированное знание только через разумно-понятийное мышление. Задачи апологии христианства в начале необходимо выполнялись средствами и методами античной философской мысли Ветхозаветного богословия в собственном смысле слова «богословие» не существовало. Было Откровение о сотворении Мира Богом, о единстве существа Бога, пророческие писания о Спасителе, в книгах Пре-

мудрости - учение о Премудрости Божией, новозаветное Откровение о Воплощении Сына Божия, апостольские послания - из этих писаний была взята понятийная основа богословия отцов-апологетов, но логика их мышления была все еще античной. Некоторые понятия, например учение о Логосе, апологетами были заимствованы из античной философии. Античное мышление с современной точки зрения не было системным мышлением, что привело к субординационизму.

Первоначально рождение Сына Божия связывалось апологетами с началом творения Мира. Логически оказывалось, что бытие Сына не является со-бытием Отцу, а значит Сын - тварное создание, имеющее преимущественно Мירוустроительные функции [3, с.86-87]. Логос или Сын Божий - присутствует в Боге Отце как бы некая «разумная потенция», находящая свое «энергетическое» и ипостасное выражение в акте мшротворения. Подобные суждения можно встретить, в частности, у самого значительного и универсального христианского автора середины II века Иустина Мученика и у других авторов [4, с.468-70].

Понятие посредника между Богом и людьми является не античным, а ветхозаветным понятием (Иов 9,33), причем понятием, отчетливо связанным с оправданием перед Богом или спасением. Отношение к Христу как Спасителю Мира определяет начало отхода отцов-апологетов от мышления античного типа и впервые отмечается у Иринея Лионского, который решительно устраняет из богословия всякие суждения об изменении и развитии в Боге. Бог всегда равен и подобен Себе [5, II, с. 142], откуда следует, что Сын-Логос совечен Отцу, а его ипостасное бытие не связано с актом творения. Таким образом, Ириней Лионский заменяет инструментальное понимание Логоса онтологическим: Бог вечно раскрывает себя через Логос, Вторую Ипостась, которая нетварна [5, IV, с.329]. Христос для Иринея - не просто Ум или Логос, а Бог живой, воплотившийся и принявший смерть ради спасения человечества.

Святитель Афанасий Александрийский, жизнь которого была полностью отдана апологии православия, во всех своих творениях показывает единство Божественной сущности в Отце и Сыне,

основывая это учение на словах Самого Иисуса Христа (Ин. 10,30-38; 14,9-11). Господь открывает ученикам, что Он и Отец - одно, что видевший Его - видел Отца. Господь говорит о Боге Ветхого Завета: Моисей писал обо Мне (Ин. 5,46) и Прежде нежели быч 114

Авраам, Я есть (Ин. 8,58). Самооткровение Иисуса Христа становится основой системности богословской мысли в апологии православия и в противостоянии еретическим мнениям о Христе. Богочеловечность Господа, единосущие Его с Богом-Отцом стали сущностным выражением богочеловеческой связи Бога, Мира и человека, которая, в свою очередь, легла в основание системности и целостности богословского мышления восточных отцов в раскрытии логосного единства противоположений тварного Мира как частей «ипостаси всех возникших вещей» [6, с.5], следствием чего в VIII веке явился патристический синтез, корреспондирующий с понятием системного эффекта современной научной системологии.

Следующим аспектом системности богословского мышления стало осознание того, что положительное знание о Боге в полноте недостижимо. Знать можно лишь то, чем Бог не может быть. С именем Климента Александрийского связывается появление в христианстве элементов апофатического богословия. Бог выше всего сущего, Он бесконечен, безвиден и не имеет имени, отчасти познается в Сыне-Логосе, который есть Сила и Мудрость Отца, существует от века и нетварен.

