

ТЕМА ОБОЖЕНИЯ В БОГОСЛОВСКО-ЛИТЕРАТУРНОМ НАСЛЕДИИ МИТРОПОЛИТА КИЕВСКОГО ПЕТРА МОГИЛЫ

Митрофан Божко*
Киевская
духовная академия,
Киев, Украина

Аннотация: Личность митрополита Петра Могилы всегда рассматривается исследователями в свете западного влияния на православное богословие. Автор статьи, считая сотериологию наиболее важной частью церковного вероучения, рассматривает богословско-литературное наследие святителя Петра на предмет наличия у него темы обожения, которая может служить своеобразным показателем верности святоотеческой традиции.

Ключевые слова: Петр Могила, обожение, сотериология.

В российской и украинской богословской мысли сложилось довольно устойчивое мнение о личности святителя Петра Могилы, митрополита Киевского, Галицкого и всея Руси как виновнике проникновения латинского влияния во все сферы жизни Православной Церкви. Исследования последних лет показали, что это не вполне соответствует действительности. На самом деле, благодаря деятельности этого выдающегося иерарха влияние католицизма удалось ограничить и свести его масштабы, насколько это было возможно в сложившейся общественно-политической ситуации в Украине XVII века, до минимума (см.: Асмус 2002; Асмус 2000; Добош 2015; Корзо 2003; Корзо 2007; Стойчев 2012; Шевченко 2001).

* alexiusavgyst@gmail.com.

Центральное место в христианстве занимает учение о спасении. Оно является сутью самой религии. И, как нам кажется, в сравнении православного и католического вероучения именно сотериология может служить мерилom приверженности или отступления от святоотеческого предания. По замечанию В.Н. Лосского, спасение человека в православной мысли видится в двух аспектах: негативном и позитивном. С точки зрения человеческого падения, Божественное Домостроительство состоит в искуплении греха и преодолении его. С точки же зрения конечного призвания твари, оно состоит в обожении – когда “Бог будет все во всем” (1 Кор. 15:28) (Лосский 1967: 71).

Если взглянуть на католическое богословие, то начиная с архиепископа Ансельма Кентерберийского, в нем акцентируется внимание исключительно на догмате искупления. Из-за этого подвиг Христа представляется урезанным и обедненным, он сводится к перемене отношения Бога к падшим людям, вне какого-либо отношения к самой природе человека. Под влиянием западной мысли, российское и украинское богословие, по наблюдению В.Н. Лосского, ограничивалось в сотериологии первородным грехом, его исцелением на Кресте и усвоением христианами спасительного последствия подвига Христа. В такой суженной схеме, святоотеческое изречение “Бог соделался человеком, дабы человек смог стать Богом” кажется странным и необычным, хотя именно в обожении заключается суть христианства (Лосский 1967: 66).

Исходя из этой позиции, мы приступим к богословско-литературному наследию святителя Петра Могилы и попытаемся выяснить, присутствует ли в трудах Киевского митрополита тема обожения вообще, а не только учение об искуплении. Если да, то перед нами стоит задача систематизировать и изложить его, а также найти соответствующие параллели в учении святых отцов.

Вначале мы пунктирно обозначим учение об обожении как таковое. Митрополит Иларион (Алфеев) указывает, что тема обожения имеет свое основание в Священном Писании Нового Завета. Это слова апостола Петра о том, что люди призваны стать причастниками Божеского естества (2 Пет. 1:4); слова Христа, в которых Он называл людей “богами” (Ин. 10:34; Пс. 81:6); слова Иоанна Богослова об усыновлении людей Богом (Ин. 1:12) и о подобии Божию в человеке (1 Ин. 3:2), многочисленные тексты апостола Павла, в которых развивается библейское учение об образе и подобии Божию в человеке (Рим. 8:29; 1 Кор. 5:49; 2 Кор. 3:18; Кол. 3:10), учение об усыновлении людей Богом (Гал. 3:26; 4:5), учение о человеке как храме Божию (1 Кор. 3:16). Эсхатологическое видение апостола Павла харак-

теризуется мыслью о прославленном состоянии человечества после воскресения, когда человечество будет преображено и восстановлено под своим Главой – Христом (Рим. 8:18–23; Еф. 1:10) и когда Бог будет все во всем (1 Кор. 15:28) (Алфеев 2016: 631–632).

Говоря о содержательной стороне учения об обожении, профессор Московской духовной академии новомученик Иоанн Попов замечает, что в мысли древневосточной Церкви “стать богом” не значило вырасти до величия Абсолютного и вознестись до беспредельности Его совершенств. В понятии “бога” необходимо мыслились бессмертие, блаженство и сверхчеловеческая полнота и интенсивность жизни (Попов 2004: 18). Профессор также делит учение святых отцов о теозисе на два направления: реалистическое и идеалистическое, хотя это деление признается им самим несколько искусственным. Первое направление представляют святители Ириней Лионский, Афанасий Александрийский, Кирилл Александрийский. Согласно их учению, участие в божественной жизни является следствием проникновения души и тела божественной силой Святого Духа, которое мыслилось по стоической схеме смешения тел. Второе направление представлено трудами Климента Александрийского, Оригена, великих каппадокийцев, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника. У них точкой физического соприкосновения человеческой природы с Божеством служит ум, который, будучи обожён общением с Богом, передает обожение и телу, находящемуся в его обладании (Попов 2004: 19, 33). Следует заметить, что в богословско-литературном наследии Киевского митрополита присутствуют мысли, характерные для обоих направлений, поэтому ниже мы рассмотрим каждое из них.

Начнем с реалистического направления. Условием обожения человека является обожение человеческой природы во Христе. Сын Божий воплотился “нас ради человек и нашего ради спасения”. Он принял на Себя человеческое естество истинное, а не мнимое или призрачное, Его Тело зачалось во чреве Пречистой Девы Марии наитием Святого Духа. Святитель пишет, что Господь сделался совершенным человеком, со всеми членами человеческими и разумной душой, соединившейся с Божеством, и в одном и том же Лице Он стал истинным Богом и истинным человеком. Митрополит также подчеркивает, что в Иисусе Христе ни Божественное естество не изменилось в человеческое, ни человеческое в Божественное, но две природы в единой Божественной Ипостаси сохранялись и пребывали во всей своей целостности и полноте со всеми своими свойствами, кроме греха. В данном утверждении владыка ссылается на святителей Афанасия Великого и Василия

Великого, а также на преподобного Иоанна Дамаскина (*Православное исповедание* 1900: 34–35; *Катехизис* 1996: 100–102).¹

Митрополит Петр обращает внимание на действие Святого Духа на человеческую природу Христа. Он утверждает, что Сам Дух был во Христе обильнее и совершеннее, нежели во всяком другом человеке. Об этом говорит пророк Исаия: “И почиет на нем Дух Господень, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия; и страхом Господним исполнится” (Ис. 11:2–3). Однако, замечает святитель, во Христе Дух был, как единосущный Ему по Божеству. Поэтому приведенная выше цитата относится к человеческому естеству Христа. Дух Святой исполнял ее мудростью и благодатью, что подтверждает и евангелист Лука: “Младенец же возрастал и укреплялся духом, исполняясь премудрости, и благодать Божия была на Нем” (Лк. 2:40) (*Православное исповедание* 1900: 53). Таким образом, Божественная энергия Святого Духа пронизывала человеческую природу Христа.

