

РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОЗНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ

Д.Н. Шульц

УЧЕНИЕ О НЕТВАРНЫХ ЭНЕРГИЯХ И ИДЕЯ ТЕОЗИСА В ЗАПАДНОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Аннотация: в статье рассматривается вопрос о наличии элементов учения о нетварных энергиях и идеи теозиса в западно-христианской философии. На основе анализа текстов средневековых мыслителей и современных исследований автор, во-первых, показывает, что элементы теории о нетварных энергиях Григория Паламы присутствовали на Западе в учении об иллюминации Августина и Бонавентуры, в учении о формах Майстера Экхарта, а также у Фомы Аквинского и в официальном учении Католической церкви. Во-вторых, автор доказывает, что идея теозиса присутствует во всех традициях западной мысли и в различные временные эпохи. В частности она встречается у таких авторов, как Тертуллиан, Иларий, Амвросий, Августин, Бозций, Ансельм и Фома Аквинский.

Ключевые слова: философия, теозис, обожение, Палама, нетварные, энергии, блаженное, видение, нетварная, благодать.

В отечественном религиоведении и теологии распространенной является точка зрения, что Запад остаётся чуждым идее обожения (теозиса), ключевой идее восточного христианства, и придерживается юридических воззрений на спасение человека. В качестве одного из многочисленных примеров можно привести суждение Иоанна Романидиса: «латиняне не принимают прославление (theosis) в этой жизни как центральный момент апостольской традиции»¹.

Важным элементом доктрины теозиса выступает учение византийского богослова и философа XIV в. Григория Паламы. Согласно ему, в Боге различаются сущность (природа или усия) и так называемые нетварные энергии. Последние представляют собой активность Бога во вне (ad extra) и, в отличие от неприступной божественной усии, могут быть доступны человеку. Паламизм получил распространение

среди православных авторов XX в. благодаря творчеству В.Н. Лосского и на сегодняшний день является общепринятым. Без различения в Боге сущности и энергий, идея обожения неизбежно приводит к пантеизму.

В представленной работе исследуется вопрос о том, действительно ли западные авторы оказываются чуждыми доктрине о нетварных энергиях и об обожении. То есть далее нам необходимо будет рассмотреть, разделяли ли средневековые авторы такие тезисы византийской философии, как одновременная непознаваемость и познаваемость Бога, различия в Нём сущности и энергии, невозможность познания сущности и возможность познания в благодати или через неё.

В наше время проводится множество исследований творчества Григория Паламы, в том числе по вопросу о взаимоотношении его философии со взглядами западных средневековых мыслителей. Пионером в этом направлении является Владимир Лосский, который в своей докторской диссертации «Отрицательное богословие и познание Бога у Майстера Экхарта» первым обратился к исследованию творчества средневекового авто-

¹ Romanides John S. Franks, romans, feudalism, and doctrine: an interplay between theology and society // http://orthodoxinfo.com/ecumenism/frjr_balamand.aspx

ра, ученика Альберта Великого и последователя Фомы Аквинского, доминиканца Майстера Экхарта с точки зрения паламизма. Русский исследователь считает, что «различие между сущностью и энергией ... предусматривается и экхартовой теологией в её целом»².

Начиная с В. Лосского множество исследователей провели параллели в идеях Григория Паламы и немецкого мистика. Так, И.О. Гучинская³ отмечает, что западный мыслитель, опираясь на восточных мыслителей и мистиков, различал Бога и божество как существование и сущность. Сам Бог безмолвствует, скрывается от твари, но и пребывает в мире. Его божество нисходит к твари, взаимодействуя с ней через божественные энергии.

М.Ю. Реутин⁴ выделяет параллели между Майстером Экхартом и Григорием Паламой по таким принципиальным вопросам, как:

- различие Бога (Бытие, Действующее) и божества (Разумное, Единое, Недействующее);
- характер присутствия Бога в мире;
- воззрения на божественную благодать, «свет», действия божества *ad extra*;
- философия символа (аналогии) для описания соотношения между благодатью и природой;
- возможность божественного видения посредством благодати, преображающей человеческие способности.

