

А.АРЖАКОВСКИЙ

СОФИОЛОГИЯ ОТЦА СЕРГИЯ БУЛГАКОВА И СОВРЕМЕННОЕ ЗАПАДНОЕ БОГОСЛОВИЕ

Бытует идея, что софиология — дело прошлого. Еще совсем недавно и даже ныне в некоторых кругах утверждают, что любой дискурс, затрагивающий библейский образ Премудрости Божьей, в итоге приводит только к идеалистической деформации ереси, ведущей начало от Филона Александрийского и гностических сект второго века новой эры. Говорили и о том, что софиология была сурово осуждена Русской Православной Церковью в 1935 г., что она потеряла всю свою актуальность пред лицом мощного течения неопатристического синтеза.

Однако недавние исторические исследования известного спора междувоенной поры о Софии напомнили, что в действительности Православная Церковь сняла в 1937 г. с отца Сергия Булгакова обвинения в ереси, считая их, с одной стороны, слишком поспешными (Указ митр. Сергия в условиях отсутствия собрания Синода не имел никакой правовой силы), с другой — неприемлемыми (Карловацкий Синод не имел канонической легитимности), либо же мало обоснованными в плане богословского дискурса. Синодальная комиссия, назначенная митр. Евлогием, сняла окончательно с о. Сергия обвинения в ереси, поддержанные книгой Владимира Лосского «Спор о Софии» (1936) и Особым мнением членов Комиссии отцов Георгия Флоровского и Сергия Четверикова)[1].

Эти же исследования смогли объяснить, почему, невзирая на победу софиологического течения над довоенными критиками, именно неопатристическое течение на 50 лет вышло на передний план в Русской Православной Церкви. Основными причинами для этого были: в политическом контексте холодная война и преследования Церкви не позволяли создавать творческое богословие ни на востоке, ни на западе; экуменический контекст требовал объединения всех православных поместных церквей вокруг признаваемых Православной Церковью решений семи Вселенских соборов; в философском контексте отдавалось предпочтение мысли пост-кантианского толка, различающей вещь в себе и ее проявление, по отношению к философии персонализма, постулирующей личностное начало всякого действия и энергий; кроме того произошла смена поколений — пришло новое поколение богословов, отдающее предпочтение тезису об ущемлении православного богословия, а не догматическому развитию православной мысли[2].

Сегодняшнее отношение к прошлому, одновременно критическое и уважительное, — результат далеко не однодневного труда. Это результат богословского и поэтического созревания. Многие мыслители — от Оливье Клемана до Сергея Аверинцева (здесь нужно вспомнить о. Александра Шмемана, Константина Андроникова, Никиту Струве, владыку Антония Блюма и др.) напоминали об удивительной плодотворности богословия Парижской школы. Эта плодотворность зиждилась прежде всего на опыте личной встречи с Богом и на многовековой библейской, патристической и литургической интерпретации этого опыта.

Киевская группа, в частности, Бердяев, Булгаков, Лаговский или Владимир Ильин, помнила о древней иконографической интерпретации этой встречи. Я хочу напомнить об образе Оранты в киевском соборе Св. Софии, расположенном под *Деисисом* и венчающим сцену Тайной Вечери. Эта мозаика Матери Божьей в апсиде собора обрамляется строками 45-го псалма о Граде Божиим: «Бог посреде его, и не подвижится». Под образом Оранты, Марии, Богородицы кроется образ Премудрости, которая и есть Град Божий.

Это значит, что библейский лик Божьей Премудрости есть не только лик христологический, что он не есть один из многих абстрактных атрибутов Божества. Это — Божья жизнь, место встречи трех ипостасей Троицы, место встречи Бога и Человека.

Апофатическое богословие В. Лосского, доведенное до предела, радикальным, или антиномическим, образом отъединяет единую Божественную сущность от ее личностного начала, монархии Отца. Это ведет к безличному номинализму, к абсолютной невозможности представить себе Премудрость Божью одновременно как Церковь, как юную женщину-галилеянку и под видом Евхаристии. Прошлое православной традиции вновь возникало в облике «нового средневековья».

Однако, софиология не только не ушла в прошлое, но, как сказал в своем выступлении на нашей конференции о. Иларион Алфеев, сегодня пришло время вернуться к догадкам и духовному пути — о. Сергия Булгакова. Мой краткий обзор пятидесятилетней рецепции его мысли на Западе в плане догматическом, экклезиологическом и эстетическом — всего лишь скромная лепта в это современное движение за углубление духовного сознания.

