

Mykola Mykolajovych Stadnyk

National Academy for Public Administration under the President of Ukraine, Kyiv, Ukraine

IRRATIONAL AND RATIONAL RELIGIOUS IN SCIENTIFIC COGNITION

In the article, the author reveals the metaphysical systems of the irrational justification for the existence of the supernatural. It is shown that diverse arguments in the protection of the supernatural are based on references to the limited and historical underdevelopment of human practice, the evidence of the presence of uncontrolled and therefore incomprehensible phenomena of nature, society and the human psyche. A characteristic feature of theological cognition is not systematic, but spontaneous, irrational at its basis. The process of cognition for Orthodox theologians involves the domination of faith and the silence of the mind. A similar understanding of the process of cognition and the role of science has changed over time. The logic of the structure of religious consciousness shows that the mind in this process plays only an auxiliary role along with the intuitively gained faith. With this understanding, the role of faith significantly increases and the role of knowledge diminishes and therefore thought of a person, his scientific search is completely ignored. At the same time, the idea that cognitive activity should be focused above all on the comprehension of God is embedded in the consciousness of a person. Under the influence of the growing role of science, theologians began to point out in some questions not only the possible combination of religion with scientific knowledge, but also to prove the beneficial influence of religion on science. In theological understanding, this indicates the leading role of religion in the emergence of science. The task of religion is the knowledge of the supernatural through the suggestion, conviction of people in its reality. Scientific knowledge strives for objective significance and maximum accuracy, excluding all personal and subjective. Religion not only recognizes subjectivism but also brings theological faith and inner experiences to the rank of criteria of truth. Science is characterized by dynamism and development. It relies on rational knowledge. Religion is conservative, static in nature. Its support is irrational consciousness. Science is based on experience. However, the basis of religion is a belief in supernatural, mystical experience. The comparative analysis of scientific and religious knowledge indicates that their purpose, methods and criteria of knowledge are essentially opposite.

Key words: rational, irrational, religious cognition, scientific cognition.

УДК 2-135-055. 2 : 2 – 264

DOI:10.17721/sophia.2019.14.7

Є.А. Харьковщенко, д-р філос. наук, проф.

ORCID 0000-0002-8241-1625

sacerdos@ukr.net,

К. В. Козар, студ.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

kozar.katerina@gmail.com

БІБЛІЙНІ ОБРАЗИ І ЖІНОЧЕ СЛУЖІННЯ У ХРИСТІЯНСЬКІЙ ЦЕРКВІ

Проаналізовано середньовічні інтерпретації біблійних образів Софії Премудрості Божої, Єви, Діви Марії. Розглядається їхня роль у релігійно-культурній моделі включення жінки в суспільний порядок західноєвропейського середньовічного соціуму через християнське жіноче служіння.

Ключові слова: біблійні образи, Софія Премудрості Божої, Єва, Діва Марія, дияконіси.

Внутрішня суперечність середньовічних уявлень про природу та призначення жінки була пов'язана з необхідністю встановлення певних релігійних, а отже, і культурних основ для включення її в соціум. Ця необхідність зумовлювалась потребами християнства ряду специфічно жіночих функцій, які реалізовувались через призму релігійного "сприйняття" жінки, що дозволяло легітимізувати жіночий досвід та уможливити реалізацію жінкою її "функціонального" призначення в межах християнського служіння.

У статті актуалізується питання про те, як на підставі біблійних уявлень про жінку формуються практики її соціального конститування, зумовлені об'єктивною необхідністю культури в тих чи інших специфічно жіночих функціях у межах західноєвропейського середньовічної релігійної традиції, і на ранньохристиянському етапі зокрема.

Основою для дослідження жіночих образів Біблії, що суттєво вплинули на формування уявлень про жінку в межах теоцентричної культури християнства, стали залучені тексти книг Старого і Нового Заповітів. Історія релігійного служіння жінок у середньовічній Західній Європі і, у тому числі, у ранньому християнстві досліджується в таких роботах, як: Е. Бер-Сіжель [1], А. Мілано [8], Е. Дін [3], К.Л. Янсен [21]. Всебічні дослідження ролі жінки в релігійній культурі християнського середньовіччя провели Д. Букатова [2], Ю. Краснобаєва [6], В. Суковата [20].