О нераздельном соединении двух природ во Христе святитель пишет, что естество Божественное, после того как оно приняло на себя естество человеческое, никогда уже не отделялось от Христа, даже во время страдания, крестной смерти и после смерти. И хотя душа человеческая отделилась от тела, но Божество ни от тела, ни от души не отделялось. В этом утверждении митрополит также ссылается на преподобного Иоанна Дамаскина (*Православное исповедание* 1900: 38; *Катехизис* 1996: 108, 112).² Силою Божества Своего Господь воскрес

¹ Святитель Афанасий Великий: “Будучи Всемощным и Создателем вселенной, в Деве уготовляет в храм Себе тело, и усвоет Себе оное, как орудие, в нем давая Себя познавать и в нем обитая. И таким образом, у нас заимствовав подобное нашему тело, потому что все мы были повинны тлению смерти, за всех предав его смерти, принорочить Отцу” (Афанасий Великий 1902: 201).

Преподобный Иоанн Дамаскин: “Он не изменился в естестве и не призрачно воплотился, но с принятою от Святой Девы плотью, оживленною мыслящею и разумною душею и в Нем Самом получившею свое бытие, — ипостасно соединился неслитно, неизменно и нераздельно, не изменив природы Божества Своего в существо Своей плоти, ни существа Своей плоти — в природу Своего Божества и не составив одного сложного естества из Божеского Своего естества и из естества человеческого, какое Он Себе воспринял” (Иоанн Дамаскин 2003: Кн. 3, гл. 2).

“И в двух естествах, пребывающих совершенными, исповедуем одну ипостась Сына Божия воплотившегося, признавая в Нем ту же самую ипостась Божества и человечества Его, и исповедуя, что оба естества остаются в Нем целыми по соединению. Мы не полагаем каждое естество отдельно и порознь, но признаем их взаимно соединенными в одной сложной ипостаси. Мы признаем это соединение существенным, то есть истинным, а не воображаемым” (Иоанн Дамаскин 2003: Кн. 3, гл. 3).

² “Ибо хотя священная душа и разлучилась от животворного и непорочного тела; но Божество Слова оставалось неразлучно с ними, т. е. с душею и телом, поелику со

из мертвых в том же теле, в котором Он родился и умер. Но тело это уже было прославленное и не подлежало тем слабостям, которые ощущало и носило на себе перед смертью (*Православное исповедание* 1900: 42; *Катехизис* 1996: 118).³ В этом же теле Он вознесся на небеса и сел одесную Бога Отца со славою и честью. Святитель подчеркивает, что Христос вознесся на небо одним только телом как человек, потому что как Бог Он всегда был на небесах и на всяком другом месте. Теперь же эту Божественную славу Он дарует человеческой природе. Вдобавок к этому митрополит пишет, что Сын Божий воспринятое Им человеческое естество никогда не слагал с Себя, но с ним опять придет на землю. Тут же владыка замечает, что хотя Христос с плотию Своей находится только на небе, а не на земле, однако таинственным образом по пресуществлению Сын Божий, Бог и человек, присутствует и на земле в Божественной Евхаристии (*Православное исповедание* 1900: 44; *Катехизис* 1996: 118–122). Поэтому причастие Тела и Крови открывает человеку путь соединения с Божеством. В последнем фрагменте содержатся ссылки иерарха на творения святителя Афанасия Великого и преподобного Иоанна Дамаскина.⁴

времени зачатия к утробе Святой Девы и Богородицы Марии, произошло нераздельное соединение в одном лице двух природ. Таким образом и в самой смерти сохранилась одна ипостась Христова, потому что тело и душа состояли в одной ипостаси Бога-Слова, и по смерти имели одну и ту же ипостась” (Иоанн Дамаскин 1845).

³ В *Катехизисе* стоит ссылка на *Точное изложение православной веры*. Наиболее подходящим кажется следующий фрагмент: “Ясно, что воскресение Господа было соединением нетленного Его тела и души (ибо они были разлучены), ибо Он сказал: ‘разорите церковь сию, и тремя денми воздвигнут’ (Иоан. II:19). Святое Евангелие — достоверный свидетель, что Он говорил это о Своем теле (Иоан. II:21). [...] Еще божественный Апостол говорит: ‘подобает бо тленному сему облещися в нетление, и мертвенному сему облещися в бессмертие’ (1 Кор. XV:53). И еще: ‘сеется в тление, встает в нетлении: сеется в немощи, встает в силе, сеется не в честь, встает в славе: сеется тело душевное, т.е. грубое и смертное, встает тело духовное’ (1 Кор. XV:42–44), каково тело Господа по воскресении, проходившее сквозь закрытые двери, не утомляющееся, не нуждающееся в пище, сне и питье” (Иоанн Дамаскин 2003: Кн.4, гл. 27). В *Катехизисе* указана глава 28, что не верно.

⁴ Преподобный Иоанн Дамаскин пишет: “После же воскресения из мертвых Христос устранил от Себя все немощи — разумею тленность — голод и жажду, сон и утомление и т. п. Ибо, если Он и вкушал пищу после воскресения, то не в силу естественной потребности, потому что Он не алкал, но в целях домостроительства, удостоверяя истинность Своего воскресения и показывая, что одна и та же плоть пострадавшая и воскресшая” (Иоанн Дамаскин 2003: Кн.4, гл. 1).

“Под правой стороной Отца мы разумеем славу и честь, в которой Сын Божий, как Бог и единосущный Отцу, пребывает прежде веков и в которой, воплотившись в последок дней, восседает и телесным образом, по прославлении плоти Его. Ибо Он вместе с плотию Своею чествуется единым поклонением от всей твари” (Иоанн Дамаскин 2003: Кн.4, гл. 2).

Человек, по учению святителя Петра, может быть сыном Божиим по благодати и усыновлению, но не по естеству. Только Превечное Слово есть Сын Божий по существу, почему и называется Единородным. Однако благодать усыновления даруется человеку – верному и избранному Божию – через Христа, что и подтверждает Священное Писание: “Верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими” (Ин. 1:12) (*Православное исповедание* 1900: 33; *Катехизис* 1996: 96).⁵ Эту мысль владыка повторяет в толковании на молитву “Отче наш”, указывая, что желающий просить у Бога что-либо, должен приступать к Нему не только как Его создание, но и как сын Его по благодати. В противном случае, не являясь сыном, человек не может называть Бога Отцом. И вновь, утверждает святитель, благодать усыновления дал Иисус Христос верующим в Него. В добавление к предыдущей цитате митрополит приводит еще одну: “А как вы – сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: ‘Авва, Отче!’” (Гал. 4:6), т.е. дает благодать человеку называть Бога своим Отцом. Из данной цитаты также видно, что именно Дух Святой через Христа усыновляет Богу, т.е. обоживает человека. Таким образом, в процессе теозиса принимает участие вся Троица.

Также в контексте богосыновства владыка рассматривает слова Спасителя о том, чтобы никого на земле не называть отцом, потому что один у всех Отец, сущий на небесах (см. Мф. 23:9). Однако с этим сотериологическим аспектом митрополит нераздельно связывает и

“Тело воистину объединяется с Божеством, тело, (родившееся) от святой Девы, но (объединяется) не (так), что вознесшееся тело нисходит с неба, а (так), что самый хлеб и вино прелагаются в тело и кровь Божию. Если же ты доискиваешься способа, как (именно) это делается, то тебе достаточно, услышать, что — с помощью Св. Духа, подобно тому, как Господь, при содействии Св. Духа составил Себе и в Себе, плоть от святой Богородицы” (Иоанн Дамаскин 2003: Кн. 4, гл. 13). В *Катехизисе* указана глава 4, что не верно.

