



тельно теорий и относительно теоретических объектов выделяется также позиция так называемого полуреализма. Так, например, Э.Макмюлин, защищая научный реализм, предлагает вместе с тем теоретические законы считать метафорическими утверждениями, которые только приблизительно истинны, либо ложны. Дж. Уорол является реалистом относительно теоретических законов, но не относительно теоретических объектов. Н. Картрайт защищает реализм объекта, принимая теоретические объекты, которые играют роль в причинных объяснениях, но отрицает реализм теоретических законов (причинностный реализм). Отдельно выделяется реализм относительно истины и обоснования – алетический реализм¹⁵.

Таким образом, утверждаясь на позициях научного реализма, мы тем самым признаем существование независимой от сознания реальности и возможность получения истинного знания о ней. На основе рациональных способов постижения мира становится возможным формирование истинной, объективной картины мира, которая, в свою очередь, предполагает множество проявлений рациональности. С позиции научного реализма как методологического основания успешно анали-

зируется проблема принципиально ненаблюдаемых сущностей, утверждается соответствие теоретических объектов и реальности.

Примечания

- ¹ Хакинг Я. Представление и вмешательство. Введение в философию естественных наук / Я. Хакинг; пер. с англ. С. Кузнецовой. М., 1998. С.35.
- ² См.: Niiniluoto I. Critical scientific realism / I. Niiniluoto. N.Y., 2002. P.1–2.
- ³ Putnam H. Why there isn't a ready – made world / H. Putnam // Synthese. 1982. Vol.51, №2. P.147.
- ⁴ См.: Niiniluoto I. Op. cit. P.4.
- ⁵ См.: Devitt M. Realism and truth / M. Devitt. Princeton, 1997. P.45.
- ⁶ Ibid. P.92.
- ⁷ Ibid. P.19.
- ⁸ Popper K. The Self and its Brain / K. Popper, J. Eccles. Berlin; N.Y.; L., 1977. P.9.
- ⁹ Popper K. Conjectures and refutations: the growth of scientific knowledge / K. Popper // Portledge classics by Routledge. 2002. P.309.
- ¹⁰ См.: Хакинг Я. Указ. соч. С.44.
- ¹¹ Там же. С.272.
- ¹² Там же. С.11.
- ¹³ Там же. С.41.
- ¹⁴ Головкин Н.В. Проблема индивидуации теории и научный реализм / Н.В. Головкин // Философия науки. 2005. №1(24). С.77.
- ¹⁵ Alston W. A Realist Theory of Truth / W. Alston. N.Y., 1996.

УДК 1(47)(097)+929 Русская религиозная философия

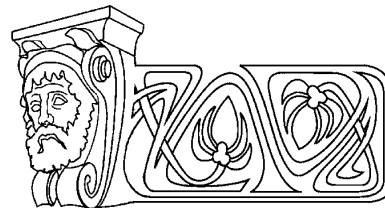
ПРЕОБРАЖЕНИЕ И РАЗВОПЛОЩЕНИЕ КАК ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ИНТУИЦИИ РУССКОЙ И ЗАПАДНОЙ МЫСЛИ

Ю.М. Дуплинская

Саратовский государственный технический университет
E-mail: vafriauf@list.ru

В статье доказывается, что различие между исходными онтологическими интуициями западной и русской философии восходит к различию между такими формами сакрального опыта, как мистицизм, с одной стороны, и святость (феозис), с другой. Мистицизм связан с опытом *развоплощения*, а святость – с опытом *преобразования* тварного естества. Фундаментальный проект русской религиозной философии связан с попыткой философского осмысления опыта *преобразования*.

Ключевые слова: мистицизм, святость, развоплощение, преобразование, энергия, синергия, соборность, всеединство, космизм.



Transformation and «Rasvoploshenie» as Ontologic Intuitions of Russian and Western Thought

Yu.M. Duplinskaya

Article argues that difference between ontological intuitions of Russian and western philosophy goes back to distinction between such forms of sacral experience as sanctitu and mysticism. The mysticism is connected with experience of «rasvoploshenie», sanctitu – with transformation of experience. The fundamental project of Russian religions philosophy is linked with attempt of philosophical judgment of experience of transformation.

Key words: sanctitu, mysticism, rasvoploshenie, transformation, occultism, synergy, sobornost, all-union, kosmism.