Хоча значну кількість робіт присвячено темі жінки в епоху раннього і середньовічного християнства, проблема існування біблійних жіночих образів, їхній вплив на формування жіночих соціокультурних типів у середньові-

чній західноєвропейській релігійній культурі та практики їхнього втілення в соціокультурне життя залишається відкритою. Тому завдання цієї статті полягає в тому, аби розглянути основні образи жінок у Біблії (Софії Премудрості Божої, Єви, Діви Марії) та якісно показати їхній вплив на становлення уявлень про природу та призначення жінки у християнській релігійній культурі; проаналізувати причини формування проблеми розуміння жінки та її місця в соціумі; виявити основні тенденції у сприйнятті жінки в контексті релігійних особливостей сприйняття світу ранньохристиянського періоду.

Осягнення природи і призначення жінки в Біблії починається з образу Премудрості Божої – Софії. Вчення про "Софію Премудрості Божу" викладене в книгах Святого Письма Старого і Нового Заповітів. У Книзі Приповістей Соломонових перші дев'ять глав являють собою трактат про Премудрості Божу, про премудрий спосіб життя. За східним звичаєм Премудрості персоналізується і про неї мовиться не як про якість, а як про особу, здатну до промови. Таких промов, що ведуться від імені Премудрості, декілька. Уперше Премудрості виступає в 1-му розділі в 20-му вірші: "Кличе мудрість на вулиці, на площах свій голос дає, на шумливих місцях проповідує" [13, 1: 20, 21].

Далі, після декількох попередніх практичних повчань, іде 2-га промова Премудрості: "Чи ж мудрість не кличе, і не подає свого голосу розум? На верхів'ях холмів, при дорозі та на перехрестях стоїть он вона! При брамах, при вході до міста, де входить в двері, там голосно кличе вона" [13, 8: 1–3]. Аналіз змісту глави показує, що мова Премудрості розвивається в дусі інших промов: "Я, Премудрості, живу разом з розумом і

знаходжу пізнання розважне" [13, 8:12]. І знову – практична мораль і повчання, що ведеться в алегоричній, за східним звичаєм, формі, коли раптом, без жодної підготовки, немов вриваються в загальний текст слова: "Господь мав мене на початку Своєї дороги, перше чинив Своїх, спервовіку, – відвіку була я встановлена, від початку, від правіку землі" [13, 8:22] – і до ст. 32, коли знову все йде у формі звичного повчання: "Тепер же, послухайте, діти, мене" [13, 8:32].

Водночас слова – "спервовіку", "народжена я", "я майстром у нього була" мають настільки цілне враження, яке жодним чином не дає можливості тлумачити їх тільки алегорично. Навіть поетичне їхнє розуміння містить у собі різне значення. Взагалі все у Приповістях Соломонових дає більше впевненості говорити про Премудрість у сутнісному вигляді і зумовлює деяку інтуїцію в усій постановці питання, коли слова стосуються не якості, а кажуть ніби про особу.

Отже, Премудрість як споконвічна, позачасова мудрість притаманна лише Богові. Щодо людини, то вона з часів гріхопадіння прабатьків жаліє людей, спасає і захищає їх. Людина може отримати мудрість. "Блаженна людина, що мудрість знайшла, і людина, що розум одержала" [13, 3:13]. Таким чином, набуття розуму стає завданням людини, і саме він є необхідною умовою отримання нею від Бога дару мудрості, що є життям.

У неканонічних книгах Старого Заповіту Софія трактується як "дихання сили Божої і чистий вилив слави Вседержителя" [14, 7:25], які вийшли "з уст Всевишнього" [15, 24:3]. У Новому Заповіті у євангеліста Луки читаємо: "... мудрість Божа сказала: " Я пошлю їм пророків і апостолів..." [7, 11:49]. Схожий текст знаходимо у євангеліста Матвія [9, 23:34]. У Луки Премудрість говорить про себе в Першій особі, у Матвія ці ж слова промовляє Христос. Але таке безпосереднє отожднення євангелістами Премудрості з Другим лицем Святої Трійці не є беззаперечним, оскільки Премудрість говорить про себе як про Слово Боже. Вчення про Слово знаходимо в Євангелії від Івана. Однак у Першому Посланні до Коринфян "Божа Мудрість" згадується у відверто христологічному контексті [5, 1:24].