В греческой натурфилософии бесконечное соотносилось с неопределенным, неопределенно-текущим, некоей гранью бытия и небытия, поэтому категория бесконечного не могла входить в человеческое знание именно потому, что бесконечное - непознаваемо. Апофатика как философская идея присутствовала у многих древнегреческих спекулятивных мыслителей. Прот. Сергей Булгаков пишет, что в разных диалогах Платона подчеркивается и раскрывается по преимуществу то одна, то другая сторона его идеализма трансцендентность идей Мира или их имманентность [7, с.339]. Раскрывая трансцендентный характер идей, Платон прибегает к характеристикам преимущественно отрицательным.

Особенно характерно в этом отношении известное место 6-й книги «Государства» о благе: «Доставляющее истинность познаваемому и дающее силу познающему, называй идеей блага, причиной знания и истины, поскольку она познается умом. Ведь как ни прекрасно то и другое, знание и истина, но ты справедливо рассудишь, почитая иное и еще прекраснейшим: природу блага надо почитать еще выше. Солнце, думается мне, скажешь ты, доставляет видимым предметам не только способность быть видимыми, но и рождение, и возрастание, и пищу, само же не есть рождаемое... Так и благо, надо сказать, доставляет познаваемому не только способность познаваться, но и получать бытие и иметь от него сущность, тогда как благо не есть сущность, но по достоинству и силе стоит выше сущности».

Аристотель в XII книге «Метафизики», давая определение Божества как мышления, жизни, вечности, полноты и совершенства, продолжает уже в тонах «апофатического» богословия: «Ясно, что существует вечная, неподвижная, отдельно от чувственного и самостоятельно существующая сущность (ονεία). Но также доказано, что эта сущность не может иметь величины, а неделима и нераздельна. Ибо она приводит в движение бесконечное время, а ничто ограниченное не имеет неограниченной силы. Но так как всякая величина должна быть ограниченной или неограниченной, на данном основании она не может иметь ограниченную величину, неограниченной же величины она не имеет потому, что неограниченной величины вообще не существует. Далее доказано, что она не подвержена никакому аффекту или качественному изменению; все же остальные движения следуют лишь за переменной места» (1073 а).

В.Н. Лосский пишет, что апофазой в мышлении «пользовались также неоплатоники и индуизм, ибо он [апофатизм] неминуемо возникает перед всякой мыслью, устремляющейся к Богу, к Нему возносящейся. Путь этот достигает у Плотина своего крайнего предела, когда философия сама себя умерщвляет и философ превращается в мистика. **Но вне христианства он приводит лишь к обезличиванию Бога и ищущего Его человека** (выделено мною -свщ. В.Ж.)» [8, с.205].

Для познающего человека Бог имманентен и трансцендентен одновременно: имманентность и трансцендентность взаимно друг друга предполагают. «Чистая трансцендентность невозможна: если мы постигаем Бога как трансцендентную причину вселенной, значит Он не чисто трансцендентен, так как само понятие причины предполагает понятие следствия. В диалектике откровения имманентность позволяет нам именовать трансцендентное. Но не было бы и имманентности, если бы трансцендентность не была бы, в глубинах своих, недоступной» [8, с.204]. 116

Итак, вместе с апофатическим - отрицательным - познанием Бога открывается путь положительный - катафатический. Бог - Премудрость, Любовь, Благодать. Но Его природа остается непознаваемой, поэтому человеку Он Себя **открывает**. Имена самые высокие, даже имя «Любовь» только отражают Божественную Сущность, но ее не исчерпывают. В Боговоплощении Христос соединяет в Себе непознаваемую, трансцендентную Божественную природу с природой человеческой. Соединение двух природ во Христе, природы Сверхнебесной и природы земной, раскрывает непостижимое и дает возможность говорить о Боге, то есть богословствовать.