Различие базовых онтологических интуиций русской и западной философии можно вывести из различия между такими формами сакрального опыта, как *мистицизм*, с одной стороны, и *святость*, с другой. Под святостью в данном случае мы будем понимать не просто «праведность», но опыт *феозиса* (буквально «обожения») – того соединения с нетварными энергиями, о котором пишет св. Григорий Палама, и в результате которого совершается *преображение* всего человеческого естества.

У католиков и протестантов не проводится четкой грани между мистицизмом и святостью: мистик там может называться «святым». Между тем, мистицизм и святость (если под святостью, повторяем, понимать не просто праведность, а практику феозиса) – это не просто две различные, но две *полярно различные* формы сакрального опыта. Поясним это следующим образом: есть два пути соединения с Богом и два пути преодоления в себе падшего состояния, и векторы этих путей противоположны. Один путь – это путь *развоплощения* – путь поворота творения *вспять*, назад, к тому единению с Богом, которое было не только *до* отпадения от Бога (грехопадения), но и *до сотворения* мира – когда Бог еще не воззвал из бездны «Ничто» образы всех вещей. Это – путь мистицизма. В мистицизме единение с Богом совершается через возвращение в то самое «Ничто», из которого создавался мир и в котором гасятся все различия. Прочитываем по этому поводу двух ярких представителей богословской мысли Запада. Аврелий Августин: «Душа имеет тайный вход в божественную природу, где все вещи для нее становятся ничем»¹. М. Экхарт: «...Нет у души более близкого доступа к божественной природе, как «Ничто». «Таким образом, чтобы стать равной Богу, не должна ли душа обратиться в Ничто?»². Но в той мере, в которой душа без остатка растворяется в Боге, в той же мере и Бог здесь уже не может называться «Богом»: «Когда найдет Бог уничтожившуюся душу, такую, которая стала (силой благодати) ничто, поскольку она самость и своеволие, тогда творит в ней Бог (без всякой благодати) свое вечное дело и там, вознеся ее, извлекает ее из тварного

бытия. Но этим уничтожает в душе Бог Себя Самого и таким образом не остается больше ни «Бога», ни «души»³. «Ибо то, что Бог называется «Богом», этим Он обязан творениям». «Покуда душа имеет Бога, познает Бога, знает о Боге, до тех пор она отлучена от Бога»⁴.

Но есть и другой путь соединения с Богом. Это – путь не развоплощения, но *преображения* в себе падшего естества. Путь не возврата к тому, что было *до* отпадения, а путь спасения *после* отпадения, в котором преобразуется не только душа, но и плоть. Это – путь святости, опыт феозиса. Поэтому мистицизм обычно связан с метафорой *поворотота*, а святость – с метафорой «*сотрудничества*», то есть «сотрудничества» с Богом по преобразению в себе падшей природы. В духовном опыте католиков и протестантов, как уже было сказано, трудно провести четкие разграничения между мистицизмом и святостью, поскольку духовный опыт у них сплошь и рядом порожден теми состояниями, против которых предостерегает св. Григорий Палама в своих «Триадах». Выводить ум за пределы тела, – предостерегает св. Григорий Палама, – «за пределами которого он якобы улучшает умные созерцания, – есть злейшее эллинское обольщение <...> Мы, наоборот, вводим ум не только внутрь тела и сердца, но даже еще и внутрь его самого». Специфика практик исихазма заключается в том, что *ум вводится внутрь тела* (в сердце), а не выводится за его пределы: «исихаст есть старающийся заключить в своем теле бестелесное»⁵. Духовный опыт католиков и протестантов, напротив, порожден, как правило, именно теми состояниями, когда ум пребывает вне тела. Поэтому различие между мистицизмом и святостью может быть артикулировано только на основе духовного опыта православных святых.

Теперь перейдем к рассмотрению другого опыта – опыта философствования. Всякий раз, когда философская мысль Запада пытается дойти до самых глубоких истин, тем онтологическим пределом, к которому она приближается по асимптоте, является мистицизм. Базовые интуиции западной философии – это интуиции «чистого разума» и



«чистого сознания». Они тяготеют к мистицизму как к некоему сакральному горизонту десакрализованной мысли. Феноменологическая установка, в частности, может быть понята как своего рода рационализация тех интенций развоплощения, которые являются стержнем мистицизма. В гуссерлевском методе феноменологической редукции можно увидеть редуцированный мистический опыт, в котором шаг за шагом совершается развоплощение субъекта. Сначала, с точки зрения основоположника феноменологии, субъект развоплощается до чистого потока времени (которое Бог, как известно, создал до сотворения человека), а затем (в философии Ж.П. Сартра) в русле того же феноменологического метода субъект развоплощается до чистого «Ничто». Путь мысли, пройденный до конца и последовательно, всегда приводил западную философию к этому «Ничто», к тому пункту, к которому приводит и мистицизм.

