



Элизабет Бер-Сижель
Епископ Диоклийский
Каллист (Уэр)

Сканирование dmnfff000

Рукоположение
женщин в
Православной
церкви



This is a full-page religious icon. It depicts a woman, likely the Virgin Elizabeth, standing and facing slightly to the right. She has a halo and is wearing a dark, patterned robe with a wide, ornate border. Over her left shoulder, she wears a light blue mantle with a fringed edge. She holds a small, ornate crown or diadem in her left hand. At her feet, a small white lamb stands facing her. The background is dark and textured, with some green foliage visible behind her head.

**Рукоположение
женщин в
Православной церкви**

ÉLISABETH BEHR-SIGEL
Mgr KALLISTOS WARE

**L'ordination de femmes
dans
l'Église orthodoxe**

LES ÉDITIONS DU CERF
PARIS
1998

Элизабет Бер-Сижель
Епископ Диоклийский Каллист (Уэр)



**Рукоположение
женщин в
Православной
церкви**



**БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ
СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ**

Москва

Рукоположение женщин в Православной церкви

Элизабет Бер-Сижель

Епископ Диоклийский Каллист (Уэр)

Перевод: Людмила Алексеева, Алексей Бакулов,

Анна Курт, Татьяна Стамова

Научный редактор: игумен Иннокентий Павлов

Литературный редактор: Марина Федорова

Макет: Антон Бизяев

Оформление обложки и верстка: Татьяна Савина

Книга издана при поддержке

Всемирного совета церквей (Женева, Швейцария)

Данный перевод французского издания *L'ordination de femmes dans*

l'Église orthodoxe епископа Диоклийского Каллиста (Уэра) и

Элизабет Бер-Сижель публикуется с согласия издательства

Les Éditions du Cerf.

Тема настоящей книги – служение женщин в церкви. Авторы книги – известные православные богословы – в своих выступлениях ясно дают понять, что тема женского церковного служения и даже рукоположения женщин не является для Православной церкви чем-то посторонним, одним из «искушений» экуменизма, как это кому-то представляется. Более того, для Российской церкви это даже не новая тема, если вспомнить горячее стремление св. великой княгини Елизаветы Федоровны возродить в начале XX века женский диаконат.

Книга рассчитана на широкий круг читателей, в первую очередь, на студентов-богословов и церковную общественность, где сейчас все громче звучат женские голоса.

© Les Éditions du Cerf, 1998

© Библейско-богословский институт
св. апостола Андрея, 2000

Содержание

<i>Элизабет Бер-Сижель</i>	
Женщины в Православной церкви.....	6
<i>Элизабет Бер-Сижель</i>	
Рукоположение женщин обсуждается и в Православной церкви.....	15
<i>Епископ Диоклийский Каллист (Уэр)</i>	
Мужчина, женщина и священство Христово.....	45

Элизабет Бер-Сижель

Женщины в Православной церкви

«**О** таинственная Православная церковь (...), церковь контрастов, столь консервативная и одновременно столь свободная, столь привязанная к ритуалу(...) и столь живая. Церковь, в которой драгоценная жемчужина Евангелия хранится порой под налетом пыли (...), но которая, как никакая другая, умеет воспевать пасхальную радость».

Яркой иллюстрацией контрастов, о которых пишет известный православный мыслитель нашего времени архимандрит Лев Жилле, более известный под литературным псевдонимом «Монах Восточной церкви», может служить положение женщин в православии. Здесь пересекаются и сталкиваются раскрепощающая Евангельская весть и архаичные табу, спиритуалистская и персоналистская богословская антропология и домостроевские стереотипы, унаследованные от патриархальных сообществ. Женственность, одновременно суровую и нежную, излучают иконы Божьей матери, которые можно встретить повсюду. Но доступ в алтарь для женщин закрыт. Возвестившие первыми о воскресении Христа жены-мироносицы с того пасхального утра почитаются в православных церквах как «апостолы апостолов». Но чтение Евангелия во время общего богослужения доверяется только священнослужителям-мужчинам. Перечисление можно было бы продолжить. Между тем под корой архаичных обычаев и обрядов дремлют вешние воды. Так или иначе, православные христианки сегодня, как и вчера, активно участвуют в жизни церкви. Соприкосновение с горькими реальностями наших дней способствует пробуждению самосознания. Призыв к тому, чтобы различать (и это особенно касается роли, отводимой женщинам) живую традицию и закостеневший традиционализм, начертан на знаменах времени. Будет ли он прочитан? Последуют ли ему?

Общее призвание всех крещеных, будь то мужчины или женщины, пророчески декларируется во всех таинствах христианского посвящения, совершаемых в Православной церкви, ибо они доступны всем, независимо от пола, и их обрядовая часть глубоко символична. Погружение в воду в крещении означает переход, рождение для новой жизни, единение с Христом в его смерти и воскресении. Напечатление Святого Духа, миропомазание (или конфирмация) соделывает каждого и каждую, как поясняет «Монах Восточной церкви»¹, помазанником Божиим, которому даровано общение через посредство Святого Духа с помазанником по преимуществу, Иисусом Христом: «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал 3:27), поет хор, когда, облаченная в крещальное одеяние новокрещеная, как и новокрещеный, вводится в евхаристическое сообщество, видимое Тело Христово, членами которого она и он только что стали. Однако, в этот самый момент, когда всякое разделение кажется упраздненным, совершается обряд, который входит в противоречие с этой декларацией: крещаемый мужского пола вводится в алтарь, расположенный за иконостасом. Для женщин и девочек эти врата остаются закрытыми. Сегодня все больше православных христианок проявляют недовольство в связи с этим дискриминационным обрядом. Порой даже добиваются его пересмотра.

Что говорят по поводу роли женщин творения святых отцов, глубоко почитающихся в Православной церкви²?

Выдвигаемое против отцов церкви обвинение в женоненавистничестве исходит прежде всего от западных феминисток, ссылающихся на латинскую традицию от Августина до Фомы Аквинского и Бонавентуры. Кое-кто из православных присоединяется к этому хору, например специалистка по византийской гимнографии, американка греческого происхождения Ева Катафигиоту-Топпинг³ и представительница румынского богословия Анка Манолах⁴. Со стороны православия наиболее серьезно тема полов в антропологии греческих отцов церкви раскрывается в статье Верны Харрисон «Женское и мужское начало в богословии каппадокийских отцов церкви»⁵. Подлинными основателями право-

¹ «A Monk of the Eastern Church», in: *Orthodox Spirituality*. London, 1945, p. 64-65 (*Introduction à la spiritualité orthodoxe*, Paris, DDB, 1983, p. 77-79).

² См.: France Quéré. *La Femme et les Pères de l'Église*. Paris: DDB, 1997.

³ E. Katafygiotu-Topping. *Holy Mothers of Orthodoxy*. Minneapolis, 1987.

⁴ A. Manolache. «"Orthodoxy and Women", dans Jeanne Becher» (édit.), in: *Women, Religion and Sexuality*. Genève: WCC, 1991.

⁵ V. N. Harrison. «Male and Female in Cappadocian Theology», in: *Journal of Theological Studies*. Oxford, 1990-8. Voir aussi *Contacts*, n. 179, 1997-2.

славной богословской антропологии каппадокийцы Василий Кесарийский (Великий), Григорий Назианзин (Богослов) и Григорий Нисский, так же как после них Максим Исповедник, утверждают онтологическое единство человечества в различии мужского и женского начал, единство, лежащее в изначальном порядке вещей. Этот порядок был нарушен грехом, который является, по сути, разделением, но восстановлен во Христе, в его домостроительстве Спасения. В основе их антропологического рассуждения лежат Быт 1: 27-28 и Гал 3: 27-28. «Женщина, равно как и мужчина, удостоена чести быть созданной по образу и подобию Божьему. Обе природы, мужская и женская, имеют одинаковое достоинство», — отвечает Василий своей собеседнице, пребывавшей, очевидно, в сомнении (*Об устройении человека*, беседа, 1:18). Комментируя славословие крещению из Послания к Галатам, он говорит об образе Христа, присутствующем во всех крестившихся. Он (этот образ) выше всех различий по национальному, социальному или половому признаку: «Как в портрете императора красота лика преображает его, делая несущественным, из какого материала он сделан — из дерева или из золота» (трактат «*О крещении*», цитируемый В. Харрисон). Резюмируя богословскую антропологию каппадокийских отцов, Григорий Богослов провозглашает: «Один Создатель у мужчины и у женщины, одна глина, один образ, одна смерть, одно воскресение» (*Слово*, 37:6).

За этим рассуждением угадываются образы реальных женщин, его вдохновлявших: таких, как, мученица Иулитта: прославляя ее и вкладывая в ее уста интерпретацию Быт 2: 21-22, которую сегодня квалифицировали бы как феминистскую, Василий призывает как мужчин так и женщин следовать ее примеру; Макрина Старшая, исповедница, бабушка Василия Великого и Григория Нисского; Нонна, мать Григория Богослова, приведшая своего мужа к православной вере; ее сестра Горгония, о которой говорится, что она хорошо знала Писание, ревностно молилась и славилась благотворительностью, «наставляя женщин и мужчин своего круга при личной беседе и храня молчание в церкви и на людях». Говоря о положении христианок в каппадокийской среде, наиболее показательной фигурой следует признать Макрину Младшую⁶, старшую сестру Василия и Григория Нисского. Братья говорят о ней как о своей наставнице. В диалоге «*О душе и воскресении*» Григорий изложил разговор, который произошел между ним и его умирающей сестрой; этот текст сравнивают с «Федоном»

⁶ О Макрине Младшей см.: R. Albrecht. *Das Leben der Heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen*. Göttingen, 1986; о мученице Иулитте см. там же, pp. 9-31, 237-241, 201-203.

Платона. Для святых отцов женщина была далеко не только объектом любви, но и *vis-a-vis* — той, с которой они ведут беседу, спутницей, а иногда и наставницей в духовной брани. Их эгалитаризм основывается на эсхатологической перспективе полноты времени, когда, став ненужным, различие полов будет преодолено. Монашество предвосхищает эту полноту. Именно в предвосхищаемом им новом человечестве реализуются не в виде исключения, но совершенно свободно изначальное равенство мужчин и женщин, заложенное в их антропологии.

Следует добавить, что эпоха патристики совпадает с развитием женского диаконата — служения, ориентированного на попечение о женщинах, соответствовавшего конкретным нуждам общества патриархального типа, и в то же время обоснованного с богословской точки зрения. Будучи достаточно полным, оно сочетало в себе литургический, катехизаторский и филантропический аспекты и требовало истинного рукоположения (см. исследование профессора Евангелоса Теодору)⁷.