У богослов'ї, починаючи з перших віків християнства, софіологія тісно переплітається з христологією. Однак розгорнутого вчення про Софію східне і західне богослов'я не мають. У них домінує бачення Софії як містично сприйнятої церкви або вчення розглядається в ракурсі маріології. Таким чином, теоретичне осмислення образу Софії, той обсяг уваги, що приділяються їй у богослов'ї, не відповідають місцю і значенню цього образу, який він займає в культовій практиці, храмовій архітектурі.

Наразі Софія несе в собі жіноче начало. Вона Вічна Жіночість, яка сприймає і нічого з себе не віддає Богу. Водночас щодо світу Софія виконує материнські функції, оживлює й одухотворює його. Тому світ софійний, він пронизаний божественними енергіями і творчими імпульсами, кожна річ у ньому софійна. Саме в Софії виникають ідеї, образи і форми всіх елементів світового буття, які, поєднуючись з матерією, забезпечують різноманітність усього сущого, тобто речі й істоти світового цілого наділені активністю, і тому через Софію Бог начебто продовжує творіння світу. Але це творіння відбувається вже за участю людини, яка займає особливе місце в ієрархії світового буття і реалізує своє призначення як у земному бутті, так і у служінні.

Далі в Біблії чоловік і дружина являють собою дві сторони однієї загальної людської сутності для реаліза-

ції свого призначення. Праматір Єва являє собою емоційну частину природи Адама, яка, у свою чергу, виокремилася від його чоловічої, розумної природи при створенні. А те, що Єва була створена під час сну Адама, наче вказує на те, що це був "сон розуму", який ухилився в бік почуттів, а отже, у бік небезпеки. Відповідно, причиною гріхопадіння стає перемога "жіночої чуттєвості" над "чоловічою раціональністю", що провокує появу наступних негативних конотацій стосовно розуміння жінки та всього жіночого. Жінка стає тією, що являє собою небезпеку, а основна небезпека для середньовічної людини – це зійти зі шляху, запропонованого Богом та потрапити у пастку диявола [17]. Тому, зрозумілим стає і систематичне звинувачення в гордині, легковажності, нестриманості та незнанні всіх тих, хто пішов від неї. Таке уподібнення призвело до викривлено-го розуміння особистої відповідальності кожної жінки за гріхопадіння. При цьому, часто негативне ставлення до жіночого начала виводиться з "гріховного" прагнення Єви до пізнання, мудрості, "софійності", котре було названо божественною таємницею та слідом заборонене для пізнання. Таким чином, за допомогою патріархальної інтерпретації міфу про гріхопадіння, автоматично скасовується позитивне сприйняття жіночих міфів про Богиню-матір, про Софію Премудрість Божу, а жінка зводиться в підлегле чоловікові положення, стаючи, за словами М. Лютера, "блудницею чортовою" [17, с. 33–37].

Проте, якщо у старі часи з Єви почалося зло, то у нові – з Марії почалося добро. Ще більше новаторським виявилось і розуміння того, що еклезія – Церква, котра вступає в містичний шлюб з Небесним Нареченим (Христом) – теж жіночого роду. Тут одразу хотілося б зазначити, що завдяки "моделі" Марії у Новому Заповіті остаточно зруйновано ту систему світу, у якій жінка була визначена як "порочна". Образ "Матері Ісуса", як її іменували Іоанн, пронизує всі християнські перекази. Тобто, якщо Ісус дійсно "син Марії" і якщо Марія дійсно "мати Ісуса", то це означає, що назавжди скасована доля, на яку Єва начебто приречена своїх дочок.