Это позволяет исследователю сделать вывод о принципиальной схожести двух теологических систем: Экхарт «развивает в понятиях латинского церковного сознания учение, чрезвычайно близкое ... учению об энергиях»⁵ Григория Паламы.

Кроме того, Георгий Пападимитриу⁶ исследует идеи Григория Паламы и иудейского философа,

раввина Моисея бен Маймона (последний оказал значительное влияние на Фому Аквинского). Помимо общих источников, общее у православного и иудейского мыслителей заключается в апофатическом методе, а также в различии божественной сущности и божественных энергий (действий), через которые трансцендентный Бог становится познаваемым.

А Н.К. Гаврюшин проводит параллель между учением о нетварных энергиях Паламы и западной теорией иллюминации, четко выраженной в трудах Бонавентуры, и приходит к выводу, что францисканским автором было, по сути, развито учение о нетварных энергиях. ««Инфлюэнция», лишь терминологически отличающаяся от «нетварной энергии», проистекает от Бога непосредственно: *“immediate donatur a Deo”*» и ««инфлюэнции» Бонавентуры („*influentia*” в тексте равнозначна выражению „*lumen gloriae*”, сияние славы) играют, по сути, ту же роль, что и «энергии» Паламы столетие спустя»⁷.

Таким образом, современные исследователи приходят к выводу о принципиальной схожести учения Григория Паламы и западноевропейских доктрин. Теперь нам необходимо рассмотреть вопрос о том, насколько широко представлено в западной теологии различие божественной сущности и энергий.

Прежде всего, в связи с выводами Г. Пападимитриу, можно заметить определенное сходство между раввинистическим учением о Шехине и учением паламизма о нетварных энергиях. Уже в раннем иудаизме было подмечено, что Бог, будучи свят, является трансцендентным, недоступным и непостижимым для творения. В то же время, согласно Писаниям, присутствует и непосредственно участвует в жизни и истории Своего народа. «Слава Божия (*doxa, kabod*) была понята как диалектическое единство: Слава означает не одну лишь Божественную трансцендентную инаковость, но и Его пребывание («Шехина») внутри творения»⁸.

Таким образом, можно сделать осторожное предположение, что сходство паламизма и западно-христианского мистицизма, которое мы пытаемся установить, укоренено ещё в общем

² Цит. по Реутин М.Ю. Учение о форме у Майстера Экхарта: К вопросу о сходстве богословских учений Иоанна Экхарта и Григория Паламы. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2004. С. 5.

³ Гучинская И.О. Мистическое богословие Майстера Экхарта // www.ibif.org.ru/articles/nachalo11/11-09.pdf

⁴ Реутин М.Ю. Учение о форме у Майстера Экхарта: К вопросу о сходстве богословских учений Иоанна Экхарта и Григория Паламы. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2004. С. 88.

⁵ Реутин М.Ю. Майстер Экхарт – Григорий Палама. К сопоставлению немецкой мистики и византийского исихазма // <http://www.bogoslov.ru/text/434530.html>

⁶ Пападимитриу Г. Маймонид и Палама о Боге. М.: Путь, 2002. С. 120.

⁷ Гаврюшин Н.К. Истинное богословие преображает метафизику. Заметки о В. Лосском // Русское богословие. Очерки и портреты. Н.Новгород: Глагол, 2005. С. 332.

⁸ Кунцлер М. Литургия Церкви. Книга первая. М.: Христианская Россия, 2000. С. 66.

ветхозаветном наследии. Если это так, то антиномия непреступного и доступного Бога должна присутствовать у западных авторов различных эпох.

Уже в IV в. Марий Викторин устанавливал такую антиномию: Бог одновременно трансцендентен и имманентен, познаваем и непознаваем. При этом он учил, что Бог открывается душе прямо и непосредственно и человек может «прикоснуться» к божественному, не переступая при этом грань между Творцом и тварью и оставаясь иносущным Ему⁹.

