

Протоиерей Алексей Емельянов

«Обожение» и «усыновление»: две модели спасения в трудах русских богословов-систематиков синодального периода

УДК 271.2-1
DOI 10.47132/1814-5574_2023_1_56
EDN XRSXDO



Аннотация: Библейское откровение свидетельствует о сплетении в замысле Божиим обожения и богоусыновления. Эти линии в христианстве осмыслялись в своем «режиме» и участвовали в обсуждении домостроительства спасения. В церковной мысли мы видим тенденции не только к отождествлению усыновления и обожения, но и к *несводимости* их друг к другу. Актуальность темы сомнений не вызывает: установление четкого концептуального различия между этими двумя понятиями давно назрело. В свете этого в статье исследуются понятия обожения и усыновления в их взаимосвязи в русской богословской мысли синодального периода. Автор не сосредоточивается на иных аспектах, которые подразумевает домостроительство искупления (освобождение от клятвы, разрушение средостения между человеком и Богом, примирение человека с Богом, оправдание и т. д.). Акцентирование двух выбранных образов спасения обусловлено не стремлением выделить частные и обособленные концепции *содержания* спасения, а лишь интересом к *соотношению их между собой*. В результате проделанного исследования можно констатировать, что при наличии упоминаний пары понятий — усыновление и обожение — соотношение их между собой никого из русских догматистов рассмотренного периода не интересовало, а патристическое учение об обожении (в связи с усыновлением) утратило актуальность в академической среде.

Ключевые слова: Модель спасения, усыновление, обожение, догматическая система, архиепископ Феофан (Прокопович), святитель Тихон Задонский, святитель Филарет Московский, архимандрит Антоний (Амфитеатов), митрополит Макарий (Булгаков), архиепископ Филарет (Гумилевский), епископ Сильвестр (Малеванский), протоиерей Николай Платонович Малиновский.

Об авторе: **Протоиерей Алексей Николаевич Емельянов**

Заведующий кафедрой библеистики Православного Свято-Тихоновского Университета.

E-mail: protae@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3885-9721>

Для цитирования: Емельянов А., прот. «Обожение» и «усыновление»: две модели спасения в трудах русских богословов-систематиков синодального периода // Христианское чтение. 2023. № 1. С. 56–74.

Статья поступила в редакцию 04.12.2021; одобрена после рецензирования 04.01.2022; принята к публикации 18.01.2022.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2023

Archpriest Alexey Emelyanov

“Deification” and “Adoption”: Two Models of Salvation in the Works of the Russian Theologians of the Synodal Period



UDK 271.2-1
DOI 10.47132/1814-5574_2023_1_56
EDN XRSXDO

Abstract: Biblical revelation testifies to the intertwining in God’s plan of deification and adoption by God. These lines in Christianity were comprehended in their “mode” and participated in the discussion of the economy of salvation. In church thought we see tendencies not only towards the identification of adoption and deification, but also towards their irreducibility to each other. The relevance of the topic is beyond doubt: the establishment of a clear conceptual difference between these two concepts is long overdue. In light of this, the article examines the concepts of deification and adoption in their relationship in Russian theological thought of the Synodal Period. The author does not focus on other aspects that the economy of redemption implies (liberation from the curse, destruction of the partition between man and God, reconciliation of man with God, justification, etc.). The emphasis on the two selected images of salvation is not due to the desire to single out private and isolated concepts of the content of salvation, but only to the interest in their relationship with each other. As a result of the study, it can be stated that in the presence of references to a pair of concepts – adoption and deification – none of the Russian dogmatists of the period under consideration was interested in their relationship to each other, and the patristic doctrine of deification (in connection with adoption) lost its relevance in the academic environment.

Keywords: model of salvation, adoption, deification, dogmatic system, archbishop Theophan (Prokopovich), saint Tikhon of Zadonsk, saint Philaret of Moscow, archimandrite Antoni Amfiteatrov, metropolitan Macarius Bulgakov, archbishop (Filaret Gumilevsky), bishop Sylvester (Malevansky), protopriest Nikolay Platonovich Malinovsky.

About the author: **Archpriest Alexey Nikolaevich Emelyanov**

Chair of Department of Biblical Studies at St. Tikhon’s Orthodox University for the Humanities.

E-mail: protae@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3885-9721>

For citation: Emelyanov A., archpriest. “Deification” and “Adoption”: Two Models of Salvation in the Works of the Russian Theologians of the Synodal Period. *Khristianskoye Chteniye*, 2023, no. 1, pp. 56–74.

The article was submitted 04.12.2021; approved after reviewing 04.01.2022; accepted for publication 18.01.2022.

О многообразии моделей спасения

Благовестие Христово есть «сила Божия ко спасению всякого верующего» (Рим 1:16). Но в Писании и Предании нет однозначного ответа на вопросы о содержании и средствах спасительного Божия изволения. В Никейском символе веры указывается единственная цель сошествия с небес Сына Божия: спасение человечества. При этом никакой церковный догмат не уточняет, как исторические события евангельской истории связаны с достижением этой цели [Пеликан, 2007, 135–136].

При построении модели¹ домостроительства спасения выделяют различные характеристики, обращая большее внимание или на искупление человечества и очищение его от греха, или на его нравственное возрождение, или на уврачевание поврежденной падшей человеческой природы, в зависимости от того, к какой из теорий спасения (юридической, нравственной либо «органической») склоняется тот или иной богослов. Попутно встает вопрос о том, какие из аспектов, описывающих домостроительство спасения, относятся к *содержанию и конечной цели* спасения как такового, какие являются указаниями на *необходимые условия и средства*, доставляющие спасение, и, наконец, что имеет отношение к *его следствиям или плодам*. При этом в сотериологии подчас оперируют несводимыми воедино образами и понятиями, в равной степени имеющими истоки в Писании и/или Предании².

При таком разнообразии представлений о спасении актуальным становится уяснение соотношений между различными моделями в рамках церковной традиции. Казалось бы, можно говорить о консенсусе относительно понимания конечной цели искупительного подвига Иисуса Христа: «Различные течения современного православного богословия сходятся на том, что спасение должно пониматься как приобщение, освящение или обожение (θεωσις греческих отцов) и что основывается оно на синергии Божественной благодати и человеческой свободы» [Мейендорф, 2013а, 214]. Однако Предание не обладает однозначной терминологией и понятийной иерархией для передачи икономии спасения. Так, можно упомянуть «синтетическую» модель спасения, согласно которой его конечная цель — единение человека с Богом — осуществляется посредством усыновления Богу, освящения и обожения, вместе составляющих объективную сторону спасительного дела Иисуса Христа. Согласно этому варианту реконструкции Божественного замысла, усыновление, освящение и обожение (именно в такой последовательности) образуют цель восхождения человека ко спасению [Мкртчян, 2016, 44–55]³. В этой модели искупления

¹ Здесь под моделью интуитивно понимается некий объект-заместитель, который до некоторой степени адекватно может представить объект-оригинал, воспроизводя интересующие свойства и связи оригинала. Модель отражает лишь отдельные черты моделируемого объекта или явления, поэтому модель передает характеристики оригинала в ограниченной степени. При этом модель выражает, прежде всего, не сам объект/явление, а, скорее, представление субъекта об этом. Поэтому моделирование одновременно воспроизводит и эволюцию познания оригинала. См.: [Чеботарева, 2014, 73–81].

² Нижеследующий список не претендует на окончательную полноту, но и в таком виде он красноречиво свидетельствует о многообразии представлений. Спасение, очищение, обновление, избавление от порабощения греху, освобождение от клятвы, выкуп, искупление, замещение, сатисфакция, прощение, примирение с Богом, оправдание, прославление (Рим 8:29), исцеление, возрождение, жизнь, запечатление Божие (Откр 7:2–10), усыновление, освящение и обожение.

³ М. Мкртчян связывает с каждой ступенью этой триады спасительного свершения соответствующее таинство: Крещение, Миропомазание, Евхаристию. Ср. мнение св. Николая Кавасилы

усыновление выступает не столько *целью* спасительного замысла о человеке, сколько *средством* его достижения.

«Обожение» и «усыновление» в древней церковной традиции

В статье рассматривается соотношение двух моделей спасения человека — через усыновление и через обожение — в трудах русских богословов синодальной эпохи. Сопоставление этих двух образов спасения может быть обосновано тем, что имеет в свою пользу библейское свидетельство. В подтверждение приведу важные для дальнейшего изложения слова из 81-го псалма Давида, которые Христос использует в полемике с иудеями на празднике обновления (Ин 10:35–36). Он произнес только часть 6-го стиха псалма, относящуюся к содержанию беседы: «Я сказал: вы боги», ἐγὼ εἶπα θεοὶ ἐστε. Цитата из Ветхого Завета напомнила, что Господь через псалмопевца именуется богами тех, к кому Он обращается. Во второй части стиха *наряду* с «богостановлением»⁴ говорится о богосыновстве: «Вы — боги, и сыны Всевышнего — все вы», θεοὶ ἐστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες (Пс 81:6). К св. Иустину Мученику восходит церковная традиция понимания этих слов, согласно которой подразумевается в тексте исключительное усвоение человека Богу происходит не нравственно (через стяжание добродетели), а через неизъяснимое рождение от Христа и мистический акт вселения Бога в человека. На основании 81-го псалма мч. Иустин говорит о богосыновстве (не употребляя термин υἱοθεσία): «Мы, соблюдающие заповеди Христовы от родившего нас для Бога Христа, называемся... истинными сынами Божиими и на самом деле таковы». Такие люди «сыны Всевышнего, и в собрании их будет присутствовать этот Самый Христос, творя суд всему роду человеческому. Эти слова сказаны Давидом» (Иустин Философ, 1862, 353–354)⁵. Здесь для нас существен сам факт *параллельного* употребления образов богосыновства и «богостановления» [Леонов В., 263]. Это позволяет говорить о том, что кроме библейского основания доводом к их соотношению друг с другом служит свидетельство Предания Церкви с раннего периода.