В *Катехизисе* также указано слово преподобного Иоанна Дамаскина на Вознесение Господне, которое нам не удалось найти.

Святитель Афанасий Великий: “Не говорим, что тело есть Сын Божий по естеству; говорим же, что оно есть тело Сына Божия. — Поэтому, когда воскрешено тело, представляется воскрешенным из мертвых Сын. Поэтому, относительно к плоти говорим, что Сын умер, и погребен, и воскрешен из мертвых; по духу же Он был везде, и на небе и на земле” (Афанасий Великий 2014: 235).

⁵ “Он один безлетно рожден из сущности Бога и Отца, поэтому справедливо называть Его Сыном Единородным, Первородным, но не первосозданным. [...] будучи Единородным и по Матери, ибо Он приобщился подобно нам плоти и крови. Он сделался человеком, а через Него и мы сделались сынами Божиими, будучи усыновлены через крещение. Он Сам по природе — Сын Божий, сделался первородным между нами, ставшими сынами Божиими по усыновлению и благодати и именуемыми братьями Его” (Иоанн Дамаскин 2003: Кн.4, гл. 8).

экклезиологический: только сын Православной Кафолической Церкви может быть сыном Божиим. Только в Церкви и через Церковь как богочеловеческий организм Господь подает благодать человеку, которая соединяет его с Богом (*Православное исповедание* 1900: 85–86; *Катехизис* 1996: 202–204). Таким образом, митрополит Киевский фактически повторяет знаменитую формулу святителя Киприана Карфагенского: “Кому Церковь не мать, тому Бог не Отец”, делая из нее не дисциплинарный вывод, как можно было бы предположить, а сотериологический. Поэтому христиане и верят в Церковь, замечает святитель: не смотря на то, что она есть творение Божие, составленное из человеков, но имеет своей главой Самого Христа, истинного Бога, и Духа Святого, Который непрестанно научает и созидает ее (*Православное исповедание* 1900: 64).

По словам святителя Григория Богослова, в творениях которого тема обожения занимает центральное место, обожение человека происходит в Церкви благодаря участию в Таинствах Крещения и Евхаристии (Алфеев 2016: 635–636). Ту же мысль находим и у митрополита Петра Могилы. В *Православном исповедании* святитель указывает, что таинства установлены для того, чтобы всякий, приступающий к ним должным образом, становился истинным и природным членом Церкви Божией и по благодати сыном Божиим. И уже потом святитель добавляет, что таинства являются залогом спасения в вечной жизни и лекарствами для исцеления греховных болезней (*Православное исповедание* 1900: 66). Таким образом, видим, что для митрополита на первом плане стоит положительное значение спасения, с точки зрения конечной цели человека. Несколько иные коннотации, дополняющие предыдущие, находим в предисловии владыки к Требнику. В нем говорится, что через Божественные Таинства, как через некие сосуды Святого Духа, на человека изливается милость Божия и он становится дедичем Царства Небесного (“Предмова до Требника” 2004: V об.). Дедич – это наследник, который получает наследство в силу своего прямого родства из поколения в поколение с предыдущим властелином и хозяином. Такое же родство возникает между Богом и человеком в результате Таинств через действие Святого Духа, раз человек становится наследником Небесного Царства.

Из всех таинств Церкви митрополит особо выделяет Крещение, Миропомазание и Причастие. В Крещении уничтожаются все грехи: первородный и произвольный; это таинство воссоздает человека и возвращает ему праведность, которую он имел в состоянии невинности и безгрешности; после Крещения человек становится членом тела Христова и облекается в Господа, а также становится наследни-

ком Божиим и сонаследником Христовым (*Православное исповедание* 1900: 67; *Катехизис* 1996: 158).⁶ Не зря в Требнике таинство Крещения митрополит называет дверью к другим таинствам и к Царству Небесному (ср.: Ин. 3:5), баней возрождения (ср.: Тит. 3:5), спогребением с Христом в смерть (ср.: Рим. 6:4; Кол. 2:12), жертвой о грехах (ср.: Евр. 10:27), обрезанием во Христе (ср.: Кол. 2:11). Святитель подчеркивает, что как Господь не был погребен, до тех пор, пока не умер, так никто не бывает крещен, пока не умрет греху первородному. И как Христос от гроба воскрес, так и души крещенных восстают для жизни духовной (“Предмова до Крещения” 2004: 901–903).

В таинстве Миропомазания человек делается причастником Святого Духа, утверждается в вере Господней и возрастает в Божественной благодати. Силою Святого Духа человек становится твердым и крепким против козней диавола (*Православное исповедание* 1900: 68–69; *Катехизис* 1996: 160). Итак, в первых двух таинствах человек заново рождается или воссоздается, т.е. создается заново. Он облекается в Христа и благодаря Святому Духу возрастает в благодати Божией. Обратим внимание: святитель постоянно подчеркивает деятельность Святого Духа в обожении человека, в усвоении ему плодов земной миссии Христа.

Теперь подойдем к Таинству Причащения, которое является центральным в учении о теозисе. Примечательно, что в *Православном исповедании* говорится только о том, что в Евхаристии человек соединяется со Христом. Далее акцентируется внимание на способе и времени освящения Даров и т.п. (*Православное исповедание* 1900: 69–72). Зато в *Катехизисе* находим, что через употребление Святых Даров Христос живет в человеке и человек во Христе, приобщаясь, таким образом, к вечной жизни. Примечательна мысль, что через причастие человек становится свободным от бесовских искушений, т.к. бес чувствует живущего и пребывающего в человеке Христа и не нападает на него (*Катехизис* 1996: 170–172).

Однако, чтобы более полно и адекватно составить представление об учении святителя, обратимся к доступным для нас другим источ-

⁶ Здесь митрополит ссылается на святителя Григория Нисского, у которого находим следующее: “Итак, крещение есть очищение от грехов, прощение прегрешений, причина обновления и возрождения; возрождение же разумей мыслью созерцаемое, очами невидимое. [...] Яснее же всего пророчествует Захария, (изображая) Иисуса облеченным в одежду нечистую, то есть нашу рабскую плоть, совлекши же с него мрачное одеяние, украшает его в одежду чистую и светлую (Зах. 3:1–6); сим образным примером научая нас, что в крещении Иисусовом все мы, совлекаясь грехов, как бы нищенского и из лоскутьев сшитого хитона, облакаемся в священную и прекраснейшую (одежду) пакибытия” (Григорий Нисский 1871: 4, 18).

никам. Таковым является “Канон ко причащению священником” авторства Киевского митрополита. В этом литургическом тексте святитель говорит, что Господь Своим пришествием в мир соединил в Себе Божество и человечество, и в Таинстве Евхаристии соделывает человека частью Своего обоженого тела:

“Якоже телом Божество Свое, Спасе, человека Себе совокупляя, покрыл еси: сие и ныне в Тайнах, да нас плоть от плотей, и кость от костей Твоих сотвориши, истинную Плоть и Кровь Свою спасительную, видимыми хлеба и вина покрыв, в спасительную снедь и питье верным (имже и мене достойно причастится сподоби) предлагаеши” (“Канон ко причащению” 1887: 136–137).