Почти незнакомый женский облик православия еще требует изучения. Мы мало знаем о жизни христианок в смутные времена, последовавшие за эллинистической эпохой и византийским расцветом.

В обществах патриархально-земледельческого уклада, которые в результате византийской миссионерской экспансии и особенно после падения Византии становятся в Средиземноморье и восточной части Европы земным уделом православия, антропология Евангелия и святых отцов продолжает жить в глубинах церковного сознания. Но подобно «кладу, зарытому в поле», о котором говорится в евангельской притче, она оказывается погребенной под грудой архаичных предрассудков — идеей периодически повторяющейся ритуальной женской нечистоты, почерпнутой из книги Левит, трюизмами, касающимися слабости и неполноценности женщины. Между тем евангельский посев не перестает приносить плоды. Никогда не угасает пламя женской святости. Церковь канонизировала новомучениц, великих монахинь, княгинь — таких, как Ольга Киевская, которая почитается вместе с ее сыном Владимиром как «равноапостольная», но также и простых мирянок — таких, как на заре нового времени Иулиания Лазаревская в России, чье «житие», изложенное ее сыном, является примером милосердия и героического самопожертвования⁸.

⁷ E. Theodorou. *L'Institution des diaconesses dans l'Église orthodoxe*, in: *Contacts*, n. 146, 1989-2.

⁸ É. Behr-Sigel. *Prière et sainteté dans l'Église russe*. Bellefontaine. pp. 109-113.

Вспомним образы «верующих женщин» ближе к нашему времени — простых крестьянок или аристократок, добродетельных или оказавшихся на дне жизни — в русской классической литературе XIX в.: княжна Марья в «Войне и мире», Соня в «Преступлении и наказании», матери, ищущие утешения у старца Зосимы в «Братьях Карамазовых».

Каков образ православной христианки наших дней? Каково место женщины в Православной церкви в XX веке, когда церковь эта перестала быть только «восточной» как с географической, так и с культурологической точек зрения? Будучи следствием разных волн эмиграции, православные общины возникли и укоренились в культуре Западной Европы и Америки — вплоть до Австралии. Влияние современного Запада проникает в традиционно православные страны: Грецию, Румынию, Россию. В какой мере это столкновение и взаимопроникновение различных культур сказывается на жизни и статусе православных христианок? Исчерпывающий ответ невозможен в рамках одной статьи. Я сформулирую здесь лишь некоторые моменты.

В ходе недавней, часто драматической истории православных церквей, женщины стали играть в них заметную роль. Известно, что именно благодаря женщинам — причем чаще всего пожилым, знаменитым «бабушкам» — удалось сохранить от полного разрушения, которое входило в цели атеистического государства, приходские структуры Русской православной церкви. Эти «бабушки» тайно крестили своих маленьких внуков. Они же становились добровольными членами так называемых «двадцаток» — групп из двадцати верующих, которым, согласно хрущевскому законодательству, узурпаторское государство могло предоставить по их просьбе — просьбе, крайне компрометирующей! — место для отправления культа. Нередко женщина соглашалась на должность старосты, т. е. светского ответственного за приход, осуществляя таким образом посредничество между светскими властями и священником и стараясь оградить последнего от всевозможных придилок. Жизнь прихода в большой степени зависела от смелости, упорства и сметки этих старушек.

Вспомним, что в те же годы другие русские христианки находились в гуще диссидентской жизни: помогали «самиздату», устраивали подпольные религиозные семинары, в результате чего многие из них отправлялись в лагеря и тюрьмы. Какова их дальнейшая судьба? Теперь о них почти ничего не слышно.

Рядом с русскими православными диссидентками в СССР можно поставить православную монахиню, которая несла свое служение — по словам ее биографа, «диаконское» служение — в

русской эмиграционной среде во Франции, сначала в период между двумя войнами, а затем — в условиях фашистской оккупации. Бывшая революционерка, пришедшая в церковь, дружившая с выдающимися русскими религиозными мыслителями — о. Сергием Булгаковым, Николаем Бердяевым, мать Мария Скобцова является, подобно пастору Бонхофферу, символической фигурой христианского сопротивления национал-социалистическому варварству. Мать Мария была отправлена в лагерь смерти Равенсбрюк за то, что помогла спастись многим евреям, и погибла там в газовой камере в канун Пасхи 1945 г. В настоящее время Православная церковь готовит ее канонизацию⁹.

Сегодня, после падения коммунизма, отнюдь не старые женщины — часто из среды неофитов — принимают эстафету у «бабушек» советской эпохи. Хорошо образованные, нередко с университетскими дипломами, эти новые христианки приходят на помощь перегруженным заботами священникам. Организуя помощь нуждающимся, становясь завхозами, счетоводами, реставраторами, они вносят оживление в возрождающуюся жизнь приходов. Эти женщины берут на себя значительную часть забот церкви о жертвах слишком резких и хаотичных экономических перемен: стариках, бездомных, многодетных семьях, инвалидах.

Не возникает ли хотя бы у некоторых из этих диаконисс, не имеющих, однако, этого звания, стремление к тому, чтобы получить признание церкви в виде благословения (рукоположения). Такое стремление возникает, и нередко, особенно среди интеллигентных женщин, получивших богословское образование. Это образование имеет в России глубокие корни. В середине XIX века русские аристократки — может быть, под влиянием протестантских веяний — выступили с идеей возродить сан диакониссы, забытый, но никогда в Православной церкви официально не отмечавшийся. Они были поддержаны известными епископами, в т. ч. знаменитым митрополитом московским Филаретом (Дроздовым). Подхваченный в начале XX века великой княгиней Елизаветой, этот проект не мог быть осуществлен в драматических обстоятельствах того времени. Елизавета Федоровна погибла от рук большевиков в начале революции (недавно она была канонизирована), но ее смелый проект пылится в архивах Московского патриархата. В Русской церкви, где сегодня — после долгого пе-

⁹ Mère Marie. *Le Sacrement du Frère*. Paris – Lausanne, 1995; С. Гаккель. *Мать Мария*. Изд. Всецерковного православного молодежного движения. М., 1993 г.; Serge Hackel. *One of Great Price*. London, 1965; É. Behr-Sigel. «Mère Marie Skobtsov», in: *Messages orthodoxes*, n. 111, 1989-2.

риода застоя — перемешались как объединительные, так и анти-западнические тенденции, он сейчас не ко двору. Лишь ограниченный круг женщин знает о нем и проявляет к нему интерес. В силу многих причин, которые было бы интересно проанализировать, воинствующий феминизм, развившийся на Западе, в целом остается чуждым русским христианкам. Они утверждают, что не нуждаются в нем. Унаследованный от монашеской духовности, принцип послушания «духовному отцу», который может быть священником или монахом — между тем, существуют и «духовные матери»! — никак не оспаривается, но, напротив, находит пылких привержениц среди новообращенных. Как ни парадоксально, но эти «смирненные женщины», отличаясь большой самоотверженностью, зачастую представляют собой самый динамичный и даже доминирующий элемент в возникающих в России новых приходах и сестричествах. Церковь, как и русское общество, — отмечает хорошо знающая их Вероника Лосская, — «антиномически сочетает в себе черты патриархата и матриархата»¹⁰.

И за пределами России, как в странах Восточной Европы и Ближнего Востока, где православие является традиционной формой христианства, так и в диаспоре, где в течение XX века возникали, становясь частью западной культуры, православные общины, православные христианки принимают сегодня активное участие в жизни церкви. Матери и наставницы, они всегда играли первостепенную роль в привнесении веры в семью. Но сегодня эта роль становится намного шире. Религиозное наставничество, катехизация детей и подростков осуществляются женщинами как самостоятельно, так и в сотрудничестве с катехизаторами-мужчинами. Кроме того, они поют в хоре (без которого нельзя представить себе православное богослужение), нередко становятся регентами; входят в приходские и епархиальные советы, в частности, в Епархиальное собрание, на котором избирается епископ, — словом, всесторонне участвуют в жизни общины. Важный шаг был сделан, когда во второй половине XX века некоторые поместные православные церкви, особенно в Греции и в диаспоре, во Франции и США, стали допускать женщин к учебе в духовных семинариях и на богословских факультетах. Теперь здесь иногда можно встретить и женщин-преподавателей. Представительницы православного богословия участвуют в экуменическом диалоге на всех уровнях, и прежде всего в работе Всемирного совета церквей. Складывается довольно парадоксальная ситуация: православная христианка, имея соответствующую подготов-

¹⁰ V. Lossky. *La Femme et le sacerdoce*, in: *Contacts*, n. 174, 1996-2.

ку, может преподавать Новый Завет на каком-нибудь престижном богословском факультете, например в Салониках. Но она не имеет права читать Евангелие во время церковной службы. На православной богословской конференции единодушно провозглашается, что «всякое действие, ущемляющее человеческое достоинство, всякая дискриминация по половому признаку есть грех»¹¹. Но доступ в алтарь по обычаю, установившемуся в Православной церкви, остается для женщин невозможным.

Вопрос о допущении женщин к сакраментальному служению ставится сегодня в православных церквях — именно в контексте осознания серьезными богословами, как мужчинами, так и женщинами, указанных противоречий. Вопрос этот нельзя считать навязанным со стороны, в контексте экуменического диалога, — он становится для этих церквей вопросом внутренним¹². Начиная с первых международных конференций православных женщин в Агапийском монастыре в Румынии (1976) и затем в Критской православной академии (1989), высказывалось мнение, что вопрос о допущении женщин к сакраментальному служению должен быть серьезно и всесторонне изучен. На межправославной консультативной встрече в Родосе (1988), посвященной «рукоположению женщин и месту женщин в церкви», встрече, созванной и организованной Вселенским патриархатом, предложение о том, чтобы возродить женский диаконат, было единодушно поддержано. Недавно с таким же предложением выступили православные участницы конференций, проходивших в Дамаске (октябрь 1996) и Стамбуле (май 1997) под евангельским девизом «Различать знамения времени».

По причинам, связанным с литургической символикой, рукоположение женщины в сан пресвитера остается неприемлемым для большинства православных. Между тем, можно ли рассматривать таковое как подлинную ересь, как отход от учения Христова? Сталкиваясь с этим вопросом, к которому они были не подготовлены, первые православные богословы не могли оставить его без внимания. Сегодня ответы на него не столь однозначны, как показано в строгом и в то же время непредвзятом исследовании епископа Каллиста Уэра.

¹¹ *La place des femmes dans l'Église orthodoxe et la question de l'ordination des femmes*, in: *Contacts*, n. 146, 1989-2, p. 102.

¹² См. далее мои статьи: «L'ordination de femmes. Une question posée aussi aux Églises orthodoxes»; «L'ordination des femmes: un problème œcuménique», in: *Contacts*, n. 150, 1990-2. Traduction anglaise dans *Sobornost* 13/1, 1991 et *Theology*, 1994-2 (СПСК).