1. Софиология — углубление догматической традиции

Чтобы оценить рецепцию мысли Булгакова, нужно кратко напомнить о догматической проблематике, характерной для богословского творчества декана Института св. Сергия.

Главный вопрос Булгакова, неразрешенный патристической традицией, был следующим: как каждая ипостась в отдельности и все они в совокупности связаны с творением?

Чтобы ответить на этот вопрос, нужно выйти за пределы икономии, апофатического созерцания действия божественных энергий в мире, войти в сферу жизни внутритроичной, катафатически участвовать в тайне три-ипостасного источника этих энергий. Вот почему Булгаков обратился прежде всего к восславлению Евхаристии и нашел для этого вдохновение как в преподавании в Институте св. Сергия, так и в церковном служении подле митрополита Евлогия, рядом с матерью Марией и Бердяевым. Хотя у Булгакова очень быстро появился интуитивный ответ на поставленный вопрос, сформулировал он его только со временем, и в соответствии с духовной атмосферой среды, в которой он формировался.

В нескольких словах и схематично можно сказать, что главный ответ Булгакова на загадку Халкидона (об отношении божественной и человеческой природ во Христе, выраженной в четырех «не» халкидонской формулы) таков: **Бог не имеет три Личности, Бог сам по себе Личность три-ипостасная.**

Отождествление ипостаси и личности, совершенное отцами каппадокийцами, имело значение только для выхода за пределы аристотелевского понимания ипостаси и обоснования Монархии Отца. Следуя им, Бог не есть абстрактная сущность, которая предопределяет существование. Он имеет единое личное самосознание (ипостась), неотделимое от его природы (усия). Но патристическое понимание Личности антиномично и рассматривает отдельно единицу и триединицу. Это обозначает — и это главный пункт в софиологии Булгакова — что Божественная Личность есть самосознание (сознание меня, тебя, его, вас), но также сознание меня вне самого себя. В 1933 г. Булгаков писал в «Агнце Божиим»: «В отношении к ипостаси Бог, как Абсолютный Субъект, есть три-ипостасная Личность, которая в едином личном самосознании соединяет все модусы личного начала: я, ты, он, мы, вы, между тем, как едино-ипостасная личность имеет все эти модусы, кроме я, вне себя, в других личностях, и поскольку ими ограничивается и обуславливается в своем бытии. Проявившееся до конца и осуществленное до полноты личное начало, ипостась, есть триипостасная личность, в которой личное единство раскрывается в реальности трех ипостасных центров или ипостасей, в триединице, каковая и есть божественное число, не три, не один, но именно триединица, Троица. <...> Поэтому о Божественной Личности прежде всего надо сказать, что Она, как триипостасная, одинаково реальна и в единой ипостаси, и в трех, есть предвечно осуществляемая взаимность любви, которая совершенно побеждает личное обособление и отождествляет три во едино, и однако сама существует реальным бытием этих личных центров»^[3].

В этом изречении нет ни савеллианства, ни модализма. Природа, усия, не отбрасывается во мрак таинства и являет себя как соотносимая модальность, как нетварная Премудрость и как

Премудрость тварная. Просто таинство Троицы и есть самооткровение Бога в Премудрости в качестве Отца, Сына и Духа Святого. Такой подход подлежал серьезной критике Владимира Лосского в 1935 г.: согласно В. Лосскому, в этом утверждении наличествует смешение природы и Божественной Личности.

В то же время один из главных наследников мысли Вл. Лосского в Париже — о. Борис Бобринской — свидетельствует о гораздо большей открытости по отношению к софиологии. В своей книге «О таинстве Троицы», вышедшей в Париже в 1986 г., о. Борис предлагает свою феноменологическую интерпретацию таинства Троиединства. Убежденный в богатстве пророческого видения персонифицированной Премудрости, он предостерегает от «застывшей христологической интерпретации Премудрости»[4]. Однако нынешний декан Института св. Сергия ограничивается замечанием, что библейский образ Премудрости Божьей может быть рассмотрен как одно из Имен Божиих.

Оливье Клеман, со своей стороны, настаивает на значимости темы тварной Премудрости у о. Сергия Булгакова, по его мнению, являющейся неоспоримым продолжением богословия нетварных энергий, созданного св. Григорием Паламой. Павел Евдокимов в «Богословии иконы» писал, что Божественная Премудрость действительно есть общая энергия трех ипостасей. Согласно ему, она есть «откровение Мудрого в Премудрости посредством Духа мудрости». Не могу не сказать и о трудах владыки Иоанна Зизиуласа — одного из учеников о. Георгия Флоровского, очень известного и влиятельного современного православного богослова. Мишель Ставру, профессор догматического богословия в Институте св. Сергия, подчеркивал, что оригинальность мысли Зизиуласа состоит именно в том, что он указал на пределы апофатизма в мысли о Личности и на необходимость более пространного понимания глубины, либо же *личности* Бога.