Следующий фрагмент показывает, если можно выразиться, “механизм” соединения человека с Божеством:

“Брашно есмь великих (Христе в Тайнах верному вопиеш), веруй и снеси Мя: не бо Аз в тя, яко тленная твоего тела, преложуся пиша, но ты в Мя претворишишь, и обожившись Причащением” (“Канон ко причащению” 1887: 137).

Здесь уже видим, идет речь конкретно об обожении человека – становлении его тем, кем Бог является по существу, вместо обычного именованья человека сыном Божиим по благодати, принятого у святителя. Следует обратить внимание, что понятие “обожённый” в большинстве случаев употребляется митрополитом применительно к Святым Дарам: “Телу Христову и Крови обожённой”, “Телом и Кровию одушевленно и обожённого Христа Пана быти”, “чудодейственной и обожённой Трапезы” (“Предмова хотящим причастится” 2004: 912).

В тексте канона владыка изображает определенные “ступени” обожения, путь преобразования человека в Евхаристии. Те, кто причащается с верой и чистым сердцем, достигают нераздельного соединения с Богом, просвещаясь и освящаясь, приобретая вечную жизнь и становясь причастниками Царства Небесного (“Канон ко причащению” 1887: 137).⁷ Соединение со Христом в Божественных

⁷ “Нераздельного ради соединения Бога и человека, яко же на небеси, сие и в Божественных Тайнах, истинно верую Тя быти Христе мой: просвещающаго и освящающаго, и Себе совокупающаго, верую и чистым сердцем тем причащающихся. Имже и мене в приобретение вечныя жизни и царствия небеснаго причастится сподоби, и Тебе славити Отцем Бога во веки”.

Тайнах служит человеку для истребления многих согрешений, очищения и освящения. Кроме того, человеку дается защита и помощь в противостоянии духовному врагу, чтобы защитить полученную в таинстве чистоту и святость. В результате человек обручается будущей жизни и царствию (“Канон ко причащению” 1887: 139).⁸ Перед нами возникает путь духовного возрастания и обновления человека, которое становится следствием Божьего дара и применяемых человеком усилий. Действием Божественной благодати человек изменяется и приобретает свойства, присущие Богу. Следует заметить, что употребленные митрополитом Петром Могилой выражения созвучны молитвам ко причащению святителя Иоанна Златоуста, преподобного Иоанна Дамаскина, святителя Василия Великого, что говорит не просто о текстуальном влиянии или заимствовании, но и о том, что митрополит полностью разделяет веру этих святых отцов, используя их формулировки для выражения своей богословской позиции.

Интересные мысли находим в следующем отрывке:

“Причастие Пречистаго Ти Тела, Господи, да будет ми угль, страстная души попадающа движения и очищающ сердце мое, общение же честныя Ти Крове веселия да исполнит сердце мое, и ум Твоим радованием, и Твоему пребыванию во мне да сотворит достойное жилище: да со Отцем и Духом пришед во мне неразлучне до кончины моего живота пребудет: во веки бо благословен Бог еси и препрославлен” (“Канон ко причащению” 1887: 139).

Текстуально данный фрагмент схож с молитвами ко причастию, упомянутыми выше, а также с молитвой на потребление Даров в Литургии святителя Иоанна Златоуста. Однако митрополит наполняет текст несколько иным содержанием. Обращает внимание на себя то, что общение со Христом в евхаристической чаше не только очищает от грехов и дарует силу противостоять им, но и исполняет сердце человека веселием, а ум радованием. Этими словами передается состояние блаженства, достигаемого человеком в Боге, причем отдельно называется сердце как сосредоточение эмоционально-чувственного начала, и ум – как разумно-волевое начало. И хотя по отношению к ним употребляются разные слова “веселие” и “радование”, не сложно заметить, что между сердцем и умом удаляются всякие противо-

⁸ “... во истребление многих ми согрешений, во очищение и освящение, в стену и помощь, в возражение сопротивных, и в обручение будущаго живота и царствия”.

речия и водворяется целостность и гармония. Но более всего интересно, что причащение соделоваает человека жилищем или храмом Божиим. Причем святитель подчеркивает, что через принятие Тела и Крови Христовых в человеке пребывает вся Святая Троица: он соединяется с Богом Отцом, Богом Сыном и Богом Духом Святым. Данную мысль святителя встречаем и в других местах.⁹

Через Евхаристию человеку усвоятся плоды искупительной жертвы Христовой. Яркое выражение этого находим в иконе канона ко причащению. Своим умерщвлением на Кресте, Господь оживляет умерщвленную грехами душу человека. Снятием со Креста и положением во гроб, снимает человека, пригвожденного к миру плотскими страстями, с креста высокоумия и полагает его во гробе смиренномудрия, привалив камнем твердой веры. Сошествием во ад и избавлением от истления душ праведных, возводит человека, погруженного в аде нечувствия и разленения, к трезвению разума и на высоту боговидения. Самовластным воскресением из мертвых, вознесением на небеса и седением одесную Бога Отца, оживляет человека, умерщвленного грехом, и делает его причастником Своего Божественного Света (“Последование” 2004: 288–289).

Рассмотрев, таким образом, реалистическое направление в учении об обожении, приступим к идеалистическому. Профессор И.В. Попов указывает, что для писателей этого направления обожение состоит, во-первых, в нравственном единении с Богом и в уподоблении Его свойствам; во-вторых, в интеллектуальном единении (подразумевается то внутреннее единство, которое устанавливается между познающим субъектом и познаваемой истиной) и в-третьих, в слиянии Бога и человека в чувстве взаимной любви, которое соединяет их в одно существо. Таким образом, резюмирует патролог, человека соединяет с Богом богоподобие нравственно измененной личности, экстаз ума и экстаз любви (Попов 2004: 34). Ниже мы попробуем с каждым из указанных пунктов пройти по творениям киевского иерарха.

Земной путь Христа является образом пути и человека, который, через восприятие Сыном Божиим человеческой природы, проходит

⁹ “Храм Себе, Отцу же и Пресвятому Твоему Духови сотворити в верных Своих хотя Христе Боже, не точию до плоти, и даже до Креста и смерти смирился еси: но и Плоть Свою обоженную, и одушевленную, и Кровь животворящую, в спасительную снедь и питье верным дал еси, и ныне священнослужителями Твоими всегда подаеши” (“Последование” 2004: 287).

“Иисусе Царю веков, тернием венчанный и в хламиду наругания облеченный, сотвори мя Себе, Отцу же и Своему Духови, Таин Твоих причащением, достойное быти пребывание” (“Последование” 2004: 288).

те же уровни духовного возрастания. Выражение этой мысли находим в “Каноне на исход души”, авторства митрополита Петра Могилы (“Канон на исход души” 1887: 143).¹⁰ Более выразительно она проходит в “Каноне о втором пришествии Спасителя на землю и последнем суде”: “Вчера в житии сем спогребимся Христу, да совостаем днесь в вечную жизнь, егда приидет судити живым и мертвым, и Сам нас прославит, Спас, в царствии Своем” (“Канон о втором пришествии” 1887: 156). Эти слова являются перифразом Пасхального канона преподобного Иоанна Дамаскина. Здесь четко выражена мысль причастности человека Христу Спасителю и в Его страдании, и в воскресении и прославлении на небесах. Обстоятельно это показано в толковании преподобного Никодима Святогорца на канон Пасхи (Никодим Святогорец 2018), которому подражает митрополит. И это не единственное место в каноне святителя Петра Могилы. О том, что верующие являются единым телом со Христом, свидетельствует следующий отрывок: “Яко единого тела удов, благословенных венчает Христос совершенными венци в царствии Своем” (“Канон о втором пришествии” 1887: 157). Также замечателен текст светильна: “Плотию яко уснувший Христос, Царь и Бог, тридневно воскресе, во второе Свое пришествие и всех от гробов воздвигнет, и нетлением даровав, верных убо с Собою, грешных же в муку вечную вселит” (“Канон о втором пришествии” 1887: 159).

