



V Международная богословская конференция
Русской Православной Церкви

«ПРАВОСЛАВНОЕ УЧЕНИЕ О ЦЕРКОВНЫХ ТАИНСТВАХ»

Москва, 13–16 ноября 2007

Андрей Постернак, свящ.
ПСТГУ

ВОПРОС О «ЖЕНСКОМ СВЯЩЕНСТВЕ»

Вопрос о «женском священстве» для Русской Православной Церкви на данный момент является в большей степени теоретическим, чем вызванным реальными потребностями современной церковной жизни. В XX в. он остро встал перед некоторыми протестантскими деноминациями, однако для православных в контексте развивающейся глобализации и эволюции экуменизма эта проблема, очевидно, может быть связана лишь с не очень определенной перспективой, приближение которой тесно связано с включением России в процессы европейской и мировой интеграции.

Иллюстрацией к данному тезису является состоявшаяся в феврале 2007 г. в Братиславе международная конференция «Роль женщины в современном мире: православный подход», организованная Международным фондом единства православных народов и Автокефальной Поместной Православной Церковью Чешских земель и Словакии с участием ряда политических и религиозных деятелей из 22 стран. На ней член Сейма Литовской Республики В.Орехов заявил, что в Православной Церкви должна быть рассмотрена «возможность восстановления женского диаконовства и даже рукоположения женщин во священники ... Если Бог наделил женщину даром пророчества, пронизательности, дал ей большие способности, почему бы нам не пересмотреть свои позиции относительно того, что женщины могут быть чтецами, нести слово Божие, проповедовать, принимать исповедь. Мы не вправе запретить женщинам в полной мере служить Богу наравне с мужчинами...»¹.

Выступление В.Орехова принадлежит к тем немногим голосам, которые раздаются внутри Православной Церкви на Западе в защиту женского священства. Его фактическим наиболее последовательным сторонником на данный момент являлась недавно скончавшаяся Элизабет Бер-Сижель², в сторону положительного решения данного вопроса эволюционировало мнение епископа Диоклийского Каллиста (Уэра)³, и даже митрополит Суражский Антоний (Блюм) высказался за то, что «вопрос о назначении женщин для священнического служения ... должен стать для нас «внутренним вопросом»⁴. Названные иерархи, хотя никогда однозначно и не высказывались за женское священство, однако призывали к рассмотрению данной проблемы и формированию определенной церковной позиции.

¹ Муравьева Н. Жены-мироносицы наших дней // Независимая газета. — 07.03.2007.

² См. ее книгу и статьи: *Behr-Sigel É. Le ministère de la femme dans l'Église*. P., 1987 (на рус. яз.: *Бер-Сижель Э. Служение женщины в Церкви*. М., 2002: «В экуменическом контексте остается весьма острая проблема доступа женщин к пресвитерскому служению, а значит, рано или поздно, к епископству». С. 133. Книга представляет собой сборник часто повторяющихся по смыслу, а иногда почти текстологически статей разных лет, переведена на английский и греческий языки); *Behr-Sigel É. L'ordination de femmes. Une question posée aussi aux Églises orthodoxes; L'ordination des femmes: un problème œcuménique* // *Contacts*. — [P.] — 1990–1992. — № 150.

³ См.: *Kallistos (Ware), Bish. Man, Woman and the Priesthood of Christ* // *Man, Woman and Priesthood*. L., 1978. P. 68–90; *Behr-Sigel É, Kallistos (Ware), Mgr. L'ordination de femmes dans l'Église orthodoxe*. P., 1998 (на рус. яз.: *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Мужчина, женщина и священство Христово* // *Бер-Сижель Э., Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Рукоположение женщин в Православной Церкви*. М., 2000. С. 45–81). В первом варианте статьи епископ Каллист выступил противником женского священства, а во втором уже начал серьезно сомневаться в невозможности такового, что и объединило его с Э.Бер-Сижель. Положительная рецензия на этот сборник: *Сахаров П. Вопрос о священстве женщин обсуждается в Православной Церкви* // *Русская мысль*. — 08.04.2002.

⁴ См. предисловие митрополита Антония к книге: *Бер-Сижель Э. Служение женщины в Церкви...* С. 8.

Проблема женского церковного служения начала обсуждаться в Православной Церкви, начиная с 1970-х гг., когда в 1976 г. под эгидой ВСЦ состоялась первая Международная консультация православных женщин в Агапийском монастыре в Румынии⁵, а в 1978 г. в Афинах на заседании англиканско-православной вероучительной комиссии была принята декларация о невозможности возведения в священный сан женщин⁶. Следующее совещание, призванное разобрать богословскую аргументацию против рукоположения женщин, однако вылившееся в более широкое обсуждение проблемы, было созвано в 1988 г. на Родосе по инициативе Третьей Всеправославной конференции⁷. В 1997 г. в Стамбуле с участием представителей Русской Православной Церкви прошла конференция «Различая знаки времени», предполагавшая обсудить возможность расширения женского церковного служения⁸. Данные совещания не выработали каких бы то ни было общепринятых церковных документов, подтверждающих возможность женского священства, однако проблема не считается окончательно закрытой⁹.

Какова же аргументация сторонников пересмотра специфически «мужского священства»? Во-первых, по мнению Э. Бер-Сижель, для этого отсутствуют собственно богословские препятствия, поскольку, «не отрицая половых различий, но становясь над ними, образ Божий присутствует в женщине, как и в мужчине. Слово, воплотившись, взяло на себя спасение всего человечества»¹⁰, что исключает любую дискриминацию по национальному или половому признаку, о чем писал и апостол Павел: «нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал 3. 28). «Человечество едино в разнообразии личностей», и Христос, в первую очередь, не столько мужчина, сколько человек¹¹.

Во-вторых, церковное предание, связанное лишь с рукоположением мужчин, не является чем-то механическим, застывшим и мертвенным — оно само по себе динамично, подобно текущей реке, является Духом Святым, наставляющим на истину учеников, поэтому может меняться в соответствующем направлении¹². Отсутствие в истории Церкви традиции рукоположения женщин не означает его полный запрет. А многообразие служений и харизм относится в равной мере к мужчинам и женщинам: ведь в Церкви известны женщины, прославленные как равноапостольные, то есть призванные к апостольской проповеди (свв. Магдалина, Елена, Нина и др.), не говоря уже о

⁵ О встрече в Агапии и других совещаниях после нее см.: *Бер-Сижель Э.* Служение женщины в Церкви... С. 9–31.