Глубинная интенция философствования, как и интенция мистицизма, в западной философии фактически связана с попыткой вернуть мир в то, из чего он был сделан («Ничто»). Это совершается либо через поворот к истокам, «таящим недрам бытия», либо посредством прямой интуиции собственного сознания, свобода которого укоренена всё там же – в «Ничто». Кстати говоря, полномочными представителями того «Ничто», из которого создавался мир, являются и любые формы *обратимости*, лежащие в основе всех интуиций «логически достоверного» или «самоочевидного», и *законы сохранения*, находящиеся в основе наших интуиций реальности. «Субверсия через обращение» Ж. Бодрийара – это еще одна вариация на тему «Ничто» в философии Запада. Там же, где оставалась некая «реальность» как объект мышления, она оставалась лишь благодаря не до конца продуманной мысли: реальность есть там, где есть не до конца продуманная мысль, замечает А. Камю. Приводил этот путь западную философию и к Богу, но к тому, которого принято называть «Богом философов». Декарт сравнивал достоверность идеи Бога с достоверностью математической аксиомы, считая, что самоочевидность идеи Бога превосходит математи-

ческую. Правда, у такого «Бога» есть один, причем весьма существенный недостаток: это – Бог, который не спасает.

Фундаментальный проект русской религиозной философии иной. Он связан с попыткой осмысления и перевода на философский язык опыта *преображения*, а не опыта развоплощения тварного естества. Преображение – тот вектор соединения с Богом, который реализуется на пути феозиса, а не на пути мистицизма. (Хотя – оставим этот вопрос пока в скобках – органично ли для мысли освоение создающего пути преобразования, подобно тому, как органичен для осмысления «негативный» путь – путь развоплощения?). Итак, путь развоплощения, с одной стороны, и путь преобразования – с другой. С одной стороны, развоплощенный до «чистого разума», «чистого сознания» или до «Ничто» субъект философии Запада. С другой стороны, «конкретная метафизика» П. Флоренского, где мысль представлена «оплотненной», то есть имеющей цвет, вкус, запах и онтологическую плотность, сравнимую иной раз с тяжестью многопудового камня.

Различие между фундаментальными проектами западной и русской философии можно проиллюстрировать на одном очень наглядном примере. Существует своеобразный архетипический символ, который встречается как в сакральной, так и в десакрализованной традиции, это символ одежды. Понятие «истина» нередко осмысляется в символике «одевания» и «раздевания», снятия и набрасывания одежд и покровов. Подобная символика спорадически воспроизводится и в философских размышлениях (особую популярность размышления в метафорическом каркасе «одежд» приобрели в связи с известной работой Ж. Делеза «Складка. Лейбниц и барокко»). Любопытно сопоставить размышления об этом символе у западного и русского философов.

В частности, Л. Витгенштейн сравнивает язык с одеждой мысли. Язык может, подобно «одежде мысли», «одевать», а иногда и «переодевать» мысль, замечает он. Далее, следуя этой метафоре, мыслитель пытается «раздеть» мысль, снимая с нее одну за другой языковые оболочки. Конечной целью такой



процедуры является попытка увидеть, какова она, «голая» мысль, мысль «как таковая»? После снятия языковых оболочек, замечает Л. Витгенштейн, от мысли остается то же самое, что остается от артишока, когда мы снимаем с него все оболочки листьев, пытаемся обнаружить под ними «настоящий» артишок. Иными словами, не остается ничего. Этот мысленный эксперимент по «раздеванию», «разоблачению» мысли идет в русле все той же направленности к развоплощению сущего. И на этом пути в очередной раз обнаруживается то самое «Ничто», к которому неизменно приходят как мистический опыт, так и философская мысль Запада. В рассуждении Л. Витгенштейна присутствует все то же клише, в соответствии с которым истинное состояние отождествляется с «обнажением» – «разоблачением». Когда же в результате этого не обнаружено ничего, делается вывод об отсутствии истины, которая заменяется императивом: «не смешивать языковые игры».