Августин также признавал невозможность человеку собственными силами познать Бога, т.е. приобщиться к Нему. Но Бог через освещение (иллюминацию) усиливает естественные силы человека, наделяет душу Своими идеями¹⁰. При этом божественные идеи в учении Августина очень напоминают нетварные энергии согласно учению Паламы. Они являются несотворенными, вечными и тождественными Богу¹¹.

Позднее так же, как и Августин, Иоанн Скот Эриугена различает в Боге идеи и Его сущность. А у Бонавентуры, как мы видели выше, и его последователей по францисканскому ордену (Роджера Бэкона, Роберта Гроссетеста, Матфея из Акваспарты и многих других) идеи иллюминации находят дальнейшее развитие и уточнение в теории познания, физической теории света и т.д.

Одновременные непознаваемость Бога и Его познание «в свете славы» является частью и доминиканской традиции, к которой принадлежит упоминавшийся выше Майстер Экхарт. Его учитель, великий схоласт Фома Аквинский. У последнего мы можем найти антиномии единства и множественности в Боге, Его непреступности и познаваемости. Конечно, для Аквината и Паламы характерны различные категориальный аппарат и акценты, тем не менее, можно отметить и существенные сходства.

Так Бог абсолютно един и прост (вопрос 3, раздел 7)¹²; в Нём нет никаких акциденций (во-

прос 3, раздел 6), только лишь сущность (вопрос 3, раздел 3), которая совпадает с Его существованием (вопрос 3, раздел 4); при этом Он есть чистый акт (вопрос 3, раздел 3). Даже Ипостаси Троицы суть отношения (вопрос 29, раздел 4), которые тождественны сущности (вопрос 28, раздел 2).

Несмотря на Божественное единство, Ему принадлежат «многообразие идей» и «разнообразие вещей, проистекающих от Бога» (вопрос 13, раздел 4) и множество соответствующих им имен, выражающих Божественную природу (вопрос 13, раздел 2). В этих суждениях можно видеть сходство с движением имяславия, в значительной мере опирающемся на учение Григория Паламы о нетварных энергиях.

Другое сходство можем наблюдать между нетварными энергиями в учении Паламы и Божественными идеями (формами) в учении Аквината. Последние пребывают в Боге (в Божественном уме), вечны и неизменны, а также множественны (вопрос 15, раздел 2). Согласно толкованию М. Суини, Божественные идеи есть то, что человек может познать в Боге, или то, через что познаётся Бог¹³.

Всё вышеперечисленное более подробно разбирается Фомой в его «Сумме против язычников»¹⁴. В Боге существует одна сила, которая есть Его сущность и которая есть источник всех Его действий; именно через эти действия человек познаёт Бога (книга 1, глава 31). Эти действия присущи Божественной природе, «не какому-либо отдельному Лицу, но — целокупно всей Троице» (вопрос 45, раздел 6).

Божественная субстанция бесконечна, а потому «мы не можем постичь Бога, познав, что он есть» (книга 1, глава 14). Она превышает всякое познание, то есть непостижима (вопрос 12, раздел 1), «безгранична и сверхсущественна» и не познаваема через что-либо сотворенное (вопрос 12, раздел 2).

Он бесконечен и, следовательно, непостижим тварью (вопрос 12, раздел 7). Аквинат соглашается с восточными отцами в том, что невозможно познать Бога во «всеобъемлющем видении», как «видение Отцом Сына» (вопрос 12, раздел 1), в

⁹ Фокин А.Р. Христианский платонизм Мария Викторина. М.: Центр библейско-патрол. исслед.; Империиум Пресс, 2007. С. 91-94.

¹⁰ Татаркевич В. История философии. Античная и средневековая философия. Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 2000. С. 298.

¹¹ Суини М. Лекции по средневековой философии. М.: Греко-латинский кабинет, 2001. С. 43-45.

¹² Ссылки даются по изданию: Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I. Киев: Ника-Центр, 2002.

¹³ Суини М. Лекции по средневековой философии. М.: Греко-латинский кабинет, 2001. С. 205.