Первое понятие, обусловившее тему настоящей статьи, — обожение, — использовалось отцами Церкви в христологическом и сотериологическом контекстах [Леонов В., 264]. Соответствующий термин (θεώσις), будучи небиблейским, определил святоотеческое понимание спасения, посредством которого осуществляется Божественный замысел о человеке и достижение цели его существования как «*причастности*» бытию Божию. У слова θεώσις есть синонимы, используемые в Новом Завете для обозначения восстановленных действием благодати отношений между Богом и человечеством⁶. В церковной традиции сотериология запечатлелась в формуле сщмч. Иринея Лионского: «Для того Слово Божие сделалось человеком и Сын Божий — Сыном Человеческим, чтобы человек, **соединившись с Сыном Божиим и получив усыновление, сделался сыном Божиим**» (Иринея Лионский, 1900, 292–293). И у того же

в его труде «Семь слов о жизни во Христе» (Николай Кавасила, 1874, 23–24), в котором было обобщено все учение о таинствах Восточной Церкви. Здесь обожение связывается не только с Евхаристией, но и с Миропомазанием. Пример еще одной «синтетической» модели содержится в эссе «Догмат искупления в Православном богословии» [Леонов А.].

⁴ Здесь и далее подразумевается вольная интерпретация нетерминологического оборота θεοὶ ἐστε, который в данном случае употребляется мною как синоним «боготворения» (θεολογία, или см. ниже классическую формулу сщмч. Иринея Лионского: *uti nos perficeret esse quod est ipse*).

⁵ Компиляция святоотеческого толкования Пс 81 на начало XII в. представлена у Евфимия Зигабена (Евфимий Зигабен, 2017, 838–843).

⁶ В Евр 6:4 речь идет о вкусивших спасение христианах как *причастниках* Духа Святого (μετόχους γεννηθέντας πνεύματος ἁγίου). Литургическая троичная формула в окончании 2 Кор также содержит пожелание *причастия* Духа (ἢ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος, 2 Кор 13:13). Но основным текстом о *причастности Божественной природе* служит (2 Пет 1:3–4: ἵνα διὰ τούτου γεννησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως) [Мейендорф, 2013б].

автора несколько обобщенно, с неявным намеком на природный модус уподобления: Иисус Христос «по неизмеримой благодати Своей сделался Тем, что и мы, **дабы нас сделать тем, что есть Он**» (Иринеи Лионский, 1900, 446) (*qui propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod est ipse*. Irin. Lion. Ad. Haer. 5. Praef. PG 7.2. Col. 1120B) (выделено мной. — *прот. А.Е.*). Таким образом, в христианской мысли начиная с глубокой древности встречается модель спасения человека через «богостановление» (*uti nos perficeret esse quod est ipse*) [Gross, 2002, 91–92; Stephen, 2007, 17].

Второе понятие обозначается термином *υιοθεσία*, который в Новом Завете встречается пять раз (в различных формах) при возвещении истины о спасении через *усыновление* христиан Богу. Все эти тексты принадлежат ап. Павлу в его Посланиях к Римлянам, Галатам и Ефесянам (Рим 8:14–17; 8:22–23; 9:3–4; Гал 4:4–5; Еф 1:4–5). Хотя в Писании есть множество мест, где идея усыновления Богу присутствует и без употребления этой терминологии. Достаточно привести пример из того же Послания к Римлянам (Рим 8:28–30), где содержится мысль о том, что Христос есть наш Брат и через Него спасаемые становятся сынами Бога, то есть фактически речь идет об усыновлении Отцу. Мысль об усыновлении акцентируется в Прологе Евангелия от Иоанна, в котором говорится о том, что через веру людям подается особая «*власть быть чадами Божиими, которые... от Бога родились*» (Ин 1:12, 13). Обращение Молитвы Господней с древнейших пор интерпретировалось как дарование верным особой привилегии обращаться к Богу как к своему Отцу⁷.

Для того чтобы качественно представить древнюю традицию в целом, выскажу несколько замечаний о соотношении двух интересующих нас терминов.

Во-первых, в церковной письменности II–XV вв. лексема «обожение» (*θεώσις*) встречается 962 раза, а «усыновление» (*υιοθεσία*) — 1697 раз⁸. Конечно, применение численных методов в гуманитарной области исследования не может служить надежным способом получения результата. Кроме того, формально первый термин — не библейского происхождения, а последний встречается в Священном Писании. Уже только поэтому некорректно ставить их «удельный вес» в церковной письменности в формальную зависимость от числа их употребления. Однако разница в частотности с коэффициентом 1,8 позволяет предположить, что в грекоязычной церковной традиции по крайней мере вплоть до XV в. представление о спасении как богоусыновлении могло быть не менее распространенной сотериологической моделью, чем понимание спасения как обожения.

Во-вторых, прп. Симеон Новый Богослов (XI в.) созерцательно учит о цикличном возвращении человечества от первого Адама через его ребро — жену Еву, а затем новую Еву (Деву Марию, безупречную, непорочную и чистую, как взятое у Адама ребро), к новому Адаму — Христу, Который, «став человеком... тотчас оказался для всех людей родственником по плоти» (Симеон Новый Богослов, 2017, 288). Свое суждение святой отец подтверждает отсылкой к предшествующей вероучительной традиции, обращаясь к наследию свт. Григория Нисского и резюмируя его доводы из сочинения «Против Евномия» (Григорий Нисский, 1864, 238). «Об этом сказал один из бывших прежде нас: „Облекшись в плоть, Он облекся и в *братство*“. <...> Бог всегда есть и будет свят... Но люди, хотя и были *братьями* и родственниками Его по плоти... не сделали сразу святыми и *сынами Божиими*... Бог стал человеком, *родственником*

⁷ Благодарение о вселении в сердца христиан святого имени Отца зафиксировано в литургической части Дидахе (I–II вв.) в связи с упоминанием Молитвы Господней (Дидахе, 1992, 28–30). Ср. толкование Тертуллиана (Тертуллиан, 1994, 294) и Оригена (Ориген, 1897, 74–79). Кроме того, в Первосвященнической молитве Христос благодарит о свершении дела, порученного Ему Отцом (Ин 17:4), суть которого состоит в даровании людям Отчих слова и славы (Ин 17:8, 14, 22), а сверх того и прежде всего — в откровении Отчего имени (Ин 17:6, 26). Толкуя слова «Я открыл имя Твое людям» (Ин 17:6), свт. Иоанн Златоуст говорит, что это имя — Отец (Иоанн Златоуст, 2010, 378).

⁸ Статистика дается на основе запроса по базе TLG.

и братом для всех людей. <...> Если сохраним все, что Сам Бог сказал нам... то... станем, как Он, святыми и совершенными, всецело небесными, чадами небесного Бога, во всем подобными Ему через усыновление и благодать, поскольку и Он сделался подобным нам, кроме греха (курсив мой. — прот. А. Е.)» (Симеон Новый Богослов, 2017, 288–289). Таким образом, по рассуждению св. Симеона усыновление подразумевает и обожение.

Наконец, в-третьих, сщмч. Петр Дамаскин, выразитель коллективного монашеского опыта вплоть до XII в., в поучении о добродетелях выстроил их в духовно им познанный иерархический порядок. В его сочинении «Исчисление добродетелей» этот перечень завершается следующим образом: «...и чрез все двести двадцать восемь вместе [перечисленных автором выше добродетелей проистекает] **усыновление** (Пс 81:6; Ин 1:12–13), **то есть бытие человеку богом** (выделено мной. — прот. А. Е.), благодатию Даровавшего нам победу над страстями» (Петр Дамаскин, 2009, 261). Из этого можно заключить, что для св. Петра усыновление служит «союзом совершенства» всех добродетелей, увенчивает все остальные благодатные плоды в человеческой личности, а кроме того, усыновление для него тождественно обожению⁹.

В заключение сошлось на слова прп. Иоанна Дамаскина (VIII в.) из его исключительного по значимости творения «Источник знания»¹⁰, которые также свидетельствуют о соотносительности обожения и усыновления в церковной традиции. «Бог — причина и начало всего... **Он — Отец** тех, которые Им сотворены. Ибо Бог, приведший нас из не сущих в бытие, **в более собственном смысле — наш Отец**, чем те, которые нас родили... Он... **для тех, которые обожествляются, щедрый Даятель Божества** (выделено мной. — прот. А. Е.)» (Иоанн Дамаскин, 2002, 177–178).

