

Священник Алексей Дикарев

Материнский образ Божественной Премудрости в Библии и христианской традиции

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_79

Аннотация: Женский образ Божественной Премудрости впервые появляется на страницах Библии. В раннехристианском богословии библейский образ Премудрости был истолкован христологически. Некоторые раннехристианские авторы использовали платоновский миф об андрогине с целью показать полноту человеческой природы Христа. В статье рассматриваются наиболее значительные примеры такого подхода в святоотеческом богословии, мистике Средневековья и философии Возрождения. Ряд богословов и мистиков этого направления наделяет Христа материнскими характеристиками. Автор полагает, что это стало возможным благодаря христологической интерпретации библейского образа Премудрости. Данная традиция в христианской мысли прослеживается вплоть до русской софиологии на Востоке и современных богословских течений на Западе. Автор делает вывод о существовании внутри библейского богословия и христианской мысли особого богословского направления, связанного с традицией Премудрости от ветхозаветной эпохи до XX в. Характерной особенностью данного направления является его ориентация на мистический опыт.

Ключевые слова: Священное Писание, Ветхий Завет, Новый Завет, Премудрость Божия, библейское богословие, христология, софиология, христианская мистика, андрогиния, материнство.

Об авторе: **Священник Алексей Викторович Дикарев**

Кандидат богословия, доктор миссиологии, преподаватель кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: alexdikarev@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9516-3608>

Ссылка на статью: Дикарев А. В., свящ. Материнский образ Божественной Премудрости в Библии и христианской традиции // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 79–93.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2021

Priest Alexei Dikarev

**Maternal Image of Divine Wisdom
in the Bible and Christian Tradition**

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_79

Abstract: The earliest female image of Divine Wisdom appears in the Bible. In early Christian theology, the biblical image of Divine Wisdom was interpreted christologically. Some early Christian authors used the Platonic myth of the androgyne in order to underline completeness of the human nature of Christ. This article considers the most important examples of this idea in Patristic theology, medieval mystical writings, and in Renaissance philosophy. Several theologians and mystics endow Christ with motherly characteristics. The author proposes that it was possible because of the Christological interpretation of the female image of Wisdom. The endurance of this tradition can be traced in Russian sophiology in the East and in some contemporary theological currents in the West. The author thereby discerns a particular direction in biblical theology and Christian thought connected to the tradition of Divine Wisdom from the Old Testament era to the 20th century. A special characteristic of this current in Christian thought is its orientation towards mystical experience.

Keywords: Holy Scripture, Old Testament, New Testament, Wisdom of God, Biblical theology, Christology, Sophiology, Christian mystics, Androgyny, Motherhood.

About the author: **Priest Alexei Viktorovich Dikarev**

Lecturer at the Department of Church History at Saint Petersburg Theological Academy, Doctor of Missiology, Candidate of Theology.

E-mail: alexdikarev@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9516-3608>

Article link: Dikarev A.V., priest. Maternal Image of Divine Wisdom in the Bible and Christian Tradition. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 2, pp. 79–93.

Храм Св. Софии в Константинополе, сооруженный императором Юстинианом в VI в., привлек к себе внимание всего мира в 2020 г. в связи с решением президента Турции вновь превратить его в мечеть. Изначально храм был посвящен Божественной Премудрости, чей яркий и в то же время загадочный образ мы впервые встречаем в Библии. В святоотеческую эпоху, особенно в период арианских споров, библейский образ Премудрости был интерпретирован отцами Церкви в христологическом смысле. На это недвусмысленно указывает и торжество освящения главного храма Византии, установленное в праздник Рождества Христова. Сохранившиеся до наших дней древние мозаики Св. Софии иконографически также указывают на центральное место Христа в убранстве этого храма. Древнейшие русские церкви в Киеве и Новгороде, посвященные Премудрости Божией, следуют за Св. Софией Константинопольской как образцом.

Именно в древнерусской иконописи образ Премудрости занял совершенно особое место. Наиболее известной иконой на этот сюжет стал новгородский образ Софии: Премудрость представлена здесь в образе огнезрачного крылатого ангела в царских облачениях, с короной и скипетром восседающего на троне, с земным шаром под ногами. Возле него стоят Богородица с Христом на груди и св. Иоанн Креститель. Над сияющей Софией изображен Логос, также в ореоле тройного сияния. Более поздние иконы, изображающие Премудрость, следуют этой новгородской модели. Например, икона строгановского письма 1600 г. представляет собой комбинацию Софии Новгородской с темой «Предста Царица одесную Тебе». Пламенный ангел стоит между Девой Марией и св. Иоанном Крестителем (оба крылаты). В верхней части изображены Бог-Отец и ангелы, слева царь Давид, справа — царь Соломон со свитком (Притч 9:1), под Соломоном — свв. Иоаким и Анна, под Давидом — приведенные к царю друзья и подруги.

Новгородская икона Премудрости Божией послужила для русского философа Вл. С. Соловьева одним из источников его софиологической системы. В русском религиозном искусстве мыслитель различил особую мистическую интуицию, которая видит в Премудрости идеальное человечество и душу мира, вечно связанную с Богом. Как явствует из ряда поэтических и философско-богословских творений Вл. С. Соловьева, он, опираясь также на свой личный мистический опыт, воспринимает ангельский образ Премудрости на новгородской иконе именно как образ женский. «Посвящая древнейшие свои храмы Святой Софии, субстанциальной Премудрости Бога, — отмечает философ, — русский народ дал этой идее новое выражение, неизвестное грекам (которые отождествляли Софию с Логосом). Тесно связывая Святую Софию с Богоматерью и Иисусом Христом, религиозное искусство наших предков, тем не менее, отчетливо различало ее от Того и Другой, изображая ее в образе отдельного Божественного существа. Она была для них небесной сущностью, скрытую под видимостью низшего мира, лучезарным духом возрожденного человечества, ангелом-хранителем земли, грядущим и окончательным явлением Божества» (Соловьев, 1911, 367).

Если все-таки отталкиваться от композиции новгородской иконы, то можно заключить, что она представляет собой традиционную схему деисуса: в центре Христос в образе Софии, слева и справа — Дева Мария и св. Иоанн Креститель в молитвенных позах. Однако как примирить образ крылатого ангела с историческим Иисусом Христом, каким Он изображается на более привычных иконах деисусного чина? Немецкий исследователь софиологической темы в истории богословия Т. Шипфлингер, который вслед за Соловьевым видит в ангеле женский образ, не считает возможной христологическую интерпретацию новгородской иконы: «Особенно смущает противоречивое и противоречащее нормальному восприятию изображение Христа в образе женщины, т. е. в образе Софии». «Изображение Христа женщиной нелепо», — утверждает исследователь [Шипфлингер, 1997, 254, 253]. Но так ли уж оно на самом деле нелепо и так ли уж очевидно несоответствие подобной интерпретации здравому богословскому смыслу?