⁶ *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский.* Указ. соч. С. 47.

⁷ О совещании на Родосе см. подробнее: *Бер-Сижель Э.* Рукоположение женщин обсуждается и в Православной Церкви // *Бер-Сижель Э., Каллист (Уэр), еп. Диоклийский.* Рукоположение женщин... С. 30–32.

⁸ *Пронин А.* Проблемы прав человека. Курс лекций. Ч. 3: Статус женщины в современных обществах. Гл. 2: Женское священнослужение (опубл. 18.05.2004) // http://www.hro.org/editions/pronin_6/index_3.php. Здесь же краткий экскурс в историю женского священства в протестантских деноминациях. Последние данные о женском священстве в Великобритании и неоднозначном к нему отношении см.: Великобритания. Эпоха реформ / Под ред. А.А.Громыко. М., 2007. С. 223–226, 228.

⁹ См., например: *Сперанская Е.* О женских служениях в раннем христианстве // Материалы международной богословской конференции «Мирыне в Церкви» (Москва, август 1995 г.). М., 1999. С. 125–136, дискуссия: С. 136–140; *Она же* На пороге перемен? Православные женщины обсуждают проблему женского священства // Церковно-общественный вестник. — 1997. — № 21 (Приложение к газете «Русская Мысль». — № 4185. — 31.07–06.08.1997); *Лилиенфельд Ф. фон.* Жизнь. Церковь. Наука и вера. М., 2004. С. 275–289. Аргументация Э. Бер-Сижель в пользу женского священства в интерпретации Ф. фон Лилиенфельд: С. 280. Ср.: *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский.* Указ. соч. С. 47; *Балашов Н., прот.* Актуальные вопросы этики пола в свете «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви» // Богословская конференция Русской Православной Церкви «Учение Церкви о человеке». Москва, 5–8 ноября 2001 г. Материалы. М., 2002. С. 321–332, особенно: С. 324–326; см. также переизданный сборник статей: *Women and the Priesthood / ed. by Th. Hopko.* NY, 1999; *Чан Р.* Первоочередные задачи ВСЦ // Вестник ВСЦ. — 1997. — № 2. — С. 12 (о том, что вопрос о женском священстве является одним из наиболее актуальных для ВСЦ).

¹⁰ *Бер-Сижель Э.* Рукоположение женщин обсуждается... С. 37.

¹¹ Там же. С. 40.

¹² Там же. С. 38–39; *Она же.* Служение женщины в Церкви... С. 25–26, 94–95 («Мы движимы ветром Духа, который надувает паруса корабля-Церкви ... Мы будем разумно пользоваться достижениями гуманитарных наук — психологии, социологии, даже психоанализа и марксизма». Там же. С. 97); *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский.* Указ. соч. С. 60–61.

реально существовавшем чине диаконисс, который уже сейчас может быть возрожден в Православной Церкви¹³. Почему же священство является чем-то исключительным?

В-третьих, литургический символизм, согласно которому священник — образ Христа, тоже нельзя абсолютизировать, потому что священник — «рупор Церкви, объединяющей женщин и мужчин», недаром Церковь в древних катакомбах символически изображалась в виде женщины — Богоматери, которая в своей личности наиболее полно выражает вселенское и царственное священство¹⁴. Священник не икона Христа в буквальном смысле слова, он «указывает на невидимое духовное присутствие — через Духа Святого — единственного Великого Священника, Христа». По словам свт. Иоанна Златоуста, священник лишь «предоставляет свой язык и свои руки» для Таинства. «Почему этот язык, эти руки не могут быть языком и руками христианки, крещеной, миропомазанной, вступившей в евхаристическое общение..?»¹⁵ Рассмотрение же мужской сущности священника в символическом значении как указывающей на Христа, Жениха Церкви, является свидетельством изживших себя культуры и состояния знаний, и в таком случае предание нельзя приравнивать к культурным стереотипам или общественным условностям. В частности, вопрос о нечистоте женщины в определенные периоды в Новом Завете может быть снят в контексте постановлений апостольского собора (Деян 15). А слова апостола Павла о том, что «жене глава — муж» (1 Кор 11. 3) свидетельствуют лишь об определенной иерархии, но не форме зависимости в браке, так как само слово «глава» может быть понято как «источник», «исток». Очевидно, что уже пора отказаться от представления о врожденной неполноценности женщин¹⁶.

Таким образом, вопрос о женском священстве, можно свести к трем глобальным проблемам: статус женщины в отношении мужчины согласно христианской антропологии и применительно к священническому служению, а также возможности эволюции и трансформации церковного предания. Перечисленные тезисы никогда в церковной традиции подробно не рассматривались применительно к заявленной проблеме, поскольку на протяжении многих веков вопрос о женском священстве не вставал и для святых отцов он просто не существовал.

Антропологическая проблема в данном контексте представляется основной, поскольку последующая аргументация сторонников женского священства проистекает из соответствующих доказательств. Для ее разъяснения следует, в первую очередь, обратиться к началу Книги Бытия.