¹⁴ Фома Аквинский. Сумма против язычников. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. Книга 1. С. 440. Книга 2. С. 584.

смысле адекватного «представления» и «постижения» (вопрос 5, раздел 3).

При этом он считает ошибочным мнение о невозможности вообще созерцать Бога (Его сущность¹⁵) (вопрос 12, раздел 1). Он считает это возможным, по крайней мере, блаженным (вопрос 12, раздел 1) и лишь в будущем веке (вопрос 12, раздел 11). Видение Бога есть видение непосредственное (1Кор 13:12); оно возможно благодаря сотворенности человека по образу Божьему и «посредством славы и благодати», «света славы» (вопрос 12, раздел 2), благодаря соединению Бога Своєю благодатью с человеком (вопрос 12, раздел 3).

После сказанного кажется вполне справедливыми тезис Диодора (Ларионова), цитирующего Геннадия Схолярия: Фома «вполне учил в согласии с православными учителями» и что «многие из латинских богословов рассуждали по данному вопросу в согласии со святым Григорием Фессалоникийским и с нашей Церковью»¹⁶.

Различие в Боге трансцендентной и имманентной «частей» мы находим у последующих мистиков. Так, Генрих Сузо устанавливает «различие между непостижимым Божеством (Gottheit) и Богом (Gott) как проявлением Божества в Лицах Св. Троицы»¹⁷. Также Иоганн Таулер¹⁸ и Ян ван Рюйсбрук¹⁹ различают Бога и абсолютно трансцендентное Божество.

Наконец антиномия божественной познаваемости и непознаваемости нашла отражение в церковном учении о блаженном видении. Так, с одной стороны, был осужден тезис о полной непознаваемости Бога (такой же точки зрения придерживался Варлаам, противник Григория Паламы). В 1241 г. парижский епископ Гильом Овернский совместно с корпорацией магистров осудил утверждение, что «Божественная сущ-

ность сама по себе не может быть видима ни человеком, ни ангелом»²⁰. А папа Бенедикт XII подтвердил возможность созерцать Божественную сущность «интуитивным видением и даже лицом к лицу, без посредства какой бы то ни было твари, которая была бы предметом видения»²¹. Остальные постановления Святого Престола (послание папы Климента VI 1351 г., декреты *Laeterni Coeli* и *Post Obitum* и т.д.) подтверждают возможность созерцания Бога «лицом к лицу».

С другой стороны, была отвергнута другая крайность, утверждавшая возможность познания Бога чисто человеческими возможностями. Тот же Гильом настаивает, что Бог «видим... во славе в своей субстанции», иными словами, в Божественном свете или с помощью благодати. Вообще в XIII веке вопрос о блаженном видении (*visio beata*, непосредственное познание Бога, обожение) обсуждался на Западе достаточно активно. В частности этому вопросу был посвящён Вьенский собор (1312 г.), который осудил мнение, что душа человека «не нуждается в свете славы, который возвышает ее для лицезрения Бога»²².

Уже в наше время К. Шёнборн указывает, что учение о блаженном видении присуще всей схоластической традиции. Шёнборн указывает, что «*visio* — это не то же самое, что и *comprehensio*, т.е. понимание», это, скорее, умозрение (созерцание), «непосредственное восприятие, и для него не нужны ни чувственные образы, ни понятия или картины»²³. В состоянии *visio* душа не может полностью познать сущность Бога, но может непосредственно приступить к Богу через Христа, находящегося в непосредственной связи с Богом.

Таким образом, мы приходим к заключению, что паламитская антиномия познаваемости и непознаваемости Бога не является сугубо восточной, а присуща также и западной мистике.

Как было сказано выше, паламитское различение непознаваемой божественной сущно-

¹⁵ В традиции западной мысли понятие «сущность» противопоставляется не энергиям (в паламитском смысле), а — акциденциям. Видение или познание божественной сущности в схоластике означает лишь познание «Бога не через посредство каких-либо тварных представлений, но непосредственно, хотя и несовершенно» (Уильямс Р. Богословие В.Н. Лосского: изложение и критика. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. С. 336, 196).