Гер Дюмулен ще більш розширює думку про місію Матері, котра закладена в її образі: "Біла підніжжя Христа її материнство знаходить свій вищий прояв: Вона стає Матір'ю кожного учня, Матір'ю Церкви" [4, с. 78]. Застосовуючи до розповіді Луки біблійну схему, згідно з якою обраність обумовлена внутрішнім покликанням до цієї місії, можна додати, що місія Діви Марії – її материнство. У літературі Марію часто називають "новою Євою", однак це радше через надважливий сенс, що закладений у неї. Недарма в Середньовіччі утворилась велика кількість гімнів, що прославляють Матір Божу: *Salve Regina, Regina caeli, Alma Redemptoris Mater*. Адже Марія виявилась ідеальною Дружиною, яка вступає у містичний Союз і яку увінчає Христос. А. Мілано зазначає, що якщо в багатьох культурах і релігіях жінку охоче асоціюють із землею, то Буття пов'язує її з життям. Адже "її ім'я за своєю природою – Єва, "жива", "матір всього живого (4, Бут.:20)" [8].

Таким чином, назавжди встановлюється материнська підстава приходу у світ кожної людини. І хоча після гріхопадіння жінка народжує в муках, але кінець кінцем вона triumфує над смертю. На горизонті віри тепер постала не Єва, а Марія. Відповідно і "врата", через які у світ колись "проникло зло", завдяки Марії стають "вратами Неба", за якими видніється Премудрість як зірка спокути. Тобто, це дає підставу стверджувати, що в образі Діви Марії втілена сотеріологічна місія жінки. Діва Марія в Євангеліях постає жінкою живою і трепет-

ною, самосвідомою й вдумливою, смиренною й авторитетною, цілком і беззастережно відданою Богу, готовою до існування, позначеному горем і стражданнями – аж до трагедії зрїти Сина, що помирає хресною смертю.

На додаток, Діва Марія у середньовічному соціумі являла собою образ ідеальної жінки, була осередком усіх чеснот: цнотливості, сором'язливості, замкненості, боязливості. Середньовічні автори всіляко підкреслювали винятковість Богоматері, а отже, реабілітація жіночої природи не могла бути повною. Відповідно, материнство як особлива місія жінки, Діви Марії стала спокутою первородного гріха Єви. Однак ця спокута все ж таки виявлялася лише умовною, адже образ Діви Марії не повністю витіснив образ Єви, а радше лише врівноважив його [18, с. 38]. І той шлях, котрий пропонувався "земним жінкам" задля їхнього порятунку зазвичай був вкрай неможливим для реалізації. Тому Діва Марія для середньовічного суспільства залишалася радше недосяжним ідеалом, аніж практичним втіленням можливості наблизитися до Господа через служіння Йому.

Ідея жіночого служіння у християнській церкві існувала ще за часів раннього християнства у візантійській церкві. Окрім існування поширеного уявлення про аскетичний ідеал жінки як такої, що пасивно споглядає та молиться, існував також і інший тип християнок. Це могли бути служительки культу, так звані диякониси, організатори церкви; організатори культу святих місць, паломництва. На перший погляд, це достатньо різні аспекти діяльності, проте вони поєднуються поняттям служіння, яке може бути здійснене як усередині церкви, так і за її межами. Це служіння могло мати аскетичний характер, світський, повчальний, але обов'язково орієнтований на адептів християнства та церкву. Тому не дивно, що жінки у складі кліру з'являються доволі рано.

Починаючи з Апостола Павла, котрий говорить [16, 5:3] про благочестивих вдів та дияконис, яким треба навчати дів та жінок. Варто зазначити, що у своєму "Посланні до римлян" він звертається до Фіви, "диякониси церкви" [16, 16:1-2]. Багато дослідників, зокрема А. Сидоров, зазначають, що саме у вдовах можна віднайти прообраз майбутнього чернечого служіння [18, с. 149]. При цьому соціальне служіння відходить на другий план, а молитовне служіння стає основним видом діяльності. Усе ж такі існують й інші джерела, що згадують про дияконис. Таким джерелом можна назвати коментар Орігена до вищезгаданого уривка з "Послання до Римлян", а також "Дидаскалії", датовані III ст.