Поскольку человек был сотворен по образу и подобию Божию (Быт 1. 26), то этот факт сам по себе уже свидетельствует о причастности человека Богу: «Образ Божий есть Его Слово ... Образ же Слова — истинный человек...» (Clem. Alex. Protrept. 10.98), и «жена наравне с мужем имеет честь быть сотворенной по образу Божию. Природа того и другого равностна» (Bas. Magn. Nom. in hexaem. X.18) — хотя форма причастности и рассматривалась в русле разных традиций (например, с точки зрения дуалистической или пантеистической), однако святоотеческая антропология избегает крайностей, признавая, с одной стороны, тварность человеческой природы, а с другой — сверхтварную заданность человеческого бытия¹⁷. В таком контексте мужчина и женщина, безусловно,

¹³ *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский*. Указ. соч. С. 51–53. И Э.Бер-Сижель и еп. Каллист ссылаются как на своеобразного предтечу разбираемой проблемы на П.Евдокимова, который достаточно подробно рассматривает положение женщины, ее дары и «харизмы» в богословском контексте (*Evdokimov P. La femme et le salut du monde*. P., 1958; на рус. яз.: *Евдокимов П. Женщина и спасение мира. О благодатных дарах мужчины и женщины*. Минск, 2007). Сам П.Евдокимов не был сторонником женского священства, достаточно четко выделяя иерархию харизм и даров мужчины и женщины (см.: *Евдокимов П. Указ. соч. С. 252–253*), но общий пафос книги очень близок стилю хорошо знавшей его Э.Бер-Сижель.

¹⁴ *Бер-Сижель Э. Рукоположение женщин обсуждается...* С. 41; *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский*. Указ. соч. С. 74.

¹⁵ *Бер-Сижель Э. Рукоположение женщин обсуждается...* С. 42. Здесь она ссылается на гомилии свт. Иоанна: *Ioan. Chrysost. Nom. in Ioan. 77.4*.

¹⁶ *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский*. Указ. соч. С. 48, 67–69.

¹⁷ Достаточно подробно данный вопрос разбирает в своей статье свящ. В. Шмалый, см.: *Шмалый В., свящ. Проблематика пола в свете христианской антропологии (Быт 1. 27) // Богословская конференция Русской Православной Церкви «Учение Церкви о человеке»*. Москва, 5–8 ноября 2001 г. Материалы. М., 2002. С. 281–320. Не столь обстоятельно, но в сходном ключе этой проблемы касается Е. Неганова в докладе на «Международных Рождественских образовательных Чтениях» (26.01–31.01.2003), см.: *Неганова Е. Единосущие человечества и проблема пола // http://kiev-*

равны: человеческая личность «выше природы, она несводима к ней, а значит и к полу»¹⁸, а Христос — совершенный человек, упразднивший «разделение и расчленение естества на мужское и женское» (Max. Conf. Ambiguorem lib. 41), о чем и писал ап. Павел в Послании к Галатам (Гал. 3:28).

В свете вышесказанного утверждение Э. Бер-Сижель о том, что «образ Божий присутствует в женщине, как и в мужчине» вполне справедливо, однако вопрос о соотношении полов не может быть сведен только к данному обобщению. Согласно свт. Григорию Нисскому, «...слово [Писания] говорит, что человек разделен на мужской пол и женский. Следовательно, устройство нашей природы как-то двойственно: одно в нем уподобляется Божественному, а другое разделено этим различием. Ведь на нечто такое намекает слово [Писания] самим порядком того, что написано: сначала — «сотворил Бог человека, по образу Божию сотворил его», потом же добавляет к сказанному — «мужчину и женщину сотворил их», что отлично от известного о Боге» (Greg. Nyss. De opif. hom. XVI). Таким образом, человек, будучи подобен Богу, отличен от него в половом разделении и именно этим он сближается (но полностью ему не уподобляется!) с другим тварным животным миром¹⁹. При том что данный дуализм заложен в человеке изначально, как пишут преп. Ефрем Сирин и свт. Амвросий Медиоланский: «...Ева была уже в Адаме, в том ребре, которое было взято от Адама. Хотя Ева была в нем не по уму, но по телу, однако же и не по телу только, но и по душе и по духу; потому что Бог ничего не присовокупил к взятому от Адама ребру, кроме красоты и внешнего образа. Поскольку же в самом ребре заключалось все, что нужно было для образования из него Евы, то справедливо сказано: «мужчину и женщину сотворил их» (Ephr. Syr. Comm. in Gen. I.29)²⁰; «Не случайно женщина сотворена не из того же праха, из которого сотворен Адам, но из ребра самого Адама, а чтобы мы знали, что в мужчине и женщине одна телесная природа и что источник человеческого рода един» (Ambros. Mediol. De parad. 10.48). Блж. Августин добавляет, что «еще прежде создания жены Бог делает ее участницей владычества над созданиями и удостоивает благословения» (August. De Gen. contra Manich. I.18), акт творения женщины из ребра Адама он вместе с блж. Иеронимом и свт. Амвросием рассматривают как пророчество о Христе и Церкви (August. De civ. Dei. XXII.17; De Gen. contra Manich. II.13; Hieron. Tract. lix in psalm. 88; Ambros. Mediol. Ep. IV.16.4; ср.: Еф 5. 32). Очевидно, что в словах Книги Бытия содержится призыв к совершенству человека только во взаимном единстве двух полов, а не каждого в отдельности: «сотворил Бог человека ... мужчину и женщину сотворил их» (Быт 1. 27).

Тем не менее при совершенном устройстве человека как образа Божиего половая дифференциация в его земной жизни не упраздняется, а она, в свою очередь, предусматривает определенную иерархию, начиная с того, что Ева была создана из ребра Адама, а не наоборот²¹, и ей, а в ее лице и всему женскому роду, Адам нарекает имя, как ранее нарекал имена животным (Быт 2. 20): «она будет называться женою, ибо взята от мужа» (Быт 2. 20, 23). «И как в сей день все животные получили от Адама наименования свои по родам; так и кость, созданную в жену, назвал он не собственным ее именем — Евою, но именем жены, принадлежащим целому роду» (Ephr. Syr. Comm. in Gen. II.13). При том, что изначально жена названа «помощником» (Быт 2. 18): «она создана, чтобы быть помощницей мужу и в духовном совокуплении рождать духовные плоды» (August. De Gen. contra Manich. II.11). Преп. Ефрем Сирин видит в жене не духовную, а вполне реальную помощницу мужу: «Бог сотворил ему такую помощницу, которая бы вместе с ним имела обо всем попечение и во многом помогала ему» (Ephr. Syr. Comm. in Gen. II.11). Свт. Амвросий конкретизирует: «Ибо если понять слово помощник в хорошем смысле, окажется, что роль женщины в рождении потомства велика и подобна роли земли ... пусть даже помощник считается ниже [того, кому помогает]. Ведь и у

orthodox.org/site/family/479/.