Однако от гимнографического наследия святителя мы перейдем к его аскетическим творениям. Рассуждая в своих записках о значении иноческой жизни, святитель замечает, что христианское совершенство заключается в подражании Христову житию (“Разсуждения” 1887: 171). Нужно постоянно иметь Христа перед собой и подражать Ему, ибо в Нем полнота человеческого бытия: сораспинаясь и сострадавая Христу – человек воцаряется вместе с Ним, уподобляясь Его нищете, смирению и послушанию – человек становится причастником Его славы и царствия (“Разсуждения” 1887: 173).¹¹ И хотя сказанное относится в контексте размышлений к иноку, однако вполне отражает представления об обожении каждого человека. Характерна следующая

¹⁰ “Из гроба тридневно воскресый, да мертвыя грехом верою яже в Тебе оживиши, из гроба ныне телеснаго раба Твоего душу пощади, Спасе, и небесному Ти селению причти, животворныя Ти ради смерти и вольнаго погребения, Владыко Человеколюбче”.

¹¹ “Иноку ничтоже ино в мысли, и сердци, и в уме, и пред очим быти имать, точию Христос Иисус распятый нас ради, да Нань всегда взирая, потщитя и себе сраспяти Ему и спострадати, да с Ним воцаритя: в Нем бо есть живот наш, Он есть похвала наша, Он слава наша; в Нем еже жити добро, а еже умрети приобретение. Аще бо zde уподобимся нищете, смирению, послушанию, терпению и злостраданию Его: по отшествии от мира сего, и славе и царствию Его будем причастницы”.

выдержка из творений святителя об уподоблении Христу: “никогда же себе жити помышляя, но по Павлу всегда себе рещи: ‘не к тому аз себе живу, но живет во мне Христос’ и паки: ‘аз законом иноческого жития и отвержением мира, закону естества и воли моей умрох, да Богови жив буду” (“Разсуждения” 1887: 175). Чтобы быть живым для Бога и в Боге, необходимо отказаться от логики этого мира, умереть для своей воли и избавиться от диктата своей плоти.

Путь восхождения к Богу – это путь утверждения в добродетелях. Начальной из них для инока является нестяжание, которым возводится лестница к достижению совершенного возраста Христова (“Разсуждения” 1887: 171). Говоря о пути восхождения, святитель указывает на определенную последовательность добродетелей, утверждение в которых созидает инока в Боге. В основе истинного иноческого жития лежит нестяжание, заключается это житие в девстве и послушании и увенчивается любовью.

“Вся же добродетели от сих четырех, як от источника, истекают, и в разум Божий совершенный человека исправляют и совершают, и еще на земли, в теле суца, небеснаго наслаждения творят причастника, таин божественных самовидца, божественныя славы наследника и ангелом сожителя и собеседника” (“Разсуждения” 1887: 172).

Таким образом, обожение достигается не механически, но деятельно – через добродетели. Примечательно и то, что определенная степень обожения доступна человеку уже в земной жизни.

Приступая к рассмотрению интеллектуального единения с Богом, заметим, что, по мнению святителя Григория Богослова, Бог не соединен с плотью, тогда как душа и ум являются посредником между ними. С одной стороны, они живут вместе с плотью, а с другой — созданы по образу Божию. Поэтому Божие естество, соединяясь со сродным Себе, т.е. духом, вступает в общение с грубой плотью. Сходные мысли выражает и святитель Григорий Нисский, говоря, что ум, подобно зеркалу, если обращен к Богу и отражает в себе Его красоту, то и тело, подчиняясь ему, носит на себе отблеск его божественной красоты. Со временем это учение стало господствующим и вошло в *Точное изложение православной веры* преподобного Иоанна Дамаскина, который пишет: “Бог вселяется чрез ум в тела святых” (Попов 2004: 33–34).

О том, что путь к обожению лежит через восхождение ума к Богу и предстояние Ему в молитвенном созерцании, пишет и святитель Петр Могила. Иноческое житие он сравнивает с лестницей патриарха

Иакова, называя ее восходящей богозрительной лестницей ума, верх которой достигает небес и утверждается на них. Подобно тому, как всякая вещественная лестница состоит из двух долгих качественных жердей, которые соединяются и утверждаются множеством ступеней, так и духовная лестница состоит из двух вертикалей – девства и послушания, которые соединяются совершением различных повседневных добродетелей. Поставляется эта лестница на твердом и устойчивом камне нестяжания, возносится смирением, верх же ее – любовь, которой человек достигает небесных врат и возносится к Богу. Ангелы, восходящие по лестнице, – это восхождение мыслей духовного разума к опытному небесному познанию и всегдашнее размышление о горних божественных вещах. Нисходящие – это обращение мысли к вниманию себе, размышление о суетности мира, тлени, временности жизни, смерти, втором пришествии, Страшном Суде и проч. Эти мысли приводят человека к признанию всех тленных благ и к горячему желанию благ горних, пригвозждают его к совершенному страху Божию. Бог утверждается вверху лестницы, и благодатью Святого Духа поспешствует в совершении ежедневных добрых дел, укрепляет немощь человеческого естества и всегда по мере старания и достоинства подает силу к детальному боговедению, т.е. действительному возвышению ума к Богу (“Разсуждения” 1887: 177).

Человеку, желающему обрести богозрительный ум или сохранить его, необходимо, подобно патриарху Иакову, выйти одному от родника клятвенного, т.е. удалиться от мирской молвы, тревоги и дружбы, чтобы не приникать вниз к воде житейских наслаждений. Надобно идти в Харран, т.е. обрести в безмолвии место для внимания себе. В изголовье ему следует положить камень прилежания, т.е. умерщвлять и изнурять тело свое постом, бдением, лежанием на полу, коленопреклонением, постоянной молитвой, послушанием и глубоким смирением. Находясь в преуспейании духовной жизни и разума, монах, подобно боговидцу Иакову, восходя по лестнице, сподобится беседовать Богу (“Разсуждения” 1887: 177–178).

Здесь мысли святителя сходны с воззрениями преподобного Симеона Нового Богослова. Тот, кто забывает весь мир и совлекается всего земного, в ком утихают страсти, чей ум оставляют греховные помыслы и приобретает первозданную цельность, тот принимает Духа Святого и Сам Бог соединяется с ним и через это соединение полностью обоживает его (Алфеев 2016: 641–642). Также о молитвенном предстоянии Богу митрополит пишет: когда непрестанной Иисусовой молитвой в уме и в помысле вкоренится имя Спасителя, и когда Он водрузится крестом Своим в сердце человека и узвит его

Своей любовью, человек делается словно больным в непрестанном желании Бога. Достигнувший этого состояния, ничего кроме Христа распятого перед очами своими не будет иметь. Такой человек является приближенным к совершенству и степени боговидения (“Разсуждения” 1887: 180). Это то, что, по выражению профессора И.В. Попова, касается экстаза ума. Теперь приступим к “экстазу любви”.