Священик Андрій Постернак у своїй праці "Жіноче служіння у ранньохристиянській церкві" також вказує на Апостольську конституцію кінця IV ст. А саме акцентується увага на тих постановках, які власне описують та пояснюють необхідність дияконис у тих випадках, коли неможливо в будинок до жінки послати чоловіка диякона. Також дослідником звертається увага на існування "спеціальної молитви для висвячення у чин дияконис" [12, с. 397]. Сам обряд посвячення повністю відповідав церковному таїнству та здійснювався єпископом через рукопокладання, у присутності пресвітерів, дияконів та інших дияконис. Пізніше (бл. IX ст.) описується більш детально висвячення дияконис, а саме: під час літургії, жінка перебувала у вівтарі та поклоняла голову перед єпископом. Той, у свою чергу, покладал на неї руку та читав молитву, після чого диякон виголошував екстенію, під час якої єпископ читав другу молитву і потім накладав на шию жінки під мафорієм дияконський ораль двома кінцями вперед. Після причастя диякониси єпископ "подавав жінці чашу, яку вона ставила на престол"

[12, с. 397–398]. Офіційним підтвердженням існування цього інституту можна вважати 19-й канон Нікейського собору. Там диякониси найчастіше позначалися терміном *διάκονος* у жіночому роді (лат. *diacona*), ніж терміном *διάκονισσα* (лат. *diaconissa*).

Таким чином, розуміємо, що диякониси становили особливу категорію жінок-служебниць у ранньохристиянській церкві I–VIII ст. Варто зазначити, що у поширенні чину дияконис велику роль відіграв закон імператора Ліцинія, виданий у 324 році. Він забороняв чоловікам молитися разом з жінками, а також передбачав канонічний контроль над багатими вдовицями, що виявляли бажання брати активну участь у церковній діяльності [11, с. 402]. Дослідники також вказують на той факт, що навіть у 123-й новелі Юстиніана диякониси розглядаються в одному ряду з монахами та аскетами.

На нашу думку, це здається достатньо очевидним, адже багато дияконис вели чернечий спосіб життя. Тобто дотримання целібату автоматично їх зближувало з іншими шанованими жінками: благочестивими дівами та вдовицями. Іншими словами, "релігія Христова зразу ж визначила себе в статусі релігії аскетичної" [12, с. 26]. Самі диякониси могли бути з-поміж вищезгаданих жінок, проте вже обов'язково будучи пов'язаними обітницею цнотливості. Передбачалося також і покарання у разі порушення безшлюбності. Василь Великий у таких випадках рекомендував відлучати від причастя на сім років, а Халкідонський собор взагалі пропонував накладати на таку дияконису анафему. Чітко встановлювався також вік жінок, що хотіли стати дияконисами. Зокрема, мінімальний вік спочатку становив 60 років, проте згодом згідно з 15-м канонам Халкідонського собору та 14-м канонам Трульського Собору, вік було скорочено до 40 років. Тому до 40-річного віку жінці заборонялося ставати дияконисою. Важливим тут є уточнення 6-ї новели Юстиніана, що стосувалася віку диякониси, він "не повинен бути ні юним, ні зрілим, а хоча б тому схильним до гріха, але роки їх встановлюємо вище середніх, приблизно в 50 років ..." [11, 162]. Також зазначалося, що після висвячення жінки більше не могли виходити заміж. Важливим є також той факт, що згідно з Першим та Четвертим Вселенськими Соборами диякониси ділилися на рукопокладених дияконис і так званих дияконис "по одягу". Відповідно, їхні обов'язки та сфери діяльності суттєво відрізнялися. Наприклад, диякониси "по одягу" займалися переважно справами, які стосувалися благодійності та милосердя. Їхній вік також чітко встановлювався – лише з 25 років жінку благословляли носити особливий одяг, при цьому вони мали право залишатися в будинку батьків до досягнення 40-річного віку.