В недавнем прошлом, но в совершенно ином контексте, был поднят вопрос о допустимости и богословской оправданности использования женских характеристик в дискурсе о Боге. 10 сентября 1978 г., во время проповеди на молитве *Angelus*, Папа Римский Иоанн Павел I упомянул мирные переговоры с участием президента США Картера, президента Египта Садата и премьер-министра Израиля Бегина. В сложный с политической точки зрения момент каждый из участников переговоров, согласно собственной религиозной традиции, говорил о милосердии Божиим. Отталкиваясь от слов пророка Исаии, процитированных премьер-министром Бегином: «Забудет ли женщина грудное дитя свое, чтобы не пожалеть сына чрева своего? Но если бы она и забыла, то Я не забуду тебя» (Ис 49:15), Папа произнес слова, простые по форме, но исключительно глубокие по содержанию: «Мы являемся объектом немеркнувшей любви Бога. Нам следует знать: Он всегда заботливо взирает на нас, даже когда кажется, что наступила ночь. Он — отец, но еще более — мать... Если дети заболевают, это еще больше усиливает любовь к ним матери. И если мы больны злом и заблудились в нашей жизни, тем более мы можем рассчитывать на любовь Господа» (цит. по: [Marsura, 2012, 290])*.

Данные слова Папы, необычные для Католической Церкви той эпохи, вызвали довольно острую полемику среди богословов и иерархов, истолковывавших их в контексте зарождавшейся тогда феминистской теологии. Для объяснения источников и точного смысла папского выражения должен был вмешаться печатный орган Святого Престола — газета *L'Osservatore Romano*. Напоминая о словах пророка Исаии как отправной точке для рассуждения понтифика, газета писала: «Образ Бога как „матери“ не является новшеством в христианстве: он настолько древен, насколько древней является книга пророка Исаии... Исаия не говорит прямо, что Бог — это мать, но своим сильным выражением открывает один из аспектов любви Божией, прибегая к удачному и понятному для всех образу... Когда необходимо изобразить бескорыстную, щедрую и верную любовь, прибегают к образу матери... Когда говорится, что Бог — это „отец“, Ему при этом, естественно, не приписываются половые признаки. Таким же образом, когда говорится, что Бог — это „мать“, не предполагается присутствие женского начала в Боге» (цит. по: [Marsura, 2012, 290–291]).

Выражение Папы Иоанна Павла I, произнесенное уже более 40 лет назад, а также поднимаемые вновь и вновь вопросы о смысле образа Божественной Премудрости в христианской традиции заставляют обратиться к истории богословия, которая свидетельствует, что, в самом деле, «образ Бога как „матери“ не является новшеством в христианстве».

1. «Госпожа Премудрость» в Библии

Историческая традиция, наиболее древняя в Библии, различает между Откровением на горе Синай (Тора) и Откровением, обращенным к пророкам (евр. *dabar YHWH*, «слово Господне»). Как подчеркивает известный специалист по Ветхому Завету Г. фон Рад, «„Слово“ таким же образом принадлежит служению пророков, каким Тора принадлежит служению священников» [Rad, 1962, 87]. Более поздняя традиция «мудрых Израиля» с ее скорее «экспериментальным» и антропологическим подходом видит во всем творении откровение воли Божией, которое может быть постигнуто через размышление и обучение и, как таковое, обозначается именем *hokma* (премудрость).

После вавилонского пленения и прекращения пророчества в Израиле (V в. до Р. Х.) традиция премудрости все больше старается, в том числе и с целью подчеркнуть единство Откровения Бога, идентифицировать Тору и «Слово» с «Премудростью». В учительных книгах II–I вв. появляется уже достаточно сложившийся образ «Госпожи Премудрости», которая говорит от своего имени и представляет себя в качестве творческого Слова Божия (Притч 8:22–31; Сир 24:3–5) и Его откровения в Законе

* Здесь и далее все переводы с латинского, итальянского и английского языков выполнены автором настоящей статьи.

(Сир 24:22). Премудрость — «посредница в отношениях между людьми, а также между человеком, Богом и космическим порядком (Притч 8:1–36)» [Milani, 1997, 221], «приготавливает друзей Божиих и пророков» (Прем 7:27) и принимает на себя само служение пророка: «Премудрость возглашает на улице, на площадях возвышает голос свой» (Притч 1:20–33).

Как служение пророка, так и миссия «Госпожи Премудрости», посланной Богом для обличения людей и их обращения к Его заповедям, должна быть воспринимается с точки зрения спасительного замысла Божия. Эта особенность образа Премудрости дает возможность интерпретировать его как «персонификацию спасительного действия Бога¹ в мире, избрания Израиля и спасения всех людей. Это становится особенно очевидным благодаря тому факту, что спасительные действия Премудрости идентифицируются (в книгах «мудрых». — *свящ. А. Д.*) с действиями Яхвэ в истории спасения Израиля» [Schüssler Fiorenza, 1996, 190].

В Книге Притчей Соломоновых противопоставлены два женских образа — «Госпожи Премудрости» и женщины-блудницы. В драматичности этих образов представлена двойственность женской способности к посредничеству. Чисто внешне эти две «женщины» весьма схожи: обе выходят на улицы и обращаются к прохожим, стремясь привлечь внимание к своим словам (ср. Притч 1:20–21; 7:10–12), обе зовут людей в свои дома, приглашая на изысканный и радостный пир (ср. 9:1–6, 13–18). Но в то время как Премудрость «возглашает» и призывает народ к обращению и возвращению к верности завету («страх Божий»; 1:29), блудница, олицетворяющая безумие, влечет человека к себе и соблазняет на измену (удаление от Бога; см. 7:19). Премудрость, как пророк, говорит от имени Бога и представляет собой посредницу между Богом и Его последователями, ее дом — это пространство спасения и вечной жизни. Безумная женщина, напротив, представляет собой силы зла, и в ее доме «мертвецы там... и в глубине преисподней зазванные ею» (9:18). Очевидно, что «страх Божий», верность заповедям Божиим — это то, что различает Премудрость и безумие. Поэтому существует нерасторжимая связь между персонифицированной Премудростью Божией и образом идеальной женщины, которым очень красноречиво завершается вся Книга Притчей (31:10–31).