¹⁶ Диодор (Ларионов). Предупреждение. Почему Фома? // <http://mondios.livejournal.com/36491.html>

¹⁷ Шишков А.М. Средневековая интеллектуальная культура. М.: Издатель Савин С.А., 2003. С. 473.

¹⁸ Там же. С. 467.

¹⁹ Там же. С. 525.

²⁰ Гаврюшин Н.К. Истинное богословие преобразует метафизику. Заметки о В. Лосском // Русское богословие. Очерки и портреты. Н.Новгород: Глагол, 2005. С. 331.

²¹ Христианское вероучение: Догматические тексты учительства Церкви (III-XX вв.). СПб: Издательство св. Петра, 2002. С. 499.

²² Там же. С. 498.

²³ Шёнборн К. Бог послал Сына Своего. М.: Христианская Россия, 2003. С. 195-196.

сти и познаваемых энергий является основой для учения о теозисе. И если оно оказывается не чуждым западной традиции, то мы можем поставить вопрос о наличии в ней ещё и идеи обожения.

Оказывается, что уже в III в. идеи обожения встречаются у Тертуллиана²⁴, Ипполита Римского²⁵ и Ириней Лионского. Первый опирался на ветхозаветный пассаж о людях как «богах» (Пс. 81:6). На этой же основе Ириней формулирует принцип, ставший «знаменем» восточного христианства: «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом». Ипполит понимает спасение человека как обожение, мистическое единение и пронизывание человечества духовною жизненною силою.

В IV веке Иларий Пиктавийский²⁶ писал о прославлении во Христе «всего человечества», о получении верующими Бога и божественной жизни. Обожение тесно связывается им с Воплощением — человек становится богом через Христа, через Его присутствие в каждом человеке²⁷. Марий Викторин утверждал всеобщность человеческой природы и её обожении во Христе. Теозис затрагивает всего человека, его тело, душу и дух, и это есть конечная цель человеческой жизни. В состоянии обожения человек созерцает «божественный свет и Самого Бога». Это состояние единения с Богом (созерцание) есть высшее блаженство²⁸. Согласно Амвросию, Христос делает «доступной нам Божественность, Которая выше нас»²⁹. Целью человеческой жизни является единение с Богом и познание Его, прилепление к Божественному Слову и участие в Божественной природе³⁰. Аналогично Иероним учил, что блаженство состоит в «созерцании Бога лицом к лицу»³¹.

²⁴ Russell N. The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. Oxford University Press, 2006. P. 326.

²⁵ Зайцев Е. Учение В. Лосского о теозисе. М.: ББИ, 2007. С. 121.

²⁶ Hilary of Poitiers. On the Trinity // <http://www.newadvent.org/fathers/3302.htm>

²⁷ Russell N. The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. Oxford University Press, 2006. P. 327-328.

²⁸ Фокин А.Р. Христианский платонизм Мария Викторина. М.: Центр библейско-патрол. исслед., Империиум Прессе, 2007.

²⁹ Адамов И.И. Святой Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. С. 324.

³⁰ Там же. С. 530-533.

³¹ Фокин А.Р. Блаженный Иероним Стридонский: библеист, экзегет, теолог. М.: Центр библейско-патрол. исслед., 2010. С. 160.

Для Августина состояние обожения как «участие в Божественности» является конечной целью жизни христианина³² и «сердцевинной искупления»³³. Августин активно использует мистику света, который есть Божественный свет, который просвещает и позволяет созерцать Бога. Этот свет очищает и позволяет видеть Бога «лицом к лицу», созерцать Божество, познать Бога и узреть Его лицо.

Учение об обожении человека явно представлено и у Боэция. Свою мысль Боэций выражает следующими словами: «обретение блаженства для человека возможно путём обретения самой божественности, божественной природы» и «хотя Бог един по природе, ничто не препятствует многим приобщиться к Нему»³⁴.