Теперь рассмотрим аналогичную символику одежды в размышлениях русского философа П. Флоренского. Вопреки распространенному клише, пребывание в истине сопрягается у него отнюдь не с наготой, срыванием покровов или «разоблачением», а наоборот – с «облачением», надеванием одежд. Одежда – символ тела, замечает П. Флоренский, а тело – одежда души. Эта метафора распространяется на всю Вселенную: «вся Вселенная есть тело души и самая внешняя одежда ее»⁶. Но обретение истинного состояния рассматривается не в деструктивной метафоре «раздевания», «разоблачения», срывания телесных покровов с души, а наоборот, в конструктивной метафоре «одевания», «облачения». Ступенчатое восхождение к Духу Святому сравнивается с последовательным надеванием благодатных одежд. Философ цитирует Иосифа Флавия, который одежды, надеваемые первосвященником, сопоставляет: ризу – с образом Земли; пояс – с образом океана, одевающего Землю; два сердоника – с Солнцем и Луною, нарамник – с образом Вселенной. Грехопадение же, замечает П. Флоренский, в церковных песнопениях сравнивается с *обнажением, наготой*.

Таким образом, нагота в данном случае, вопреки распространенному клише, отнюдь не является символом истинного состояния. А вот состояние покаяния сравнивается с приобретением духовного одеяния. В церковных молитвах, замечает философ, постоянно говорится о «ризе покаяния как об одежде, создаваемой духовным подвигом, или о духовном теле»⁷. О благодати Духа Святого ведется речь в той же символике одежд. «Вот опять уравнение благодати, духовной радости, облакающей нас, с одеждою – символом этой радости: мы *облекаемся* в Духа Святого (курсив мой. – Ю.Д.)»⁸. Освященные одежды, в которые священнослужитель облачается с молитвами, осмысливаются как дары Духа Святого. Облачение в эти одежды является символом *преображения* органов чувств и способностей души. «Зане пять суть чувств совершенных тела: зрение, слышание, обоняние, вкушение, осязание; и силы душевные суть пять: ум, мысль, мнение, мечтание и чувство – пять суть и священных одежд, в ня же облачается священник: стихарий, епитрахиль, пояс, поручи и фелоний. По сравнению освящения священных одежд ими же освящаются пять человеческих чувств и первые душевные силы», – цитирует П. Флоренский «Скрижали»⁹.

Можно отметить: метафора «раздевания» и снятия оболочек в процессе мистического опыта наполняется очень конкретным смыслом в свете некоторых данных. Механизм мистических переживаний может быть понят как срывание оболочек в самом буквальном, физиологическом, смысле этого слова. О. Хаксли, один из основоположников неомистической субкультуры «расширения сознания», рассуждает о нейрофизиологическом механизме мистических переживаний. Есть основания полагать, что нервный субстрат выполняет в нас не столько производительную, сколько *ограничительную* функцию. Перцептивный аппарат – это своего рода шлюзы, «дозированные» для нас поток впечатлений и отсеивающие избыточные. Если заблокировать или разрушить эти шлюзы, т.е. нервный субстрат, мистические переживания обеспечены¹⁰. Учитывая, что перцептивный аппарат вообще, а кора головного мозга, в



частности, происходят из эктодермы (то есть из покровных оболочек), то достижение мистического опыта в буквальном смысле слова можно считать «снятием оболочек»: мистические переживания достигаются за счет «снятия» или блокирования той оболочки, которая называется корой головного мозга. Если в опыте католиков и протестантов мистицизм все же был сопряжен с понятием «святость» (точнее говоря, не святость, а праведность, так как под святостью, в строгом смысле этого слова, мы понимаем лишь достижение феозиса), то опыт XX в. показывает, что мистические переживания могут быть совершенно независимы от достижения праведности. Их механизм достаточно прост: препараты, препятствующие питанию мозга сахаром; «холотропное дыхание», вызывающее гипоксию нервных клеток и т.д. – всё, что разрушает те «шлюзы», которые при нормальном режиме работы нервной системы блокируют избыточные впечатления. Тогда наступают переживания из разряда «все содержится во всем», что тождественно растворению в «ничто»; соединение с «космическим разумом» и т.д. и, наконец, растворение в «Боге» (правда, опять же речь идет не о том Боге, который спасает).