Ясный параллелизм между Премудростью первых глав и идеальной женщиной заключительной главы сообщает образу этой последней гораздо более глубокий и всеобъемлющий смысл, чем просто портрета совершенной жены в контексте патриархального общества древнего Израиля. В завершающей книгу поэме идеальная женщина охвачена настолько разнообразной деятельностью, что кажется, будто вся семейная и общественная жизнь зависит от нее: помимо традиционных для еврейки той эпохи обязанностей, она занята делами, обычно свойственными заботам мужчин, не только «раздает пищу в доме своем» (31:15), но еще и «длань свою открывает бедному, и руку свою подает нуждающемуся» (20). Женщина заключительной главы — не только жена, которая воздаст мужу «добром, а не злом, во все дни жизни своей» (12), но и мать, которая воспитывает и учит своих детей верности Божественным заповедям: «Уста свои открывает с мудростью, и кроткое наставление на языке ее» (26). Она так поддерживает весь дом и своих ближних, что уподобляется Премудрости, которая в качестве посредницы между Богом и творением поддерживает мир, возделывает его и обеспечивает всем необходимым для материальной и духовной жизни.

В Книге Притчей образы «Госпожи Премудрости» и «добродетельной жены» являются взаимозависимыми: мы не можем сказать, что женский идеал заключительной главы — это всего лишь следствие чисто богословской концепции Премудрости. Нет ничего более чуждого библейскому богословию, чем платонический идеализм. Согласно М. Гилберту, «изучение женской фигуры в книгах „мудрых“ показывает

¹ В оригинале автор использует форму “G-d”, в итальянском переводе, которым мы пользовались, используется соответствующая форма “D***”. Мы, однако, предпочли использовать традиционную форму написания слова с целью сохранения терминологической последовательности в нашей статье.

стремление сплавить в едином языке женское начало с началом мудрости и богословия: женщина, мудрость и религия связываются вместе» (цит. по: [Lo Prinzi, 2002, 26]) так, что в то время как образ Премудрости придает образу идеальной женщины глубину и «трансцендентность», «добродетельная жена» сообщает Божественной Премудрости конкретность во всей своей женственности. В самом деле, речи Премудрости в первых главах книги вполне могут сойти за поучения реальной «мудрой матери» своему сыну. В соответствии с этим видением, автор гораздо более поздней Книги Премудрости Соломона влагает в уста царя желание взять Премудрость в «спутницы жизни» именно потому, что она — «виновница» всех благ (см. Прем 7:12; 8:9).

Преобладание этого богословского видения очевидно в мессианском профетизме христиан I в. Порывая, в определенном смысле, с традицией «мудрых Израиля» и обращаясь напрямую к пророческой традиции, для богословской интерпретации миссии Иисуса первоначальное христианство, тем не менее, пользуется понятиями, свойственными литературе «мудрых». В Евангелии от Луки Сам Иисус воспринимает Свою миссию и Свое призвание в данной перспективе: «Премудрость Божия сказала: пошлю к ним пророков и Апостолов, и из них одних убью, а других изгоню» (11:49). И когда, подобно израильскому пророку, Иисус обращается к Иерусалиму с укором за непослушание Богу, Он произносит слова Премудрости, которая всегда заботилась о своем народе, но ее материнская любовь осталась безответной: «Сколько раз хотел Я собрать чад твоих, как птица птенцов своих под крылья, и вы не захотели!» (Лк 13:34).

С точки зрения интерпретации образа Иисуса в свете традиции Премудрости чрезвычайно важными являются два эпизода Евангелия от Иоанна. В первом рассказывается, как из ребра Распятого истекли кровь и вода (Ин 19:34). В общем контексте этого Евангелия данная сцена имеет символический смысл, означая рождение новой жизни, проистекающей из смерти и воскресения Христа. Этот образ сердца как чрева, из которого рождается новая жизнь в Духе, появляется уже в более раннем эпизоде Ин 7:37–39: «В последний же великий день праздника стоял Иисус и возгласил, говоря: кто жаждет, иди ко Мне и пей. Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева [греч. ἐκ τῆς κοιλίας²] потекут реки воды живой. Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него». Слова Иисуса содержат прямую аллюзию на слова Премудрости, которая «взывает у ворот при входе в город», приглашая к своему столу (см. Притч. 8:1–9, 6; Сир 24:2). Оба эпизода являют «женственное начало» Иисуса как воплощенной Премудрости Божией: Его сердце/чрево/утроба — это пространство, в котором жертвенная любовь Божия рождает в жизнь вечную в Духе, символизируемую проистекающими из чрева кровью и водой, как бывает при обычных родах.

В новозаветной литературе Воскресший Иисус отождествляется с Премудростью Божией, и это отождествление особенно явно в гимнах, предшествующих писаниям ап. Павла (см. Флп 2:6–11; Кол 1:15–20; Евр 1:3; Ин 1:1–14). Ап. Павел, как верный продолжатель и традиции пророков, и традиции «мудрых Израиля», подчеркивает, что Христос «сделался для нас премудростью от Бога (ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ)» (1 Кор 1:30). Премудрость Божия, отождествленная в раннехристианской литературе, в полном согласии с духовно-космическим видением книг «мудрых Израиля», с Духом и с Воскресшим Христом, предстает как источник харизматических даров, прежде всего дара пророчества. В некоторых источниках Иисус Воскресший и восшедший на небеса приобретает некоторые «женственные» качества, свойственные образу библейской Премудрости. Одно из первых свидетельств этого рода принадлежит монтанистскому движению, окрашенному особым пророческим и апокалиптическим энтузиазмом. Следующее изречение монтанистской пророчицы Присциллы в этом смысле очень характерно: «В то время как Присцилла спала, Христос явился ей в женском образе, „низвел в грудь ее мудрость и открыл ей, что это — святое

² В других библейских текстах это слово переводится как «сердце».

место и сюда снизойдет Небесный Иерусалим“ (св. Епифаний, *Haereses* XLIII, 1, 3; XLVIII, 14, 1)» [Schüssler Fiorenza, 1990, 329].

С этой традицией Премудрости, переосмысленной в христологических терминах, тесно связана концепция духовной андрогинии Иисуса Христа, и, возможно, не было бы ошибкой предположить прямое происхождение этой концепции из библейского образа Премудрости Божией.