Подобно тому, как в православии существовали многие интерпретации Премудрости Божией, в протестантизме они также не ограничивались бартланством. К.-Г. Юнг писал о проявлениях Премудрости в книге Иова и интерпретировал ее как внутреннее откровение милосердия Бога. В наши дни пастор реформированной Церкви Ален Узио обращается к терминам квантовой физики чтобы софиологически истолковать «пыль», *tohu wa bohu*, из которых Господь создал небеса и землю[5]. В это же время Поль Рикер в философско-герменевтическом плане исследует следы истории — от чувства долга до обязанности перед памятью, от раскрытия свободы в истории до пророчества и до веры в провидение Бога, одно из многих библейских имен Премудрости[6].

Значимость лика Божественной Премудрости для современного западного католического богословия становится явной, если обратиться к следующим источникам: статья «Премудрость», составленная Б. Шмульц в *Словаре Духовности*[7], или издание избранных сочинений М. Жильбер, озаглавленное «Вся мудрость мира»[8]. Можно также процитировать труды тех, кто был в контакте с религиозными русскими мыслителями и попытался вписаться в софиологическую традицию: от старого неоплатонического течения, представленного Т. де Шарденом, до работ о. Буйе[9] и о. Ле Гийу[10].

Но я остановлюсь в своих размышлениях на трудах кардинала Урс фон Бальтазара, поскольку они повлияли на католическую мысль со времен Второго Ватиканского собора до наших дней. Швейцарский богослов ставит вопрос во втором томе своей системы догматического богословия — книге «Правда Бога» (вопрос схож с вопросом Булгакова): как абсолютное существо, которое не может существовать иначе, как троично, отражает себя в бытии мира? Арий полагал, что Отец порождает Сына, поскольку прекрасно знает себя. Гегель считал, что Отец был обязан породить Сына, чтобы познать себя как Бога. Бальтазар, пытаясь избежать обоих тупиков, говорит, подобно Булгакову, о необходимости выйти за пределы рационального познания и о необходимости обратиться к символическим терминам в разговоре об Отце как о чистом Дарении себя, безоплатной и безосновательной любви. Бальтазар пишет: «Допустить это для меня возможно, если осмелиться признать вместе с Булгаковым первый внутри-троичный кенозис». Апокалиптическое видение жертвенного Агнца обозначает не то, что началом мира была кровь, но то, что внутри-троичная любовь есть общее основание творения и воплощения. Это значит, что антиномическая идея развития в вечности, разрастания в полноте становится допустимой. Выступая в книге «Действие», третьем томе «Божественной драмы», против статической сотериологии Карла Ранера, Бальтазар

утверждает, что Бог не является неподвижным, что жизнь мира касается Бога уже в силу его собственного акта самооткровения в воплощении.

2. Софиология — основание для переосмысленной экклезиологии

Главное достижение софиологии, с точки зрения экклезиологии, состоит в том, что она реактуализировала, т. е. сделала понятной личностное измерение Церкви, Невесты Агнца. Как псалмы воспевают песнь творения во славу Господа, так Апокалипсис в своих последних строфах дает нам услышать глас Церкви, сращенной с Духом, чтобы явить Христа в древней молитве Мараната («Приди, Господь», древняя арамейская молитва). В подобной перспективе Церковь не может быть ограничена своими каноническими пределами. Она — Невеста, украшенная Женихом, наследница Иерусалима небесного в Иерусалиме земном. Поэтому недостаточно говорить о полноте благодати, присутствующей в исторической церкви — тотчас же нужно добавить, что Церковь — напряженная устремленность к Царству. В этой перспективе, конечно же, интеллектуальное открытие иного (Церкви-сестры, например) не есть еще достаточное условие для пришествия Царства. Экуменизм не есть акт, соглашение между двумя разделенными данностями, но прыжок, жертва, жест любви между нареченными.