Итак, древнее церковное предание в его различных пластах свидетельствует о восприятии богоусыновления как статуса, наряду с обожением, адекватно отражающего содержание спасения во Христе. Более того, по мнению К. Шёнборна, со времени арианских споров у отцов Церкви «боготворение» (θεολοίεσις) получило наиболее ясное толкование как тождественное благодатному «сынотворению» (υιολοίεσις) (см.: [Шёнборн, 2003, 107])¹¹. При этом, в отличие от единосущного Отцу Сына, люди «сынами нарицаются не по естеству (= природе, διὰ τὸ μὴ φύσει), а по усыновлению

⁹ Ср. с суждением свт. Иоанна Златоуста по этому вопросу: «Говорить *Отче наш* свойственно тем, которые благодарят за полученные дары, означая все дары одним этим названием. Кто назвал Бога *Отцем*, тот исповедал усыновление; а кто исповедал усыновление, тот возвестил оправдание, освящение, искупление, отпущение грехов, дарование Духа. Все это наперед должно быть, чтобы мы имели усыновление, и удостоились назвать Бога Отцом» (Иоанн Златоуст, 2003, 630, 150).

¹⁰ Профессор А. А. Бронзов в предисловии к своему переводу «Источника знания» писал: «То великое уважение, каким пользовалось „Точное изложение православной веры“ в сознании греческих богословов, перешло и в сознание богословов русских, которые всегда смотрели и смотрят на это творение как на единственное в своем роде» (Иоанн Дамаскин, 2002, 47).

¹¹ См. также: «Сии-то, *которые приняли Слово*, приняли от Него *власть быть чадами Божиими* (Ин 1:12), а иначе, быв по естеству тварями, не сделались бы сынами, если бы не приняли Духа Сына (Гал 4:6), Сына, сущего по естеству и истинного. Поэтому, чтобы совершилось это, Слово стало плотью (Ин 1:14), чтобы сделать человека способным к принятию в себя Божества» (Афанасий Великий, 2015, 277) «ἵνα τὸν ἄνθρωπον δεκτικὸν θεότητος ποιήσῃ» (Athanasius. Adv. Arian. П.59 // PG. Т. 26. Col. 273A). «Сын... <...> если снишел для усовершенствования других, то не в награду принял именованное Сына и Бога, а скорее Сам *усыновил* нас Отцу и *обожил* человекoв, став Сам человекoм» (Афанасий Великий, 2015, 194) «ἀλλὰ μᾶλλον αὐτὸς υἱολοίεσεν ἡμᾶς τῷ Πατρὶ, καὶ ἐθελοίησε τοὺς ἄνθρώπους γενεὶ αὐτὸς ἄνθρωπος» (Athanasius. Adv. Arian. I.38 // PG. Т. 26. Col. 92B). «Все те, которые наименованы были сынами и богами на земле и на небесах, *усыновлены и обожены* Словом» (Афанасий Великий, 2015, 195) «πάντες ὅσοι υἱοὶ τε καὶ θεοὶ ἐκλήθησαν, εἴτε ἐπὶ γῆς, εἴτε ἐν οὐρανοῖς, διὰ τοῦ Λόγου υἱοποιήθησαν καὶ ἐθελοποιήθησαν» (Athanasius. Adv. Arian. I.39 // PG. Т. 26. Col. 93A). «... в Духе Слово сподобляет славы тварь, [*убо*.] обожая и всыновляя, приводит ее ко Отцу» (Афанасий Великий, 1994, т. 3, 38) «Ἐν τούτῳ γ' οὖν ὁ Λόγος τὴν κτίσιν δοξάζει, θεολοίω δὲ καὶ υἱολοίω προσάγει τῷ Πατρὶ» (Athanasius. Ep.ad Serap. I. 25 // PG. Т. 26. Col. 589B).

(= установлению, ἀλλὰ θέσει αὐτοῦς λέγεσθαι υἱοῦς φησι)» (Афанасий Великий, 1994, т. 2, 339; Athanasius. Adv. Arian. II. 59 // PG. T. 26. Col. 272)¹².

«Обожение» и «усыновление» в русской богословской традиции

С учетом вышеизложенного резонно обратиться к соотношению этих двух моделей искупления у наиболее значимых русских богословов-систематиков синодальной эпохи. Рассмотрение этой проблемы имеет смысл как для реконструкции истории богословских идей, так и для построения целостной сотериологической системы. Особенно учитывая, что идея усыновления достаточно полно представлена в новозаветном откровении, а идея обожения, столь популярная у отцов, напротив, в Писании дана весьма прикровенно. Поэтому видится важным на материале русского богословия периода его расцвета представить, как тогда мыслилось соотношение двух важнейших сотериологических категорий. При этом я не буду сосредотачиваться на иных аспектах, которые подразумевает домостроительство искупления. То есть речь не будет вестись ни об освобождении от клятвы, тяготевшей над людьми со времен грехопадения Адама, и разрушении средоточия между человеком и Богом, ни о примирении человека с Богом, ни об избавлении человека от порабощения греху и оправдании его, ни о возглавлении Христом человеческой природы или о ее уврачевании и т. д. Акцентирование двух выбранных для исследования образов спасения, засвидетельствованных Преданием, обусловлено не стремлением выделить частные и обособленные концепции *содержания* спасения, а лишь интересом к их *соотношению между собою*.

Отдельно следует оговорить, что здесь не будет рассматриваться соотношение двух вышеозначенных понятий и с категорией «освящение», которая является фундаментальной для богословия синодального периода (достаточно упомянуть стандартный раздел догматик того времени, посвященный Богу-Освятителю). Рамки статьи не позволяют подробно рассмотреть этот вопрос, являющийся темой отдельного исследования. В качестве рабочей гипотезы ограничусь лишь предположением, что из-за так называемого «западного пленения» (в частности, выразившегося в стремлении установить различие между Божественным и человеческим, естественным и сверхъестественным) в синодальный период идея «обожения» не была распространена, поскольку была потеснена идеей «спасения души» (см.: [Карсавин, 1994, I, 13]). Поэтому нас будет интересовать то, как (вопреки акценту на «освящении»¹³) в это время все-таки упоминалось и «усыновление» с «обожением».

В качестве источников настоящего исследования избраны богословские системы синодального периода. Прежде чем обратиться к ним, кратко коснусь предшествующего времени, в которое возникли предпосылки систематизации вероучения в Русской Церкви. Упомяну лишь о некоторых «предтечах» догматических систем, поскольку в них употреблялись интересующие нас термины, относящиеся к домостроительству спасения.

Первоначальная попытка систематизации православного вероучения на элементарном катехизическом уровне была предпринята по инициативе свт. Петра (Могилы; 1596–1646). «Православное исповедание Кафолической и Апостольской Восточной Церкви», составленное по почину митр. Петра вместе с его сподвижниками — игум. Исаией (Трофимовичем-Козловским) и еп. Сильвестром (Коссовым), содержит ясное и простое утверждение усыновления людей Богу через Христа: «Кто желает просить Бога, должен приступать к Нему не только как Его творение, но и как сын Его по благодати; поелику если он не сын, то не может назвать Его Отцем. А сию

¹² Вопросу соотношения понятий «обожения» и «усыновления» в церковной традиции разных периодов уделено внимание в следующих монографиях: [Неллас, 2011, 145–153; Blackwell, 2011, 43–60; Russell, 2004; Deification, 2019].

¹³ Лев Карсавин даже полагал причиной развития учения о благодати (как силе, доставляющей освящение) католическое противопоставление идее обожения древних отцов (см.: [Лесур, 2012, 421]).

благодать усыновления дал Иисус Христос верующим в Него, как говорит Писание... (Ин 1: 12; Гал 4: 6)» (см. раздел О Молитве Господней) (Петр Могила, 1900, 85)¹⁴. Термин «обожение» в «Исповедании» ожидаемо не встречается, нет здесь и никакого не-терминологического обращения к этой теме. Исследователи по-разному отзывались о степени схоластичности труда митр. Петра [Асмус, 2002; О книге, 1844; Флоровский, 1988, 44–52; Флоровский, 2000]. Во всяком случае, когда преосвященный автор характеризует спасительное состояние усыновления Богу, в его строках не чувствуется искусственности, нет никакой логической игры. Святитель передает содержание учения Православной Церкви, используя естественные житейские аналогии, сродни приему, впоследствии примененному свт. Тихоном Задонским (см. ниже).

В Русской Церкви особое значение помимо «Исповедания» свт. Петра (Могила) имели еще два вероучительных документа: «Изложение православной веры восточной Церкви» (1672 г.; было отослано в 1723 г. христианам Великобритании от имени восточных Православных Церквей; в России издано под заглавием «Послание патриархов восточно-кафолической Церкви о православной вере» в 1838 г.) и «Пространный христианский катехизис» свт. Филарета (Дроздова) (1-е изд.: 1823/24 г.). Эти три труда в совокупности именуются митр. Макарием (Булгаковым) «нарочитым руководством и пробным камнем для поверки своего верования» (Макарий Булгаков, 1871, 408, 411)¹⁵.

В «Изложении» только единожды встречается интересующая нас терминология в разделе о таинствах: «Желающий обратиться ко Господу воспринимает потерянное *сыноположение* (курсив мой. — *прот. А. Е.*) посредством таинства покаяния». При этом сам образ усыновления с содержательной стороны в документе не обсуждается.

Что касается «Катехизиса» свт. Филарета, то ни один из рассматриваемых терминов в нем ни разу не применяется (что опять-таки неудивительно для «обожения» из-за его небиблейского происхождения, но не для «усыновления»), однако стоящие за ними понятия отчасти подразумеваются. При разборе 11-го члена Символа веры, задаваясь вопросом, в чем будет заключаться блаженство жизни будущего века, святитель отвечает, что оно «последует от созерцания Бога во свете и славе и от *соединения* (курсив мой. — *прот. А. Е.*) с Ним». Тем самым, в общем виде идея причастности присутствует в «Катехизисе». И без всякой связи с этим в разделе о молитве автор утверждает, что «мы осмеливаемся называть Бога Отцом по вере во Иисуса Христа и по благодати возрождения», апеллируя при этом к евангельскому тексту о духовном рождении чад Божиих (Ин 1:12–13), как это делает и митр. Петр (Могила) в соответствующем разделе о Молитве Господней (см. выше сн. 14).