А власне рукопокладені диякониси переважно займалися допомогою при хрещенні жінок, зазвичай виступаючи посередниками між парафіянами та єпископами. Вони також підтримували порядок серед парафіянок, займалися допомогою при помазанні святим елеєм жінок по усьому тілу. Остання їхня функція була вкрай важливою, адже в ранній церкві жінки приймали хрещення, часто перебуваючи в уже зрілому віці, а отже, якби цим займався виключно чоловік, це мало б дещо непристойний вигляд згідно з тими моральними переконаннями, які існували в тогочасному суспільстві. Все-таки поширення сексуального зречення у ранньому християнстві відіграло неабияку роль у становленні повсякденної культури всередині християнських громад. Тому доглядом за хворими, вагітними жінками також займалися диякониси, які "контролюва-

ли також і розподіл пожертвувань для тих, хто перебував у нужді" [11, с. 165].

Тому не дивно, що в кінці IV ст. Єпіфаній Кіпрський писав про те, що чин дияконис існував заради охорони честі жіночої статі. Окрім цього, завданням дияконис було навчити жінок закону Божому, особливо під час приготування до хрещення. А згідно з Карфагенським Собором, вдовиці та висвячені жінки, що обиралися для служіння при хрещенні інших жінок, повинні були бути настільки підготовленими, аби навчати простих сільських жінок найголовнішим церковним правилам. Насправді, цей факт підтверджується словами Псевдо-Ієроніма, який писав, наче на Сході диякониси мали "служіння в слові". А також вказується на те, що вони стояли у церковному статусі вище вдів та будь-яких інших жінок взагалі [11].

Диякониси здебільшого служили при здійсненні всіх тайнств, що здійснювали жінки: хрещення, причащення, сповідь, шлюб. Часто їм доручали і більш творчу роботу: прикрашати храми та стежити за їх чистотою. Вони обов'язково стояли у жіночого входу в храм, адже існував "розподіл на жіночі та чоловічі половини" [12, с. 286]. Саме тому дияконис часто називали "берегинями святої брами". Достатньо не відомо, чи мали вони можливість та повноваження входити у вівтар, адже Лаодикійський собор подібну практику різко заперечував. Однак, як описує А. Постернак, на практиці заборона не завжди строго дотримувалася. Наприклад, Григорій Богослов у надгробному слові до своєї сестри Горгонії наводив випадок, коли "вона скориставшись темрявою ночі", аби зцілитися від важкої хвороби, припадала до жертвника і торкалася його" [12, с. 401].

Одночасно з цим, Єпіфаній визнавав діяльність дияконис не для священнодійства, адже "слово Боже не дозволяє жінці ні в церкві промовляти, ні панувати над чоловіком". А вищезгадані Апостольські постанови вказують, що диякониса або якась інша жінка-служебниця "без диякона нічого нехай не робить і не говорить", але при цьому "ніяка жінка нехай не приходять до диякона або єпископа без диякониси" [10, с. 102]. Тут простежується достатньо подвійне, навіть амбівалентне ставлення до одних і тих самих речей. З одного боку, жіноче служіння було рівнозначне служіння дияконів, але специфічно звернене до жінок. Проте, з іншого боку, це служіння не мало сакраментального вираження у процесі загального церковного богослужіння. Звичайно, не можна заперечувати той факт, що жінки з вищих верств суспільства брали участь як носії пахоців у щотижневій службі, а також існували спеціальні жінки-настоятельки, що організували і підтримували порядок у монастирях. Нерідко також диякониси брали участь у церковному співі, а утворений ними хор розташовувався в "жіночому притворі". Тому заперечувати той величезний вплив, який справили диякониси на організацію церковного життя і соціальної діяльності церкви, неможливо [10, с. 166-167].

Таким чином, церква формально визначала внесок жінок у зміцнення та розповсюдження християнської віри. Натомість, жінки, що отримали церковний чин, яскраво показують визнання церквою духовних прагнень жінки на рівні з чоловіком. Окрім цього, окреслюється розуміння тих потреб суспільства, що стосувалися літургійної участі як чоловіків, так і жінок [22, с. 287]. З усім тим, інститут дияконис згодом зникає з візантійської церкви. Однією з причин та передумов цьому стало посилення власне внутрішньої церковної

організації та жорсткої ієрархії, що сформувалася до кінця ранньовізантійського періоду.