2. Андрогиния «второго Адама»

Миф об андрогине (греч. *ἀνδρός*, мужчина, и *γυνή*, женщина) был достаточно распространен в древности, и его наиболее разработанная и литературная версия представлена Аристофаном в знаменитом диалоге Платона «Пир». Суммируя содержание мифа в общих словах, можем сказать, что андрогиния — это видение первобытной тайны, предшествующей любому разделению и индивидуализации³. В этом смысле андрогиния выражает божественное совершенство, то, что кардинал и философ Николай Кузанский обозначал термином *coincidentia oppositorum* (совпадение противоположностей). Как пишет Люк Бриссон, «единственный образ, с помощью которого мифы могут представлять происхождение вселенной, а также мира людей и животных, — это состояние неразличности, где все противоположности совпадают, особенно мужское и женское начала. Из этого состояния, медленно и болезненно, возникает различие, управляющее реальностью, какой мы ее знаем из нашего повседневного опыта» [Brisson, 2002, 114]. Согласно философскому мифу Платона, циклу рождение-разложение-смерть предшествует изначальная андрогиния первого человека. Она возвышается над дуализмом и антагонизмом полов, выражая идеал совершенного единства. Возможно, не без влияния платонизма раввинистическая традиция (трактат *Bereshit Rabba* I, 4) утверждает, что Адам вначале был «мужчиной по правую сторону и женщиной — по левую, но Бог разделил его надвое» [Eliade, 1967, 175].

Иисус Христос, Которого ап. Павел называет «вторым Адамом», восстанавливает в Самом Себе первоначальное совершенство, утраченное «первым Адамом» с первородным грехом. Кроме того, как воплотившаяся Божественная Премудрость, от Которой происходит все творение, Он — начало всех вещей, и тем самым в Нем находит выражение полное совпадение противоположностей. С преодолением противоположностей «мужского» и «женского» во Христе Воскресшем торжествует полнота человеческой природы, воспринятой Божеством. Такая интерпретация мифа об андрогине в отношении ко Христу не чужда богословию с первых веков христианства.

В «Послании к коринфянам», единодушно приписываемом Папе Клименту I (88–97) и датированном примерно 95 г. от Р. Х., проводится сравнение между будущим воскресением, «коего начатком Бог соделал Господа Иисуса Христа, воскресив Его из мертвых» (XXIV, 1), и фениксом, мифической птицей с Востока, которая умирает и воскресает из собственного праха каждые 500 лет (см. XXV, 1–5). В греко-римской мифологии феникс — создание андрогинное: являясь отцом и матерью самого себя, феникс в одно и то же время обладает и мужским, и женским началами. Идея его андрогинии неотделима от идеи преодоления смерти как следствия разделения и, тем самым, несовершенства сотворенного мира. С этой точки зрения, воскресение феникса представляет собой *renovatio temporum* (обновление времен), возвращение к первому совершенству. Таким образом, параллель между воскресением Богочеловека Иисуса Христа и воскресением феникса подразумевает андрогинию как свойство не только Христа Воскресшего, но также всех людей, которые восстанут из мертвых в будущем веке. Имея в виду тайну воскресения человеческой природы, христианские писатели и поэты античности Лактанций (240–320) и Клавдиан (370–404) создали

³ Совершенно очевидна разница между понятиями «андрогиния» и «гермафродитизм»: первый носит философско-богословский характер и описывает реальность духовного порядка, в то время как второй обозначает чисто физиологический феномен.

поэмы, посвященные птице фениксу. Так, Лактанций завершает свою песнь *De ave phoenice* (О птице фениксе) стихами, которые красноречиво выражают парадокс принципа *coincidentia oppositorum* как средоточия данного мифа:

Ipsa sibi proles, suos est pater et suos heres,
Nutrix ipsa sui, semper alumna sibi.
Ipsa quidem, se non eadem, quia et ipsa nec ipsa est,
Aeternam vitam mortis adepta bono (Lactantius. PL 7. Col. 284).

Порождение самой себя, одновременно отец и наследник,
Кормилица самой себя и всегда собственная воспитанница.
Она и не она, та же и не та же,
Восхищает со смертью вечную жизнь.

Тема восстановления во Христе утраченных единства, бесстрастия и нетленности первоначальной человеческой природы занимает важное место в мистико-аскетическом учении великого византийского богослова прп. Максима Исповедника (580–662). Это восстановление для прп. Максима включает в себя также возвращение образу Божию первобытной андрогинии. В одном из своих наиболее значительных сочинений «Вопросоответы к Фалассию» византийский подвижник пишет, с аллюзией на слова ап. Павла в Послании к Галатам: «нет мужчины и женщины» (3:28), что Христос «соединил человека, таинственным образом устраняя Духом различие мужского и женского пола и делая логос естества (который [одинаков] и в мужчине, и в женщине) свободным от страстных свойств» (Вопрос XLVIII); (Максим Исповедник, 1994, 146). В «Вопросе LI» прп. Максим поясняет, что Бог «посеял в каждый из составляющих это [видимое] естество видов духовные логосы Премудрости», являющиеся умопостигаемыми началами творения (Максим Исповедник, 1994, 167). Слово Божие, называемое прп. Максимом «Божественной Единицей Премудрости», в Своем воплощении «по Собственной воле восприняло худшее, дабы спасти образ [Свой], сделать плоть бессмертной... вновь восстановить это естество в изначальной чистоте, [свободной] от порока, и благодаря обожению сделать его еще более превосходным, чем первое творение» (Вопрос LIV) (Максим Исповедник, 1994, 191, 193). Для этой цели, как пишет богослов в другом своем фундаментальном труде «Изъяснение трудных мест в словах св. Григория Богослова», Воплощенное Слово должно «соединить в Себе... разделения природы, которые противны природе» (цит. по: [Bertin, 1991, 136]). Поэтому девственное зачатие Христа, лишнее сексуального начала, избавляет Его от общей для всех людей зараженности грехом и позволяет Ему как совершенному Человеку, ставшему Первообразом, восстановить человеческую природу в соответствии с ее онтогенетической нормой (см.: [Bertin, 1991, 137]). Таким образом, все творение получило начало от Божественной Премудрости, и от той же Премудрости, воплощенной в Иисусе Христе, творение получает искупление от греха и очищение в своей неразделенной, нетленной и бессмертной природе.

Прп. Максим не развивает подробно своих взглядов на тему андрогинии, и поэтому не совсем ясно, как именно он понимал преодоление разделения полов во Христе — буквально или только в духовном смысле? Его рассуждения в «Вопросе XXV», где он отождествляет мужское начало с разумом, а начало женское скорее с чувственной частью человеческой души (см.: (Максим Исповедник, 1994, 84)), позволяют нам предположить, что андрогиния Христа у прп. Максима является гармонизацией этих двух начал, когда разум руководит чувствами, а чувства свободно подчиняются разуму.

Однако на Западе, под влиянием прп. Максима Исповедника, ирландский богослов Иоанн Скот Эриугена (ок. 810 — 877) развивал идею андрогинии Человека совершенного, понимая ее буквально. В своем сочинении *De divisione naturae* (О разделении природы) Эриугена подчеркивает, что «образ Божий — не мужчина и не женщина; это разделение природы произошло по причине греха» (цит. по: [Bertin, 1991, 79]).