Далее понятие «обожение» в форме учения о блаженном видении присутствовало у представителей сен-викторской традиции³⁵, в традиции рейнской мистики, у францисканцев³⁶, у Ансельма Кентерберийского³⁷ и т.д.

Согласно разработанной в схоластике и устоявшейся на Западе терминологии, под нетварной благодатью (*gratia increata*), или нетварным Даром, подразумевается прямое и непосредственно участие человека в Божественной жизни, сам Бог. Результатом Его действия в тварной душе является реальная тварная³⁸ благодать (*gratia create*). «Божественная благодать, которую нельзя свести к чисто тварному аспекту (она трансцендентна),

³² Зайцев Е. Учение В. Лосского о теозисе. М.: ББИ, 2007. С. 121.

³³ Russell N. The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. Oxford University Press, 2006. P. 332.

³⁴ Рагулин И.Р., Самсонов В.В. О возможном влиянии на Боэция традиций каппадокийского богословия // www.trinitas.ru/rus/doc/0226/002a/02260030.htm

³⁵ Антология средневековой философии. В 2-х тт. Т.1. СПб.: РХГИ, 2001. С. 348.

³⁶ Шишков А.М. Средневековая интеллектуальная культура. М.: Издатель Савин С.А., 2003. С. 432.

³⁷ Christensen M.J., Wittung J.A. Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions. Baker Academic, 2008. P. 175-188.

³⁸ Соответственно, в этой логике вовсе не утверждается, что благодать является некоей естественной природной тварной субстанцией, как это учили противники Паламы в дискуссии о природе фаворского света (в смысле естественного природного света). Под «тварной» благодатью на Западе имеют в виду лишь способность человека воспринимать Бога (нетварную благодать).

излитая в душу человека, преобразует и совершенствует всю присущую ему тварную динамику, делая его причастником божественной природы»³⁹. В результате происходит определённое единение Бога и человека, энергий Бога и человека. Происходит в некотором смысле уподобление Христу, обожение, воссоединение Бога и человека, утраченное после грехопадения.

Антиномию трансцендентного и явленного Бога Карл Ранер решает схожим с Григорием Паламой образом, наиболее близким «классическому языку обожения»⁴⁰, пытаясь избежать крайностей пантеизма и дуализма⁴¹. Бог есть абсолютное Бытие и Тайна. Человек одновременно зависит от Бога и бесконечно отличается от Него. В результате Бог есть цель «куда» и основа стремления человека, и в то же время есть асимптотический предмет этой устремлённости. Поэтому Бог являет Себя человеку не только в модусе «отсутствующего присутствия», но и подлинно присутствует в «модусе близости»⁴². Иными словами, Бог, оставаясь «Тайной, сущностно недоступной», являет Себя «в благодати, то есть в сообщении Святого Духа Божия ... уже сейчас о человеке может быть сказано, что он причастен сути Божества, ему дана божественная Пневма»⁴³.

В терминологии причинности Аквината это означает, что Бог как дар или формальная причина (в отличие от действующей причины) становится благодатью или «конститутивным принципом причиненного». Такая причинность не может быть выражена обычными философскими категориями, а лишь с помощью диалектических или

аналогических модификаций. Бог «не производит в твари ничего отличного от Него самого, но общает ей свою собственную божественную реальность и делает её тем самым основой совершенства творения»⁴⁴. При этом «онтологическая сущность самосообщения Бога ... остаётся сокрытой в своей уникальности»⁴⁵.

Таким образом, Запад оказывается не чуждым идее обожения человека. Несмотря на различия в терминологии и акцентах, можно утверждать принципиальное сходство западной теологии и восточной. Оно проявляется в утверждении непознаваемости Бога и в то же время возможности Его познания (видения, общения, причастия) через нетварную божественную благодать (обожение).