Отже, у межах християнської західноєвропейської середньовічної культури були виявлені ті характерні релігійно-обумовлені риси сприйняття світу, що визначали місце жінки в соціумі. Насамперед ідеться про її підлегле становище в соціальній ієрархії, що було незмінним та більшою мірою зумовленим наявністю біблійних персонажів Єви, Діви Марії. По-друге, Єва та Діва Марія є амбівалентними образами, що протилежні за своїми ціннісними навантаженнями. У свою чергу, необхідним виявився й образ Марії, що повною мірою врівноважує образи праматері та Богородиці й одночасно виявляє собою доволі реалістичну соціокультурну жіночу модель. Тобто Єва служила нагадування про численні жіночі пороки. А Марія являла собою модель жінки, що могла бути допущеною до "включення" у західноєвропейській середньовічний соціум і відповідала наявним уявленням про жінку, одночасно претендуючи на активний шлях до "жіночого ідеалу" Софії Премудрості Божої.

Список використаних джерел:

1. Бер-Сижель Э. Служение женщины в Церкви / Э. Бер-Сижель ; пер. с фр. А. Бакулов. – М. : Библиско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. – 220 с.
2. Букатова Д. М. Христианская концепция брака и ее роль в формировании средневековых гендерных идеологий / Д.М. Букатова // Знание. Понимание. Умение, 2011. – № 4. – С. 253–256.
3. Дин Э. Все женщины Библии / Э. Дин. – М. : Кромпресс, 1998. – 331 с.
4. Дюмулен П. Есфирь, Иудифь, Руфь: Миссия женщины / П. Дюмулен. – СПб. : Изд-во св. Петра, 2000. – 80 с.
5. 1 Кор. 1:24.
6. Краснобаева Ю.Е. Институт вдов в раннехристианской церкви / Ю.Е. Краснобаева // Antiquitas inventae. – Саратов : СГУ, 2008. – С. 143–149.
7. Лк. 11:49.
8. Милано А. Женщина и любовь в Библии. Эрос, агапа, личность / А. Милано. – СПб. : Алетея, 2011. – 344 с.
9. Мт. 23: 34.
10. Надеждин Н.А. Женщина христианка. Образ и значение женщины в христианстве. – М., 2000. – 351 с.
11. Постернак А. Служение женщин в Древней Церкви // Служение женщин в церкви. – М., 2011. – С. 383–388.
12. Постернак А. Женское служение в ранней христианской Церкви (I–VI вв.) // Альфа и Омега. – М., 1996. – № 2/3. Режим доступа: <https://azbyka.ru/zhenskoe-sluzhenie-v-rannej-hristianskoj-cerkvi-i-vi-vv>
13. Пр. 1 – 9.
14. Премудрость Ісуса сына Сирахова, 24:3.
15. Премудрость Соломона, 7:25.
16. Рим. 16: 1-2.
17. Свенцицкая, И.С. Женщина в раннем христианстве // Женщина в античном мире / И.С. Свенцицкая. – М. : Наука, 1995. – С. 156–167.
18. Сидоров А.И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества / А.И. Сидоров. – М. : МДА, 1998. – 512 с.
19. 1 Тим. 5,3; Тит. 2, 3–5.
20. Суковатая В.А. Феминистская теология и тендерные исследования в религии: перспективы новой духовности / В.А. Суковатая // Общественные науки и современность, 2002 – № 4. – С. 183–192.
21. Янсен К.Л. Мария Магдалина / Кэтрин Л. Янсен ; пер. с англ. Ю.С. Евтушенков. – М. : Вече, 2007. – 512 с.
22. Karras V.A. Female Deacons in the Byzantine Church // Church History, 73(2). – 2004. – P. 283–287.

References:

1. Ber-Sizhel E. Sluzhenie zhenshiny v Cerkvi / E. Ber-Sizhel ; per. s fr. A. Bakulov. – M. : Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andrey, 2002. – 220 p.
2. Bukatova D. M. Hristianskaya koncepciya braka i ee rol v formirovaniy srednevekovykh gendernykh ideologij / D.M. Bukatova // Znanie. Poni-manie. Umenie, 2011. – № 4. – pp. 253–256.
3. Din E. Vse zhenshiny Biblii / E. Din. – M. : Krompress, 1998. – 331 p.
4. Dyumulen P. Esfir, Iudif, Ruf: Missiya zhenshiny / P. Dyumulen. – SPb. : lzd-vo sv. Petra, 2000. – 80 p.
5. 1 Kor. 1:24.
6. Krasnobaeva Yu.E. Institut vdovic v rannehristianskoj cerkvi / Yu.E. Krasnobaeva // Antiquitas inventae. – Saratov : SGU, 2008. – pp. 143–149.
7. Lk. 11:49.
8. Milano A. Zhenshina i lyubov v Biblii. Eros, agapa, lichnost / A. Milano. – SPb. : Aleteya, 2011. – 344 p.