«Одной из основных проблем, встающим сегодня перед богословами, является необходимость делать различие между освященной церковной традицией — истинным выражением Божественного Откровения — и традициями человеческими, которые выражают его лишь очень несовершенно, а зачастую даже искажают и затемняют его»¹³, — писал светлой памяти о. Иоанн Мейендорф в донныне актуальной книге, вышедшей более 35 лет назад и недавно переизданной. Все большее число православных богословов выступает за пересмотр некоторых сторон церковной практики, имеющих отношение к женщинам и считающихся «традиционными» для наших исторических церквей, — тех сторон, которые, как говорится в итоговом документе родосской встречи, отмечены «человеческой слабостью и грехом» и не позволяют «христианским общинам преодолеть обычаи и устои, означающие на практике дискриминацию»¹⁴.

Чтобы церковь стала такой, какой она существует в высочайшем замысле Божьем, — общиной в вере, надежде и любви, объединяющей мужчин и женщин, уникальных созданий Божьих, неизреченно равных и различных между собой, общиной, созданной по образу и во славу Божественной Троицы. Таково великое эkkлeзиoлoгичecкoe упoвaниe пpaвocлaвия. Ocтaeтcя пepeвecти eгo в плaн peaльнoгo иcтopичecкoгo cyщecтвoвaния — зaдaчa, нa чeлoвeчecкий взгляд, нeвoзмoжнaя; oднaкo мы пpизвaны к этoмy и вepим в oбeтoвaниe Хpиcтa, oбeщaвшeгo пoсылaть нaм Свaтoгo Дyхa, «Дyхa иcтинy», «пoдaтeлa жизни», дaбы oн нaстaвил нac, eгo yчeникoв, «нa вcю иcтинy» (Ин 16:13).



¹³ J. Meyendorff. *L'Église orthodoxe hier et aujourd'hui*. Paris: Éd du Seuil, 1995, p. 9.

¹⁴ *Contacts*, 1989-2, N 146, p. 102.

Элизабет Бер-Сижель

Рукоположение женщин обсуждается и в Православной церкви

Вершина айсберга, вопрос о рукоположении женщин в священный сан (или во пресвитера) — и, в более широком смысле, об их общественном церковном служении — это символический вызов современного Запада традиционным церквам. Как же воспринимают его православные церкви? Как относились они к этому раньше? Есть ли основания предполагать, что их отношение может измениться?

В противоположность большинству церквей, прямо или косвенно уходящих корнями в Реформацию XVI в., православные церкви, как и Римско-католическая церковь, не рукополагают женщин; такое соглашение сдержанно, но четко констатировала международная православно-католическая комиссия по богословским вопросам¹. Православные иерархи и богословы не раз осуждали рукоположение женщин, которое равносильно для них подлинной ереси. Так, на миссионерской конференции в Сан-Антонио, организованной Всемирным советом церквей (ВСЦ) в 1989 г., коптский епископ Маркос от имени православной делегации заявил: «Рукоположение женщин мы не обсуждаем, поскольку оно противно учению о Христе, учению о церкви, церковной традиции и практике первых веков христианства»².

Такие заявления не выражают, однако, мнения всех православных богословов. Впрочем, при всей своей категоричности, они

¹ Декларация Valaamo (1988), § 32; текст см. в *Irénikon*, 61 (1988), p. 353.

² *Service Orthodoxe de Presse* (SOP), n. 140 (juillet-août 1989), p. 6. Можно заметить, что эти сильные слова произнесены епископом современной церкви, идущей по пути примирения с церковью Православной, но последняя в течение более чем 1500 лет считала эту церковь еретической.

не обладают для православных христиан тем авторитетом, каким наделены для Римско-католической церкви (РКЦ) «Акты Святого Престола»³, декларация *Inter Insigniores*⁴ Римской конгрегации по вопросам вероучения (1976) или недавнее (1994) апостольское послание *Ordinatio Sacerdotalis*⁵ папы Иоанна Павла II. На восточной территории Вселенской церкви соборный подход к этой проблеме еще только зарождается. И, несмотря на заявления некоторых весьма достойных ученых, вопрос остается открытым.

В предисловии к моей книге «Служение женщины в церкви»⁶ митрополит Сурожский Антоний, один из самых выдающихся представителей православного епископата в Западной Европе, писал: «Вопрос о рукоположении женщин еще только ставится. К нам, православным, он идет извне. Он должен стать для нас внутренним вопросом. Он требует от нас внутреннего раскрепощения и глубокой сопричастности Божьему смотрению и воле Божьей»⁷.

В данной статье я попытаюсь очень кратко рассмотреть эволюцию этой дискуссии в течение нескольких последних десятилетий. Затем я сформулирую некоторые собственные предложения.

Первая реакция

С проблемой рукоположения женщин православные церкви столкнулись в 60-х годах именно в рамках ВСЦ, в который они входят, — одни, как Константинопольский патриархат, с самого возникновения, а другие, как Московский патриархат, со времени ассамблеи в Нью-Дели (1961). Дремлющий в лоне этой организации с момента ее основания после второй мировой войны вопрос о рукоположении женщин стал насущным и острым в 1970 — 1980-х годах, поскольку феминистское движение достигло тогда на Западе своего апогея.

Православные богословы в целом не были готовы принять этот вызов. Огромные культурные изменения, одним из проявлений которых и стал западный феминизм, намного меньше затронули

³ *Acti sancti saedorum* (лат.)

⁴ Среди отмеченных (лат.)

⁵ Священническое рукоположение (лат.)

⁶ É. Behr-Sigel. *Le Ministère de la femme dans l'Église* (Théologies). Paris, Cerf, 1987; id., *The Ministry of Women in the Church*, Redondo Beach (CA), Oakwood Publications, 1991. Тогда же в Афинах, в издательстве *Kalon Tyron*, вышел перевод на греческий.

⁷ Ibid, p. II.

или вообще не затронули страны Восточной Европы и средиземноморского бассейна — исторические вотчины самых древних или самых крупных церквей. По этой и по другим, более глубоким причинам, к которым мы еще вернемся, эти церкви не знали воинствующего феминизма, требующего рукоположения женщин, хотя в некоторых из этих церквей женщины в недавнем прошлом сыграли важную роль — вспомним антиохийское «возрождение» и сохранение веры в России при коммунистическом режиме. Ведь это они, верующие женщины, русские бабушки, упорные и героические, спасали при Сталине, Хрущеве и Брежневсе приходские структуры Православной церкви в рамках Московского патриархата. Но вопрос о доступе женщин к священнослужению даже не вставал. Он казался нелепым в обществе, где церковь была терпима тотальным государством только как пережиток прошлого и где под глянцем технического прогресса существовала и существует, наряду с архаичными запретами, связанными с принадлежностью к женскому полу⁸, идея о превосходстве мужчины, унаследованная от патриархального аграрного общества. К политическим факторам, породившим церковь застоя, добавилось замораживание богословской мысли, поисков и открытий в сфере библейской эгзегезы и истории первоначального христианства.

В этих условиях реакция Православной церкви на проблему рукоположения женщин могла быть только негативной, хотя и содержала некоторые оттенки и варианты. Вышедшая в 1964 г. в издании ВСЦ брошюра «О рукоположении женщин» объединила все тексты, представленные на IV Всемирной конференции «О вере и устройении церкви» 1963 г. в Монреале. Наряду с очень глубоким исследованием двух представителей Протестантской церкви, весьма благоприятно относящихся к рукоположению женщин, и изложением достаточно осторожного подхода англиканского богослова, там есть два образца православного, отрицательного отношения, принадлежащих румынскому канонисту профессору Николае Китеску и молодому богослову Антиохийского патриархата архимандриту, а ныне митрополиту Георгию Ходру.

Оба текста достаточно кратки. Первый основан главным образом на церковном предании. Профессор Китеску, говоря о том, что Христос выбрал двенадцать апостолов, мужчин, ссылается на текст из 1 Кор 14:34 — «женщины ваши в церкви да молчат...»; на правило поместного Лаодикийского собора (дата точно неиз-

⁸ Об этом см. исследование румынского православного богослова А. Manalache *Orthodoxy and Women*, in: J. Becher (idét.). *Women, Religion and Sexuality*. Genève, WCCO, 1991.

вестна); и, наконец, на слова св. Епифания, отца церкви IV в.: «Никогда от сотворения мира женщина не служила Господу как священник»⁹.

Здесь нет глубокого проникновения в новозаветные тексты, но, наоборот, где-то на втором плане выражено и довольно наивно обосновано убеждение, что «нечистое состояние женщин» в некоторые моменты их жизненного цикла, «в моменты, когда определенные канонические правила запрещают им принимать крещение», — это состояние якобы не позволяет и «исполнять обязанности священнослужителей»¹⁰. В этом вопросе доводы православных и западных богословов отражают пропасть между двумя культурами.

Архимандрит Георгий Ходру тоже выступает против рукоположения женщин. Его соображения, где классические аргументы, близкие к томизму в католическом богословии, смешиваются с другими, в которых угадывается современная уязвимость, более тонки и близки к мнению Павла Евдокимова, которого молодой ливанский богослов, по всей вероятности, знал. Точка отсчета — положительная концепция «естественного порядка» мира сотворенного, посвященного миру несотворенному и «принимаемого им в искупительном порыве». Тогда возможно положительное представление о различии полов: «мужчина и женщина дополняют друг друга, между ними есть особая, взаимная связь, обусловленная природой... Они никогда не смогут стать бесполоыми или независимыми; они определены этой связью. Между ними есть и сходство, и различие, история их основана на свободе, которая исключает обезличивание, но признает единство плоти, несовместимое со смешением призваний»¹¹. «Дополняемость», «взаимность» в партнерстве равных личностей, «подчинение» женщины мужчине — мысль мечется между разными понятиями, пытаюсь примирить Гал 3:28 и 1 Тим 2:11, победу во Христе над всякими различиями по расовому или национальному признаку, социальному положению или полу — с тем, что иерархия полов неизменна.

В 1 Кор 11:2 — 17, тексте довольно туманном, толкование которого поднимает множество проблем¹², архимандрит Георгий ду-

⁹ N. Chitescu. *De l'ordination des femmes*. Genève: COE, 1964, p. 60.

¹⁰ N. Chitescu, in: *De l'ordination des femmes*. Genève, COE, 1964, p. 60.

¹¹ G. Khodre. *De l'ordination des femmes*, in: *Le problème de l'ordination des femmes*, pp. 65-68.

¹² A. Jaubert. *Le rôle des femmes dans le peuple de Dieu*, in: *Écriture et pratique chrétienne* (Lectio Divina, 96). Paris, Cerf, 1977; id., *Le voile des femmes* (1 Кор 2-16), in: NTS 18 (1971-1972), pp. 419-430.