¹⁸ Шмалый В., свящ. Указ. соч. С. 285.

¹⁹ В этом утверждении следует полностью присоединиться к мнению свящ. В. Шмалія, см.: Шмалый В., свящ. Указ. соч. С. 288–289.

²⁰ Ср.: Orig. Hom. in Gen. I.14–15.

²¹ Об этом см.: Шмалый В., свящ. Указ. соч. С. 290–291.

нас обладающие высшим достоинством большей частью привлекают себе в помощники людей меньшего достоинства» (Ambros. Mediol. De parad. X.48); ему вторит блж. Августин: «...я не нахожу, для какой помощи жена сотворена мужу, если устранить причину деторождения» (August. De Gen. ad litteram. IX.5).

Наверное, наиболее радикально половую иерархичность выразил свт. Иоанн Златоуст, который под образом подразумевает образ не сущности, но формы начала. Он ссылается на слова ап. Павла о том, что «муж не должен покрывать голову, потому что он есть образ и слава Божия, а жена есть слава мужа», и потому должна покрываться (1 Кор 11. 7): «Так почему же муж называется образом Божиим, а жена — нет? Потому что он называется образом не по виду, а по началу, которым обладает только муж, но не жена ... Муж потому есть образ Божий, что никого ни имеет выше себя, как и Бог никого не имеет выше Себя, но властвует надо всем; жена же есть слава мужа, потому что подчинена мужу» (Ioan. Chrysost. Hom. in Gen. 2; ср.: Hom. in 1Ep. ad Cor. 14:35)²², Амвросиаст добавляет, что муж «более велик по происхождению и разуму, но не по сущности» (Ambrosiast. Comm. in 1Ep. ad Cor. 11:7), а свт. Феодорит Кирский вообще утверждает, что «мужи имеют первенство и по порядку создания ... И этого достаточно для доказательства, что муж достоин верховной власти» (Theodor. Interpr. in 1Ep. ad Cor. 11:8–9). Эту зависимость свт. Иоанн Златоуст рассматривает как следствие грехопадения по вине Евы, до которого жена была «равночестна» мужу: «Я, говорит Господь, ... из-за того, что ты не воспользовалась равночестием как должно, за это подчиняю тебя мужу» (Ioan. Chrysost. Hom. in Gen. XVII.30–36; ср.: Ephr. Syr. Comm. in Gen. II.30). «У нас жена справедливо подчинена мужу, потому что равночестие могло бы произвести вражду, и еще потому, что вначале от жены произошло обольщение» (Ioan. Chrysost. Hom. XXVI in 1Ep. ad Cor.). Впрочем, в этой же гомилии на Послание к Коринфянам он добавляет, что апостол Павел, «дабы не возвысить мужей более, чем подобает, и не унижить жен», вносит поправку “ни муж без жены, ни жена без мужа” (1 Кор 11. 11) ... Каждый из них зависит от другого, или, скорее, не один от другого. Но все — от Бога». Фактически то же повторяет Амвросиаст: «Все же — от Бога, чтобы ни жена не печалилась о подчинении своем, ни муж, словно возвысившись, не предался от того гордыни» (Ambrosiast. Comm. in 1Ep. ad Cor. 11:12). Из этих слов очевидно, что равенство мужчины и женщины в Боге не упраздняет половую иерархичность. Об этом же определенно свидетельствует свт. Амвросий, когда пишет, что Ева узнала о заповедях не от Бога, а от мужа и поэтому была первой подвергнута искушению от змия (Ambros. Mediol. De parad. XII.54). Ему вторит и преп. Ефрем Сирий: «Она поспешила вкусить прежде мужа, чтобы стать главою того, кто был ее главою, соделаться повелительницей того, от кого должна была принимать повеления, быть по божеству старше того, перед кем моложе была по человечеству» (Ephr. Syr. Comm. in Gen. II.20). В этом смысле свт. Иоанн Златоуст недвусмысленно указывает и на вину Адама: «...тело должно повиноваться голове, а вышло наоборот: голова последовала за телом, и высшее сделалось низшим» (Ioan. Chrysost. Hom. in Gen. XVII.18), с другой стороны, «жена, хотя и подчинена нам, но как свободная и равночестная» (Ioan. Chrysost. Hom. XXVI in 1Ep. ad Cor.). Очевидно, что в своих толкованиях святые отцы не могли не иметь в виду слова апостола Павла: «А учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии. Ибо прежде создан Адам, а потом Ева. И не Адам прельщен; но жена, прельстившись, впала в преступление; Впрочем, спасется через чадородие, если пребудет в вере и любви и в святости с целомудрием» (1 Тим 2. 12–15, ср.: Ambros. Mediol. De parad. X.47).

Исходя из вышесказанного, можно с достаточной долей уверенности говорить о том, что мужчина и женщина равны в своей причастности к Богу, однако половой дуализм не является частью Божественного образа в смысле андрогинности, поэтому становится неотъемлемой частью человеческой жизни и подразумевает определенную иерархию, в которой женщина рассматривается

²² Похожие идеи излагает противник свт. Иоанна еп. Севериан Габальский, который считал, что жена может быть названа образом Божиим лишь в сравнении с бессловесными животными, «поскольку мужское и женское среди людей управляет всеми на земле ... И как муж, хорошо повинующийся царю, есть слава и похвала Божия, так и жена есть слава мужа, когда хорошо ему подчиняется» (Sever. Gab. Fragm. in 1Cor. 11:7).

как помощница мужчины, сотворенная из его плоти, получившая от него имя и наставления к жизни, первая совершившая первородный грех, наказанием за который будут муки рождения, а чадородие превратится в главное условие ее спасения.