Из этого следует, что Христос, будучи Первообразом как человека, так и будущего воскресения всех людей, «воскрес без какого-либо пола». Подобно прп. Максиму ссылаясь на слова ап. Павла, ирландский богослов утверждает: «в Нем нет ни мужчины, ни женщины, хотя у Него был мужской пол, с которым Он родился от Девы, претерпел страдания и после Воскресения явился Своим ученикам, чтобы утвердить их в вере в Его Воскресение». Несмотря на видимость, необходимо признать, что Христос Воскресший «свободен от любого пола и любой определенной формы», поскольку Его обоженное человечество более «не ограничено ни какой-либо формой, ни каким-либо полом» (цит. по: [Bertin, 1991, 139]). Воскреснув в полноте Своего Богочеловечества, Христос преобразил воспринятую Им человеческую природу, включая пол и физическое тело. Этот единый богочеловеческий акт должен отразиться на всей человеческой природе, которая будет преображена в конце времен в соответствии со своим Первообразом: «То, что Он осуществил в Себе Самом индивидуально, Он осуществит в день воскресения во всей человеческой природе» (цит. по: [Bertin, 1991, 144]). Поэтому «в будущем веке, после воскресения, природа людей будет совершенно лишена пола, то есть мужской или женской формы, поскольку будет возвращена к той форме, которая была сотворена по образу Божию» (цит. по: [Bertin, 1991, 152])⁴.

В эпоху Возрождения, давшую яркие попытки синтеза античной философии и библейской веры, тема андрогинии, занимавшая столь заметное место как в платонизме, так и в христианской мысли, не могла быть обойдена вниманием. Одним из самых интересных с этой точки зрения авторов является Иегуда Абрабанель, в истории европейской мысли более известный под именем Льва Иудея (ок. 1460 — ок. 1530). Его главное произведение *Dialoghi di amore* (Диалоги о любви), опубликованное посмертно в 1535 г. в Риме, представляет собой смелую и плодотворную попытку сочетать мысль Платона и Аристотеля в интерпретации Авиценны и Аверроэса с Торой Моисея, аллегорически истолкованной Каббалой. Теория Льва Иудея, объединяющая два основных направления — ветхозаветное и философско-богословское, оказала огромное влияние на христианскую мысль, особенно в Испании, откуда автор «Диалогов о любви» был родом, и в Италии, где его книга уже в XVI в. имела множество переизданий.

Мы не знаем, на самом ли деле Абрабанель принял христианство, как то утверждают некоторые источники. В его сочинении можно найти лишь незначительные свидетельства предположительно христианских воззрений автора. Например, рассуждая о Божестве, он развивает взгляд на отношения между Божественными Лицами, который очень напоминает триадологию августиновского типа. Лев Иудей пишет: «Любить и быть любимым в Нем не производит какого-либо различия, скорее это внутреннее отношение делает Его единство более совершенным и простым, потому что Его Божественная сущность не была бы полнотой жизни, если бы не отражала в самой себе красоту, или возлюбленную премудрость, премудрого любящего и совершенную любовь их обоих... в Нем любящий, возлюбленный и сама любовь суть едино, и хотя мы считаем трех и говорим, что образ возлюбленного принимается любящим, и от них обоих (как от отца и матери) происходит любовь, все есть простейшее единство, или сущность, или природа, никак не делимая и не множасься» (Leone Hebreo, 1586, 156–156 retro). Для нас здесь существенно то, что автор отождествляет вторую ипостась Божественного единства, т. е. Возлюбленного, с Премудростью, называемой по аналогии «матерью» в отношении, которое порождает любовь.

Нерасторжимость этого отношения, уже понимаемого по аналогии с отношениями между полами, служит принципом андрогинии первого Адама. В самом деле, Абрабанель подчеркивает: «Адам, т. е. первый человек, которого Бог создал в шестой день творения, будучи основанием человеческого рода, содержал в себе мужчину и женщину без разделения» (Leone Hebreo, 1586, 182 retro). Разделение человеческой природы было вызвано грехом. Более того, для Льва Иудея грех и разделение тождественны,

⁴ О проявлении принципа андрогинии как элемента эсхатологической реальности см. нашу статью: «Пророческое служение Христа ради юродивых в Церквах Востока и Запада» // Церковь и время. 2015. № 4 (73). С. 98–123.

разве что первый термин принадлежит Священному Писанию, в то время как второй был использован Платоном в его интерпретации мифа об андрогине, на которую наш автор прямо ссылается. Однако, несмотря на падение, принцип андрогинии продолжает присутствовать в человеческом существе как образ Бога, единого и неделимого. Из двух версий андрогинии, отмеченных нами выше, — андрогинии духовной прп. Максима Исповедника и андрогинии в буквальном смысле, т. е. физической, Иоанна Скота Эриугены, — Лев Иудей несомненно следует первой. Для него каждый мужчина и каждая женщина содержат в себе и мужское и женское начала: «Каждый из людей обладает совершенным и активным мужским началом, т. е. интеллектом, и несовершенным и пассивным женским началом, т. е. телом, или материей... в начале мужское и женское в совершенном человеке, сотворенном Богом, были едины совершенным единством, так что телесное чувственное женское начало было послушным и подчиненным интеллекту, или разумному мужскому началу, отчего в человеке не было никакого разделения, и вся жизнь была разумной (*intellettuale*)» (Leone Hebreo, 1586, 187).

Из этих слов становится понятным, что, по мысли Абрабанеля, грех и разделение произошли от чувственности, возобладавшей над интеллектом. Это греховное преобладание в индивидуальной душе и в отношениях между мужчиной и женщиной нарушает первый закон духовной андрогинии, отражающей внутрибожественные отношения. Лев Иудей обращается к рассуждению о Божественных любящем и возлюбленном, мистически толкуя библейскую Песнь Песней. Здесь любящий представлен как женская фигура Премудрости, через которую Бог сотворил мир: «Соломон и другие Моисеевы богословы учат, что мир создан, подобно сыну, Прекраснейшим (*sommo bello*), как отцом, и Премудростью (*somma sapientia*), этой подлинной красотой (*vera bellezza*), как матерью, и говорят они, что Премудрость, влюбленная в Прекраснейшего, как женщина в совершеннейшего из мужчин, ответившего ей взаимностью, зачала от могущества Прекраснейшего (*della somma potestà del sommo bello*) и породила их сына — прекрасный мир (*bello universo*) со всеми его частями» (Leone Hebreo, 1586, 223). Союз мужчины и женщины — лишь слабое подобие этой совершенной любви, и в своих отношениях они должны следовать своему Божественному первообразу.