«Вне этого аспекта - пишет В.Н. Лосский - мы не могли бы постичь ни смысла вольного дела искупления, бывшего совершенно свободным даром для нас, ни вообще смысла всей Божественной икономии, начиная с сотворения Мира. По отношению к акту творения выражение *ex nihilo* [из ничего] как раз указывает на отсутствие какой бы то ни было необходимости *ex parte Dei* [со стороны Бога], указывает, дерзнем сказать, на некий Божественный произвол: в творческом «произволении» икономия есть проявление воли, в то время как троическое бытие относится к самому существу трансцендентного Бога» [9, с.11]. Однако для возможности возникновения троического богословия именно апофаза должна была руководить богословской мыслью, ибо этой мысли надлежало подняться к понятию Бога, трансцендентного всяческому тварному бытию и абсолютно независимого в том, чем Он является, от тварного существования [9, с. 10].

Апофатический аспект в системность святоотеческого бого-

словия вносит антиномичность, **ибо невозможность познания сущности Бога возводит человеческую мысль к познанию в Боге Троиинства Лиц.**

Святитель Василий Великий по этому поводу в трактате о Святом Духе пишет: «Путь боговедения - от единого Духа, чрез Единородного Сына, к единому Отцу. И обратно, естественная благодать, и естественная святыня, и царское достоинство от Отца, чрез Единородного, простираются на Духа» [10, с.303]. Соответственно, все действия Божественной икономии следуют обратным нисходящим путем: от Отца, через Сына, в Духе Святом.

«Путь богопознания, в отличие от пути Божественных проявлений, — это не «катабасис», не нисхождение, но «анабасис», восхождение — восхождение к источнику всяческой проявительной энергии, к «Богоначалию», по выражению Псевдо-Дионисия, или «Единоначалию Отца», по выражению свт. Василия Великого и других греческих отцов IV в.» [9, с. 12]. Таким образом, два пути богопознания являются основой или принципом богословского различения между домостроительством спасения (οἰκοδομῆς) и богословием в собственном смысле слова θεολογία. Это различие восходит к III—IV вв. и остается общим для всего византийского предания.

Это различие является существенным принципом для понимания сути гносеологической функции христианской веры, ее дееспособности в диалоге богословия и науки, который, вопреки мнениям о невозможности сопоставления религиозных и научных истин в связи с разницей в исследовательских интересах религии и науки, *правомочен именно в пределах домостроительства спасения* (христианской икономии), т.е. прежде всего, в области космологии, сотериологии и антропологии. Диалог между собственно христианском богословием как мистическим постижением первоначал бытия (ἄρχα, οὐία) и наукой затруднен тем, что апофатика в познании и наука, ориентированная на положительное знание, противоречат друг другу.

Нелишним будет подчеркнуть, что апофатически-катафатичес-

кий подход в богословии явился неким рубежом в формировании нового отношения к Мiру, в котором носителями смысла становятся не только понятия, но и христианские символы.

Существенным аспектом формирования системности богословского подхода отцов-апологетов было становление и развитие христианской экзегезы.

Традиция толкования текста Библии уходит в ветхозаветные времена (Неем. 8,8). Одним из первых известных экзегетов был Филон Александрийский, который предложил аллегорический метод, основанный на том представлении, что за буквальным значением Писания лежит иной, истинный его смысл. И отцы-апологеты не были чужды в своих сочинениях толкований Священного Писания. Символы и образы, к которым они прибегали в апологиях христианства, менее искусны, нежели образы последовших им профессиональных экзегетов (Климента Александрийского, Оригена). Богословское значение экзегезы апологетов состоит в том, что в рационально-понятийный античный тип мышления ими был внесен элемент символизма.

Феофил Антиохийский так обращается к Автолику: «Посмотри далее на их (растения - свящ. В.Ж.) разнообразие, превосходную красоту и многочисленность, как они представляют собою воскресение в образ будущего воскресения всех людей. Кто не удивится видя, что из семени смоковничного вырастает смоковница или из других самонаименьших семян происходят огромные деревья? А море представляет нам некоторое подобие Мiра. Ибо как море, если бы не было поддерживаемо приливом рек и источников, давно высохло бы по причине своей солености, так и Мiр, если бы не имел закона Божия и пророков, из которых истекают сладость, милосердие, правда и учение святых заповедей Божиих, давно погиб бы вследствие злобы и умножающихся в нем грехов. И как на море есть обитаемые острова, обильные хорошими водами и плодоносные, имеющие спокойные места и пристани, в которых могут найти прибежище подвергшиеся буре, так Бог дал Мiру, волнуемому и обуреваемому грехами, собрания, называемые святыми церквами, в которых, как в благоустроенных пристанях, сохраняется учение истины, к которым прибегают жела-