В дополнение к вышеизложенному приведу пример из труда «отца систематического богословия в России» архиеп. Феофана (Прокоповича; 1681–1736)¹⁶. Бог у архиеп. Феофана, в согласии со сложившейся тогда в западноевропейской теологии традицией, проявляется по отношению к падшему человечеству как Искупитель, действие Которого «прилагается» к спасаемым и в них творит плоды: оправдание, усыновление, освящение, прославление (согласно Рим 8:13–17, 29–30) (см.: [Червяковский, 1876, 52–53]). Отсутствие упоминаний об обожении в системе преосвященного автора может объясняться тем, что, по мнению исследователя его наследия, для архиеп. Феофана «светлая идея примирения скрывается в величественном

¹⁴ Ср. ответы о втором и четвертом членах Символа веры (Петр Могила, 1900, 33, 37).

¹⁵ При этом архиеп. Василий (Кривошеин) отказывался считать эти тексты символическими книгами Православной Церкви ввиду ограниченности их влияния в мировом православии (см.: [Василий Кривошеин, 1961, 47]).

¹⁶ По мнению исследователей, догматическая система, предложенная архиеп. Феофаном (Прокоповичем), стала основой богословской школы, преобладавшей в России в XVIII в. и первой четверти XIX в. (см.: [Червяковский, 1876, 3–7]). Определяющее влияние на последующую катехизическую традицию в России оказали также катехизисы архиеп. Феофана (Прокоповича). Эти тексты были использованы в вероучительных сочинениях митр. Платона (Левшина; 1737–1812), «которые и стали впоследствии базовым учебником не только в школах духовного ведомства, но и в светских учебных заведениях Российской империи» [Корзо, 2014, 275].

сумраке ветхозаветного сознания противоположности Йеговы и человека» [Червяковский, 1876, 48–49]. В то время как для богословов Православной Церкви идея самобытного Бога не вступает в такое напряжение с человеческой ограниченностью и восточным отцам близка новозаветная тема Божественной всецелой милости к падшему человечеству.

Вслед за ап. Павлом архиеп. Феофан (Прокопович) расположил интересующие нас сотериологические категории (в числе прочих) в порядке следования друг за другом соответствующих стадий сродства образу прославленного Христа (кого Бог «предузнал, тем предопределил быть подобными образу Сына Своего» — «призвал» — «оправдал» — «прославил», Рим 8:29–30; ср.: «Мы же все... взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу», 2 Кор 3:18). Вероятно, в этом месте Послания к Римлянам речь идет о состоянии верных после воскресения и преобразования в будущем, а не в настоящем веке (как и в 1 Кор 15:47, 49: «Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба... И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного»). Но, получая исполнение в будущем веке, процесс прославления начинается в этом мире: «А если дети, то и наследники, наследники Божии, сонаследники же Христу, если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться» (Рим 8:17). Судя по тексту, верные одновременно становятся детьми Божиими и обретают свободу и славу (Рим 8:21). То есть усыновление и прославление мыслятся апостолом стоящими на общей ступени по пути облечения во образ Христов. Однако у нас нет оснований предполагать, что богослов задумывался о соотношении рассматриваемых сотериологических категорий. Нет ясности и в том, что он понимал под прославлением и как оно соотносится с обожением.

Еще один факт, формально не имеющий прямого отношения к становлению систематического богословия в России, но показательный для темы исследования, связан с наследием архиеп. Феофана (Прокоповича). В ходе его полемики о «законе и благодати» с митр. Стефаном (Яворским; 1658–1722) (см.: [Хондзинский, 2013, 203]) был затронут и вопрос о возможности «чистой любви» к Богу (см.: [Хондзинский, 2013, 206–207, 227–233]). Отличительным свойством последней было предложено считать ее *сыновнее* «качество» (как противоположность *наемничеству*) (см.: [Хондзинский, 2013, 206]). Конечно, корни подобного сопоставления обретаются в евангельском провозвестии (см. притчу о блудном сыне, Лк 15:18–19). Традиция сходного «оттенения» сыновней близости к Небесному Отцу через антитетический параллелизм прослеживается в христианской письменности с ранней эпохи¹⁷. «Социологическая» типология отношения человека к Богу (раб — наемник — сын) становится достоянием святоотеческой традиции уже в IV в. (Василий Великий, 2008, 152; Григорий Богослов, 1994, 551), и в VI в. на нее опирается в своем аскетическом труде преподобный авва Дорофей¹⁸. Попутно замечу, что с этими святоотеческими формулировками критерия сыновней любви к Богу по существу совпадает августиновская дефиниция «духовной любви»¹⁹, к которой восходит западноевропейская концепция «чистой, бескорыстной» любви, сформировавшаяся в XVII в. (см.: [Хондзинский, 2013, 55–71]). Эта «духовная любовь» есть, по митр. Стефану, единственное средство для соединения человека с Богом, и более того: «Кто совершенно любит Бога, тот бог есть. <...> В сем Бог пребывает, сей весь в Бога облечися» (Стефан Яворский, 1804–1805, 228–229), «весь Бог пребывает в том, иже совершенно любит Бога» (Стефан Яворский, 1804–1805,

¹⁷ «К Логосу и Спасителю, я полагаю, надо приходиться не под страхом наказания и не в ожидании какого-либо ответного дара, но ради превосходства добра как такового. (30, 1) Поступающие так встанут справа от святыни, надеющиеся же раздачей тленных имуществ приобрести нетленные в притче о двух братьях названы „наемниками“» (см.: Лк 15:17–21) (Климент Александрийский, 2003, 18).

¹⁸ В «Душеполезных поучениях» сыновней аналогии посвящено четвертое поучение «О страхе Божиим» (Авва Дорофей, 2003, 47–48).

¹⁹ «Радоваться вещи значит не иное что, как сильно любить ее для нее самой» (Блж. Августин, 2006, 46).

233). Преосвященный автор делает акцент на коллизии: первый человек пострадал «за желание Божества», а теперь Сам Бог «не токмо желает, дабы мы были божи, дабы Божества Его участницы, но и повелевает: хочет Бог, дабы всякий от нас в сие достоинство восходил» (Стефан Яворский, 1804–1805, 227). Очевидно, что в начале XVIII в. митр. Стефану были известны основные формулы святоотеческого богословия, касающиеся понятия обожения²⁰ и его связи с воплощением²¹. По его мысли «мостом», через который сообщаются Божественная и человеческая природы, служит не душа и не ум (как у древних отцов) (см.: [Попов, 1909, 27–29]), но любящее сердце, поскольку сердце есть центр, от которого «приемлет начало своего существа» человеческая природа (Стефан Яворский, 1804–1805, 246, 247, 239), а любовь есть богоустановленный «механизм» обожения²². Таким образом декларируется следующее необходимое и достаточное условие: одна и только одна сыновняя любовь способна привести человека к обожению. Это еще не формулировка того, как соотносятся категории «усыновление» и «обожение», поскольку «сыновняя любовь» может быть понята лишь как «субъективная» сторона усыновления Богу. Но сказанного довольно для того, чтобы стала понятной мысль митр. Стефана: и усыновление, и обожение свершаются как результат встречи в сердце человека его любви и любви Божественной, и в этом процессе первое служит условием последнего.

Отдельно упомяну трактат свт. Тихона Задонского, изданный под названием «Об истинном христианстве» (1771). В нем автор неоднократно обращается к образам рождения от Бога²³ и усыновления Ему, полагая их итогом спасительного домостроительства²⁴. В этом труде есть глава «О том, что Бог есть Отец христианам истинным», целиком посвященная «семейным аналогиям» спасения человека (Тихон Задонский, 1889, т. 3, 374). Термин «обожение» святитель не употребляет. Однако о близости этой категории для святого говорит вдохновенно начертанная им картина восстановления нарушенного грехопадением богообщения человека и возобновления его способности отображать святость Первообраза. И хотя свт. Тихон не имел целью анализировать интересующие нас богословские понятия и у него нет никакого спекулятивного их сопоставления, однако органичная связь рождения от Бога с уподоблением Ему и «становлением таким, как Он» явственно обнаруживается в «Истинном христианстве» (Тихон Задонский, 1889, т. 3, 80).

Богословская литература рассматриваемого периода, конечно, не может быть исчерпана вышеупомянутыми трудами, но каждый из них по-своему имел выдающееся влияние на последующую эпоху. Об «образцовом» характере догматического труда архиеп. Феофана (Прокоповича) было сказано выше. Известно, что по его плану (в свою очередь, не вполне оригинальному) была построена догматика архиеп. Филарета (Гумилевского; 1805–1866) (см.: [Червяковский, 1876, 52]). Говоря о влиянии богословского наследия свт. Тихона Задонского, можно сослаться на то, что начиная с 1825 г. до конца столетия полное собрание его творений вышло шесть раз (см.: [Коледич, 2009, 15]),

²⁰ «Человеком бывает Бог... да человека богом соделает». См.: «Слово в неделю двадцать пятую» (Стефан Яворский, 1804–1805, 236).