Как было упомянуто выше, вершиной добродетелей является любовь. Стяжавший любовь к Богу, соединяется с Ним. Любящий Бога имеет в Нем одно истинное наслаждение. Такой человек живет не для себя, а для Бога и в Боге. Святитель так описывает это состояние:

“Самим точию и единым усладитись Богом, и Того единого вместо себе имети, и разве Того единого все ничтоже вменяти, и кроме Бога единого ничтоже желати, ниже что имети вожделети, и без Него ниже жити, ни умрети хотети; Тому единому послужити и Тем едином поработитись; к Тому единому взирати и кроме Того единого ниже сам что быти хотети, все же Ему единому, еже един Бог быти, и сам един единому Богу, – кроме же единого Бога мир и вся, яже в мире, смрад и гной и уметы быти вменяти” (“Разсуждения” 1887: 174).

Подобные выражения встречается и в других местах.¹²

Любовь к Богу изменяет жизнь человека, его сознание и характер, и даже преображает его физические свойства, которые превосходят естественные возможности. Так, разжигаясь любовью к Богу, мученики пренебрегали своей плотью и мужественно устремлялись на муки, принимая венцы победителей, а исповедники бесстрашно обличали безбожные повеления. Постники и пустынножители, препоясанные любовью к Богу, изнуряли свою плоть и победили бесплотного врага, показав себя в мире вторыми страстотерпцами. Подобно и слабое женское естество мужественно побеждало видимых и невидимых борителей. Этой любовью, завершает святитель, все святые, от века просиявшие, соорудили лестницу добродетелей, нею

¹² “Точию един Христос Иисус усладение, желание, любовь и вождение его без сытости всегда есть. Сему еже жити Христос, и еже умрети приобретение, понеже до-нележе в плоти живет, ничтоже ино помышляет, ничтоже мудрствует, ничтоже желает, разве еже Христа получитьи и с Ним жити; и вся презрев, ничтоже всяческая быти вменят, разве единого Христа, в Нем же всяческая и всяческая Тем, и сего ради еже жити ему Христос, а еже умрети приобретение, понеже тогда, еже желаше, лицом к постигнути сподобится и еже с Ним жити уже приобретает” (“Разсуждения” 1887: 176).

взошли в небесные селения и Христу соцарствовать сподобились (“Разсуждения” 1887: 174).

Во всех упомянутых случаях победу можно понимать не только как стойкость в своих убеждениях перед лицом правителя, общества или прочих супротивников, но и как превосходство над собой и своей плотью, терзаемой мучителями, бесовскими наваждениями, собственным страхом и сомнениями, что не возможно без действия благодати Божией, укрепляющей и преображающей человека.

Тоже говорит святитель и о людях, которые исполнившись покаянием и очистившись от грязи грехов, достойно причастились Божественных Таин. Они совокупаются Христу и на небесах со Христом царствуют. Митрополит обращает внимание, что еще будучи в теле, человек может быть и в аду, и “на воздушном истязании” (т.е. в мытарствах), и на небесах, как в зеркале (т.е. предвосхищая события), по смерти же – лицом к лицу (“Разсуждения” 1887: 176–177). Это же в полной мере касается и обожения, состояние которого – соединение с Богом и соцарствие Ему – возможно уже здесь на земле, а в полной мере – в жизни вечной.

В толковании на молитву “Отче наш”, святитель указывает, что во втором прошении мы просим у Бога, чтобы Он Сам царствовал во всем человеческом существе и особенно в сердце Своею благодатью, правдою и благостью, чтобы человек обрел покой и радость в Духе Святом. Здесь же мы просим по-христиански разрешиться от своего тела и быть со Христом, а также об исполнении числа избранных Божиих, Втором пришествии и наступлении Царства Небесного, где “будет Бог всяческая во всех” (1 Кор. 15:28) (*Православное исповедание* 1900: 88; *Катехизис* 1996: 208–210).¹³ В данном случае, очевидно, что процесс обожения человека завершается в Царстве Небесном, в вечной жизни, но уже здесь на земле мы просим Бога соединиться с нами и царствовать в нас.

Отметим, что учителя Церкви, в частности Климент Александрийский, преподобный Макарий Египетский, также рассматривают обожение в эсхатологической перспективе (Алфеев 2016: 632; Попов 2004: 25). Говоря в *Православном исповедании* о состоянии человека в Царствии Небесном, святитель ничего не упоминает об обожении, но использует выражения, которые описывают его состояние. Он пишет, что радостью и веселием будут наслаждаться вместе и душа, и тело.

¹³ В этом месте митрополит ссылается на святителя Иоанна Златоуста и блаженно-го Феофилакта Болгарского, однако в их толкованиях молитвы Господней отсутствуют те смыслы, которые выражает киевский иерарх.

Человек в вечности будет состоять из души и тела прославленного. Его состояние будет подобно ангельскому: тело будет прославленное, бессмертное, нетленное, не будет требовать пищи и питья, будет подобно духу и просияет, как солнце. Непостижимые радость и веселие в раю будут заключаться в созерцании Блаженной Троицы и в духовном песнословии вместе с ангелами. Здесь же святитель разрешает возникающее недоумение, ведь Господь ясно сказал Моисею: “Лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых” (Исх. 33:20). Но это относится к человеку в состоянии еще до искупления, а также по искуплении, но находящемся не в прославленном теле. В будущей же вечной жизни в прославленном теле человеку будет дан от Бога свет, которым он будет видеть свет Божий, как сказано в Писании: “Ибо у Тебя источник жизни; во свете Твоем мы видим свет” (Пс. 35:10). Этот созерцаемый свет успокоит в человеке всякое желание всякой мудрости и красоты, потому что в созерцании Высочайшего Блага заключаются все прочие блага, и наслаждение ним есть полнота всякой радости, по словам святого псалмопевца: “Буду насыщаться образом Твоим” (Пс. 16:15) (*Православное исповедание* 1900: 79–80; *Катехизис* 1996: 188–194).¹⁴

Как видим, здесь логично соединяется учение святителя об обоженной человеческой природе Христа Спасителя и конечном обожении человека в Царствии Небесном. Состояние прославленного тела мы должны понимать именно в контексте прославленного человечества Христа после Его вознесения. Вдобавок ко всему, только обоженный человек способен будет к созерцанию Бога. И здесь вполне естественно совмещаются две цитаты, использованные святителем в разных местах: “Будет Бог всяческая во всех” (1 Кор. 15:28) и “Буду насыщаться образом Твоим” (Пс. 16:15), которые, употребленные в разных контекстах, говорят об одном и том же.

Стоит отметить, что состояние человека в Царстве Небесном описано митрополитом близко к преподобному Макарию Египетскому (Попов 2004: 25). Мысль о том, что обожение есть, прежде всего, озарение Божественным светом и причастие ему, и что в этом заключа-

¹⁴ Преподобный Иоанн Дамаскин: “Итак, мы воскреснем, так как души опять соединятся с телами, которые станут бессмертными и совлекутся тления, и предстанем пред страшным Христовым судилищем. [...] ‘А сотворшии благая’ просветятся, как солнце, вместе с ангелами в жизни вечной, с Господом нашим Иисусом Христом, вечно созерцая Его и сами будучи Им созерцаемы, и наслаждаясь происходящей от Него радостью, прославляя Его со Отцем и Святым Духом в бесконечные веки веков” (Иоанн Дамаскин 2003: Кн.4, гл. 27). В *Катехизисе* указана глава 28, что не верно. В *Катехизисе* также указано письмо святителя Иоанна Златоуста к Феодосию, которое нам не удалось найти.