ющие спастись, как скоро они сделаются любителями истины и захотят избежать гнева и суда Божия. И как есть иные острова - каменистые, безводные, бесплодные, полные диких зверей и необитаемые, опасные для плавающих подвергающихся буре, об которые сокрушаются корабли и погибают к ним пристающие, так есть учения ложные: это ереси, погубляющие тех, которые пристают к ним. Ибо они не руководствуются словом истины, но как пираты, наполнив корабли, нарочно ударяются в вышеназванные места, чтобы погубить их, так бывает и с теми, которые уклоняются от истины, - они гибнут от своего заблуждения» [4, с.480].

Символы и образы, к которым обращаются отцы-апологеты, выявляют еще один уровень познания реальности - это смысловое (духовно-энергетическое) постижение ее сущности [11, с.268]. Восточные и западные отцы предложили несколько (не менее пяти) подходов к пониманию священных текстов. Общим было то, что буквальное отношение к священным текстам не является достаточным. Определяющим для такого отношения стали слова апостола Павла (2 Кор 3,4-8). Экзегеты искали духовного смысла в священных текстах, прежде всего связи Ветхого с Новым Заветом через Личность Иисуса Христа. В пророческих ветхозаветных книгах было открыто множество мессианских мест, и даже события из ветхозаветной истории логично соотносились с историей новозаветной.

Нравственный идеал обоих Заветов при различных модулах экзегезы способствовал формированию определенного консенсуса восточных и западных отцов неразделенной Церкви, в котором преимущественное значение получила аллегорическая (иносказательная) или символически-смысловая интерпретация священных текстов обоих Заветов. Прот. Владимир Тимаков пишет, что «фактически весь Ветхий Завет был указанием на грядущего Спасителя, и в этом его главный смысл и значение. Это указание прослеживается на всем протяжении ветхозаветной истории. В самом деле, как по достоинству расценить, положим, переход евреев через Красное море? Да, это исторический факт, да, чрезвычайно значительный, но для кого? Значительным ли был он хотя бы для тех же египтян? Для них это была катастрофа, но ни ее

глубинный смысл, ни тем более ее прообразовательное значение до них не дошли. Кроме того, история знает и о других переселениях народов, даже более грандиозных, но почему-то именно на переходе евреев сосредоточено всеобщее внимание, - конечно же потому, что значителен он как **символ** (выделено мною - свящ. В.Ж.), как указующий перст, прообразующий не только христианское крещение, но и воскресение из мертвых. В этом его непреходящее значение» [12, с.352].

П. Доброцветов в исследовании «Священное Писание как предмет созерцания у преподобного Максима Исповедника» пишет, что «только аллегорическая интерпретация позволяет рассматривать букву как символ и репрезентант чего-то иного, то есть *Духа* (курсив автора - свящ. В.Ж.)» [13, с.44]. Максим Исповедник дает аналитику онтологической структуры смысла Писания. В «Амбигва» преподобный пишет, что «Писание само по себе есть “космос”, истинный Мир различных людей, имен, мест, времен, каждое из которых находит свой путь к единому всеобъемлющему “логосу-смыслу” целого» [13, с.41]. Раскрытие логосной структуры Писания наиболее ярко выражено, как пишет П. Доброцветов, в Амбигва, 37, где преп. Максим описывает как различные λόγοι Писания могут через ступенчатый порядок тропосов давать сознанию экзегета восхождение к их единству в общем всеобъемлющем логосе-смысле, сокрытом в Самом Логосе-Христе [13, с.41]. Среди прочих выводов П. Доброцветов предлагает мысль о том, что общая «основа логосов-смыслов как космоса, так и Писания позволяет преподобному Максиму приравнивать их друг к другу как два равноценных способа Богооткровения и Богопознания на пути к обожению» [13, с.48]. Писание, как и тварный Мир, оказывается укорененным в Божественном Логосе - Боге-Слове.