мает найти подтверждение того, что в естественной иерархии мужчина первичен, поскольку он — «образ и подобие Божье», а женщина — «подобие мужчины»; из этого следует, пишет о. Ходру, что епископом, «носителем полноты священства», «живым образом Господа» должен быть мужчина¹³.

Исключая женщин из литургического служения, автор, однако, не отрицает их достоинств: «Церковь не поддалась феминистским искушениям в структуре своего служения, но чтит некоторых женщин как равноапостольных. Жены-мироносицы первыми пришли к опустевшему гробу Господню и возвестили апостолам о воскресении. Они приняли Духа Святого в день пятидесятницы. Одна из них сподобилась носить во чреве Слово жизни. Они разделяют с мужчинами славу мучеников. Женщина — символ религиозной души, ибо она живет жертвой и отречением. Пришествие женщины — пришествие святости, то есть “жизни... сокрытой со Христом в Боге” (Кол 3:3)».

Этот текст предвещает ориентацию православных аргументов в пользу исключительно мужского священства.

Недопущение женщин к священному сану, даруемому в рукоположении, парадоксальным образом ассоциируется с почитанием женского начала как образом святости, к которой призваны все люди. Но не возникает ли здесь опасности, что священническое служение мужчин, в сущности символическое при таком подходе, будет сведено к своему ритуальному, формальному аспекту? Что касается интерпретации Георгием Ходру 1 Кор 11:2 сл., то в свете работ ведущих современных экзегетов и антропологии св. Павла она весьма спорна. По поводу этого фрагмента Первого послания к Коринфянам пастор Дюма в упомянутом выше сборнике пишет: «В эпоху Павла превосходство мужчины было “трюизмом”¹⁴. Но для Павла оно становится относительным *в Господе*. “Ибо хотя женщина и взята от мужчины, мужчину родит женщина, и все исходит от Бога”. Невозможно яснее провозгласить взаимный характер их отношений».

Новые аргументы против рукоположения женщин

В течение десятилетий, последовавших за первой реакцией, все больше православных богословов осознавали важность про-

¹³ G. Khodre. *De l'ordination des femmes*, p. 71.

¹⁴ A. Dumas. «L'anthropologie biblique et la participation de la femme au ministère de l'Église», in: *De l'ordination des femmes*, pp. 50-52.

блемы, поначалу их удивлявшей. Появление в лоне Католической церкви и Англиканского сообщества, с которыми они ощущают себя особенно близкими, мощного движения в защиту рукоположения женщин способствует такому осознанию, хотя оно и ограничено рамками православия, существующего в условиях западной культуры. Для православных Восточной Европы рукоположение женщин в священный сан представляется невозможным. Даже позиция западных или прозападных православных богословов остается отрицательной. Но в границах, обозначенных архимандритом Георгием Ходру, они стараются не путать отказ рукополагать женщин с идеей об их неполноценности.

Крупный предвестник в этой области — Павел Евдокимов. Связанный с экуменическими кругами в Женеве (он преподавал несколько лет в Экуменическом институте в Боссэ) и находящийся под влиянием психоанализа в духе Юнга, он первым из православных мыслителей осознал важность «женской революции» в XX в. Не заняты ли мы спасением мира, который из-за исключительного преобладания мужской мысли, мысли научной и технической, может стать чуждым человеку? Такое видение вдохновляет вышедшую в 1958 г. его книгу «Женщина и спасение мира»¹⁵, которая продолжает серию размышлений о любви между женщиной и мужчиной, начатую им еще в первой книге «Брак, таинство любви» (1944).

По мысли Павла Евдокимова, женщине и «мужчине присуще беспредельное достоинство личности, которое сообщает их природам некую взаимность», пишет Оливье Клеман в предисловии ко второму изданию книги своего друга. Но не следует ли внести в эту формулировку некоторые уточнения? Я, например, не вполне уверена в сугубо персоналистской направленности антропологии П. Евдокимова. Женатый богослов, глубоко захваченный загадочными идеями русского православного мыслителя XIX века Александра Бухарева¹⁶, прототип «монаха в миру», живущего во «внутреннем монашестве», Евдокимов стремится восстановить в правах сексуальное измерение человеческой личности. Измерение, которым, по его мнению, пренебрегают и которое даже презирают приверженцы определенных форм «бесчеловечного аскетизма»; эти формы опираются на платоновский дуализм

¹⁵ P. Evdokimov. *La Femme et le Salut du monde*. Tournai, Casterman, 1958; переизд. с предисловием О. Клемана. Paris: Desclée De Brouwer, 1979. Цитируется по тексту 1979 г.

¹⁶ P. Evdokimov. *La Femme et le Salut du monde*, p. 255, n. 13. О Бухареве см.: B. Belin-Sigél. «Alexandre Boukharev», in: *Un théologien de l'Église orthodoxe russe en dialogue avec le monde moderne*. Paris: Beauchesne, 1977.

«тело — душа», заразивший христианство. Из-за подобной озабоченности П. Евдокимов соскальзывает в сторону концепции, согласно которой каждый человек определяется своим полом. Но она противоречит библейскому и патристическому пониманию человеческой личности, сотворенной по образу и подобию Божию, то есть отмеченной, по словам Григория Нисского, таинственной свободой: не отрицая пол, она преодолевает его. Склонность к этой концепции особенно заметна в трактовке П. Евдокимовым проблемы рукоположения женщин.

В сущности, проблема эта не входила в круг интересов мыслителя — глашатая и пророка царственного священства всех крещенных в современном православии. Когда автор сталкивается с ней в контексте экуменического диалога, он предполагает разрешить ее с помощью антропологии, которая, восхваляя «харизму» женщины, все же противопоставляет ее мужской харизме. Получается, что «все различие — в харизмах... Преобладающая харизма определяет судьбу и призвание»¹⁷; «призыв к совершенству един для всех, но он предполагает различие между полами даров и служений»¹⁸.

Различие полов, продолжающееся в различии «харизм» — специфически библейский смысл этого слова здесь, скорее всего, игнорируется, — задает, согласно Евдокимову, «пределы, в которые как бы вписан каждый человек и выход из которых свидетельствует о смятении». Человек-мужчина «вырывается из своего существа... он призван владычествовать над землею (Быт 1:28), возделывать сад (Быт 2:16)». Обнаруживая «созидательные и изобретательские способности своего духа, [он] создает науку, искусство, философию, богословие... рядом с ним находится женщина-помощница, она вдохновляет и дополняет его... Предназначенная для продолжения рода и защиты потомства... она есть источник жизни, родник святости... зеркало, в котором отражается лицо мужчины и открывается ему самому»¹⁹. В действительности эта дихотомия, прикрытая романтической риторикой, возвращает нас к древним стереотипам, которые обрекают женщину, призванную к святости «бытия» — святости в некотором смысле пассивной, — на служение мужчине, началу активному и творческому. Именно в эти рамки укладываются в антропологическом построении Павла Евдокимова призвание мужчины к священству — выражение его творческой энергии, и призвание женщины к некоей помощнической, но пассивной святости, парадоксальным образом связываемой со Святым Духом, которого христианское

¹⁷ P. Evdokimov. *La Femme et le Salut du monde*, p. 255.

¹⁸ Ibid., p. 256.

¹⁹ Ibid.

предание как раз и именует «животворящим».

«Священство — функция мужчины-свидетеля. Епископ свидетельствует подлинность таинств и обладает властью их совершать; его харизма — блюсти чистоту предания и заниматься пастырской деятельностью. Служение женщины не в исполнении каких-то функций, но в самой *ее природе*. Служа тому, что далеко от ее харизмы, она предает себя. Мужчина связан главным образом с Христом-священником, мужчина-епископ посредством своих священнических функций таинственным образом проникает в элементы мира сего, чтобы возвысить его и превратить в Царство. Мужчина-свидетель опирается в своих поступках на мужское начало; посредством священной энергии он пронзает плоть этого мира; он и есть «употребляющий усилие», о котором говорится в Евангелии, захватывающий сокровище Царства, причем, сокровище это — святость естества, и воплощает ее женщина. Естеством связанная с Духом Святым, животворящим Утешителем, она предстает в облике Евы-жизни, сохраняющей, оживляющей, защищающей каждую частицу мужского творения²⁰».

В другом месте Евдокимов обозначает идею, более детально развитую в его посмертном сборнике статей «Новизна Духа»²¹, идею об ипостасном материнстве Духа как божественного архетипа девственного материнства Марии, Которая Сама явилась образцом духовного материнства как женского призвания, обновленного Духом²². Почему же эта «материнская» харизма не может проявиться в служении женщины, благословленном церковью? Как ни странно, такую возможность Павел Евдокимов не рассматривает, самым радикальным образом разделяя служение харизматическое и институциональное. Не противоречит ли это учению о служениях апостола Павла²³, нашедшее продолжение у отцов церкви? Мы вернемся к этому вопросу в связи с аргументацией против рукоположения женщин во священство, приводимой американским православным богословом о. Фомой Хопко.

В 1983 г. в издательстве Американской православной семинарии святого Владимира вышла книга «Women and the Priesthood»²⁴ —

²⁰ Ibid., p. 256.

²¹ P. Evdokimov. *Le Saint-Esprit et la Mère de Dieu*, in: La Nouveauté de l'Esprit. Édition de l'abbaye de Bellefontaine, 1977, pp. 253-278.

²² P. Evdokimov. *La Femme et le Salut du monde*, pp. 220-221. La Nouveauté de l'Esprit, pp. 257-258.

²³ Voir J. Erickson. La prêtrise dans l'enseignement patristique, in: *Contacts*, n. 146, 1988, p. 115.

²⁴ «Женщина и священство».

сборник ранее опубликованных статей различных православных богословов, в большинстве своем — англоязычных. Этот труд показывает, как единодушно отвергают они рукоположение женщин. Составитель — о. Фома Хопко, профессор догматики в семинарии св. Владимира. «Women and the Priesthood» открывается замечательным предисловием о. Александра Шмемана, в то время ректора семинарии. Он пишет: «Авторы очерков и статей, собранных в этой книге, не претендуют на то, чтобы исчерпывающе осветить или даже затронуть все важные проблемы, возникшие из-за решения некоторых христианских общин на Западе допустить женщин к рукоположению. Скорее, это — первая попытка ответить на вопрос, с которым Православная церковь никогда непосредственно не сталкивалась и который остается для нее *casus irrealis*²⁵. Нам, однако, предстоит дать себе ответ о своем уповании (1 Петр 3:15), и, стало быть, мы не вправе обходить этот вопрос, поскольку он нам чужд. Вот как нужно понимать попытку ответа, еще весьма невразумительного и фрагментарного»²⁶.