Мы постарались показать, что распространённый тезис о чуждости учения об обожении католической мысли не имеет под собой основания. В действительности идея теозиса присутствовала в самых разных западных философских школах Средних веков и современности. Ещё более неожиданный результат заключается в том, что учение о нетварных энергиях, которое тесно связано с именем Григория Паламы и, казалось бы, является сугубо византийским, также присутствует в различных традициях западной мысли. Таким образом, западные авторы решают антиномию трансцендентного и явленного Бога при обожении человека с помощью философско-теологических конструкций, аналогичных восточной модели.

Список литературы:

1. Christensen M. J., Wittung J. A. Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions. — Baker Academic, 2008.
2. Russell N. The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. Oxford University Press, 2006.
3. Антология средневековой философии. В 2-х тт. Т. 1. СПб: РХГИ, 2001.
4. Гаврюшин Н.К. Истинное богословие преобразует метафизику. Заметки о В. Лосском // Русское богословие. Очерки и портреты. Н.Новгород: Глагол, 2005. С. 312-349.
5. Лосский В.Н. Боговидение. Минск: Белорусский экзархат, 2007.

³⁹ Скола А. и др. Богословская антропология. М.: Христианская Россия, 2005. С. 329.

⁴⁰ Зайцев Е. Учение В. Лосского о теозисе. М.: ББИ, 2007. С. 123.

⁴¹ Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. М.: ББИ, 2006. С. 85.

⁴² Там же. С. 165-166.

⁴³ Там же. С. 167.

⁴⁴ Там же. С. 169.

⁴⁵ Там же. С. 168.

6. Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. М.: ББИ, 2006.
7. Реутин М.Ю. Учение о форме у Майстера Экхарта: К вопросу о сходстве богословских учений Иоанна Экхарта и Григория Паламы. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2004.
8. Скола А. и др. Богословская антропология. М.: Христианская Россия, 2005.
9. Суини М. Лекции по средневековой философии. М.: Греко-латинский кабинет, 2001.
10. Татаркевич В. История философии. Античная и средневековая философия. Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 2000.
11. Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I. Киев: Ника-Центр, 2002-2003.
12. Христианское вероучение: Догматические тексты учительства Церкви (III-XX вв.). СПб: Издательство св. Петра, 2002.
13. Шишков А.М. Средневековая интеллектуальная культура. М.: Издатель Савин С.А., 2003.

References (transliteration):

1. Christensen M. J., Wittung J. A. Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions. Baker Academic, 2008.
2. Russell N. The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. Oxford University Press, 2006.
3. Antologiya srednevekovoy filosofii. V 2 t. T. 1. SPb.: RKhGI, 2001.
4. Gavryushin N.K. Istinnoe bogoslovie preobrazhaet metafiziku. Zametki o V. Losskom // Russkoe bogoslovie. Ocherki i portrety. N.Novgorod: Glagol, 2005. S. 312-349.
5. Losskiy V.N. Bogovidenie. Minsk: Belorusskiy ekzarkhat, 2007.
6. Raner K. Osnovanie very. Vvedenie v khristianskoe bogoslovie. М.: BBI, 2006.
7. Reutin M.Yu. Uchenie o forme u Maystera Ekkharta: K voprosu o skhodstve bogoslovskikh ucheniy Ioanna Ekkharta i Grigoriya Palamy. М.: Rossiysk. gos. gumanit. un-t, 2004.
8. Skola A. i dr. Bogoslovskaya antropologiya. М.: Khristianskaya Rossiya, 2005.
9. Suini M. Lektsii po srednevekovoy filosofii. М.: Greko-latinskiy kabinet, 2001.
10. Tatarkevich V. Istoriya filosofii. Antichnaya i srednevekovaya filosofiya. Perm': Izd-vo Perm. un-ta, 2000.
11. Foma Akvinskiy. Summa teologii. Chast' I. Kiev: Nika-Tsentr, 2002-2003.
12. Khristianskoe verouchenie: Dogmaticheskie teksty uchitel'stva Tserkvi (III-XX vv.). SPb.: Izdatel'stvo sv. Petra, 2002.
13. Shishkov A.M. Srednevekovaya intellektual'naya kul'tura. М.: Izdatel' Savin S.A., 2003.