²¹ «Не откуду инде богом человека творит, токмо плотию Своею, яже все начало от сердца приемлет: сего бо ради и плоть приемлет, да бога человека соделает. Егда бо воплотися, уже Сам человека подвизает, дабы в Бога пременился, егда глаголет: „Возлюбихи Господа твоего всем сердцем твоим“» (Стефан Яворский, 1804–1805, 237).

²² В качестве откровенного обоснования этой истины автор неоднократно ссылается на текст Апостола любви: «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин 4:16).

²³ «Все мы от грешного Адама грешными и скверными рождаемся в плотском рождении, но в Крещении святом, духовном рождении, верой во Христа Сына Божия от скверн греховных омываемся, рождаемся духовно от Бога и соделываемся чадами Божиими, по Писанию... (Ин 1:12; 1 Ин 3:1)» (Тихон Задонский, 1889, т. 2, 84).

²⁴ «Бог и Создатель всех... тебя ради подобным тебе человеком сделался... и так тебе отпущение грехов, благодать, благословение, правду, **усыновление** (выделено мной. — *прот. А. Е.*) и наследие вечной жизни приобрел» (Тихон Задонский, 1889, т. 2, 86).

не считая изданий отдельных сочинений. Святейший Синод еще задолго до прославления святителя рекомендовал его труды к назидательному чтению в храмах, их почитали за образец свт. Филарет (Дроздов), Феофан (Говоров). Они были широко известны простому народу и пастырям, ими восхищались писатели — Гоголь, Достоевский, Успенский (см.: [Иоанн Маслов, 1995, 459]). Наконец, сослужив на напечатанный в начале XX в. хвалебный отзыв Е. Поселянина²⁵. По предложенной прот. Павлом Хондзинским классификации направлений русского богословия синодальной эпохи труд свт. Тихона может быть отнесен сразу к двум пластам богословской мысли: *духовно-академическому* и *светскому* (см.: [Хондзинский, 2017, 6–7]). Принадлежность к такому «промежуточному» жанру не препятствовала высокому авторитету «Истинного христианства» и в академической среде (см.: [Лисовой, 2002, 44]).

Разобранные примеры могут служить репрезентативной выборкой текстов вероучительного характера, в контексте которых готовились русские академические курсы догматики. Анализ этих памятников догматической мысли свидетельствует о том, что их авторов почти исключительно занимали вопросы, *от чего* спасен человек и *как* или *посредством чего* это совершил Господь. Тем более рассмотрение не касалось таких тонкостей, как соотношение в деле спасения обожения и усыновления. В свете этого упомянутая выше проповедь митр. Стефана служит замечательным документом, говорящим о хранении русской догматической мыслью богословской интуиции древних отцов Церкви об обожении как о цели спасительного домостроительства. Но и там мы не встречаем в явном виде обращения к интересующей нас коллизии двух моделей спасения. Создается впечатление, что из поля зрения русских богословов рассматриваемого периода патристическое учение об обожении и о его связи с богоусыновлением выпало.

«Обожение» и «усыновление» в курсах догматики синодального периода

Спустя столетие после свт. Тихона Задонского получили распространение пять объемных курсов догматики, которые многократно переиздавались и многие годы пользовались широким авторитетом в духовных школах (см.: [Никитина, 2009]). В моей статье более тщательно исследуется этот корпус вероучительной литературы периода преобразования духовных академий (после 1809 г.), поскольку именно эти пять трудов характеризуются 1) систематичностью изложения вероучения (в котором все отдельные положения связаны в стройное целое); 2) отсутствием в них взаимоисключающих тезисов; 3) четким разграничением собственно догматов от богословских мнений; 4) наличием в них общей преемственности подхода; 5) рецепцией этих догматических трудов в академической церковной среде (см.: [Давыденков, 2013, 31–34]). Эти свойства догматических систем позволяют рассчитывать на то, что в них наиболее вероятно обнаружить осмысление содержания вероучительных категорий и связи между ними.

В хронологически первом из вышеуказанных догматических сочинений, составленном архим. Антонием (Амфитеатровым) (1848), обожение человека мыслится отдельно от усыновления: с первым понятием автор связывает преимущественно эсхатологический аспект²⁶, а последнее относится к плодам благодатного оправдания

²⁵ По его мнению, труды свт. Тихона «показывают, что его прямой, здравый и практический ум не был поработан и испорчен господствовавшей тогда в богословии схоластикой, не приучился к пустой игре в одну диалектику. <...> Следы такого направления богословской науки мы замечаем у всех ученых великороссов того времени, старавшихся оживить богословие после вредного для него влияния мертвящего духа киевской схоластики» [Поселянин, 1908, 148].

²⁶ «Что же касается до ближайшего общения с Богом, то оно будет состоять не только в единении с Ним нравственным — посредством живейшей и пламеннейшей любви, но по слову апостола Петра, в причасти Божественного естества (2 Пет 1:4), которого причащаясь здесь в святейшем таинстве Евхаристии, праведники будут еще истее причащаться в невечернем дни царствия Божия, так что Бог, по слову апостола Павла, будет всяческая во всех (1 Кор 15:28),

в таинстве Крещения²⁷. В параграфе о следствиях соединения двух естеств во Христе говорится об обожении Его человечества, но не обсуждается то, как это отражается на роде людском. Поэтому, хотя автор и утверждает, что Спаситель «есть человек единого естества с нами», но обожение в этой системе есть следствие воплощения «по отношению к Самому Христу» (Антоний Амфитеатров, 1848, 144, 148, 154).

В учебнике митр. Макария (Булгакова), изданном в 1849–1853 гг., акцентируется истинность богообщения в таинстве Евхаристии «теперь и сейчас»²⁸. При раскрытии объема понятия «спасение» автор перечисляет плоды искупительного подвига Христа. Среди них присутствует обожение человека (никак не выделенное среди других), а об усыновлении не упоминается. Примечательно, что в этом параграфе слова из Послания к Ефессянам (Еф 1:5–6) трактуются митр. Макарием как откровение о *приведении рода людского к славословию*, хотя начинается этот отрывок с явного предречения об *усыновлении* во Христе (Макарий Булгаков, 1883, 24–25), то есть в данном случае автор опускает этот аспект апостольского учения. В разделе, посвященном первосвященническому служению Христа, подвергая разбору спасительное значение крестной жертвы, догматист пишет, что усыновление определяет *итог искупления* людей. В этом параграфе (зеркально с предыдущим примером) не упоминается обожение, при этом приводятся свидетельства о нем Писания²⁹ (2 Пет 1:4) (Макарий Булгаков, 1883, 146–147). Наконец, подтверждая освящение человека спасительным действием благодати, митр. Макарий отсылает читателя к свидетельствам Нового Завета, говорящим наряду об обеих рассматриваемых категориях. Но при этом они для автора играют роль служебных средств, доказывающих основную идею: *действительность оправдания и освящения человека*³⁰. Следовательно, можно констатировать, что в этой догматической системе взаимосвязь обожения и усыновления остается не выявленной.

В курсе догматики архиеп. Филарета (Гумилевского) (1864) изъясняется, «что от вечности Бог Отец определил, чтобы Сын Божий, воспринявши человеческое естество, смертью Своею удовлетворил правосудию Божию и приобрел людям *право сынов Божиих*... верующие получили *во Христе право на наследие и усыновление*, *πρωτόθεντες*

а по откровению апостола Иоанна, будет и светом для праведников, просвещающим их, и древом животным, питающим их своими плодами, и источником воды животной, напоющим их (Откр 21:6, 22, 23). Такое неизреченное и непостижимое теперь для нас теснейшее общение с Богом, которое именуется свт. Григорий Богослов **обожением** [см. св. Григория Богослова слова 38 и 45], составляет самое крайнее и высочайшее благо из всех, каковы уготованы праведникам бесконечной любовью Спасителя нашего Иисуса Христа и каковыми они будут наслаждаться в блаженном царстве славы» (выделено мной. — прот. А. Е.) (Антоний Амфитеатров, 1862, 277). Одним из следствий приобщения к таинству Евхаристии называется «теснейшее соединение с Иисусом Христом целого существа нашего», но термин «обожение» при этом не употребляется (Антоний Амфитеатров, 1862, 229).

²⁷ Плодом оправдания является «усыновление Богу Отцу, по которому человек одушевляется чувством дерзновения и упования сыновнего. Человек естественный есть раб непокорный, и потому не имеющий доступа к Богу; оправдание чрез Иисуса Христа Сына Божия и человека делает сыном и дает ему сыновние права... (Рим 8:14–17. См. еще: Гал 4:5–7; Ин 1:12, 13; 1 Ин 3:1; 2:9; 5:1, 2)» (Антоний Амфитеатров, 1862, 183).

²⁸ Автор приводит слова прп. Иоанна Дамаскина: «Сие таинство называется Причащением, потому что чрез оно мы делаемся причастниками божества Иисусова. Оно называется еще общением, и действительно есть общение, потому что чрез оно сообщаемся со Христом, делаемся причастниками Его плоти и божества» (Макарий Булгаков, 1883, 400).

²⁹ См. выше сн. 6, где приводятся и другие примеры «нетерминологических» отсылок к понятию «обожение» в Священном Писании.