Конкретно-историческим же следствием такой ситуации оказывается подчиненный статус женщины по отношению к мужчине, а ее положение рассматривается в контексте отношений с супругом, что видно по общеизвестным фрагментам из апостольских посланий. О повиновении жен мужьям говорил апостол Петр (1 Петр 3. 1), уподобляя жен «немогнейшим сосудам» (1 Петр 3. 7); апостол Павел писал в приводимом выше отрывке о необходимости женщинам покрывать во время молитвы голову в ознаменование власти над собою мужа (1 Кор 11. 5–16), молчать в собраниях и, если необходимо, спрашивать у мужей дома о том, что было неясно (1 Кор 14. 34–35)²³, подчиняться мужьям в ознаменование союза Христа и Церкви (Еф 5. 22–33), поскольку Ева была создана после Адама и первой была прельщена (1 Тим 2. 12–15).

Очевидно, нельзя понимать приводимые выше слова апостола Павла о том, что во Христе «нет мужского пола, ни женского» (Гал 3. 28) как провозглашение полового равенства в земной жизни, о чем пишет и свт. Феофан Затворник, подчеркивая не упразднение полового различия, а особенность внутреннего устройства всех христиан, в отличие от других внешних людей: «Как совне люди имеют свой тип, отличающий их от всех других тварей, так христиане внутренне имеют один тип нравственно-религиозного строя, отличающий их от всех людей»²⁴, далее он ссылается на слова блж. Иеронима, уподобляющего действие Св. Духа пламени, которое способно расплавить и слить воедино золото и серебро (Hieron. Comm. in Ep. ad Gal. 3:27–28). Недвусмысленно комментирует этот фрагмент и блж. Августин: «различие такое ... уже отменяется и отменяется единством веры. Но различие это сохраняется в общении смертных, и даже апостолы учат, что его надо учитывать на этом жизненном пути» (August. Exp. Ep. ad Gal. 3:28).

Следующий вопрос о священническом служении сам по себе значителен и объемён, поэтому разобрать его подробно в рамках данной статьи невозможно. Следует лишь указать на некоторые моменты, связанные с заявленной проблемой. Очевидно, что речь идет не о «царственном священстве», которого удостоиваются все крещеные христиане (1 Петр 2. 5, 9), а об институциональном²⁵. Ведь слова апостола Петра являются свидетельством непреходящей благодати, которой в равной степени удостоиваются и мужчины и женщины в Церкви, в силу чего, например, существует правило, допускающее в случае крайней необходимости, связанной с близкой кончиной крещаемого, совершения над ним Таинства Крещения мирянином любого пола²⁶. «Царственное священство» не отменяет и не заменяет институциональное, существовавшее с ветхозаветных времен, исполнявшееся Мелхиседеком (Быт 14. 18–20), служение которого прообразует служение Христа (Евр 5. 10), Аароном и его сыновьями (Исх 28. 1), наконец всем коленом Левиным, взятым в удел для

²³ Исследователи до сих пор не пришли к единому мнению относительно данного отрывка, толкуя его по-разному, начиная с того что это было какое-то дисциплинарное предписание и кончая тем, что апостол в принципе запретил женщинам служение слова. Некоторые рассматривают эти слова как интерполяцию из иудео-христианской среды, которая может относиться и к концу I в. Об этом и об отношении апостола Павла к положению и служению женщин в целом см.: *Labriolle P.* “Mulier in Ecclesia taceat”. Un aspect de la lutte anti-montaniste // *Bulletin d’ancienne literature et d’archéologie chretiennes*. P., 1911. — Т. 1. — № 1. — P. 11–12; *Delling D.* Paulus’ Stellung zu Frau und Ehe. Stuttgart, 1931. S. 111–113; *Kähler E.* Die Frau in den paulinischen Briefen. Zürich, 1960. S. 74–87. Наиболее полно интерпретации данного текста собраны в кн.: *Wahl J.* The Exclusion of Women from Holy Orders // *Catholic University of America. Studies in Sacred Theology*. Washington, 1959. — 2 Ser. — № 110. — P. 12–39. Одним из наиболее подробных исследований женского служения в ранней Церкви является работа Р.Гризона: *Gryson R.* Le ministère des femme dans l’Eglise ancienne. Gemblou, 1972. P. 28–29.

²⁴ Далее он ссылается на комментарий блж. Иеронима: *Феофан Затворник, ep.* Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Толкования посланий апостола Павла. Послание к Галатам. — Репр.: М., 1996. — М., 1893. С. 281–282.

²⁵ Это подтверждают и сторонники положительного рассмотрения вопроса о женском священстве: *Каллист (Уэр), ep.* Диоклийский. Указ. соч. С. 49. Краткую общую аргументацию, связанную с догматическим учением о священстве см.: *Певницкий В.* О священстве. Основные пункты в учении о пастырском служении. Киев, 2001.

²⁶ Эти случаи, как правило, связанные с крещением умирающих младенцев, разобраны в кн.: *Булгаков С.В.* Настольная книга для священно-церковно-служителей. СПб., 1913. — Репр.: М., 1993. — Ч. 2. — С. 974–976.

отправления служб при Скинии (Втор 10. 8; Числ 3. 4–13). Эта традиция не упраздняется Спасителем, который избирает, научает и оставляет в мире ближайших учеников для продолжения своего служения (Ин 13. 20, 17. 9–19; Мф 10. 40, 28. 18–20; Мк 3. 13; Лк 10. 16), а соответственно, — и его учениками, которые после гибели Иуды избрали по жребию в свое число Матфия (Деян 1. 23–26). В то же время устанавливается и форма поставления на церковное служение через возложение рук (Деян 6. 6, 13. 1–3; 14. 23; 1 Тим 4. 14; 2 Тим 1. 6). Из этих общеизвестных фактов очевидно, что исполнение священнических функций не давалось любому, кто принадлежал к числу верующих, а предоставлялось особо избранным людям. Более того, в Ветхом Завете любой посторонний, приступивший к жертвеннику, карался смертью (Числ 18. 4–7; Исх 19. 21–22). Этот исключительный статус священнослужителей не вызывал в священной и церковной истории массовое недовольство мирян, как мужчин, так и женщин, поскольку являлся не показателем какого-то сущностного превосходства одних над другими (в конечном счете, даже не каждый мужчина может быть священником), а являлся в своем роде свидетельством той же иерархичности, которая существует между мужчиной и женщиной. Эту мысль очень ярко выразил апостол Павел, сравнив церковное устройство с разными членами тела, каждый из которых выполняет свои функции: «И вы — тело Христово, а порознь — члены. И иных Бог поставил в Церкви, во-первых апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями...» (1 Кор 12. 27–28).