Восточные отцы и после разделения восточной и западной церковью сохранили названный принцип экзегезы как единственно истинный, поскольку основанием его был христоцентризм - принцип, сформировавший системно-целостный подход восточно-православного богословия, в равной мере относящийся к ранее упоминавшимся аспектам системности и целостности богопознания верой.

Богочеловеческая связь, как основа системности богословского метода восточных отцов, необходимо имеет **антропологический аспект**. Христоцентричность восточно-православного богословия интимно связана с учением о человеке, поскольку богословствовать о Богочеловеке Иисусе Христе невозможно в отрыве от богословско-философской рефлексии о смысле человеческого бытия, духовных сторонах человеческой жизни, отделяющих человека от животного мира.

Народу Ветхого Завета было доступно познание к единственности Живого Бога, известны пророчества о пришествии Мессии, но ко времени пришествия Иисуса Христа понимание избранности народа было извращено, следовательно, ложно понимался смысл жизни как отдельных личностей, так и смысл пришествия Мессии. В этой связи иудеи не поняли и не приняли Христа. Как оказалось, ветхозаветная вера не была целостным феноменом, так как была ориентирована исключительно на деонтическую составляющую целостного феномена веры.

Митрополит Минский и Слуцкий Филарет, председатель Синодальной Богословской комиссии РПЦ на открытии конференции «Богословие и философия: аспекты диалога» (ИФРАН, 25 января 2001 года) говорил, что «для христианства тема о человеке является центральной, поскольку все христианское богословие строится вокруг Христа, то есть события Боговоплощения. Богословование всегда есть и человеко-словование, теология связана с антропологией, ибо Христос - Богочеловек, а потому можно сказать, что Истина - богочеловечна. Бог открывается через человека и в человеке, а человек обретает человечность, становится в полном смысле человеком только в своей обращенности к Богу».

С мнением митрополита Филарета полностью совпадает мнение греческого богослова Х. Яннараса, который пишет следующее: «Согласно Преданию неразделенной Церкви и ее исторического продолжения - Православия - истина о человеке постигается через откровение истины о Боге. Нас не может удовлетворять описательная антропология, для обоснования которой достаточно данных современных гуманитарных наук; мы испытываем потребность в объяснении самого факта существования человека и в

освещении тех граней нашего бытия, что не могут быть сведены к какой бы то ни было «объективной» интерпретации» [14, с.95].

Общим понятием «описательная антропология» греческий богослов обозначил сумму научных подходов к изучению человека - от философского до психотерапевтического. Распределение не только человеческой телесности, но и человеческой личности на различные научные направления говорит о том, что современное учение о человеке очень далеко от системности и целостности. Философская антропология, провозгласившая своей главной темой «природу, сущность, предназначение, смысл и отличительные характеристики человека в отличие от других живых существ» [15, с. 10], не имеет связующего принципа названных составных частей объекта своего научного интереса, следовательно, согласно критериям современной системологии не является целостным учением, ибо названные элементы главной темы философской антропологией рассматриваются независимо. Иными словами, отсутствует единство философской рефлексии, тем более, что основные категории философской антропологии - это категории предметного мира. Духовно-душевная составляющая бытия человека не является предметом философии или других наук о человеке, которые рассматривают «человека как часть Мира, имеющую чисто предметную объективность», как полагает ректор СПбДА, архиеп. Константин (Горянов)[16,с.18-27].