Митрополит Владимир Киевский, бывший Экзарх русской православной церкви в западной Европе, писал, что софиологическая экклезиология Булгакова есть почти что «последнее слово богословской русской науки о Церкви»^[11]. В своей диссертации об экклезиологии в русском богословии, изданной в Киеве в 1997 г., он ни разу не упоминает об экклезиологии Вл. Лосского, но зато подчеркивает «вдохновенное богатство богословской мысли» о. Сергия^[12]. Во Франции о. Андрей Боррели, православный философ, в книге «Духовный экуменизм» продолжает развитие пост-паламистского движения экклезиологии Булгакова. Согласно ему, Премудрость Божья — Господь, трансцендирующий свою собственную недостижимую сущность, чтобы действительно присоединиться к человеку и миру, в частности, в своих божественных нетварных энергиях^[13].

С католической стороны, Урс фон Бальтазар, а ныне еще Поль Бошам — известный католический экзегет, говорят о том же. В известной статье «Снести бастионы», опубликованной в 25-м номере журнала «Бог живой», Бальтазар вопрошает: «Зачем Церковь после разрушения средневекового видения Божественного града на земле как закрытого пространства, защищенного от мрака?». Единственно возможный ответ, по Бальтазару, таков: «Благодать Христа всемирная, благодать, заслуженная для всех на кресте, была дана не независимо от Нареченной — Церкви <...> Без Церкви нет участия во Христе. Церковь существует этим участием и в то же время ее передачей»^[14].

Понятно, что даже вне христианства, традиционная концепция границ между религиями в такой перспективе начинает исчезать. Отец Доминик Сербело в книге «Слушать Израиль, христианское богословие в диалоге»^[15] подробно исследует эволюцию образа Божественной Премудрости в иудаизме и в христианстве. Как и Анри Корбен, бывший президент ассоциации друзей Н. А. Бердяева, он утверждает, что софиология представляет собой источник сближения с исламской мистикой, с еврейской духовностью и даже с азиатскими традициями. В Коране написано, что Аллах обучал Иисуса Премудрости. Для евреев Тора — Премудрость Божья. Если вчитаться в послание св. апостола Павла Ефесеянам, (Павел называет Премудрость *poluroikilos*, т. е. многоцветная, разнообразная), диалог становится возможным с индуизмом и буддизмом. Он писал: «Атрибутированная еще с первых веков христианства то Иисусу, то Духу Святому (св. Ириней, св. Феофил Антиохийский), Премудрость сохраняется по ту сторону различий между двумя ипостасями и в действительности принимает участие и в одной, и в другой, как это четко осознали русские софиологи XIX и XX вв. Этот образ, следовательно, имеет неоценимое превосходство и может вывести нас за рамки размышлений о троичности, разработанных, если можно так сказать, в «дохристианском мире». Кроме того, она была объектом иных интерпретаций в соседних религиозных традициях»^[16].

Здесь мы находим глубокое родство с мыслью Анник де Сузенель, православного богослова и ученицы владыки Иоанна Ковалевского — одного из слушателей Булгакова. Начиная с первой своей книги «Символизм человеческого тела» (1974) и до последней, изданной в 2001 г., «Библейские резонансы», Анник де Сузенель продолжает размышления о каббалистических видениях Премудрости в виде дерева 12 сефиротов. Это видение книги «Зогар» близко, по ее убеждению, к библейскому и патристическому видению Святой лестницы, объединяющей Троицу и человечество. В ее прочтении Божественная Премудрость — Шехина овладевает храмом во времена царя Соломона, как Дух святой нисходит на апостолов во время Пятидесятницы. Открытие первичного языка соседствует с афоризмом раввина Симеона: «Все народы однажды войдут под крыло Шехины»^[17].

3. Софиология — источник художественного вдохновения

Софиологическая мысль о. Сергия Булгакова глубоко обновила все сферы православного богословия. Помимо догматики и экклезиологии это затронуло иконологию и мариологию (учение о почитании Божьей Матери).

Напомним, что в книге «Икона и иконопочитание» Булгаков обратился к одной из самых актуальных проблем, начиная с VIII в., а именно: статус образа Божьего. Булгаков писал, что решения Никейского собора, справедливо отдав победу в руки иконопочитателей, не ответили полностью на аргументы иконоборцев. И действительно, аргумент, согласно которому образ Христа описуем в той степени, в какой он изображает человеческую природу Христа, недостаточен. Поскольку нужно различать сокрытую природу Бога, его сущность, от его явления, то нужно также признать, что Господь не бесформен: Господь являет себя и обладает своим собственным Образом.