Подлинная цель человеческой жизни состоит не в рождении потомства, а в созерцании, которое является счастьем, свойственным человеку. Согласно Льву Иудею, духовная андрогиния и единство человеческой природы могут быть восстановлены лишь в лоне Премудрости, из которой происходят. Он представляет эти отношения в чисто семейных понятиях: «Поскольку Прекраснейший (*primo bello*) — это наш прародитель, первая Красота (*prima bellezza*) — наша родительница, а Премудрость (*somma sapientia*) — наша родина, из которой мы пришли, наше благо и наше блаженство состоят в возвращении на родину к нашим родителям, где мы будем счастливы в блаженном их созерцании (*soave visione*) и наисладчайшем с ними единстве (*unione dilettable*)» (Leone Hebreo, 1586, 224 *retro*).

Как для прп. Максима Исповедника, так и для Иегуды Абрабанеля всё получило начало от Премудрости как матери и родительницы и через Премудрость всё снова возвращается к своему началу в Боге. Однако, в отличие от византийского богослова, Лев Иудей не говорит ни слова об искуплении человеческого рода. Хотя он и пишет довольно пространно о второй ипостаси «возлюбленной Премудрости», приписывая ей материнство по отношению ко всему творению, тем не менее, не применяет эти категории к Иисусу Христу, воплощенной Премудрости, и с этой точки зрения остается еще в контексте ветхозаветного богословия «мудрых Израиля».

3. «Материнство» Христа в христианской мистике

Основываясь на отдельных местах Священного Писания, в которых милосердие Бога по отношению к избранному народу сравнивается с материнской заботой, средневековое благочестие развило, особенно в молитвах, видение Христа как «матери»,

что рождает и питает Своих детей. Например, Ансельм Кентерберийский (1033–1109) в одной из сочиненных им молитв, оказавшей сильное влияние на западное благочестие, использует образ «матери-наседки», к которому прибегал Сам Иисус, согласно Евангелию от Луки (13:34): «И ты, Иисусе, разве не являешься еще и матерью? Разве Ты — не мать, которая, как наседка, собирает своих птенцов под крылья? <...> Это через Твою смерть они были рождены. <...> Ибо если бы Ты не умер, то не мог бы дать рождение. Воистину, Господи Боже, Ты — великая мать» (Ward, 1973, 153–154). Богословы-цистерцианцы XIII в. Бернард Клервосский, Вильгельм из Сен-Тьерри и Элред из Риво использовали материнские аналогии, чтобы передать сострадание и заботу Христа по отношению к человеческой душе. Великие схоласты Альберт Великий, Фома Аквинский и Бонавентура из Баньореджо прибегали к образу матери, рассуждая о Боге-Творце, Премудрости-Христе и Святом Духе.

Среди восточных богословов, например, св. Николай Кавасила (1322–1397/8) в своем наиболее известном сочинении «Семь слов о жизни во Христе» прибегает к схожим образам: «Рождает он, рождается мы, а всякому рожденному известно, свою жизнь влагает рождающий»; «ни в чем святые не имеют нужду, как только в Нем [Спасителе]: Он их рождает, возвращает и питает». Как естественное потомство имеет сходство со своими родителями, так и сыны Божии, рожденные во Христе Иисусе для вечности, носят Его образ: «рождены и запечатлены от Христа» (Кавасила, 2002, 32, 12, 21).

Однако мы хотели бы особо сосредоточиться на одном примере, по нашему мнению, наиболее красноречивом, так как он представляет нашу тему в самом полном и исчерпывающем виде. Речь идет о сочинении английского мистика Юлианы из Норвича (1342 — после 1416) *Revelations of Divine Love* (Откровения Божественной любви). Ее пример тем более интересен, что автор книги, будучи женщиной простого происхождения, хотя и грамотной, по-видимому, не была знакома с сочинениями богословов, рассмотренных нами выше, и в своих рассуждениях опиралась почти исключительно на Священное Писание и традицию церковного благочестия. При всей своей оригинальности, опыт и размышления Юлианы Норвичской находят очевидные параллели в трудах авторитетных церковных авторов и Запада, и Востока, что свидетельствует об аутентичном, с церковной точки зрения, характере как самого ее мистического опыта, так и ее богословия.

В 1373 г., созерцая распятие, висящее перед кроватью, к которой была прикована болезнью, Юлиана пережила шестнадцать видений, позже описанных ею в двух версиях — краткой и пространной — своей известной книги. Размышляя о том, почему ей были даны эти откровения, в пространной версии книги Юлиана заключает, что их цель в том, чтобы сообщить три основных знания: «первое — это знание нашего Господа Бога, второе — это знание самих себя, то есть того, чем мы являемся благодаря Ему по природе и по благодати, третье — это знание нас самих в отношении нашего греха и нашей слабости» (Julian of Norwich, 2015, 148). Эти три главные темы составляют содержание книги Юлианы.

Согласно автору, знание Бога возможно благодаря Его отношениям с сотворенным Им миром. В результате опыта откровений Юлиана приходит к убеждению, что из всех свойств, приписываемых Богу, наиболее истинным и точным является любовь, однако люди не думают о Боге с этой точки зрения. Не без горечи Юлиана пишет: «некоторые из нас верят, что Бог всемогущ и может все, другие — что Он премудр и знает, как все устроить, но что Он весь — любовь, и хочет сделать все возможное, — от веры в это мы далеки... воля Божия состоит в том, чтобы мы открыли для себя твердую уверенность и радость в любви, ибо любовь делает могущество и премудрость очень смиренными (very humble) по отношению к нам» (Julian of Norwich, 2015, 149).

Для Юлианы, принадлежавшей к иерархическому и патриархальному миру Средневековья, «господство» и «отечество» как обычные атрибуты Бога ассоциируются прежде всего со страхом, однако любовь и страх плохо согласуются друг с другом. Со свойственной ей женской чувствительностью Юлиана видит именно в образе

матери символ нежной и сострадающей любви. Поэтому в своих богословских воззрениях она приписывает «отечество» Богу Отцу, а ко второму Лицу Троицы прилагает понятия «премудрости» и «материнства»: «в сотворении нас Всемогущий Бог — это наш любящий отец по природе (loving father by nature); и Бог Премудрость (God all wisdom) — это наша любящая мать по природе (loving mother by nature), вместе с любовью и благостью Духа Святого, и это один Господь и один Бог. <...> Я рассмотрела действие всей Блаженной Троицы и увидела и поняла эти три свойства (properties): отцовство, материнство и господство в едином Боге» (Julian of Norwich, 2015, 126–127).