³⁰ Христиане «б) вновь родились от Святого Духа и составляют во Христе новую тварь... (Тит 3:3–7; снес. Ин 3:5, 7; Иак 1:18; 2 Кор 5:17; снес. Гал 6:15; Еф 2:10)... г) совлеклись ветхого человека с деяньми его и облечлись в нового человека... д) соделались сынами Божиими, непричастными греху... е) причастниками божественного естества <...> в людях возродившихся, очистившихся от грехов, соделавшихся причастниками божественного естества, обитает — а) Бог Отец... (1 Ин 4:13; снес. 3:24); б) Бог Сын... (Ин 14:20; снес. Рим 8:10); в) Бог Дух Святой... (1 Кор 3:16; снес. 6:19) (курсив мой. — прот. А. Е.)» (Макарий Булгаков, 1883, 294–295).

κατά πρόθεσιν τοῦ θεοῦ — быв предназначены к тому определением Божиим (Еф 1:5, 11)» (Филарет Гумилевский, 1865, 1, 3). По предложенной святителем схеме, это «право на богосыновство» реализуется через Крещение, что, в свою очередь, делает возможным участие человека в дарах Божией любви (Филарет Гумилевский, 1865, 206, 208). Поскольку для архиеп. Филарета усыновление есть тот путь, который доставляет «право на вечную блаженную жизнь», постольку усыновление играет в этой догматической системе роль «проводника» для достижения цели спасительного домостроительства. Термин «обожение» в этой «Догматике» не встречается. При изложении воздействия на приобщающихся таинства Евхаристии подчеркивается акт оставления грехов, а не богообщения³¹. Но при ответе на вопрос, в чем состоит действие освящающей благодати, автор пишет, что *и рождение от Бога* (1 Ин 3:9; 4:7), и новотворение человека (Еф 2:10), и приведение его *в участие естества Божия* (2 Пет 1:4), и оправдание силой Духа Божия (1 Кор 6:11) — все это различные образы единого действия благодати Святого Духа (Филарет Гумилевский, 1865, 187). Из этого следует, что и образы «усыновления» и «обожения» для святителя суть равноположные *составляющие спасительного домостроительства Духа*³². Таким образом, обе наши категории для автора не имеют самостоятельного значения в домостроительстве спасения.

Епископ Сильвестр (Малеванский) в своем пятитомном догматическом труде (1878–1891) кратко останавливается на понятиях усыновления и обожения. Автор приводит мнения отцов Церкви о том, что «все люди сотворены Богом как Его дети»³³, поэтому в них от начала заложено призвание любить Бога как Отца. Помимо этого, согласно Писанию, воля Божия определила людей к усыновлению Богу через Иисуса Христа и предназначила нас быть наследниками во Христе (Еф 1:5, 9, 11), что означает восстановление статуса сыновства (Сильвестр Малеванский, 1885, т. 2, 148). По мнению автора, такая способность сыновне любить Бога, а также способность к религиозному с Ним единению более всего приближает человека к Богу и уподобляет Ему (Сильвестр Малеванский, 1885, т. 3, 278). Изначальная от творения близость и сродство с Богом привлекает человека к единению с Ним. Человеческий дух «стремится к этому... единению, не лишенный возможности и надежды через свое стремление даже достигать, что составляет высокую тайну, самого внутреннего единения с Богом, или обожения»³⁴. То есть автор предлагает модель, согласно которой обожение (начавшее осуществляться при совершении таинства Евхаристии³⁵) есть *предел* Божественного замысла о человеке, а *предусловием* его реализации является усыновление³⁶.

³¹ «Если, по учению откровения, на трапезе Господней предлагается истинное тело и истинная кровь Христова, то причащающийся сей трапезы соединяется с Самим Иисусом Христом и тем получает прощение грехов и причастие жизни вечной» (Филарет Гумилевский, 1865, 260).

³² «Таким образом, благодатное освящение человека аа) не есть только внешнее признание человека грешника человеком праведным; напротив бб) оно есть полное и истинное усовершенствование самого духа человеческого, совершающееся силою Божией внутри человека» (Филарет Гумилевский, 1865, 188).

³³ *Иринея Лионский, сщмч.* Против ересей. IV.41.2; 37.7. Цит. по: (Сильвестр Малеванский, 1885, т. 3, 278).

³⁴ *Григорий Богослов, свт.* Слово 32.15; Слово 38.11; Слово 7.23. Цит. по: (Сильвестр Малеванский, 1885, т. 3, 279).

³⁵ «Но мало того, что Евхаристия участвующих в ней и ей причащающихся очищает от грехов, подавая врачевство против них, она вместе с тем через внутреннее их общение и единение со Христом вносит в их природу зачаток новой во Христе жизни и делает их причастниками и наследниками жизни вечной... причащаясь тела и крови Христовой, мы соделаемся сотелесниками и единокровными Христу, причастниками Его плоти и Божества» (Сильвестр Малеванский, 1885, т. 4, 522).

³⁶ «В чем же будет состоять блаженная, в царстве Божиим и Христовом, жизнь праведников? По изображению Откровения, праведники будут так близки к Богу Отцу (Мф 13:43), как близки бывают дети к своему родному отцу, живя в его доме (Ин 14:2), в отношении же к Иисусу Христу, Сыну Божию, сподобятся еще более близкого и непосредственного с Ним общения. Так как они всегда неразлучно будут пребывать с Ним (1 Сол 4:17) там, где Он Сам будет (Ин 14:3),

Последняя перед революцией академическая догматическая система прот. Николая Платоновича Малиновского была издана в 1895–1909 гг.³⁷ В этом курсе содержится краткая и ясная формулировка значения воплощения Сына Божия для спасения, а также перечень спасительных плодов крестной жертвы, из чего явствует следующая авторская схема. Воплощение позволило осуществить предопределение об усыновлении нас Богом во Христе (Малиновский, 1911, 85); воплощение означает нашу общность со Христом не только по воипостазированной Им человеческой природе, но и по сроднению жизни с Ним как с Братом³⁸; это теснейшее единство после принятия Духа усыновления содевает людей сынами Божиими и сонаследниками Христу; как сонаследники и дети Божии люди могут разделить все, что принадлежит Богу (Малиновский, 1911, 460–461). Обожение упоминается в этой «Догматике» только в одном параграфе³⁹, но при этом из текста следует, что для автора «обожение» скорее спекулятивная богословская идея, а не факт внутренней жизни христианина. В тех случаях, когда автор говорит об «особенном приближении» к Богу, об общении праведников со Христом в загробной жизни (настолько теснейшем единении в здешней жизни, «что последнее, в сравнении с ним, может быть названо удалением от Господа»), которое будет сопряжено «с приближением праведных к Божеству, в нераздельности всех трех лиц Его» (Малиновский, 1911, 461), вероятно, под этим состоянием подразумевается то, что в его учебнике идентифицируется как обожение. Но нужно признать, что о. Николай не дает своего определения этому статусу, а то понимание, которое явствует из его слов («так как Он (Христос. — *прот. А. Е.*) есть едино с Отцом, то и верующие в Него по мере того как входят в общение с Ним, в Нем и через Него вводятся в общение с Богом до такой степени, что все делаются едино» (Малиновский, 1911, 444)) отличается от суждений отцов, на которые ссылается сам догматист⁴⁰.

составляя собою, таким образом, и едино с Ним, и через Него, и едино с Отцом, о чем Сам Сын Божий так молился Своему Отцу... (Ин 17:21, 24). А, ставши таким образом, по слову апостола, причастниками Божеского естества (2 Пет 1:4), праведники, понятно, совместно с сим, станут в той или иной мере участниками и в той совершеннейшей и блаженнейшей жизни, которой источник в одном Боге (Пс 35:10). В частности же, будущие члены Царства Божия сподобятся, подобно ангелам (Мф 18:10), зреть Бога (Мф 5:8), зреть не как ныне, как сквозь тусклое стекло, гадательно, а лицом к лицу (1 Кор 13:12), как Он есть (1 Ин 3:2), вместе же с сим, они тогда будут познавать Его не как ныне, зная Его только отчасти, а всецело или подобно тому, как сами Им познаны (1 Кор 13:12). Видя же и познавая таким образом Бога, они также будут созерцать и Его славу (Ин 17:24), и не только созерцать, но и сами участвовать в ней, воссиявая как солнце в царстве Отца Своего (Мф 13:43), а также восседая со Христом на престоле (Откр 3:21; снес. Мф 19:27–29) и разделяя с Ним Его царское величие (2 Тим 2:11, 12)». Этому блаженному состоянию праведников будут способствовать «и земные твари, имеющие, после освобождения своего от рабства тления, участливо относиться к их славе как славе чад Божиих (Рим 8:21)» (Сильвестр Малеванский, 1885, т. 5, 436–437).

³⁷ Малиновский Н. П., *прот.* Православное догматическое богословие (с историческим изложением догматов): в 4 т. Т. 1. Сергиев Посад, 1895; Т. 2. Ставрополь-Губернский, 1903; Т. 3. Сергиев Посад, 1904; Т. 4. Сергиев Посад, 1909. Параллельно для семинарий о. Николаем был издан двухтомник: Малиновский Н. П., *прот.* Очерк православного догматического богословия: в 2 т. Каменец Подольск, 1904–1906.

³⁸ «Бог, воплотившись в лице Иисуса Христа, Сам снизошел к людям, приблизился к ним так, как только возможно; восприняв нашу природу кроме ее греховности, Он жил с людьми и их жизнью, как с братьями (курсив мой. — *прот. А. Е.*) по плоти и духу (Евр 2:11–14). Чрез это Он и людей ввел в теснейшее единение с Богом — не по духу только, но и по телу» (Малиновский, 1911, 444).