Само же противопоставление священника как «иконы Христа» («западный подход») и священника как предстоятеля общины, обращающегося от ее лица к Богу («византийский обряд»), несколько искусственно²⁷, поскольку, как свидетельствует сам же еп. Каллист (Уэр), подлинный первосвященник и совершитель Таинств — Бог, а в разные моменты службы действия и молитвы священника могут быть по-разному интерпретированы и, в конечном счете, включают в себя и то и другое. С одной стороны, достаточно свидетельств, принимаемых восточной традицией, о том, что священник — «подражатель Христа»²⁸. С другой — тайные молитвы священника в чинопоследованиях православной Литургии и католической мессы одинаково составлены от лица молящихся, а не от первого лица — Бога²⁹. Трактовка действий священника во время богослужения в западной или восточной традициях — в данной ситуации только известный богословский вопрос разного понимания совершаемых Таинств. В противном случае, можно вывести курьезный тезис о невозможности женского священства в Католической Церкви, в которой священник — «икона Христа», и допустимости — в Православной. Однако данная дихотомия необходима сторонникам женского священства, поскольку из нее рождается новая искусственная проблема богословского значения «мужской природы Христа», которая в данной ситуации, естественно, не может играть никакой роли.

Полемизовать по поводу «иконности» или «неиконности» священника представляется нецелесообразным, поскольку это противопоставление в качестве софистического силлогизма искусственно навязывается современному церковному сознанию. Оно незаметно подменяет проблему иерархичности в половом дуализме и в различных церковных служениях, связанную с выделенностью священнического служения из общего числа «народа Божьего», проблемой абсолютного онтологического равенства полов и общедоступности священнослужения.

Естественно, что последним аргументом сторонников церковных нововведений будет требование пересмотреть церковную традицию, однако нельзя сбрасывать со счетов тот факт, что ни в ветхо-, ни в новозаветной и последующей истории вплоть до наших дней никогда не существовало

²⁷ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Указ. соч. С. 71–78.

²⁸ Здесь, чтобы не повторяться, можно сослаться на примеры самого еп. Каллиста, который приводит цитаты из сочинений свв. Игнатия Богоносца, Феодора Студита, монаха Антиоха (Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Указ. соч. С. 76–77).

²⁹ На данную литургическую особенность автору любезно указал диак. М. Таганов. Слова же свт. Иоанна Златоуста о «руках» и «языке», которыми священник совершает службу, приводимые Э. Бер-Сижель, призваны подчеркнуть совершенство и высоту служения, а не предстательство перед Богом от лица общины (Joan. Chrysost. De sacerdot. VI.4).

женщин-священниц³⁰. Это не исключало выполнения женщинами других форм богоугодного служения. В Ветхом Завете известны пророчицы Мариам (Исх 2. 4,7–8, 15. 20–21; Числ 20. 1), Девора, бывшая судьей Израиля (Суд 4. 4–9. 31, 5), Олдама (4 Цар 22. 14–20; 2 Пар 34. 14–28), Анна, мать Самуила (1 Цар 1; 2. 1–10), наконец Анна, дочь Фануила (Лк 2. 36–38). Приход Мессии означал исполнение пророчеств, и настоятельной необходимости в сохранении этого служения в Церкви не было, поэтому оно, хотя и сохранялось, однако постепенно шло на убыль — апостол Павел не отрицал пророчествование женщин при соблюдении определенных условий, когда говорил, что «всякая жена, молящаяся или пророчествующая с непокрытой головой, постыжает свою голову» (1 Кор 11. 15; ср.: Деян 21. 9). В дальнейшем указания на женщин-пророчиц практически не встречаются, и это значит, что церковный организм уже не нуждался в сохранении утратившего свой первоначальный смысл служения³¹. В христианских общинах были и старицы, получавшие материальное вспомоществование, занимавшие почетное положение за благочестивую жизнь и преклонный возраст, они могли наставлять более молодых женщин (Тит 2. 3–5)³². Скорее всего, именно этот чин был запрещен известным 11 канонем Лаодикийского собора в IV в.³³ Сходное положение занимали в Церкви и вдовы, возможно, в первые века существования Церкви составлявшие особую категорию, близкую к церковному клиру, но не идентичную с ним (Деян 9. 36–43; 1 Тим 5. 3–16)³⁴. Особым почтением пользовались девы, почитавшиеся не за конкретное служение, а за добровольно принятый на себя статус безбрачия (1 Кор 7. 8, 34)³⁵. Положение и служение стариц, вдов и дев со временем институционализировались в форме женского монашества.

Естественный интерес вызывает в наше время чин древних диаконисс, появившийся с целью обеспечить посредничество между мужским клиром и женской частью общин: они помогали при крещении женщин, присутствовали при их беседах со священниками, ухаживали за больными христианками, следили за порядком в храме на женской половине, могли выполнять поручения церковного характера³⁶, однако собственно священнические функции и даже в полной мере диаконские они никогда не выполняли, поскольку не имели каких-то специальных функций за общественным богослужением³⁷. И попытки возродить этот чин успехом так и не увенчались, несмотря на то, что никаких официальных церковных запретов служения диаконисс не существует³⁸. И данный факт лишь подтверждает естественное развитие церковной традиции, не являющейся чем-то застывшим и омертвевшим: утратившие актуальность и настоятельную необходимость формы служений перестают существовать или трансформируются, и на их место приходит нечто новое.

³⁰ Вопреки обобщающему утверждению еп. Каллиста о том, что в языческих религиозных общинах существовали женщины-священники (*Каллист (Уэр), еп. Диоклийский*. Указ. соч. С. 60), следует уточнить, что, например, в современной первым христианам римской традиции таковых не было, а небезызвестные весталки — члены единственной женской коллегии — являлись лишь хранительницами священного огня, но не совершительницами жертвоприношений.

³¹ Отдельные упоминания о женщинах пророчицах см. у св. Иустина-мученика и в «Луге духовном»: *Iust. Dial. cum Tryph.* 87, 88; *Pallad. Laus.* 32.