В интерпретации Юлианы второе Лицо Пресвятой Троицы, называемое «Премудростью», — мать рода человеческого в Его тройственном отношении к человеку: творении, воплощении и спасении. Согласно антропологическим воззрениям автора, человек состоит из сущностного бытия (substantial being), которое есть дух и происходит непосредственно от Бога, и чувственного бытия (sensory being), которое является низшей частью души, привязанной к телу. Божественная Премудрость — это источник человеческого духа, и, с этой точки зрения, Она — мать, которая рождает людей как существ духовных и бессмертных. В акте воплощения Премудрость принимает на Себя также и чувственное начало человеческой природы и таким образом становится матерью человечества во второй раз из милосердия. После искупления на кресте Премудрость продолжает действие благодати и, тем самым, как мать, рождает людей для жизни вечной. Юлиана пишет: «Я постигла три образа в отношении материнства Бога: первый — это как Он является основанием в творении нашей природы; второй — это как Он принял на Себя нашу природу (и здесь берет начало материнства благодати); третий — это материнство в действии, и в этом, по той же благодати, бесконечное распространение „широты и долготы, и глубины и высоты“ (см. Еф 3:18. — *святц. А. Д.*), и все это — одна любовь» (Julian of Norwich, 2015, 129).

Для Юлианы вершина материнской любви Бога к человеку проявилась на кресте. Страдание Иисуса Распятого, чье изображение было у Юлианы перед глазами, сравнивается ею с родовыми муками любой матери, дающей жизнь детям в этом мире: «Наш великий Бог, высшая Премудрость всего, приготовил Себя в этом смиренном месте и облекся в нашу бедную плоть, чтобы Самому исполнить служение и долг материнства (the office of motherhood) во всем. <...> Мы знаем, что наши матери нас вынашивают и рожают в этот мир для страданий и смерти, в то время как наша настоящая мать Иисус, Который весь любовь, рождает нас для радости и бесконечной жизни. <...> Так, Он нас содержит в Себе Самом в любви и был в муках родов (labour) все время, Он, Который хотел испытать самые жестокие схватки и самую жуткую боль, какая только была и какой никогда больше не будет, и в конце концов Он умер. И когда Он закончил, Он таким образом породил нас для блаженства» (Julian of Norwich, 2015, 130).

В воплощении и страстях Иисус Христос восстанавливает первоначальную природу человека, преодолевая разделение между сущностным, или духовным, бытием и бытием чувственным, произошедшее по причине греха. В своем очень простом, хотя и глубоком языке Юлиана не использует, естественно, философскую терминологию, но ее видение очень близко к духовной интерпретации андрогинии Христа. Во втором Адаме высшее начало души управляет началом низшим, чувственным, и тем самым восстанавливаются неделимость и совершенство человеческой природы. Автор пишет: «так наша мать, в которой наши части сохраняются неразделенными, действует в нас различными путями, потому что в нашей матери, Христе, мы приобретаем (profit) и возрастаем (grow), и по милосердию Он нас преобразует (reforms) и восстанавливает (restores), и, силою Его страстей, смерти и воскресения, Он соединяет нас с нашей сущностью (substance). <...> В нашей матери по милосердию мы получаем наше преобразование (reforming) и восстановление (restoring), в Нем наши части едины (united) и все стало совершенным человеком; и воздаянием и дарами Духа Святого мы сделались завершенными (complete)» (Julian of Norwich, 2015, 127–128).

То, что совершилось в Богочеловечестве Христа один раз и навсегда, становится процессом в человечестве посредством соединения с Иисусом Христом

в Его продолжении в мире — Святой Церкви. Но и в Церкви действует «мать Иисус», не оставляющий Своих забот по окормлению и возвращению Своих детей для жизни вечной. Юлиана развивает далее сравнение между материнскими заботами и делом спасения, осуществленным Иисусом Христом: «Мать может дать своему ребенку грудного молока, но наша драгоценная мать Иисус может питать нас Самим Собой, и делает это самым деликатным и нежным образом в святейшем таинстве, которое есть драгоценная пища подлинной жизни. И с помощью всех сладостных таинств Он милосердно и щедро нас поддерживает. <...> Мать может нежно прижать младенца к своей груди, а наша нежная мать Иисус может таинственно ввести нас в Свою грудь через свой отверстый бок (open side) и частично явить там Божество (reveal within part the Godhead) и небесные радости с духовной уверенностью в бесконечном блаженстве» (Julian of Norwich, 2015, 130–131). Вспоминая об одном из бывших ей откровений, Юлиана более подробно описывает видение отверстого бока Иисуса: «И тогда Он явил прекрасное и сладостное место, достаточно обширное для всего человечества, которое будет спасено, чтобы почитать в мире и любви. И этим Он напомнил мне о Своей возлюбленной крови и драгоценной воде, излитых Им из одной любви. И в этом драгоценном видении Он показал Свое благословенное сердце, как бы разделенное надвое. И в этой тихой радости Он частично явил для моего постижения блаженное Божество (the blessed Godhead)» (Julian of Norwich, 2015, 72). Это видение отверстого бока Распятого Иисуса и Его сердца как источника Божественной любви предвосхищает видения французского мистика XVII в. Маргариты-Марии Алакок, которые положили начало культу Святейшего Сердца в Католической Церкви. В видении Юлианы уже присутствуют все основные элементы, присущие мистике Святейшего Сердца: прямая отсылка к евангельскому эпизоду о пронзенном ребре Иисуса, из которого вышли кровь и вода, и Его сердце как символ спасительной любви Божией.

Эта материнская любовь Иисуса опекает человеческий род вплоть до конца истории. Юлиана описывает настоящую «Божественную педагогику», с помощью которой люди индивидуально и все вместе направляются к Царствию Небесному: «Он воспламеняет (kindles) наше понимание, исправляет наши пути, облегчает нашу совесть, утешает нашу душу, просвещает наше сердце и дает нам, частично, постижение и любовь своего блаженного Божества» (Julian of Norwich, 2015, 131–132). В каком-то смысле Юлиана рассматривает усилия Божии как «беременность», во время которой Бог приготавливает человеческий род к рождению в жизнь вечную. Все человечество растет в защищенном и охраняемом Богом мире, как в огромной утробе заботливой матери: «Он — наша одежда (clothing), которая из любви нас облекает (enwraps) и облегаёт (enfolds), нас обнимает (embraces) и всецело заключает (wholly encloses), окружая нас нежной любовью, так что Он не может оставить нас никогда. <...> И Он никогда не перестанет и не прекратит этот драгоценный и любящий труд, пока все Его возлюбленные дети не будут рождены... пока наша прекрасная мать не приведет нас к блаженству нашего Отца» (Julian of Norwich, 2015, 45, 135–136)⁵.