ется предел всякого желания, находим также у святителя Григория Богослова и преподобного Симеона Нового Богослова (Алфеев 2016: 642–643). Примечательно, что в *Требнике* именно с будущим воскресением, обновлением и нетлением человека в жизни вечной с Богом связаны погребальные обряды, совершаемые над православными христианами. Об этом пишет святитель в “Указе о чинном погребении тел правоверных христиан” (“Указ о чинном погребении” 2004: 543), ссылаясь на святителя Иоанна Златоуста (“Слово 11” 1900).

Останавливает свое внимание митрополит и на вопросе о мощах святых, что не удивительно, учитывая его архимандритство в Киево-Печерской Лавре. Владыка пишет, что еще при жизни тела подвижников исполняются благодати и дара Святого Духа, поэтому и после смерти в том же теле их Господь, будучи восхваляем и прославляем, творит великие и неизреченные чудеса, так что даже враг духовный в одержимых людях узнает и боится их (*Катехизис* 1996: 264)¹⁵. В данном утверждении четко выражается вера святителя в реальное обожение человека настолько, что даже мертвенное тело сохраняет в себе благодать Божию и действует в окружающем мире.

В контексте обожения необходимо сказать вообще об особом значении человека и его призвании. В “Плаче изгнанных из рая прародителей” святитель обращает внимание на особые действия Творца при создании человека: то, что человек задуман на Божественном Троичном Совете, что Бог Сам взял прах земной и Своим Божественным вдохновением вложил душу человеку, почтил его Своим образом и подобием, наделив благодатью, правдой, терпением, кротостью, чистотою и милосердием. И все это для того, чтобы человек соцарствовал Богу во веки (“Плач” 1887: 151).

У святителя также находим мысль, что человек изначально предназначен к обожению. Это видно из текста, где Адам плачет об утрате рая: “вместо чести, студа исполнен, вместо славы безчестия, вместо нетления, ризы тлением обложен, и вместо обожения клятвы воприятием изгнан есм от рая и от того сладкаго причастия” (“Плач” 1887: 152–153). И в другом месте также находим, где Адам обращается к

¹⁵ У святителя стоит ссылка на преподобного Иоанна Дамаскина: “Они по собственному (свободному) расположению соединились с Богом, приняли Его в жилище (своего) сердца и, приобщившись Его, сделались по благодати тем, что Сам Он есть по естеству. [...] Святые сделались сокровищницами и чистыми жилищами Бога: ‘вселюся в них и похожу, говорит Бог, и буду им Бог’ (II Кор. VI:16). [...] Что через ум Бог обитал и в телах святых, (об этом) говорит Апостол: ‘невесте ли, яко телеса ваша храм живущаго в вас Святого Духа суть’ (1 Кор. VI:19)” (Иоанн Дамаскин 2003: Кн.4, гл. 15). В *Катехизисе* указана глава 16, что не верно.

змию: “Вместо бо еже Богу сравниться, смерти припрегл мя еси, и скотом уподобихся” (“Плач” 1887: 153). Заметим, что приведенные выше тексты – отнюдь не мимолетное утверждение или ситуативная оговорка, продиктованная поэтическим жанром богослужебных песнопений, а часть целостного мировоззрения митрополита.

Похожую мысль встречаем также и в *Православном исповедании*. В нем святитель задает вопрос: почему знание о грядущем грехопадении не воспрепятствовало Богу сотворить человека? И отвечает: о человеке Бог так устроил, чтобы по причине его греха гораздо более воссияла благодать Божия, так как Он определил послать Сына Своего Единородного в юдоль земную, чтобы Он, восприняв плоть от Пречистой Девы Марии по действию Святого Духа, искупил человека, и ввел его в Царство Свое в гораздо большей славе, чем он имел в раю до того, к посрамлению диавола (*Православное исповедание* 1900: 26).

В *Катехизисе* это выражено несколько иначе и более четко: сам человек природой своей в лице Сына Божьего имел сесть одесную величия Божия, и ангелы имели преклоняться перед ним, как перед господином своим (см. Евр. 1:6), из-за чего ни злость диавольская, ни грех человеческий к сотворению не были препятствием (*Катехизис* 1996: 82–84).

Здесь видим ссылку иерарха на то обстоятельство, что Сын Божий пришел на землю не только ради искупления павшего человека от греха, но и ради его обожения, что было первоначальным замыслом Творца еще прежде творения человека. И этому замыслу не помешало даже грехопадение, а само его осуществление послужило посрамлению диавола, поскольку показало несостоятельность всех его происков против Бога и человека как Его образа.

Итак, подведем итоги. Прежде всего, отметим, что у митрополита Петра Могилы отсутствуют сочинения, специально посвященные учению об обожении. Следуя логике западной богословской мысли и отвечая на запросы с ее стороны, святитель уделяет свое внимание спасению как искуплению. Однако и тема обожения присутствует в его трудах, где-то более выразительно, где-то менее. Оно содержится не только и не столько в вероучительных текстах, сколько в литургическом, гомилетическом и эпистолярном наследии, точно также как у святых отцов богословские темы проходили не только в научных трактатах, но и в поэтических произведениях.

Стоит особого внимания и храмостроительная деятельность Киевского митрополита как средство выражения его богословских взглядов. Примечательно, что в стенописи храма Спаса на Берестове (у стен Киево-Печерской Лавры), восстановленного тщанием владыки, одной

из ведущих тем является идея нетварного Фаворского света и преображения человеческой плоти Христа, которая воспринимается как залог будущего преображения человека и его единения с Богом. Эта идея была разработана в учении исихазма, яркий представитель которого – святитель Григорий Палама – изображен в алтарной стене храма, также как присутствуют изображения преподобных Космы Маиумского и Иоанна Дамаскина, изложивших учение о Преображении в своей гимнографии (Кондратюк 2012: 359–360).

Справедливости ради следует заметить, что у святителя довольно редко можем встретить сам термин “обожение”, зато у него постоянно говорится об образе Божиим в человеке, уподоблении Христу, усыновлении Богу, соединении с Ним и соцарствии Ему. Путь к обожению лежит, по учению митрополита, через участие в церковных таинствах, уподобление Богу в добродетелях, умное делание и непрестанную молитву, а также соединение с Богом в порыве любви. Все это свидетельствует в пользу того, что владыка в своей сотериологии сохранял естественную связь со святоотеческой мыслью и пытался выразить ее в своих творениях.

* * *

Библиография

Творения святых отцов

- “Слово 11 святого Ионна Златоустаго о терпении и благопохвалении и да не тако зело плачемся о умерших”, в Иоанн Златоуст, свт. (1900), *Маргарит*, Москва, сс. ф.м.г. об.-ф.н.с. (543 об.–556).
- Афанасий Великий, свт. (1902): “Слово о воплощении Бога-Слова, и о пришествии Его к нам во плоти”, в *Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского*, Часть 1 (1902), Свято-Троицкая Сергиева Лавра, сс. 191–264.
- Афанасий Великий, свт. (2014): “О явлении во плоти Бога Слова и против ариан”, в Афанасий Великий, свт. (2014), *Избранные творения*, Москва, Издательство Сретенского монастыря, сс. 221–254.
- Григорий Нисский, свт. (1871): “Слово на день Светов, в который крестился наш Господь”, в *Творения святого Григория Нисского*, Часть 8 (1871), Москва, сс. 1–25.
- Иоанн Дамаскин, прп. (2003): *Точное изложение православной веры*, Москва, Издательство Сретенского монастыря.