Выше упоминалось, что человек связан и отчасти соизмерим (следствие грехопадения, через которое человек животноподобием стал связан с природой) с тварным природным миром. Но не все земные предметы или понятия могут быть мерой человека как телесно-духовного существа. Сущность человека целиком невыразима (и до сих пор не выражена) в тех категориях, которые выработала философия и светская наука за многие века работы человеческой мысли. Фактически сущность человеческой природы по отношению к сущностям тварного Мира находится в иррациональном отношении, поэтому человеческая сущность остается непостижимой для философии или науки. Это отношение может быть рационализировано (следовательно, сущность человека может быть познана), но единственным способом — через

христианскую веру.

В планиметрии соизмеримость отрезков линий, отношение которых выражается иррациональным числом, реализуется через отношение «высших» геометрических фигур - квадратов, или другими словами, через отношение частей плоскости. Линия мыслима и вне плоскости, однако описание геометрического отношения линий невозможно без обращения к «высшему» понятию плоскости.

По отношению к человеку как телесно-духовному существу логически можно сделать вывод, что сущность человеческого бытия непостижима вне связи с высшим для человека духовным Существом, Богом-Троицей, причем постижение сущности человека реализуется не иначе как через феномен религиозной веры, Вчерез ее гносеологическую функцию.

Антропологический аспект системности богословия восточных отцов является основой христианской антропологии, которая, по мнению архиеп. Константина (Горянова) «составляет третье звено в христианской онтологии после теологии (собственно учения о Боге) и космологии» [16, с. 18-27]. Этот аспект «связан непосредственным образом с учением Святых Отцов об икономии - домостроительстве спасения падшего человека любящим Богом-Творцом.

Богочеловеческая связь через Иисуса Христа Бога, Мира и человека, апофатическо-катафатический подход в богословии, аллегорически-символический тип экзегезы, антропологический аспект системного методологического подхода восточного святоотеческого богословия сформировали стиль богословского рационально-понятийного символического мышления, который имел все существенные характеристики целостности. В вероучительном синтезе восточно-право славного богословия Святые Отцы не только сохранили основоположные принципы системного мышления отцов-апологетов, но и дополнили их принципами **соборности и рецепции вероучения церковью, т.е. принятия вероучения всем православным народом.**

Литература:

1. Рузавин Т.Е. Методология научного познания. - М.: Юнити, 2005.
2. Столяров А.А. Патрология и патристика. - М.: Канон+, 2001.
3. Иустин Философ. Разговор с Трифоном иудеянином. - Ровно, б.и., 2003.
4. Феофил Антиохийский. Ранние отцы церкви. - Брюссель, Жизнь с Богом, 1988.
5. Иринеи Лионский, свт. Творения. - Репринт. - М.: Паломник, 1996.
6. Максим Исповедник, прп. О различных трудных местах у святых Григория и Дионисия. - Пер. С.В.Месяц. // Богословские труды. - М.: Изд. Совет РПЦ, 2005.
7. Булгаков С, прот. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. - М.: Аст-Фолио, 2001.
8. Лосский В. Очерк мистического богословия восточной церкви. - М.: СЭИ, 1991.
9. Лосский В. Богословие и Боговидение. - Сб. статей. - М.: Св.-Влад. братство, 2000.
10. Василий Великий, свт. Творения. - Репринт. - М.; Паломник, 1993. - С.303
11. Бряник Н.В. Введение в современную теорию познания. - М.: Академический Проект, 2003.
12. Тимаков В., прот. О православном почитании икон. - Альфа и Омега. - №2. - 2006.
13. Доброцветов П. Священное Писание как предмет созерцания у преподобного Максима Исповедника. - Альфа и Омега. - №2. - 2006.
14. Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в православное богословие. - М.: Центр по изучению религий, 1992.
15. Философская антропология. - Сб. статей под ред. С.А. Лебедева. - М.: ИКЦ Академкнига, 2005.
16. Константин (Горянов), архиеп. Религиозно-философская антропология Виктора Несмелова. // Вестник образования и развития науки РАЕН. - 2002. - № 6 (1).