Итак, механизм достижения мистических переживаний прост, понятен и деструктивен. Напротив, преображение плоти, совершающееся в результате феозиса, – это величайшая тайна и процесс не деструктивный, а созидательный. В опыт феозиса вовлекается не только сознание, но и плоть, причем вовлекается не разрушительным, а *позитивным* образом: в результате феозиса плоть не разрушается, а становится нетленной. Пример тому – один из величайших православных святых Преподобный Александр Свирский, нетленная плоть которого вот уже более четырехсот лет находится в Свято-Троицком Александро-Свирском монастыре.

Направленность русской религиозной философии определяется «заданием» философского осмысления той идеи преображения тварного естества, уникальный опыт которого связан с православными практиками феозиса, а догматика – с православным учением о преображении. А вот теперь очень

большое «но...», «ложка дегтя»: Св. Григорий Палама в своих «Триадах» замечает, что если «видение в умном делании выше отрицания, то слово, толкующее это видение, остается ниже отрицательного восхождения» и имени, способного точно выразить опыт божественных проявлений, нет¹¹. Здесь можно увидеть некое предостережение всем попыткам мыслить в позитивных терминах то, что, по своей сути, может быть мыслимо только отрицательно.

Поставим проблему: решимся утверждать, что всякая мысль по самой своей природе имеет вектор. Можно даже сказать, что мысль – это не «скалярная», а «векторная» величина, и органичным для мысли является только один вектор – *ретроспекции*, т.е. поворота вспять. Вектор осмысления всегда направлен вспять по отношению к вектору творения. Даже если идет осмысление эволюционного процесса в позитивных науках, рациональное осмысление как бы раскручивает процесс вспять, к его истокам. Поэтому путь мистицизма интуитивно близок философской мысли. Базовые интуиции «чистой мысли» – это интуиции развоплощения; для мысли органично раскручивать процесс творения вспять, здесь мышление – «у себя дома». На этом пути мысль возвращается к своей «духовной родине» (по выражению М.Хайдеггера), к той почве, из которой она произрастает (тому «Ничто», из которого создавался мир), и к тому «Богу философов», достоверность которого превышает математическую и который не спасает.

Если ретроспективный путь философской мысли и мистический опыт развоплощения органичным образом продолжают друг друга, то этого уже нельзя сказать о христианском пути спасения и преображения сущего. Осмысление опыта преображения настолько не органично для базовых интуиций мышления, что можно поставить вопрос: является ли это великим заданием или это великий соблазн для мысли? Во всяком случае, на этом пути существует соблазн одного крайне опасного зигзага.

Дело в том, что помимо мистицизма и святости (феозиса) существует еще одна форма сакрального опыта – оккультизм, ко-



торый во много раз опаснее мистицизма. Причем оккультный опыт имеет ту особенность, что в отличие от мистического опыта он пытается формулировать себя в *позитивных* терминах и претендует быть опытом не развоплощения, но преобразования плотного мира. У оккультистов ведется речь о *трансмутации* плоти, в чем можно увидеть своего рода мимикрию или даже пародию на православную концепцию *преображения*. Конституруем парадокс: с точки зрения христианской религиозной ортодоксии эти две формы сакрального опыта разделены пропастью. Проекция же в область философского мышления (неизбежно?) сопряжена с «оптическим обманом», в результате которого максимально разделенное с точки зрения сакральной начинает казаться максимально сближенным с точки зрения интеллектуальной. Вопрос: избежала ли русская религиозная философия Серебряного века этого соблазна «великого смешения» православной концепции преобразования тварного мира с оккультным опытом?

Остановимся на некоторых стержневых идеях русской философии, которые содержат в себе, на наш взгляд, момент двусмысленности и известный соблазн срыва в оккультизм. Если мы попытаемся выделить некие стержневые идеи, которые составляют неповторимое «лицо» русской философии и отличают ее от философии Запада, то таковыми будут: *идея преобразования космоса; идея соборности и всеединства; онтология энергий.*

Идея преобразования космоса. Православная доктрина всеобщего преобразования, начало которому положено в опыте православных святых, в русской философии Серебряного века была интерпретирована как идея преобразования космоса: преобразования не только души, но и плоти, не только человека, но и всего животного мира – всего космоса: «новое небо и новая Земля». Эта идея дала начало такому философскому направлению, как *космизм*. Русский космизм вполне допускает интерпретацию в духе оккультизма и имеет некий «привкус» оккультизма. Достаточно упомянуть, что жутковатая идея основоположника русского космизма Н. Федорова сегодня находит воплощение в ок-

культной практике такой одиозно известной личности, как Г. Грабовой. А всевозможные вариации на тему «космоса» – «космического разума», «космических энергий», «космической эволюции» и т.д. – сегодня становятся «визитными карточками» оккультизма.