И снова мы переходим, не отрицая, естественно, апофатического отношения к Богу (основанного на ветхозаветной непредставимости Бога) к катафатической позиции. Булгаков исходит из того принципа, **что образ Христа принадлежит его ипостаси, а не его природе**. У Христа две природы и один образ, но в двух разных модусах. Христос есть одновременно образ Отца (духовный и необязательно видимый) и первообраз всего, но существует телесный и видимый образ. В этой перспективе Премудрость должна восприниматься как образ Божий. Поскольку, с одной стороны мир, — тварный образ Премудрости, постольку с другой — София есть икона Бога в Человеке. Вот почему, по Булгакову, Премудрость является также общим основанием почитания Пресвятой Девы и творения.

Эти удивительные рассуждения Булгакова оставили глубокий след в православном богословии: от восславления колоколов Владимиром Ильиным до прославления человеческого лика Павлом Евдокимовым, от открытия теургического измерения литургии отцом Ал. Шмеманом и Константином Андрониковым до разработки эко-теологии Оливье Клеманом и патриархом Варфоломеем. Если коллоквиум в честь Никейского Собора в 1987 г. вернул право голоса наследникам Вл. Лосского и Леонида Успенского, то возрождение православной мозаики и работы американского богослова о. Джона Брека по пасхальной иконографии и Туринской плащанице продолжают развитие катафатической линии Булгакова^[18].

Что касается католической традиции, то я хотел бы обратить внимание на работу о. Луи Буйе, озаглавленную «Трон Премудрости, эссе о значении культа Божьей Матери», в которой упоминается о прямом влиянии русского богословия. В 1957 г. он писал о Премудрости: «Чему, собственно, может соответствовать образ существа, которое представляется в Боге неотделимым от Бога, находится, без сомнения в очень специфических отношениях с Сыном и св. Духом и в то же время неотделимо и от творения в своей соотнесенности с ним; и все это в перспективе, повторяющей перспективы избранного творения, Избранника, предназначенного своей Невесте? Естественным было вспомнить о Деве Марии, особенно если сопоставить Ее с той «Женой, облеченной в Солнце», коронованной звездами, которую нам являет Апокалипсис»^[19].

Стоит вспомнить и о творчестве французского композитора Оливье Мессиана. Они являют собой синтез софиологической темы и художественного прославления Христа, Девы и творения. Мессиаан, рожденный в 1907 г., органист в церкви Св. Троицы в Париже, нашел вдохновение в песни птиц — самых великих музыкантов мира, согласно его убеждениям! Этот французский композитор всегда был восприимчив к библейской теме Премудрости как отблеска вечного света (Прем. Сол., 7:26). Жан-Мари Андре в своей статье о «Книгах Премудрости в творчестве Оливье Мессиаана» подчеркивал, что в 1935 г., во время Рождества, французский композитор объединил христологическую и мариологическую интерпретации действия Премудрости в мире. В книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова (24,8) Премудрость говорит своими устами: «Произведший меня указал мне покойное жилище», Мессиаан записывает в либретто: «Сотворивший меня возложил меня в покойное жилище». В «Преображении Господа нашего, Иисуса Христа», написанном в 1969 г., Мессиаан развивает тему встречи нетварной Премудрости и тварной Премудрости на горе Фавор. Мессиаан пишет: «Созерцая Монблан при хорошей погоде, Юнгфрау и три ледника Мейже в Уазане, я понял различие, существующее между ослепительностью снега и великолепной ослепительностью солнца. Именно там я сумел представить себе, насколько ужасным было место Преображения! Священный ужас передают pedalные звуки тромбонов и кластеров, переливающихся в низких тонах. Обрамление составляют крики горных птиц»[20].

Мессиаан, подобно Булгакову, был восприимчив к евхаристическому аспекту софиологической темы. В «Книге посвящения» (1984) шестое произведение называется «Манна и хлеб насущный». Мессиаан включает сюда рубленную и монотонную песнь Аммонана-пустынника, жаворонка каменистых пространств Палестины, чтобы напомнить тем самым речь Иисуса в Капернауме о манне небесной как хлебе насущном. В либретто он использует отрывки из книги Премудрости (16:20): «Народ Твой Ты питал пищею ангельскою и послал им, нетрудящимся, с неба готовый хлеб, имевший всякую приятность по вкусу каждого».

24 сентября 1998 г. в Риме Папа Иоанн-Павел II в своей энциклике «Вера и разум» назвал Божью Матерь Троном Премудрости. Три года спустя в Третьяковской галерее в Москве впервые состоялась выставка, посвященная иконографии Софии. Она явила богатство, древность и множественность изображений Премудрости Божией[21].