³⁹ «Человек сделался близким и родным Богу в Его едиnorodном Сыне, воспринявшем нашу природу в ипостасное единение с Собою. Человечество в Его лице удостоилось обожения (выделено мной. — *прот. А. Е.*), вознесено на божественную и небесную высоту одесную Бога Отца» (Малиновский, 1911, 444).

⁴⁰ «Бог Слово, учит св. Иринея, „по неизмеримой благодати Своей соделался тем, что и мы, дабы и нас сделать тем, что есть Он“ (Пр. ерес. V кн. предисл.). По мысли св. Афанасия Великого, „Слово вочеловечилось, чтобы мы обожились“ (Сл. о воплощ. 54). Св. Григорий Богослов исповедует:

В заключение отмечу, что профессор Иван Васильевич Попов, провозгласив в последнее десятилетие синодальной эпохи, что идея обожения «в современном богословии является совершенно забытой» (курсив мой. — *прот. А. Е.*), обнаружил тем самым нарушение преемственности в богословской школе, к которой сам принадлежал [Попов, 1909, 3]. Между тем, как было показано мною выше, память о призвании человека к обожению не уходила бесследно из церковного сознания и в синодальный период российской истории. После проповедей митр. Стефана (Яворского; XVIII в.) свидетельства о неизменности восприятия тайны спасения в святоотеческом духе встречаются, например, в «Аскетических опытах» свт. Игнатия (Брянчанинова) (1865). «Евангелие есть изображение свойств нового человека, который — „Господь с небесе“ (1 Кор 15:47). Этот новый человек — Бог по естеству. Святое племя Свое человек, в Него верующих и по Нему преобразившихся, Он соделывает богами по благодати» (Игнатий Брянчанинов, 2010, 50).

Выше мною было оговорено, почему в этом исследовании не будет рассмотрено соотношение категорий «усвоение» и «обожение» с «освящением» у авторов академических курсов догматики синодального периода. Ограничусь лишь одним наблюдением. Во всех пяти догматических системах «освящение» является основной характеристикой для определения сотериологического назначения Церкви. При этом эта категория сближается с понятием оправдания⁴¹, а у прот. Николая Малиновского вообще освящение отождествляется с оправданием: «...оправдание состоит... в действительном уничтожении всего греховного в человеке, оправдание... является вместе и *освящением*. Оправдание и освящение, таким образом, в сущности совпадают» (Малиновский, 1912, 16–17). Тем самым обнаруживается некоторое категориальное смешение и невнятность, которое дополняется в этой области тем, что освящение предстает в догматике митр. Макария (Булгакова) как *способ* для соединения с Богом, то есть освящение есть сообщение спасаемому святости, освящающей благодати, а результат ее усвоения есть единство с Богом. Преосвященный автор пишет о том, что цель основания Церкви — «освящение людей-грешников, а затем — воссоединение их с Богом (Еф 4:11–13)»⁴² (Макарий Булгаков, 1883, 203). Но здесь в изложении недостает ясности, чтобы корректно утверждать тождественность этого построения модели «освящение — обожение». Ибо под «обожением» у отцов понимается не просто умозрительное «воссоединение» с Богом, но приобретение человеком по благодати свойств, которые присущи Богу по естеству.

Выводы

На этом следует подвести некоторые, пусть предварительные, итоги.

1. Можно констатировать, что при изложении домостроительства спасения в основных академических догматических системах синодального периода употребляется

„Богом был Ты (Христе) от века, человеком же явился нам напоследок, чтобы, после того как Сам Ты стал человеком, меня сделать богом“ (Ст. о Самом Себе). „Бог воцеловечился и человек обожился“ (К Клеодию, 1 посл.)» (Малиновский, 1911, 444).

⁴¹ Этот факт прослеживается начиная с самой ранней догматики из рассматриваемых нами: «Усвоив человеку оправдание заслугами Христа Спасителя, благодать Божия *освящает* человека. Сие *освящение* состоит в том, что человек возрожденный уже изъимется из круга людей, отчужденных от жизни Божией, но посвящается и делается угодным Богу и уготовляется на дела благая и получает силу творить их» (Антоний Амфитеатров, 1862, 184). Эта же мысль проводится в курсе митр. Макария (Булгакова): «Под именем *освящения*... разумеется действительное усвоение нам заслуг Христовых, или такое дело, в котором всеятой Бог, при известных условиях с нашей стороны, действительно, очищает нас от грехов, оправдывает и соделывает *освященными и святыми* (1 Кор 1:1; 2 Кор 1:2)» (Макарий Булгаков, 1883, 182–183).

⁴² Ср. продолжение тезиса архим. Антония (Амфитеатрова) из сн. 41: «...особенное и чрезвычайное свойство человека возрожденного есть то, что он вступает в теснейший, таинственный союз с Иисусом Христом, в котором живет не своей, но уже Его жизнью» (Антоний Амфитеатров, 1862, 185). Строго говоря, если бы не заключение, содержание понятия «теснейший союз» в этой фразе оставалось бы совсем неопределенным!

интересующая нас пара понятий. Но их соотношение между собой никого из вышеупомянутых догматистов напрямую не интересовало, а патристическое учение об обожении (в связи с усыновлением) утратило актуальность в академической среде.

2. При употреблении в исследованных нами курсах догматики понятия «обожение» в общем виде появляется отеческая концепция причастности Богу (например, как это сформулировано в «Катехизисе» свт. Филарета (Дроздова)). При этом ученые авторы либо ограничивают этот статус человеческой природой в ипостаси Христа, либо несколько абстрактно относят его ко всему человечеству. Но не говорят вполне определенно о том, что обожение христианина есть не в переносном смысле понимаемое реальное приобщение к Богу всего человеческого естества.

3. Из патристического наследия вытекает (и регулярно проскальзывает в русских курсах догматики), что «обожение» без «усыновления» не пребывает («...в Духе Слово сподобляет славы тварь, [ибо,] обожая и всыновляя, приводит ее ко Отцу» (Афанасий Великий, 1994, т. 3, 38), см. выше сн. 11). Но при том эти два понятия несводимы тождественно друг к другу.

4. Во всех рассмотренных догматических системах основной сотериологической категорией выступает «освящение». При этом «освящение» фактически отождествляется с оправданием, что меняет характер богословского дискурса.

5. И хотя «освящение» в академических догматиках есть сообщение спасаемому освящающей благодати, а результат ее усвоения есть единство с Богом, все же нет возможности корректно утверждать, что таким образом подразумевается диадическая модель «освящение» — «обожение».

6. Эта «разомкнутость» отеческой диады «усыновление» — «обожение» через введение понятия «освящение» может объясняться тем, что в Новейшее время представление об обожении подверглось критике как проявление «эллинизации» восточного христианства (Шёнборн, 2003, 103). В западном христианстве эта концепция была осмыслена в рамках богословия блж. Августина, развившего учение об освящающей и спасающей благодати. При этом спасение стало мыслиться преимущественно в своем «негативном» аспекте: как процесс преодоления греха и его власти над человеком через оправдание и искупление. Превалирование такого фона налицо в рассмотренных мною академических догматических курсах Русской Церкви в предреволюционный век. В них те незначительные упоминания понятий обожения и усыновления в основном лишены утверждения их взаимосвязи, что лишний раз обнаруживает смещение акцентов сотериологии, содержащейся в догматических системах означенного периода. Следующий этап истории русской богословской мысли в XX в. характеризуется пристальным вниманием к разобранной здесь проблематике спасения.

Источники и литература

Источники

1. Авва Дорофей (2003) — *Авва Дорофей, прп.* Душеполезные поучения. Клин: Изд-во Фонда «Христианская жизнь», 2003.

2. Антоний Амфитеатров (1848) — *Антоний (Амфитеатров), архим.* Догматическое богословие Православной Кафолической Восточной Церкви с присовокуплением общего введения в курс богословских наук. Киев, 1848.

3. Антоний Амфитеатров (1862) — *Антоний (Амфитеатров), архим.* Догматическое богословие Православной Кафолической Восточной Церкви с присовокуплением общего введения в курс богословских наук. Изд. 8. СПб., 1862.

4. Афанасий Великий (1994) — *Афанасий Великий, свят.* Творения: в 4 т. [Репр. изд.] М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского м-ря, 1994.