Идея всеединства и соборности – еще одна стержневая для русской религиозной философии Серебряного века, которая наряду с глубокой истиной заключает в себе также и великий соблазн оккультной интерпретации. Если в очередной раз сослаться на интуицию П. Флоренского, согласно которому всякая идея имеет и вкус, и запах, и цвет, то идеи всеединства и соборности имеют явственный «душок» и «привкус» оккультизма. Если в начале XX в. их оккультный привкус был еще трудноуловимым, то в конце XX – начале XXI вв. он вполне отчетлив – после уроков построения тоталитарных обществ. Не будем забывать, что как большевизм, так и немецкий фашизм имели оккультные корни. «Оккультные корни немецкого нацизма вряд ли для кого-нибудь сегодня являются секретом; из ряда публикаций в последние годы мы много узнали о связи большевиков с Рерихами и другими оккультными учителями и группами»¹². Одним из доктринальных положений современного оккультизма становится учение о построении «коллективного духовного тела», о коллективных оккультных практиках, которые приходят на смену индивидуальным.

Онтология энергий. Среди всех идей, заключающих в себе возможность оккультной интерпретации, самый большой соблазн связан, пожалуй, с этой идеей русской философии. С одной стороны, паламитское богословие – это богословие энергий, где практика феозиса осмысливается в терминах энергий и соединения с Богом по энергии. С другой стороны, сегодня нет такого оккультного направления, которое бы не вело речь об «энергиях». Наряду с рассуждениями о «космосе», рассуждения об «энергиях» сегодня становятся очередной «визитной карточкой» оккультизма. Поставим вопрос: позволяет ли концепция «энергий» и «синергии» в русской философии провести четкое разграничение между православным опытом, с од-



ной стороны, и оккультным опытом, с другой? Слово «энергия» требует интерпретации, так как за привычным словоупотреблением здесь скрываются некие непонятные и непроясненные реалии. Это очередной пример того, как примелькавшееся слово создает иллюзию понимания, ничего по сути дела не проясняя. Попытки прояснения паламитского богословия энергий обычно порождали две крайности: первая – слишком широкое, абстрактное и расплывчатое понимание слова «энергия» (энергия как «действие» или «актуализация потенциалов» в духе Аристотеля). Вторая – вульгарно физикалистское понимание (синергия по аналогии с резонансом в физике). Думается, что герменевтическое прояснение православной онтологии энергий является одним из главных заданий для отечественной философской мысли.

Таким образом, великий риск нашего времени исходит уже не столько от нигилистического отрицания, сколько от попыток выразить в позитивных терминах то, что по своей сути находится за пределами мыслимого. Перефразируя знаменитые слова Ф. Ницше,

сегодня не нигилизм, а оккультизм «стоит у ворот» и может быть назван «самым жутким из всех гостей».

Исследование выполнено в рамках аналитической ведомственной программы «Развитие научного потенциала высшей школы (2009–2010 гг.) (проект №2.1.3./6499).

Примечания

¹ Эххарт М. Духовные проповеди и рассуждения / М. Эххарт. М., 1991. С.64.

² Эххарт М. Указ. соч. С.102.

³ Там же. С.139–140.

⁴ Там же. С.168.

⁵ Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих / Св. Григорий Палама. М., 1995. С.45–46.

⁶ Флоренский П. Философия культа / П. Флоренский // Богословские труды. Вып. XVII. М., 1980. С.216.

⁷ Флоренский П. Указ. соч. С.218.

⁸ Там же. С.215.

⁹ Там же. С.216.

¹⁰ См.: Хаксли О. Двери восприятия / О. Хаксли. СПб., 2007. С.19–20.

¹¹ Св. Григорий Палама. Указ. соч. С.63.

¹² Дворкин А. Сектоведение / А. Дворкин. Н. Новгород, 2003. С.67.