Иоанн Дамаскин, прп. (1845): “Слово на Святую Великую Субботу”, в *Христианское чтение*, СПб.: В Типографии К. Жернакова (1845 г.), Часть II, сс. 42–87 [доступно онлайн: Иоанн Дамаскин, прп. (2016): *Слово на Святую Великую Субботу*, http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Damaskin/slovo-na-svjatuju-velikuju-subbotu/ (дата посещения: 15.08.2019.)].

Никодим Святогорец, прп. (2018): “Толкование на канон Пасхи”, в Григорий Богослов, свт., и Никодим Святогорец, прп. (2018): *Канон Пасхи: истоки и толкование*, Москва, Издательство «Орфограф», сс. 53–166 [доступно онлайн: Никодим Святогорец, прп. (2016): *Толкование на канон Пасхи, Песнь 3*, http://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Svjatogorets/tolkovanie-na-kanon-paskhi/3 (дата посещения: 15.08.2019.)].

Творения митрополита Петра Могилы

“Канон ко причащению священником”, *Архив Юго-Западной России*, Часть 1, Том 7 (1887), Киев, сс. 133–139.

“Канон на исход души”, *Архив Юго-Западной России*, Часть 1, Том 7 (1887), Киев, сс. 140–146.

“Канон о втором пришествии Спасителя на землю и последнем суде”, *Архив Юго-Западной России*, Часть 1, Том 7 (1887), Киев, сс. 156–159.

“Плач изгнанных из рая прародителей”, *Архив Юго-Западной России*, Часть 1, Том 7 (1887), Киев, сс. 151–154.

“Последование к Божественному Причащению”, в *Требник Митрополита Петра Могилы*, Том 1 (2004), Київ, Інформаційно-видавничий центр Української Православної Церкви, сс. ѿа-ѿд. (271–319).

“Предмова до Крещения”, в *Требник Митрополита Петра Могилы*, Том 1 (2004), Київ, Інформаційно-видавничий центр Української Православної Церкви, сс. ѿ-ѿз. (900–906).

“Предмова до Требника”, в *Требник Митрополита Петра Могилы*, Том 1 (2004), Київ, Інформаційно-видавничий центр Української Православної Церкви, сс. II–VI зв.

“Предмова хотящим причаститися Божественных Таин”, в *Требник Митрополита Петра Могилы*, Том 1 (2004), Київ, Інформаційно-видавничий центр Української Православної Церкви, сс. ѿи-ѿй. (911–916).

“Разсуждения Петра Могилы о высоком значении иноческой жизни”, *Архив Юго-Западной России*, Часть 1, Том 7 (1887), Киев, сс. 171–180.

“Указ о чинном погребении тел Правосверных Христиан”, в *Требник Митрополита Петра Могилы*, Том 1 (2004), Київ, Інформаційно-видавничий центр Української Православної Церкви, сс. фм-фмг. (540–543).

Катехизис Петра Могилы / Упорядкування проф. А. Жуковського, переклад В. Шевчука, (1996), Київ, Видавництво “Воскресіння”.

Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной, (1900), Москва, Синодальная типография.

Исследовательская литература

Алфеев, Иларион, митр. (2016): *Православие*, Том 1, Москва, Издательство Сретенского монастыря.

Асмус, В., прот. (2000): “Святоотеческое наследие и современная церковная жизнь”, в *Православное богословие на пороге третьего тысячелетия*, Москва (2000), сс. 68–75.

Асмус, В., прот. (2002): “К оценке богословия святителя Петра Могилы, митрополита Киевского”, *Богословский сборник*, Вып. 10 (2002), сс. 224–241.

Добош А., прот. (2015): “Единение Руси с Русью”: *богословско-исторический анализ “универсальной” унии свт. Петра Могилы*, Часть 1, <http://pravlife.org/content/edinenie-rusi-s-rusyu-bogoslovsko-istoricheskij-analiz-universalnoy-unii-svt-petra-mogily>; Часть 2, <http://pravlife.org/content/edinenie-rusi-s-rusyu-bogoslovsko-istoricheskij-analiz-universalnoy-unii-svt-petra-mogily-0>; Часть 3, <http://pravlife.org/content/edinenie-rusi-s-rusyu-bogoslovsko-istoricheskij-analiz-universalnoy-unii-svt-petra-mogily-1> (дата посещения: 15.08.2019.).

Кондратюк, А.Ю. (2012): “Церква Спаса на Берестові – важлива частина спадщини святителя Петра Могилы (до питання взаємодії літургійної практики й образотворчого мистецтва могилянської доби)”, *Труди Київської духовної академії*, № 16 (2012), сс. 357–363.

Корзо, М.А. (2003): “Православное исповедание веры’ Петра Могилы: к вопросу о западном влиянии на киевское богословие XVII в.”, в *Сравнительная история: методы, задачи, перспективы / Сб. статей под ред. М.Ю. Парамоновой*, Москва (2003), сс. 33–56.

Корзо, М.А. (2007): *Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований*, Москва.

Лосский, В.Н. (1967): “Искупление и обожение”, *Журнал Московской патриархии*, №9 (1967), сс. 65–72.

- Попов, И.В. (2004): “Идея обожења в древневосточной церкви”, в Попов, И.В. (2004): *Труды по патрологии*, Том 1, Святые отцы II–IV вв, Сергиев Посад.
- Стойчев, Сильвестр, игум. (2012): “К вопросу о западном влиянии в богословском наследии святителя Петра Могили”, *Труди Київської духовної академії*, №17 (2012), сс. 103–112.
- Шевченко, І. (2001): “Багатоликий світ Петра Могили”, в Шевченко, І. (2001), *Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття*, Львів, сс. 175–198.

Примљено: 28. 2. 2019.
Исправљено: 15. 8. 2019.
Одобрено: 15. 8. 2019.

ТЕМА ОБОЖЕЊА У БОГОСЛОВСКОЈ И КЊИЖЕВНОЈ БАШТИНИ МИТРОПОЛИТА КИЈЕВСКОГ ПЕТРА МОГИЛЕ

Митрофан Божко
*Кијевска духовна академија,
Кијев, Украјина*

Айѕиракїј: *Личноѕи Митрополића Пейтра Могиле иѕираживачи поѕматрају у свећлоѕи западнаккој ућицаја на православну теологију. Аућор чланка, узимајући соћириологију за важну област црквеној вероучења, иѕићује боћословску и књижевну башћину Св. Пейтра Могила по пићану учења о обожењу, које може бићи својеверѕни показатељ верноѕи паћриѕтићком предању.*

Кључне речи: *Пейтар Могила, обожење, соћириологија.*

THE THEME OF DEIFICATION IN THE THEOLOGICAL AND LITERARY HERITAGE OF PETER MOGILA, THE METROPOLITAN OF KYIV

Mitrophan Bozhko,
Kyiv Theological Academy, Kyiv, Ukraine

***Summary:** The personality of Metropolitan Peter Mogila is always considered in the light of Western influence on Orthodox theology. The author of this article thinks of soteriology as the most important part of ecclesial doctrine and therefore examines the theological and literary heritage of St. Peter for the subject of deification, the presence of which could demonstrate his faithfulness to the patristic tradition.*

***Key words:** Peter Mogila, deification, soteriology.*