В случае с Юлианой Норвичской уже невозможно говорить о простой аналогии между действием Бога в мире и поведением матери. Для нее Иисус Христос, Божественная Премудрость воплотившаяся, распятая и воскресшая, является матерью человеческого рода в прямом и полном смысле слова. Более того, Юлиана подчеркивает, что только и исключительно Богу можно усвоить «прекрасное и замечательное имя

⁵ Ср. удивительно близкое этому образу Христа как одежды человечества рассуждение св. Николая Кавасилы в «Семи словах о жизни во Христе»: «Не будем устремлять ног или протирать рук к чему-либо худому, если будем иметь в душе действительный помысел о них, что они суть члены Христовы и священны, и, подобно фиалу, носят кровь Его, более того, всецело одеяны Самим Спасителем, не как одеждой и не как кожей природной, но настолько совершеннее сего, насколько это одеяние ближе соединяется с одетыми, чем кожа с костями. Ибо те можно отсечь и против желанья, а Христа не может отделить никто из людей и демонов...» (Кавасила, 2002, 82).

матери», потому что Бог — «истинная мать жизни и всех вещей» (Julian of Norwich, 2015, 131).

Можно без преувеличения утверждать, что в «Откровениях Божественной любви» соединяются все темы, затронутые в этой статье: тема Премудрости Божией, через которую сотворен мир и которая по-матерински заботится о нем; тема совершенства человеческой природы во Христе, в Котором находят примирение противоположности, так что Воскресшему Христу могут быть приписаны материнские характеристики, изначально свойственные образу Премудрости; наконец, тема материнства Христа в контексте богословия и мистики Средневековья. Последняя тема у Юлианы Норвичской получила наиболее полное и глубокое раскрытие.

Заключение

Представление о «материнстве» Бога имеет долгую традицию в библейском богословии и христианской мысли. Оно получило начало в Ветхом Завете как аналогия, впервые использованная пророками, особенно пророком Исаией (см., напр., 46:3–4), а затем приобрело более буквальный смысл в книгах Премудрости, где Премудрость как посредница между Богом и миром представлена в образе идеальной женщины и матери семейства.

В христианском богословии женская фигура Премудрости была отождествлена со Христом, Воплощенным Словом Божиим. Посредством мифа об андрогине, впервые философски интерпретированного Платоном, а затем осмысленного в христологических терминах, получила развитие концепция совершенного человека, в котором преодолено противопоставление мужского и женского. Иисус Воскресший восстанавливает в Себе полноту человеческой природы, и Ему могут быть приписываемы материнские свойства Премудрости.

Наконец, некоторые средневековые богословы и мистики называют Иисуса Христа «матерью», главным образом, по аналогии, пока у Юлианы из Норвича это представление не получает дальнейшего развития, и она не настаивает на материнстве Христа в прямом и буквальном смысле слова. Не будет преувеличением утверждать, что в истории богословия существовало целое направление, которое можно проследить через века христианской мысли и которое иногда прерывалось, обвинялось в ереси, забывалось, но затем снова возобновлялось и получало новое развитие. В качестве продолжения этого богословского направления допустимо рассматривать, например, русскую софиологию и католическую мистику Сердца Иисусова.

Две основные характеристики этого направления нам представляются очевидными:

- данная богословская традиция всегда связана с образом Божественной Премудрости,
- она имеет мистический, а не схоластический источник, поскольку наиболее известные ее представители испытали личный мистический опыт, который стал отправной точкой для их размышлений. Мы можем здесь вспомнить прп. Максима Исповедника, Юлиану из Норвича и Владимира Соловьева.

В любом случае, до сих пор это направление было достаточно маргинально в общем контексте христианского богословия как на Востоке, так и на Западе. Однако в последние годы, благодаря, в том числе, и растущему интересу к русской софиологии, особенно в контексте осмысления экологической проблемы, эта традиция Премудрости привлекает к себе все больше внимания церковных богословов и исследователей.

Источники и литература

Источники

1. Максим Исповедник (1994) — *Максим Исповедник, прп.* Творения. М.: Мартис, 1994. Кн. II.
2. Кавасила (2002) — *Николай Кавасила, прав.* Христос. Церковь, Богородица. М.: Изд-во храма святой мученицы Татианы, 2002.
3. Соловьев (1911) — *Соловьев В. С.* Россия и Вселенская Церковь. М.: Путь, 1911.
4. Julian of Norwich (2015) — *Julian of Norwich. Revelations of Divine Love / Trans. by V. Windeatt.* Oxford: Oxford University Press, 2015.
5. Lactantius — *Incerti auctoris Phoenix Lactantio tributus // Patrologiae cursus completus (Series Latina) / Ed. par J.-P. Migne. En 217 t. Paris, 1841–1855. T. 7. Col. 277–284.*
6. Leone Hebreo (1586) — *Leone Hebreo. Dialoghi di amore.* In Venetia, appresso Gio. Alberti, 1586.
7. Ward (1973) — *Sister Benedicta Ward (trans.) The Prayers and Meditations of St. Anselm.* Harmondsworth, 1973.

Литература

8. Шипфлингер (1997) — *Шипфлингер Т.* София-Мария. Целостный образ творения. М.: Гнозис пресс; Скарабей, 1997.
9. Bertin (1991) — *Bertin F. Corpo spirituale e androginia in Giovanni Scoto Eriugena // Androgino / A cura di A. Faivre e F. Tristan. Genova: ECIG, 1991.*
10. Brisson (2002) — *Brisson L. Sexual Ambivalence. Androgyny and Hermaphroditism in Greco-Roman Antiquity.* Los Angeles; London; Berkeley: University of California Press, 2002.
11. Eliade (1967) — *Eliade M. Myths, Dreams and Mysteries. The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities.* New York: Harper & Row, 1967.
12. Lo Prinzi (2002) — *Lo Prinzi D. “Una donna che teme il Signore è degna di lode” (Pro 31, 30) // Laos. 2002. No. 9. P. 20–45.*
13. Marsura (2012) — *Marsura I. Giovanni Paolo I. Il sorriso dell’umile. Il Pontificato, i discorsi, gli scritti e i ricordi di chi gli è stato accanto.* Vittorio Veneto: Dario de Bastiani Editore, 2012.
14. Milani (1997) — *Milani M. Elogio della donna-sapienza (Prv 31, 10–31) // A. Bonora — M. Priotto e Collaboratori. Libri sapienziali e altri scritti.* Torino: Editrice Elle Di Ci, 1997. P. 218–236.
15. Rad (1962) — *Rad G. von. Old Testament Theology.* New York, 1962. Vol. II.
16. Schüssler Fiorenza (1990) — *Schüssler Fiorenza E. In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane.* Torino: Claudiana, 1990.
17. Schüssler Fiorenza (1996) — *Schüssler Fiorenza E. Gesù, figlio di Miriam, profeta della Sophia. Questioni critiche di cristologia femminista.* Torino: Claudiana, 1996.