³² Например, *Didasc.* II.28.1.3–5; *Const. Ap.* II.28.1.3–4.

³³ Хотя здесь нет полного единства среди исследователей, которые видели в «пресвитеридах» и диаконисс (вслед за Епифанием, см.: *Panar.* 79.4.1) и вдов, и особых церковнослужительниц, и даже «священниц» (*Wordsworth J. The Ministry of Grace.* L., N. Y., Bombay, 1903. P. 274). Последнее крайне маловероятно.

³⁴ О них см., например, *Const. Apost.* VIII.12.43–44; *Basil. Magn.* Ep. 199; *Orig. De orat.* 28; см. также: *Цыпин В., прот., Пономарев А.* Вдовицы церковные // *Православная энциклопедия.* М., 2004. Т. 7. С. 354–355.

³⁵ О них см., например, *Tertull. Ad uxor.* I.4.3–4; *Conc. Veneticum*, can. 4. Последнее краткое обобщение о статусе дев см. в статье: *Ткаченко А. А.* Девы // *Православная энциклопедия.* М., 2007. С. 294.

³⁶ Наиболее систематические сведения о служении диаконисс дают нам «Постановления апостольские» (см. кн. II, III, VIII).

³⁷ Отсюда возникла и не вполне корректно сформулированная проблема, к какому чину принадлежали диакониссы: священно- или церковнослужителям. Литература по диакониссам достаточно обширна, последняя статья, обобщающая сведения о церковном служении диаконисс с библиографией, см.: *Желтов М., диак.* Диаконисса // *Православная энциклопедия.* М., 2007. Т. 14. С. 580–587.

³⁸ В том числе в России. На Поместном соборе 1918 г. вопрос о восстановлении чина диаконисс не был решен, из последних монографий об этом см.: *Белякова Е. В.* Церковный суд и проблемы церковной жизни. М., 2004. С. 445–465.

На основании вышеизложенного, истоки проблемы «женского священства» следует искать не в Священном Писании или церковной традиции, а в активно развивающихся, в первую очередь, на Западе, идеях феминизма, который в XX в. не только пережил несколько стадий эволюции, а уже вступил в фазу «постфеминизма», критически пересматривающего основные постулаты гендерной теории. Развитие этих идей началось с требований женщин равных прав с мужчинами в разных (практически всех) сферах жизни общества. Главным тезисом сторонниц феминизма становится признание пола не естественной физиологической данностью, а социокультурным способом существования пола, для чего в оборот и вводится термин гендер. «Открытие» гендера повлекло за собой пересмотр с новых позиций ряда гуманитарных наук, а в конечном счете — всего исторического наследия человечества. Главной целью нового поколения женщин становится своеобразное выработка своего «языка» («женского письма», особого дискурса) — «преодоление пола», женской природы, являвшейся ранее неотъемлемой характеристикой женщин, исключенных из общественной и творческой жизни. Стремление женщин выполнять в обществе мужские функции дало основание для моделирования в будущем некоего «андрогинного общества», в котором социальные роли мужчины и женщины будут максимально приближены друг к другу, а естественное происхождение пола не будет иметь существенного значения³⁹.

Сходного стремления пересмотреть статус женщины в современном обществе придерживается и Э. Бер-Сижель, утверждающая, что «материнство перестало быть для женщины судьбой ... Теперь оно зависит от выбора. Оно является желаемым. Желаемым в тот момент, который кажется наиболее подходящим, с точки зрения решения, принятого партнерами вместе...»⁴⁰ Соответственно, «если посмотреть на это (женственность и мужественность. — А. П.) с органической точки зрения, то непреодолимой границы между мужским и женским не существует ... Поведение мужчин и женщин никогда не является простым отражением состояния их гормонов. Оно зависит от внешних причин... На протяжении своей личной, всегда уникальной истории ... субъект приходит обычно к признанию своего пола ... В каждом человеке можно различить несколько полов или, точнее, несколько уровней проявления половой принадлежности: анатомо-физиологический социальный, психологический...»⁴¹. Что это, как не попытка «православного» определения гендера?

В противовес андрогинному обществу Э. Бер-Сижель хочет видеть в будущем «евангельский образ нового человеческого общества ... где, согласно чаяниям отца Тейяра де Шардена, “мужчина и женщина, благодаря общему духовному совершенствованию, достигнут свободной реализации взаимодополняющих возможностей”»⁴². Соответственно, слова апостола Павла о женщинах могут быть поняты лишь в контексте иудео-христианской исторической среды, то есть своего времени⁴³. Чтобы приложить эти слова к современности, надо «актуализировать Писание»⁴⁴, то есть интерпретировать и пересмотреть его в соответствующем духе «христианского феминизма»⁴⁵. Надо сказать, что кардинальный пересмотр Священного Писания — логический завершающий шаг,

³⁹ Общую характеристику современных феминистских течений см. в кн.: *Брандт Г. А.* Философская антропология феминизма: природа женщины. Екатеринбург, 2004.

⁴⁰ *Бер-Сижель Э.* Служение женщины в Церкви... С. 37. Ср.: С. 107. Материнство перестало быть решающим фактором в жизни женщин еще по причине знаний о процессах прокреации и умении управлять ими (С. 150).

⁴¹ Там же. С. 39–40.

⁴² Там же. С. 41. Далее Э. Бер-Сижель пишет, что «Церковь через века пронесла Слово Божье, провозгласившее основополагающее равенство мужчин и женщин перед Богом ... Оно выносит свой вердикт против христиан, в особенности против клерикалов, слишком часто затемняющих его с помощью неуловимых и искажающих его смысл толкований, предназначенных для оправдания главенства мужчины» (Там же. С. 42). Наверное, речь идет о свт. Иоанне Златоусте? Ниже она пишет, что сознательно не стала приводить резких высказываний отцов Церкви о женщинах — «эта агрессивность, возможно, отражала их нерешенные личные проблемы» (Там же. С. 91, ср.: С. 115). Комментарии излишни.

⁴³ Там же. С. 69–70.

⁴⁴ Там же. С. 75.