Умеренный и даже смиренный тон этого превосходного предисловия резко контрастирует с очень жесткими заявлениями того же богослова, сделанными несколько ранее, в 1976 г., когда Синод Епископальной церкви США только что проголосовал за возведение женщин на пресвитерское служение. «Рукоположение женщин, — писал тогда о. Александр, обращаясь к своему другу, члену этой церкви, — равнозначно для нас извращению христианской веры во всей ее полноте и отказу от свидетельства Писания во всей его совокупности. Само собой разумеется, что оно кладет конец всякому диалогу»²⁷. В 1983 г. о. Александр, человек открытой натуры, осознал сложность проблемы и серьезность доводов тех, кто отстаивает возможность рукоположения женщин во священство. Однако данная работа Шмемана, по мнению ее издателя о. Хопко, имеет целью показать, что высокообразованные православные богословы западной культуры единодушно выступают против того, что они рассматривают как губительное новшество.

Очерки, составляющие книгу, неодинаковы по объему и по значимости. Среди авторов есть и две женщины — Кириаки Фицджеральд, статья которой хорошо обоснована исторически, вы-

²⁵ Невозможный случай (*лат.*)

²⁶ A. Schmemmann, preface de Th. Hopko (éd). *Woman and the Priesthood*, p. 7.

²⁷ Эти слова цитирует Каллист Уэр в своей статье: K. Ware . *Man, Woman and the Priesthood of Christ*, помещенной в книге *Women and Priesthood* и ранее опубликованной в *Man, Woman...*, pp. 68-90.

ступает за восстановление института диаконисс; ученица о. Хопко Дебора Велоник обличает в женском священстве ересь против учения о Троице. Более сдержанная, уже не новая, но интересная статья о. Николая Афанасьева выявляет трудности, которые вызывает толкование правила (11-го. *Прим. ред.*) поместного Лаодикийского собора (IV в.), запрещающего поставление пресвитерид, или предстоятельница-женщин. Это правило часто упоминается как довод против рукоположения женщин.

Самый значительный вклад в этот сборник внесли епископ Каллист Уэр²⁸ и о. Фома Хопко²⁹. Идеи их весьма различны. Первую можно сравнить с римской декларацией *Inter insigniores*. Вторая представлена как новая и, по мысли автора, типично православная аргументация.

Епископ Диоклийский Каллист выдвигает три аргумента: 1) двухтысячелетняя церковная традиция, основа которой — Священное Писание: апостолами поставлены двенадцать мужчин, им и доверена миссия возвестить Евангелие, крестить и отпускать грехи; 2) «иконическая», образная природа священства; 3) различие полов в соответствии с порядком вещей до грехопадения, порядком, который церковь сохранила.

В отношении традиции, т. е. предания, взгляд епископа Каллиста неоднозначен. Он признает, что сам по себе этот аргумент не может привлечь наших современников, которые хотят, чтобы предание подтверждали и объясняли. Нужно различать, пишет он, предание и «обычай», вечное откровение и переходные формы. Предание — это «последовательность». Но оно не исключает того, что Дух Святой динамичен, и не сводится к бесплодному механическому повторению стереотипов. Тем не менее, мужчина-священник представляется ему неотъемлемой частью самой его сути. Причина — в специфической природе священнического служения. Служение это, с православной точки зрения, нужно рассматривать в связи с уникальным священством Христа и со священством, общим для всех крещеных. Осознание этой двойной связи исключительно важно. Оно позволяет, по мысли Каллиста Уэра, ответить на вопросы наших современников, не удовлетворяющихся ссылкой на предание.

В соответствии с подлинным преданием церкви: 1) «Только один священник, Иисус Христос — единственный Великий Свя-

²⁸ K. Ware. *Man, Woman and the Priesthood of Christ*, pp. 9-37.

²⁹ Th. Hopko. *On the Male Character of Christian Priesthood*, pp. 97-134, *Women and the Priesthood*, pp. 169-190. Речь идет о переиздании статьи, вышедшей ранее в *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 19 (1975), pp. 147-173.

щенник Нового Завета, единственный посредник между Богом и людьми (1 Тим 2:5), единственный служитель священного действия»; 2) «Мы все священники, поскольку сотворены по образу Божьему и образ этот восстановлен в нас через крещение и миропомазание. Все вместе, священство и миряне, мы — царственное священство, святой народ (1 Петр 2:9)...»; 3) «Только некоторые члены церкви избраны, через молитву и возложение рук, служить Богу как священники»³⁰.

В отношении царственного священства, как считает автор, нет никакой разницы между мужчиной и женщиной. «Всякий человек — “евхаристическое животное”, способное возносить хвалу Богу за дары мира сего и приносить себя в жертву Святой Троице. (...) Человек, в котором самым совершенным образом воплотилось царственное всемирное священство, — женщина, преблагословенная Дева Мария (...), высочайший пример не женской святости, а человеческой святости как таковой»³¹.

Словом, епископ Каллист подчеркивает царственное священство всех и уникальность Христова священства; что же такое священство как специфическое служение, отличное от царственного служения? Каково его значение? Для епископа Каллиста служение рукоположенного священника состоит главным образом в совершении литургии, в частности, евхаристии. Упор делается, с одной стороны, на чисто инструментальную роль священника в совершении литургии, а с другой, на «иконическое» назначение рукоположенного священника в контексте литургического действия и его мистериального символизма.

Цитируя св. Иоанна Златоуста, епископ Каллист напоминает, что, по учению Православной церкви, подлинное действующее лицо в литургии — Бог. «Все совершается Отцом, Сыном и Святым Духом. Священник лишь предоставляет язык и руки. (...) Он стоит перед нами, делая то, что делал Христос, произнося слова, которые Он произносил, но сила и благодать исходят от Бога»³². Истинный совершитель литургии — Иисус Христос, невидимо присутствующий через Святого Духа и в Нем. Обращаясь к Нему

³⁰ *Man, Woman...* (n 22), p. 20. Такое разделение, весьма четко сформулированное, мы находим также в небольшой заметке архимандрита Льва Жилле, озаглавленной *Soit mon pretre* и подписанной: «Монах Восточной церкви». Заметка опубликована в *L'offrande liturgique* (Foi Vivante, 232). Paris, Cerf, 1988. Ранее она публиковалась отдельно в Бейруте (Edit. An-Nour, 1971). Каллист, близко знавший Монаха Восточной церкви, мог быть знаком с этим текстом.

³¹ *Man, Woman...* (n 22), pp. 20-21.

³² Там же, p. 23. Цитата из св. Иоанна Златоуста, проповедь 77 об Иоанне IV (PG 59, 472); о предательстве Иуды 1, 6 (PG 49, 380).

словами Литургии св. Иоанна Златоуста, священник произносит: «Ты бо еси приносяй и приносимый», т. е.: «Ты приносишь, и Ты приносим».

Возникает вопрос: а разве не могут быть женскими эти руки и этот язык? Епископ Каллист отвечает на него отрицательно, настаивая на «иконическом» характере священнического служения: «Образ единственного Великого Священника, рукоположенный священник должен быть мужчиной»³³. Этому две причины. Первая — историческая: Христос был мужчиной, а не женщиной; вторая — антропологическая: половые различия функций и ролей, по утверждению епископа Каллиста, заложены в «естественном порядке», задуманном Создателем. «Половая принадлежность затрагивает в человеке самую глубинную природу», — подчеркивает он. Можно возразить ему, сославшись на Гал 3:28. Он ответит, что в отличие от разницы между евреем и греком, между рабом и свободным, которая отражает состояние человечества после грехопадения и касается социальных условностей, различие между женщиной и мужчиной — естественное состояние человечества до грехопадения, и оно не отменено в церкви³⁴.

Мужчина призван, по Писанию, быть «главой» женщины, а она призвана быть его «помощницей». Однако эта иерархия вовсе не предполагает неравенства. Здесь ученый ссылается на позицию Православной церкви, провозглашающей одновременно «всевластие Отца и полное равенство Лиц Божьих». «Равные и различные мужчина и женщина дополняют друг друга в свободном сотрудничестве». Вопрос: «Может ли женщина быть священником?», — по мнению епископа Каллиста, неверен, его нужно бы заменить другим: «Каким же специфическим даром наделена женщина от Бога и как этот дар может воплотиться на службе церкви?»³⁵.

Епископ Каллист сожалеет о постепенной «клерикализации» церкви, повлекшей за собой и ее «маскулинизацию». Этому недостатку он противопоставляет множественность и разнообразие служений в древней церкви, часть из которых исполняли женщины. Об этом свидетельствуют тексты из *Апостольских постановлений*. Впрочем, почитаемые церковью как равноапостольные Мария Магдалина, св. Фекла, св. Нина, просветительница Грузии, трудились в церкви как евангелисты и миссионеры. «Духовные матери», они исполняли и сейчас исполняют служение духовного наставничества, хотя в принципе им не запрещено и любое институциональное служение, даруемое через рукоположение.

³³ *Man. Woman...* (n 22), p. 25.

³⁴ Там же, p. 26.

³⁵ Там же, p. 29.

Епископ Каллист считает, что нужно возродить женский диаконат, существовавшее в Восточной церкви до XI в.

Упомянув о роли русских женщин, которые при безбожном коммунистическом режиме больше, чем мужчины способствовали сохранению христианской веры, епископ говорит, что в «Церкви Божьей женщина призвана не к пассивной и подчиненной роли, а к решимости, с которой Богородица приняла Благовещение»³⁶.

Столь длинную цитату из труда епископа Каллиста Уэра я привела потому, что, как мне кажется, он отразил взгляды, которые в основном разделяют многочисленные весьма просвещенные православные богословы и епископы, — в особенности там, где это называют диаспорой: это православие, которое постепенно осваивает западную культуру. Здесь уже заметен явный отход от первых беспомощно отрицательных и сбивчивых ответов на вопрос о рукоположении женщин, который был поставлен перед православными церквями. В частности, в этой работе выражен смысл священства всех крещеных: оно, вопреки поверхностному и порой шокирующему клерикализму, характерно для православия и, быть может, объясняет чистоту православных женщин.

Значит ли это, что положения этой статьи не вызывают возражений со стороны как православных, так и неправославных? Эти возражения были высказаны другими, в частности мною. Я упомяну о них в заключительной части этой статьи, в кратком критическом обзоре аргументации православных богословов против рукоположения женщин во священство. А прежде мне представляется необходимым резюмировать тезисы о. Фомы Хопко. Профессор догматики в семинарии св. Владимира — первой и крупнейшей школы православного богословия в США, — а сегодня ректор этой семинарии, о. Фома Хопко оказал и продолжает оказывать значительное влияние на православную богословскую мысль.