Осознание значимости софиологической проблематики в Европе связано, как мы видели, с рецепцией работ о. Сергия Булгакова. Однако не будем рассматривать софиологию как учение, принадлежащее только русской, украинской или даже православной теологии.

Ведь духовная рефлексия на Западе, одновременно интеллектуальная и эстетическая, не пребывала в пассивном ожидании горстки русских эмигрантов-интеллектуалов, чтобы обратить свое внимание на тему Софии и библейского образа Премудрости Божьей. Отец Луи Буйе описал явление Божией Премудрости на витражах Шартрского собора XII в. На них мы видим Христа, сидящего на коленях у Девы, окруженного 6 голубями вместо 7. Седьмой, Sapientia, был по убеждению средневекового художника Матерью и Сыном!

Чтобы показать всю значимость софиологической проблематики для нашей технократической цивилизации, пребывающей на путях глобализации, я процитирую мыслителя-агностика Эдгара Морена, одного из современных наиболее значимых и влиятельных французских философов. Как-то он мне признался, что, по его мнению, фреска Сотворения мира в Сикстинской капелле, написанная Микеланджело, имела столь значительное влияние на возрожденческую мысль именно по причине необъяснимого и таинственного появления Софии рядом с Творцом.

При этом неугасимом свете вновь обретенной Божьей Премудрости, после прошествия мрака нового средневековья, увидим ли мы близкое восхождение нового Возрождения?

ПРИМЕЧАНИЯ

- [1] См.: Геннадий (Эйкалович), игум. Дело прот. Сергия Булгакова. (Историческая канва спора о Софии). Сан-Франциско, 1980.
- [2] Прот. Г. Флоровский исходил из того, что православное богословие оказалось в плену у западного, когда произошла их встреча в XVI в. на берегах Днепра; но возможна другая интерпретация этого события, которую дает прот. Сергей Булгаков в работе «У стен Херсониса» — эта встреча послужила догматическому развитию и взаимообогащению между Западом и Востоком, не вступая в противоречие с Преданием.
- [3] Булгаков Сергей., прот. Агнец Божий. М.: Общедоступный Православный университет, 2000. С. 126.
- [4] Обращаясь к патристическому истолкованию Софии Премудрости Божией, о. Борис Бобринской пишет: «Многообразие истолкования, содержащееся в предании, предостерегает нас от застывшей христологической интерпретации Премудрости, интерпретации, которая на самом деле не исключает, но включает пневматологию» (*Bobrinskoy B. Mystere de la Trinite. Cours de thologie orthodoxe. Ed. de Cerf. 1986. P. 58*)
- [5] См.: Houziaux A. Le tohu-bohu, le serpent et le bon Dieu. Paris: Presses de la renaissance, 1997.
- [6] См.: Ricoeur P. La memoire, l'histoire, l'oubli. Paris: Seuil, 2000.
- [7] См.: Schultze B. Sagesse // Dictionnaire de Spiritualitй. Т. XIV. Paris, 1988. Col 122–126.
- [8] См.: Mies F. (йd). Toute la sagesse du monde. Hommage a Maurice Gilbert. Bruxelles: Lessius, 1999.
- [9] См.: Bouyer L., риге. Sophia ou le monde en Dieu. Paris: Cerf, 1994.
- [10] См.: Guillou Le, риге. Le mystere du Риге. Paris, 1973.
- [11] Владимир (Сабодан), митр. Экклесиология в отечественном богословии. Киев, 1997. С. 403.
- [12] Там же. С. 357.
- [13] Borrely A., риге. L'oeucumйнisme spirituel. Paris, 1988. P. 117.
- [14] Balthazar U. von. Raser les bastions // Dieu Vivant. 1947. № 25. P. 23.
- [15] См.: Cerbelaud D., риге. Ecouter Isралl, une thologie chrйtienne en dialogue. Paris: Cerf, 1995.
- [16] Ibid. P. 176.
- [17] Souzenelle A. de, Рйsonances bibliques. Paris: Albin Michel, 2001. P. 228.
- [18] Breck J., риге. La puissance de la parole, trad. fr. Paris: Cerf, 1996. P. 233.
- [19] Bouyer L., риге. Le trфne de la Sagesse, essai sur la signification du culte marial. Paris: Cerf, 1957. P. 277.
- [20] Mies F. (йd). Toute la sagesse du monde... P. 676.

[21] См. каталог выставки: София Премудрость Божия. Москва: Радуница, 2000.