⁴⁵ Нельзя не учитывать еще тот факт, что сама Бер-Сижель до перехода в Православие принадлежала лютеранскому вероисповеданию и почти год исполняла обязанности пастора протестантской общины, так что вопрос о «женском священстве» для нее плавно переключался в Православие (Там же. С. 13–14).

которого Бер-Сижель не делает, хотя такого рода интерпретации в феминистской литературе и существуют⁴⁶.

На основании вышесказанного в статье была предпринята попытка показать, что Священное Писание дает нам достаточно определенные сведения о иерархичности полов и особой выделенности священнического служения, хотя в истории Церкви имеются и вполне конкретные указания на невозможность женского священства. Свт. Епифаний Кипрский, обличая ересь коллиридиан, в которой обожествлялась Дева Мария, а служение ей осуществляли еретические священницы, свидетельствует, что «от века никогда не священнодействовала женщина, даже и сама Ева...», и ни в Ветхом, ни в Новом Завете об этом нет упоминаний. Даже диакониссам Церковь «никогда не повелевала ... быть пресвитершами или священницами» (Eriph. Panag. 79.2–4). Свт. Иоанн Златоуст, толкуя Первое Послание апостола Павла к Тимофею (1 Тим 2. 12), восклицал: «...Закон Божественный удалил женщин от этого [священно]служения, а они стараются вторгнуться в него; но так как сами по себе не имеют власти, то делают все через других, и такую присваивают себе силу, что и избирают, и отвергают священников по своему произволу. Пословица: «с ног на голову» сбывается здесь на деле. Начальниками управляют подначальные, и пусть бы мужчины, но — те, которым не позволено и учить. Что говорю — учить? Им блаженный Павел запретил и говорить в церкви (1 Кор 14. 34). Я слышал от одного человека, будто их допустили до такой дерзости, что они даже делают выговоры предстоятелям церквей и обращаются с ними суровее, нежели господа со своими слугами (Ioan. Chrysost. De sacerdot. III.9)⁴⁷. Тертуллиан писал, что «ни говорить в церкви, ни учить, ни помазывать, ни делать приношение, ни притязать какое-либо служение, исполняемое мужчинами, или на священнослужение, женщинам не дозволяется» (Tertull. De virg. vel. 9.1). «Постановления апостольские» подтверждают эти слова: «Господь Иисус, послав нас двенадцать учить народ и племена, никогда не посылал женщин на проповедь, хотя и не было в них недостатка (Const. Ap. III.6). Далее в них говорится о том, что ни женщина, ни кто-либо из мужчин-мирян без рукоположения епископа, не может совершать Крещение в качестве священнослужителя: «Если в предыдущем не позволили мы женщинам учить, то как позволит им кто, вопреки природе, священнодействовать?» (Const. Ap. III. 9–10). В «Церковных правилах святых апостолов» встречаются слова, приписываемые св. апостолу Иоанну: «...Учитель, когда попросил хлеб и чашу и благословил их, говоря: «сие есть Тело Мое и Кровь Моя», не позволил женам быть вместе с нами» (Can. apost. eccl. 64)⁴⁸. 70 Правило Шестого Вселенского собора повторяет слова апостола Павла о запрете говорить женщинам в храме во время Литургии. В свою очередь, 44 постановление Лаодикийского собора запрещало женщинам входить в алтарь, тогда как 69 правило Трулльского собора распространяло это требование на мирян вообще. Впрочем, запрет был связан с определенными периодами жизни женщин и, очевидно, уже в древности применительно к диакониссам и в современной церковной практике относительно монахинь оставался не абсолютным, хотя и не распространялся на всех женщин вообще⁴⁹.

⁴⁶ Например, *Бем С.* Линзы гендера. Трансформация взглядов на проблему неравенства полов. М., 2004. С. 86–88. Она пишет, что, согласно Книге Бытия, женщина предстает лишь как соблазнительница, образец непослушания и тщеславия, а Ева — это «ухудшенное отклонение от божественного стандарта». В. Абрахамсен, как и последовательные сторонники абсолютного равенства полов, настаивающие на признании нетрадиционной ориентации в христианстве, доходит до идеи наличия однополых браков в Новом Завете, см.: *Abrahamsen V.* Women and Worship at Philippi. Portland, 1995. P. 83, 155, 195.

⁴⁷ Косвенно об исключенности женщин из церковнослужения свидетельствует и оригенист Дидим в споре с монтанистами: «Но мы не позволяем им говорить в церквях и властвовать над мужами, так чтобы писать книги под своими именами» (*Didym. Caes. Dial. Month. et Orth.* 14.36 [in 1 Cor 14. 34]).

⁴⁸ Аргументацию Тертуллиана и «Церковных правил» не оспаривает и еп. Каллист, см.: *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский.* Указ. соч. С. 64.

⁴⁹ «Кодекс Феодосия» в местах, скорее всего касавшихся служения диаконисс, запрещал женщинам, остригшим волосы, «посещать чтимые всеми алтари» (Cod. Theodos. XVI.2.27). То есть запрет касался определенных условий посещения алтаря. Подробно данная проблема рассматривалась и на Поместном соборе в 1918 г. Однако окончательных решений так принято и не было, см.: *Белякова Е. В.* Указ. соч. С. 441–445.

Подводя итог вышесказанному, можно с уверенностью констатировать, что в святоотеческой традиции нет определенных указаний антропологического, литургического или исторического характера, на основании которых можно было бы говорить о возможности введения в Православной Церкви женского священства. Данная проблема своими корнями уходит не в церковную традицию, а связана с развитием современных феминистских идей, преследующих разрушение полового дуализма и уравнивание социальных ролей мужчины и женщины, что уже катастрофически отражается на состоянии современной семьи. В святоотеческой традиции данный вопрос не только не обсуждался, но не мог быть и сформулированным, однако сторонниками феминизма он, к сожалению, не будет снят в ближайшем будущем с повестки дня, в связи с возникновением и активным развитием женского священства в протестантских конфессиях, а в России его острота будет зависеть от специфики включения страны в общеевропейские и общемировые процессы.

kiev-orthodox.org