Как и епископ Каллист, о. Фома полагает, что невозможность стать священнослужителем не унижительна для женщин. Это, по его словам, соответствует «естественному порядку», который основан не только на воле Создателя, но на проявлении самого Его существа; порядок этот должен отражать триединство и тропичную иерархию Отца, Сына и Святого Духа. Как и Павел Евдокимов, но более систематично, о. Фома настаивает на мужской сущности Бога-Слова и на специфических отношениях между Духом и женщиной, Духом и Марисей — образом женской святости и примером для христианок. Православный американский

³⁶ *Man. Woman...* (n 22), p. 37.

богослов хочет восполнить таким образом еще не разработанное в православии богословие полов.

Он поясняет: «Наша сегодняшняя задача — пролить свет на то, что было недостаточно четко сформулировано и истолковано в прошлом, а именно, что человеческое сообщество как сотворенная епифания нетварной Троицы составлено из мужчин и женщин с целью полной реализации и исполнения в нем божественной жизни, воспринятой от его нетварного Архетипа»³⁷.

В рамках рассуждений о тринитарном архетипе, лежащем в основе различия полов, о. Фома переходит к вопросу об абсолютизируемом и в некотором роде сакрализируемом их различии. Человечество представляется разделенным на две группы, что подразумевает радикально различные роли и призвания, которые для женщины связаны с «домостроительством духа», а для мужчины — с «домостроительством Христа». Для обоснования своих взглядов американский богослов прибегает к довольно темной аргументации типологического характера: «Я полагаю, что в соответствии с кафолической традицией христианской веры существует прямая, аналогическая, символическая и епифаническая связь между Адамом и Сыном Божиим и между Евой и Духом Божиим. Адам — тип «грядущего», «пастырь и епископ нашего спасения», и Ева, «мать живых», — тип Духа «жизни подателя, от Отца исходящего и пребывающего в Сыне»³⁸.

Из этого следует, что мужчина призван уподобиться Христу в жертвенной, кенотической любви. Призвание женщины — быть помощницей мужчины ради исполнения им своего служения. «Подчинение женщины мужчине в Господе призвано уподобиться подчинению Духа Христу»³⁹. Следовательно, оно тоже должно быть «активным и динамичным». Соответственно такой иерархии ролей «естественное служение» женщины состоит в том, чтобы «бессловесно и невидимо»⁴⁰ помогать мужчине-Христу исполнять свое призвание». Спроецированное на Бога и благого-

³⁷ Th. Hopko. *On the Male Character of Christian Priesthood*, in: *Women and Priesthood*, p. 100. Можно ли выраженное здесь устремление о. Фомы Хопко сблизить с течением, называемым иногда «панэротическим», которое от Владимира Соловьева до о. Сергия Булгакова пронизывает новую русскую религиозную мысль и одним из наследников которого является Павел Евдокимов? О. Фома отвергает такое сближение. Однако вопрос остается, даже если здесь чувствуются и другие влияния.

³⁸ *On the Male Character* (n. 24), p. 106.

³⁹ Там же, p. 111.

⁴⁰ Там же, p. 120.

женное патриархальное видение «естественных» ролей мужчины и женщины связывается с вечным божественным порядком.

О. Фома Хопко признает, однако, что в эмпирической реальности, в жизни человеческих пар «вследствие греха» то, что он считает «идеалом» и «нормой», осуществляется нечасто. Тем более необходимо, считает он, чтобы эта норма выражалась в священных структурах церкви и, в частности, в «таинстве священства». Понимание священнического служения является у о. Хопко продолжением его богословской антропологии. В таинстве, совершаемом общиной, сам священник есть таинство «реального присутствия Христа для всех верующих, для которых Христос — таинственный Жених, ибо «един по плоти и духу с церковью во веки веков». В таинстве присутствия священника при совершении евхаристии мужчина-священник — его ткань; главный, необходимый, даже определяющий элемент; и в этом смысле не важны его харизма и индивидуальные особенности, они могут меняться. Неизменным должен оставаться его действительный образ. Он таинственно воплощает присутствие Бога-Слова, «начальника и Жениха Церкви», и «его ипостасные признаки — мужские».

Женщины «исключены» (о. Фома признает, что слово это неудачно) из священнического служения, которое рассматривается главным образом как литургическое, но «не потому, что их считают низшими созданиями, не имеющими необходимых качеств», а потому, что они — другие онтологически, как Дух не есть Слово.

Православный американский богослов считает себя причастным к неопатристическому течению, обогатившему современное православное богословие, и часто цитирует Владимира Лосского, одного из его отцов. Однако, проецируя на Бога что-то вроде половых различий (пусть не признавая этого), переходя, как мы отметили, от идеи невыразимых словами потребностей друг в друге и взаимности внутри сообщества человеческих личностей к идее объективированной дополнительности полов, он вызывает множество возражений и с точки зрения троичного святоотеческого богословия и богословской антропологии, и с точки зрения эпиклетической экклезиологии и богословия служений, которые из него вытекают. Я вернусь к этим возражениям в заключительной части статьи.

Совещание на Родосе
(30 октября – 7 ноября 1988 г.)

Совещание было созвано по инициативе Третьей Всеправославной конференции (ноябрь 1986 г., Центр Вселенского патриархата в Женеве-Шамбери). Там было высказано пожелание создать специальную комиссию, чтобы систематически изложить богословские причины, по которым Православная церковь не рукополагает женщин в священный сан. Отвечая на этот запрос, Вселенский патриархат созвал ассамблею на Родосе. Многие богословы, кого намеревались включить в комиссию, заметили, что ей навязали весьма определенную цель, сама формулировка которой предопределяет ее выводы. Тогда решили расширить дискуссию, включив проблемы рукоположения женщин в контекст более общего обсуждения их места в жизни церкви. К участию в дискуссии были приглашены все православные церкви, привлекли и женщин, которых уже не считают неравноправными. Таким образом, совещание на Родосе знаменует поворот⁴¹. При всей скромности результатов оно первым показало, что православные церкви поняли, как важна сама постановка вопроса и как необходимо срочно ответить на этот вызов современности.

В обсуждении приняли участие почти все православные церкви: традиционные патриархаты (за исключением Иерусалимского), автокефальные православные церкви, православные общины диаспоры с их богословскими школами, такими, как Институт св. Сергия в Париже и Православные семинарии св. Владимира и Святого Креста в США. Из 60 делегатов почти треть составляли женщины, многие из них имели серьезное богословское образование. Они могли высказаться; и, к удивлению организаторов, отношение к запутанной проблеме оказалось многогранным, не таким однозначно отрицательным, как можно было предположить. На заседании и в кулуарах шли оживленные споры, явно разделяя тех, для кого «нет» однозначно и неоспоримо, и тех (в большинстве своем это были православные богословы западной культуры), для кого это сложный вопрос, подлинный вопрос совести, требующий углубленного изучения. Третью группу образовывали противники рукоположения женщин, которые, однако, сознавали недостаточность отсылок к преданию и, желая очистить православие от всех подозрений в женоненавистничестве, полагали, что рассуждения в духе Павла Евдокимова и

⁴¹ См.: É. Behr-Sigel. *La Consultation interorthodoxe de Rhodés. Présentation et essai d'évaluation*, in: *Contacts*, n. 146 (1989) 2, *Irénikon*, 61 (1988) 4.

о. Фомы Хопко дадут достойный и достаточный предлог, чтобы отстранить женщин от служения.

Влияние этой третьей группы, особенно активной и красноречивой, ощущается в заключительном документе⁴². Не вдаваясь в тонкости и нюансы, он связал проблему с таким видением, которое пытается соединить уникальное священство Христа, «единственного Посредника и Великого Священника», «единственного Совершателя таинств», со священством «всех верных», обретающих харизму и служение внутри церкви, и, наконец, с «таинственным священнослужением», которое препоручено и определяется как «один из многих даров, принесенных Духом церковной жизни». Из него, утверждает документ, женщины исключаются. «Церковное сознание с самого начала исключило участие женщин в этом священстве. Оно основывалось в этом на примере Господа, предания и апостольской практики и действовало в свете учения св. Павла об отношении между мужчиной и женщиной, которое возникает во Христе (Гал 3: 27-29)»⁴³. Так, крестильный гимн Послания к Галатам — гимн, отменяющий разделение на мужчин и женщин и провозглашающий их онтологическое единство во Христе, парадоксальным образом оправдывает исключение этого единства из многих даров Духа церкви. Еще любопытней, что несколькими строчками далее это исключение оправдывается какой-то смутной типологией во имя «специфического отношения женщин к деянию Святого Духа»⁴⁴. Среди хаоса неясных и противоречивых соображений единственно ясно убеждение, что «в соответствии с культовым опытом и пасторской жизнью церкви Христос как Великий Священник представляется нам необходимо и исключительно в мужском облиции». Из этого следует, что «те, кто в качестве священника изображают Его», должны быть «лицами мужского пола без всякого исключения»⁴⁵. Действительно решающий аргумент — это литургический символизм, открывающий «истину, которую нельзя полностью выразить при помощи логических схем»⁴⁶.

⁴² *Consultations* были сразу же переведены на английский язык. Здесь мы ссылаемся и цитируем французский текст, опубликованный в *Contacts*, n. 146, 1989.

⁴³ Там же, pp. 95-96.

⁴⁴ Там же, стр. 96: «Роль женщины выражается в богословском отношении «Ева — Мария» и в особом отношении, которое связывает женщину с деяниями Духа Святого в замысле спасения во Христе». Подобному «женскому» богословскому отношению противопоставляется «мужское» богословское отношение «Адам — Христос».

⁴⁵ Там же, стр. 100.

⁴⁶ Там же.

Оставляя в стороне вопрос о рукоположении женщин в «сакраментальное» священство, заключительный документ совещания на Родосе утверждает, что Православная церковь противостоит всякой дискриминации по признаку пола и идее о более низком духовном состоянии женщины.

Разве Богоматерь (*Theotokos*) — не символ, не образ святости, к которой призваны и церковь, и все человечество? Признано — это очень важно, — что «по человеческому греху эта мысль о женской неполноценности смогла проникнуть в социальный опыт исторической церкви». Рассмотрены разные способы борьбы с этим грехом. Надо поощрять «более полное участие женщин в церковной жизни». Предлагается «возродить» женский диаконат, хотя и с оговорками относительно его природы: неясно, идет ли речь о подлинном рукоположении, по исследованиям проф. Теодору⁴⁷, или как было в древней церкви, только о благословении через возложение рук?