9. Mt. 23: 34.
10. Nadezhdin N.A. Zhenshina hristianka. Obraz i znachenie zhenshiny v hristianstve. – M., 2000. – 351 p.
11. Posternak A. Sluzhenie zhenshin v Drevnej Cerkvi // Sluzhenie zhenshin v cerkvi. – M., 2011. – pp. 383–388.
12. Posternak A. Zhenskoe sluzhenie v rannej hristianskoj Cerkvi (I–VI vv.) // Alfa i Omega. – M., 1996. – № 2/3. Rezhim dostupu: <https://azbyka.ru/zhenskoe-sluzhenie-v-rannej-hristianskoj-cerkvi-i-vi-vv>
13. Pr. 1 – 9.
14. Premudristij Isusa syna Sirakhova, 24:3.
15. Premudristij Solomona, 7:25.
17. Svencickaya, I.S. Zhenshina v rannem hristianstve // Zhenshina v antichnom mire / I.S. Svencickaya. – M.: Nauka, 1995. – pp. 156–167.
18. Sidorov A.I. Drevnehristianskij asketizm i zarozhdenie monashestva / A.I. Sidorov. – M.: MDA, 1998. – 512 s.
19. I Tim. 5:3; Tit. 2, 3–5.
20. Sukovataya V.A. Feministskaya teologiya i tendernye issledovaniya v religii: perspektivy novoj duhovnosti / V.A. Sukovataya // Obshchestvennyye nauki i sovremennost, 2002– № 4. – pp. 183–192.
21. Yansen K.L. Mariya Magdalina / Ketrin L. Yansen ; per. s angl. Yu.S. Evtushenkov. – M. : Veche, 2007. – 512 p.
22. Karras V.A. Female Deacons in the Byzantine Church // Church History, 73(2). – 2004. – pp. 283–287.

Надійшла до редколегії 29.11.19

Е.А. Харьковщенко, К. В. Козар
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

БИБЛЕЙСКИЕ ОБРАЗЫ И ЖЕНСКОЕ СЛУЖЕНИЕ В ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ

Проанализированы средневековые интерпретации библейских образов Софии Премудрости Божией, Евы, Девы Марии. Рассматривается их роль в религиозно-культурной модели включения женщины в общественный порядок западноевропейского средневекового социума через христианское женское служение.

Ключевые слова: библейские образы, София Премудрость Божия, Ева, Дева Мария, диякониссы.

Yevhen Anatoliyovych Kharkovshchenko, Kateryna Vadymivna Kozar
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

BIBLICAL IMAGES AND CHRISTIAN CHURCH WOMEN'S MINISTRATION

The article analyzes the medieval interpretations of biblical images of Sophia of the Wisdom of God, Eve, Virgin Mary. Their role of women's inclusion in the social order of the Western European Medieval Society in the religious-cultural model is considered. The activity of women in religion, politics and science has been steadily increasing, but the society, at least in modern times, continues to broadcast ideas about the woman which are most clear and in detailed in the religious and cultural heritage of Christianity. They all relate to those ideas that contend with the idea of a woman's low capacity for intellectual activity, unprofessionalism, immaturity, and passivity, which are conditioned by "feminine nature". If, in the context of medieval religious culture, such perception was related to relevant socially predetermined functions that were actively promoted by the Christian church and supported by the specific religious space of that era, then women's ministry in the Christian church, based on women's biblical images, exemplifies the strengthening and propagation of the Christian faith.

Keywords: biblical images, Sophia the Wisdom of God, Eve, Virgin Mary, deaconesses.