5. Афанасий Великий (2015) — *Афанасий Великий, свят.* Творения: в 3 т. М.: Изд-во Сибирская Благовонница, 2015. Т. 1.
6. Блж. Августин (2006) — *Августин Аврелий, блж.* Христианская наука, или Основания священной герменевтики и церковного красноречия. СПб.: ВІВЛІОПІОЛІС, 2006.
7. Василий Великий (2008) — *Василий Великий, свят.* Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах // *Василий Великий, свят.* Творения: в 2 т. М.: Сибирская благовонница, 2008. Т. 2.
8. Григорий Богослов (1994) — *Григорий Богослов, свят.* Слово 40-е на Святое Крещение // *Григорий Богослов, свят.* Собрание творений: в 2 т. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. Т. 1.
9. Григорий Нисский (1864) — *Григорий Нисский, свят.* Творения. М., 1864. Ч. VI.
10. Дидахе (1992) — Учение двенадцати апостолов // Писания мужей апостольских. Рига: Латвийское библейское общество, 1992.
11. Евфимий Зигабен (2017) — *Евфимий Зигабен.* Толковая Псалтырь. М.: ЭКСМО, 2017. С. 838–843.
12. Игнатий Брянчанинов (2010) — *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Аскетические опыты: в 2 т. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2010. Т. 1.
13. Иоанн Дамаскин (2002) — *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания // Творения преподобного Иоанна Дамаскина / Пер. и коммент. Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. М.: Изд-во Индрик, 2002.
14. Иоанн Златоуст (2003) — *Иоанн Златоуст, свят.* Беседы на псалмы. М.: Изд-во ПСТГУ, 2003.
15. Иоанн Златоуст (2010) — *Иоанн Златоуст, свят.* Толкование на Евангелие от Иоанна. М.: Сибирская Благовонница, 2010.
16. Иринеи Лионский (1900) — *Иринеи Лионский, сщмч.* Против ересей. СПб., 1900.
17. Иустин Философ (1862) — *Иустин Философ, мч.* Разговор с Трифоном Иудеем // Памятники древней христианской письменности. М., 1862. Т. 3.
18. Климент (1892) — *Климент Александрийский, свят.* Строматы. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. Т. 2 (Книги 4–5).
19. Николай Кавасила (1874) — *Николай Кавасила, архиеп.* Семь слов о жизни во Христе. М., 1874.
20. Макарий Булгаков (1871) — *Макарий (Булгаков), митр.* Введение в православное богословие. СПб., 1871.
21. Макарий Булгаков (1883) — *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие: в 2 т. 4-е изд. СПб., 1883. Т. 2.
22. Малиновский (1909) — *Малиновский Н.П., прот.* Православное догматическое богословие: в 4 т. Сергиев Посад, 1909. Т. 4.
23. Малиновский (1911) — *Малиновский Н.П., прот.* Очерк православного догматического богословия: в 2 т. Сергиев Посад, 1911. Т. 1.
24. Малиновский (1912) — *Малиновский Н.П., прот.* Очерк православного догматического богословия: в 2 т. Сергиев Посад, 1912. Т. 2.
25. О книге (1844) — О книге называемой: Православное исповедание кафолической и апостольской церкви восточной [Петра (Могилы)]. СПб.: Тип. К. Жернакова, 1844.
26. Ориген (1897) — *Ориген.* О молитве и увещание к мученичеству. СПб., 1897.
27. Петр Дамаскин (2009) — *Петр Дамаскин, прп.* Исчисление добродетелей // *Петр Дамаскин, прп.* Творения. М.: Правило веры, 2009.
28. Петр Могила (1900) — Православное исповедание кафолической и апостольской церкви восточной [митр. Петра (Могилы)]. М., 1900.
29. Сильвестр Малеванский (1885) — *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия: в 5 т. Киев, 1885.
30. Симеон Новый Богослов (2017) — *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова богословские и нравственные. М.: Перервинская православная духовная семинария, 2017.
31. Стефан Яворский (1804–1805) — *Стефан (Яворский), митр.* Проповеди блаженной памяти Стефана Яворского, преосвященного митрополита Рязанского и Муромского...: в 3 ч. М.: 1804–1805. Ч. 2.

32. Тертуллиан (1994) — *Тертуллиан*. О молитве. Пер. Н. Шабурова // *Тертуллиан*. Избранные сочинения. М.: Прогресс, 1994. С. 294–306.
33. Тихон Задонский (1889) — *Тихон Задонский, свят.* О истинном христианстве // *Тихон Задонский, свят.* Творения: в 5 т. М., 1889. Т. 2, 3.
34. Филарет Гумилевский (1865) — *Филарет (Гумилевский), свят.* Православное догматическое богословие: в 2 т. 2-е изд. Чернигов: Тип. Ильинского м-ря, 1865. Т. 2.

Литература

35. Асмус (2002) — *Асмус В. В., прот.* К оценке богословия святителя Петра Могилы, митрополита Киевского // *Богословский сборник*. М.: ПСТБИ, 2002. Вып. 10. С. 224–241.
36. Василий Кривошеин (1961) — *Василий (Кривошеин), архиеп.* Обзор существующих символических документов и вопрос составления нового // *Журнал Московской Патриархии*. 1961. № 11.
37. Давыденков (2013) — *Давыденков О., прот.* Догматическое богословие. Учебное пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.
38. Иоанн Маслов (1995) — *Иоанн (Маслов), схиархим.* Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. М.: Самшит, 1995.
39. Карсавин (1994) — *Карсавин Л. П.* О началах (Опыт христианской метафизики) // *Карсавин Л. П. Сочинения* / Под ред. А. К. Клементьева и С. Ю. Клементьевой. СПб.: YMCA-Press, Scriptorium, 1994. Т. 6.
40. Коледич (2009) — *Коледич Е. Н.* Православная литературная традиция XVIII века в творчестве писателя Тихона Задонского // *Дергачевские чтения — 2008. Русская литература: национальное развитие и региональные особенности. Проблема жанровой номинации: Материалы IX Междунар. науч. конф.* Екатеринбург, 2009. Т. 1. С. 14–21.
41. Корзо (2014) — *Корзо М. А.* Катехитические сочинения Феофана Прокоповича // *Славянский Альманах*: 2013. М.: Индрик, 2014. С. 263–280.
42. Леонов А. — *Леонов А. М.* Догмат искупления в Православном богословии. URL: <https://azbyka.ru/otechnic/bogoslovie/dogmat-iskuplenija-v-pravoslavnom-bogoslovii/2> (дата обращения: 13.01.2023).
43. Леонов В. — *Леонов В., прот.* Обожение // *Православная энциклопедия*. 2018. Т. 52. С. 263–268.
44. Лесур (2012) — *Лесур Ф.* Лев Карсавин и католичество // *Лев Платонович Карсавин* / Под ред. С. С. Хоружего. М.: Изд-во РОССПЭН, 2012. С. 396–427.
45. Лисовой (2002) — *Лисовой Н. Н.* Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX — начале XX столетия // *Богословские труды*. М., 2002. Вып. 37. С. 5–127.
46. Мейендорф (2013а) — *Мейендорф И., протопресс.* Новая жизнь во Христе. Течения в сотериологии // *Мейендорф И., протопресс.* Пасхальная тайна: Статьи по богословию / Пер. с англ., фр. М.: Эксмо, ПСТГУ, 2013.
47. Мейендорф (2013б) — *Мейендорф И., протопресс.* Человечество «ветхое» и «новое»: антропологические соображения // *Мейендорф И., протопресс.* Пасхальная тайна: Статьи по богословию / Пер. с англ., фр. М.: Эксмо, ПСТГУ, 2013.
48. Мкртчян (2016) — *Мкртчян М.* Усыновление Богу. М.: Инф.-изд. центр «К Свету», 2016.
49. Неллас (2011) — *Неллас П.* Обожение: Основы и перспективы православной антропологии / Пер с англ. Н. Б. Ларионова. М.: Никея, 2011.
50. Никитина (2009) — *Никитина С. В.* Пять основных догматических систем РПЦ второй половины XIX — начала XX века: Понимание догмата, задач догматики и богословского метода // *Электронный научно-богословский журнал студентов и аспирантов Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*. 2009. Вып. I. С. 95–104. URL: <https://azbyka.ru/pyat-osnovnyx-dogmaticeskix-sistem-rpts-vtoroj-pолоviny-xix-nachala-xx-veka> (дата обращения: 13.01.2023).

51. Пеликан (2007) — *Пеликан Я.* Христианская традиция. История развития вероучения: в 2 т. Т. 1: Возникновение католической традиции (100–600). М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2007.
52. Попов (1909) — *Попов И. В.* Идея обожения в древне-восточной Церкви. М., 1909.
53. Поселянин (1908) — *Поселянин Е.* Русская Церковь и русские подвижники XVIII века. СПб.: Тип. Фроловой, 1908.
54. Флоровский (1988) — *Флоровский Г. В., прот.* Пути русского богословия. Париж: YMCA-PRESS, 1988. [Репр. изд.].
55. Флоровский (2000) — *Флоровский Г. В., прот.* Западные влияния в русском богословии // *Флоровский Г. В., прот.* Избранные богословские статьи. М.: Пробел, 2000.
56. Хондзинский (2013) — *Хондзинский П., прот.* «Ныне все мы болееем теологией». Из истории русского богословия предсинодальной эпохи. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.
57. Хондзинский (2017) — *Хондзинский П., прот.* «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017.
58. Чеботарева (2014) — *Чеботарева Е. Э.* Математические модели в гуманитарных и естественных науках: философская проблематизация / Санкт-Петербургское философское общество // Мысль. 2014. Вып. 17. С. 73–82.
59. Червяковский (1876) — *Червяковский П. А.* Введение в богословие Феофана Прокоповича: Материалы для истории православного богословия в России. СПб., 1876.
60. Шёнборн (2003) — *Шёнборн К.* Бог послал Сына Своего. Христология. М.: Христианская Россия, 2003.
61. Gross (2002) — *Gross J.* The Divinization of the Christian according to the Greek Fathers. Trans. by Paul A. Onica. Anaheim, Calif.: A & C Press, 2002.
62. Stephen (2007) — *Stephen T.* Deification in the Eastern Orthodox tradition: a biblical perspective. Piscataway, New Jersey: Gorgias Press, 2007.
63. Blackwell (2011) — *Blackwell B. C.* Christosis. Pauline Soteriology in Light of Deification in Irenaeus and Cyril of Alexandria. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
64. Russell (2004) — *Russell N.* The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. Oxford University Press, 2004.
65. Deification (2019) — Deification in the Latin patristic tradition / Ed. by J. Ortiz. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2019.