Другое предложение представляется еще более новым и смелым. Оно состоит в том, чтобы специальным церковным актом освятить применение женщинами «своих харизматических и богословских способностей в преподавании и пастырском служении»⁴⁸. Самого термина старательно избегают, но разве то, что предлагается, не рукоположение в одном из его видов, или хотя бы не церковная «миссия»? В том же духе рассматривается возможность для женщин «получить доступ через возложение рук к церковным служениям, называемым “меньшими”» — это наименование, отмечал богослов Николай Лосский, чуждо восточной православной традиции — «таким, как иподиакон, чтец, певчий, преподаватель, — не исключая и других служений, которые церковь могла бы счесть необходимыми».

При всей своей непоследовательности и противоречивости заключительный документ знаменует духовное событие, всей важности которого мы еще не осознаем, — переход Православной церкви из ее восточной, византийской и славянской колыбели, бывшей на протяжении веков ее убежищем и тюрьмой, в мир западной современности; и ее волю (по крайней мере волю части ее руководителей) созидательно ответить на вызов, бережно сохраняя веру.

⁴⁷ E. Theodorou. *L'institution des diaconisses dans l'Église orthodoxe et la possibilité de sa restauration*, in: *Contacts*, 41, n. 146 (1989), pp. 124-144.

⁴⁸ Там же, p. 104.

Участие женщин

Можно ли увидеть влияние феминизма на Православную церковь в той относительной открытости, которую проявило совещание на Родосе «проблемам женщины»? Ответ неоднозначен. В наших церквах нет организованного движения, требующего рукоположения женщин. Отсутствие его, будь то пробел или благо, объясняется и культурными факторами, и неблагоприятными политическими условиями в Восточной и Юго-Восточной Европе и на Ближнем Востоке. Даже в США, стране феминизма, где двери православных богословских школ широко открыты для женщин, стремление женщин к рукоположению (а оно существует повсюду) не приобретает организованных форм. Причина (по-моему, справедливая) в том, что церковь воспринимается православными не как пирамида власти, но как «таинство общения». Эту доктрину евхаристической экклезиологии иллюстрируют выдающиеся православные богословы — покойный о. Николай Афанасьев и митрополит Иоанн Зизиулас. Восприимчивость к евхаристической сути церковного бытия не исключает, однако, критического отношения некоторых православных женщин к их положению в исторических церковных институтах. Они хотят, чтобы женщины, «чье служение церковь принимает, но которых она не рукополагает, — писал 30 лет назад цитированный румынский богослов, — могли присутствовать там, где принимаются решения». Стремление это было впервые заявлено на Международном съезде православных женщин, организованном Всемирным советом церквей в Румынии (сентябрь 1976 г., Агапьевский монастырь). Рождение типично православного феминизма состоялось, *cum grano salis*⁴⁹, именно там и тогда.

Впервые за историю Православной церкви женщины со всех концов «экумены», представляющие почти все православные церкви (включая те, которые в то время находились еще за «железным занавесом»), могли открыто обсудить вместе «свою роль и участие в жизни церкви»⁵⁰, — под доброжелательным и ненавязчивым руководством трех епископов — митрополита Эмилианоса Тимиадиса, представителя Вселенского патриархата при ВСЦ, митрополита Игнатия Хазима, будущего патриарха Антиохийского, и епископа Антония Пламадеала, в то время викария ру-

⁴⁹ Букв. «с крупицей соли» (лат.), в данном случае — «по иронии судьбы».

⁵⁰ См.: C. Tarasar & I. Kirillova (éd.). *Orthodox Women. Their Role and Participation in the Orthodox Church*. Genève, WCC, 1977.

мынского патриарха. Нас было тридцать семь (семеро — румынские монахи).

Проблему рукоположения женщин, не включенную в программу⁵¹, смело подняли во вводном докладе, подхватили во время обсуждения и вставили в «Пожелания», подготовленные к концу съезда. Она просматривается в той их части, где рекомендуется исследование новых форм церковного служения женщин в связи с потребностями современного мира⁵², а также «иногослужения женщин, относительно которого церковь примет свое решение»⁵³. Наконец, эта проблема ясно выражена в пожелании восстановить «с учетом конкретного культурного контекста» женский диаконат, который существовал в ранней церкви. При этом настойчиво подчеркивается необходимость «серьезного изучения проблемы рукоположения женщин в рамках экуменического диалога, где она стала поистине животрепещущей»⁵⁴. Выразительницами этих устремлений стали прежде всего православные женщины Западной Европы и Северной Америки.

Конференция в Агапии стала первой ласточкой. Она «не делает весны», но возвещает о ее приходе. Сейчас иерархи православных церквей не придают большого значения этим пожеланиям женщин, но семена посеяны и дадут всходы.

В ходе конференции нескольких православных женщин (среди них была и я) включили в работу над совместным проектом комиссии ВСЦ по вере и церковному устройству «Изучение общины женщин и мужчин в церкви»⁵⁵. Приходится признать, что участие православных церквей в этом изучении было посредственным, эпизодическим и, как правило, негативно-критическим.

Проблему рукоположения женщин не включили и в официальную программу «Изучения». Но она волновала умы, о ней жарко спорили во многих церквях, членах ВСЦ, и все больше укреплялось мнение, что именно в ней — высшее препятствие единству христиан, которому и призван способствовать ВСЦ. Проблема была непосредственно затронута на коллоквиуме в Страсбурге — Клингентале (1978) и внесла напряженность в споры на встрече в Нидер-Алтайхе (1980), посвященной богословской антропологии.

⁵¹ *Orthodox Women* (n. 48), pp. 26-28.

⁵² *Ibid.*, p. 48.

⁵³ *Ibid.*, p. 48.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 49-56.

⁵⁵ Об истории этого проекта и его реализации см.: C. Parvey (éd.). *The Community of Women and Men in the Church. The Sheffield Report*. Genève, COE, 1983.

Съезд в Шеффилде (1981) под руководством американской женщины-богослова пастора Лютеранской церкви Констанс Парви ознаменовал окончание трехлетнего процесса штудий, коллоквиумов и встреч в разных частях света.

В Шеффилде Констанс Парви, по ее собственным словам⁵⁶, не смогла направить в нужное русло энергию протестантского большинства. Смешанная межконфессиональная группа упомянула об этой проблеме в заключительном отчете осторожно и сдержанно, но она ворвалась страстным требованием в «Послание к церквям», за которое пленарное заседание проголосовало в атмосфере, сравниваемой с «пятидесятнической». «В Шеффилде церквям говорил Дух», утверждает в «Послании». Оно напоминает о «страдании многих женщин и мужчин, над которыми в лоне церквей господствуют мужчины, тогда как в рукоположении отказано женщинам, чувствующим свое призвание к служению слова и таинств»⁵⁷.

«Послание», направленное в центральный комитет ВСЦ (август 1981 г.), очень плохо приняли представители православных церквей. Раздались возмущенные голоса. Потом занавес опустился. На практике «Пожелания», которые, несмотря на все свои несовершенства, должны были побудить к общему размышлению, были проигнорированы православными церквями, особенно церквями Восточной Европы, самыми значительными по числу их членов.

Причин отсутствия взаимопонимания немало, и ответственность за него несут многие. Непонимание отчасти объясняется политическими факторами: холодная война, изоляция православных церквей Восточной Европы, терпимых коммунистическими режимами только в качестве пережитков прошлого и поэтому загнанных в литургическое гетто с запретом на любое свободное слово. Пропасть между культурами отделяла их от христианских церквей Запада — церквей, которым бросала вызов современность и которые ощущали необходимость ответить на него. Споры вокруг вопроса о рукоположении женщин во священство не интересовали православные церкви, боровшиеся за выживание. Эти споры казались им «нереальными», как писал в ту пору о. Александр Шмеман, один из немногих православных богословов, которые восприняли их всерьез. Со своей стороны, западные сторонники рукоположения были мало озабочены оппозицией православных, которую они рассчитывали проигнорировать. Как

⁵⁶ *Sheffield Report* (n. 52), p. 90.

⁵⁷ *Ibid.*

свидетельствует в шеффилдском *Докладе* Констанс Парви, они не сумели услышать православных. Они не стремились их понять.

Одна из немногих православных, которые прошли от начала до конца путь из Агапии в Шеффилд, вместе с сестрами из Протестантской, Католической, Англиканской и Православной церквей, я могу сказать, что этот опыт обогатил меня. Плодом его и других, последовавших за ним событий, стала моя книга «Служение женщины в церкви»⁵⁸.

Рукоположение женщин. Отступничество или творческое развитие живой церковной традиции?

Несмотря на название, этот сборник лекций, прочитанных в разных местах, и статей, опубликованных в разных журналах⁵⁹, не отстаивает рукоположения женщин. Помечая вехами маршрута, пройденный в диалоге с христианами и христианками различных исповеданий, он ставит вопросы, поднятые перед всеми церквями миром женщин, испытывающим глубокие изменения. Речь идет о том, чтобы не потерять для церкви этот мир из-за невнимания к его чаяниям, как потеряли в XIX-XX вв. едва ли не весь мир рабочих. Простая мирянка, я пытаюсь, как призывал к этому Своих учеников Христос, различить «знамения времени» (Мф 16:3). Разве не беспрерывно слышится призыв, обращенный к церкви в ее полноте, — *totus Christus* — «весь Христос» — как к «книжнику, наученному Царству Небесному», выносить «из сокровищницы своей новое и старое» (Мф 13:52)?

⁵⁸ См. сноску 3.

⁵⁹ Из разнообразного опыта, наложившего отпечаток на эту книгу, я хотела бы особо выделить диалог с моими православными братьями и сестрами в Париже, в небольшой группе для общих размышлений, а также во время лекций, прочитанных в Парижском Католическом институте, в Лионском Центре христианского единства, в Экуменическом институте Тантур-Иерусалим, и, наконец, *last but not least*, в течение нескольких недель, проведенных мною в доминиканском Колледже философии и богословия в Оттаве. Пользуюсь случаем, чтобы выразить мою глубочайшую признательность отцу Ж.М.Р. Тийярду (J.M.R. Tillard), стоявшему у истоков этого приглашения, а также двум священникам — Мишелю Гургю (Michel Gourgues) и Жиллю Милийо (Gilles-D. Mailhiot), разрешившим мне включить в книгу исследование, составившее ее первую главу, и ранее опубликованное в *L'Altérite. Vivre ensemble différents* (Paris, Cerf; Montreal, Bellarmin, 1986), издателями которого они являются.

В этой перспективе я затрагиваю различные темы, связанные с современными проблемами места женщины в церкви: отличие и единство женщины и мужчины в свете иудаистско-христианской традиции; отношение Иисуса к женщинам; учение о женщинах в апостольских посланиях Павла, из которого, упрощая его, вырывая из контекста какой-либо стих, например, 1 Кор 14: 34, делают женоненавистнические выводы.

Упоминаю и о том, что мне представляется как специфический вклад православия троичное видение, разработанное отцами церкви: представление о Боге, Едином в Трех Лицах — абсолютное единство в абсолютном различии, вдохновляющий архетип новой человеческой общины, которой и является по своему призванию церковь. В русле такого размышления возникает вопрос: могут ли женщины приступить к служению таинствам, и в частности, к священству? Может ли церковь их рукоположить? Рассматривая вопрос в свете Писания, богословской антропологии (фундамент которой заложили, основываясь на Быт 1:27, греческие отцы церкви, в особенности каппадокийцы), православной сотериологии и экклезиологии причастия, богословского учения апостола Павла о дарах и служениях, осмелюсь сказать, преодолев свои предрассудки, что собственно богословского препятствия нет. Совсем напротив! 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. Церковь, как недавно отметили выдающиеся православные богословы⁶⁰, — прежде всего причастие (*koinonia*) людей, единение во Христе через Духа Святого, которое исключает всякую дискриминацию, основанную на этнической принадлежности, социальном статусе или половом признаке (Гал 3:28). Разнообразие же служений выражается в разнообразии *хафизм* — даров, которыми всемогущий Дух наделяет не группы, определенные по тому или иному признаку, но уникальные личности, чья уникальность не сводится к какому-либо культурному стереотипу мужского или женского рода.

Мой сборник составлен из текстов, написанных в разное время, и ему — я вполне отдаю себе в этом отчет — недостает единства. Раздумья о рукоположении женщин остаются довольно не-

⁶⁰ Я думаю прежде всего о евхаристической экклезиологии, или экклезиологии причастия, разработанной в православной сфере такими богословами как о. Николай Афанасьев (*Церковь Святого Духа. Cogitatio Fidei*, 83, Paris, Cerf, 1975) и митрополит Иоанн Зизиулас («L'Être ecclésial», in: *Perspective orthodoxe*, 3, Genève, Labor et Fides, 1981).

внятыми⁶¹. Но книга свидетельствует о зарождении в лоне Православной церкви — поскольку я не одна — нового, открытого подхода к этой теме. Чтобы принести плоды, эти раздумья должны продолжаться в беспристрастной обстановке (в этой области тоже нужно стремиться к «*apatheia*» — «бесстрастию») и в духе *соборности*, которой православие, согласно своему видению единства, ищет постоянно.

Увы, мы далеки от этого идеала. Разгул страстей — особенно в Северной Америке, но порою и в Западной Европе — вокруг проблемы, затрагивающей личное и коллективное бессознательное; в других регионах сопротивление, на которое после длительного «ледникового периода» наталкивается все-таки необходимое «ад-жорнаменто»; стиль мышления о вере в церквях стран, на протяжении десятков лет находившихся в условиях тоталитарного коммунистического режима⁶², — все это объясняет, почему пастыри Православной церкви колеблются выполнять пожелания относительно более действенного участия женщин во всеобщем служении церкви, высказанные — впрочем, в весьма умеренных тонах — на совещании на Родосе.

На уровне богословской мысли есть некоторое прояснение. Православные богословы, мужчины и женщины, имеющие разные мнения, но единые в своем стремлении к «созидательной верности» подлинному церковному преданию, в чем-то сближаются. Постараюсь рассказать об этом сближении, связав его с моей личной позицией, выраженной, надеюсь, смиренно, но свободно и сознательно.

На пути к согласию?

Против рукоположения женщин часто приводят «аргумент предания». Мы, включая нескольких православных богословов вместе с епископом Каллистом Диоклийским, считаем, что с ним нужно обращаться разумно. «Верность преданию не должна превратиться в одну из форм фундаментализма. Предание динамично, а не мертво»⁶³. По словам Владимира Лосского, это — «кри-

⁶¹ Я уточнила свои соображения и позицию в ранее опубликованной статье: É. Behr-Sigel. *L'ordination des femmes: un problème œcuménique*, in: *Contacts*, n. 150 (1990); перевод на английский язык — *Sobornost*, n. 13/1 (1991) и *Theology*, 1994-2 (СПСК).

⁶² См., помимо прочего: *Passé et présent religieux en Russie*, in: *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, n. 24 (1993).

⁶³ K. Ware, op. cit. (n. 22), p. 12.

тический дух церкви», призывающий «различать преходящее и главное»⁶⁴ в жизни исторической церкви. Подлинный традиционалист — не интегрлист, а предание — не механическая передача мертвых букв. По обетованию Христа, верно хранимому Православной Церковью, это Дух Святой, Дух Истины, который наставит учеников «на всю истину» (Ин 16:13), — не на другую истину, но на таинство Христа в его безмерной глубине, которое нужно познавать и открывать бесконечно. В своем превосходном «Введении в православную духовность» Монах Восточной церкви (литературный псевдоним архимандрита Льва Жилле) сравнивает предание с большой рекой, в которой смешиваются «сильные течения, которые расходятся, пересекаются, вновь встречаются и текут в настоящее, однородность же их сохраняет единая христианская вера»⁶⁵. Может ли эта вера сделать возможным для церкви, когда позволяют обстоятельства, рукоположение женщин для пастырского служения, для совершения таинств на фоне священства, общего для всех крещеных? Подсказанное моей книгой предположение (православные могут ответить «да») подтверждается, мне кажется, изысканиями православной женщины-богослова, которая пренебрегает патристику в Беркли. Сторонница возрождения женского диаконата, Верна Харрисон выступает против рукоположения женщин по причине литургического символизма⁶⁶. Однако она блистательно доказывает, что абсолютизация половой дифференциации (доходящая до проецирования ее на Бога) вступает в противоречие с антропологией, христологией, сотериологией и троичным богословием отцов, в частности — каппадокийцев и их последователя Максима Исповедника⁶⁷.

Согласно их антропологическим представлениям, органически связанным с их христологией и богословием, человечество *едино в разнообразии личностей*. Различия полов, относительные в нынешнем веке, над которыми мы призваны возвыситься во Христе через Святого Духа, вторичны по отношению к единству природы, судьбы и призвания: «Один Создатель для женщины и мужчины, для обоих одна и та же глина, тот же образ, та же вера, та же

⁶⁴ Там же, с. 13.

⁶⁵ Монах Восточной Церкви. *Introduction à la spiritualité orthodoxe*. Paris, DDB, 1983, p. 17 (оригинал издан на английском языке: London. SPCK, 1945).

⁶⁶ См. его статью *Orthodox Arguments, against the Ordination of Women to the Priesthood*, in: *Sobornost*, 14 (1992); перевод на французский язык — *Supplément SOP*, n. 175 B (fevrier 1993).

⁶⁷ V.E.F. Harrison. *Male and Female in Cappadocian Theology*, in: *JTS*, 41 (1990), pp. 441-471.

смерть, и то же воскресение», — провозглашает Григорий Богослов⁶⁸. Ему вторит Василий Великий, вспоминая в своем «Трактате о крещении» о красоте первообраза, Христа, Который сияет, преображая нас по Своему подобию, а подобие это по своему призванию — все крещеные, и женщины, и мужчины⁶⁹. Сегодня мы, быть может, больше, чем святые отцы, восприимчивы к духовному богатству половых различий, воплощенных в человеке. Может быть, здесь таится область для исследований, признает американский богослов. Но это не оправдывает дихотомию, противопоставляющую человека-мужчину, связанного со Христом и призванного Его представлять, женщине, связанной с Духом Святым, и поэтому парадоксальном образом отлученной от иконического представления Того, Кто по преимуществу есть Помазанник Духа Святого — таков смысл слова «Христос»; а в помазании Его призваны участвовать каждый христианин и каждая христианка.

Святые отцы, замечает Верна Харрисон, не подчеркивают того, что Христос был мужчиной. Сын Божий воплотился в человека — *anthrôpos*, — чтобы спасти все человечество. Такая точка зрения характеризует всю патристическую христологию и антропологию. «Поскольку Христос спасает и воссоединяет нас с Богом, Его природа, которую Он разделяет и с женщинами, и с мужчинами, должна рассматриваться как нечто более важное в его воплощении, чем то, что Он — мужчина. Созданные по образу Божьему, женщины — полноправные члены человеческого сообщества и, следовательно, способны участвовать в божественной жизни в единении со Христом»⁷⁰.

Для тех, кто, подобно Верне Харрисон, не торопится выдвигать невразумительный аргумент предания и не может совместить с богословской антропологией отцов церкви отсылку к радикальному различию полов, остается аргумент литургического символизма, единственное приемлемое оправдание для мужского священства. Как совершатель евхаристического таинства священник, по выражению, которое приписывают св. Феодору Студиту, — образ Христа; значит, он должен быть мужчиной. Но и такая аргументация поднимает различные проблемы, связанные с православным богословием о священническом служении и с христологией, составляющей его основу. Истолковать ее можно по-разному.

⁶⁸ Discours, 37, 6.

⁶⁹ V. Harrison. *Orthodox arguments* (n. 63), p. 14.

⁷⁰ Там же, с. 10 (см. SOP, n. 175 B, 1993, p. 5).

Первое и весьма распространенное среди православных толкование: образный аргумент очень близок к аргументу «естественного сходства» в декларации *Inter insigniores* римской Конгрегации вероучения, опубликованной в 1976 г. при папе Павле VI. Поскольку священник в своем священном служении действует *in persona Christi* — от лица Христа, его «естественное сходство» с историческим Христом — и в том числе его мужской пол — составляет непереносимое условие для рукоположения. Для многих православных именно так представляется смысл этого аргумента в его менее точной, менее разработанной форме. Мужской пол Христа подчеркивается в ущерб Его человеческой сущности, искупающей всех людей, что вступает в противоречие с патристической христологией и сотериологией. Джон Эриксон, профессор семинарии св. Владимира в Нью-Йорке⁷¹, полагает, что с православной точки зрения это толкование проблематично. Не учитывается «эпиклетический элемент, принципиально важный для православного понимания церкви и священнослужения. (...) Предполагается, что может существовать институциональное изображение Христа, действующего независимо от церкви, которое образовано Духом Святым в одном теле и обладает всеми его дарами». По православной концепции (которую разделяют теперь многие католические богословы), священник не рассматривается как обладатель независимой власти совершать таинства, в частности — преосуществлять хлеб и вино в Тело и Кровь Христовы. Он священствует в собрании верных, а не над ним или независимо от него. Он — рупор церкви, объединяющей женщин и мужчин, во имя ее умоляет Отца послать своего Духа на нас и приносимые дары. Древние первосвященники — видимые инструменты той невидимой священнической благодати, вместилище которой — вся церковь, т. е. священство и миряне. Им «дана специальная миссия выражать и исполнять это всемирное священство»⁷². Часто церковь символически изображают в женском образе — Оранта катакомб, Богородица Знамение, носящая Христа во чреве. Богоматерь, Мария, представляет собой это священство Церкви в единении с Тем, Кто и есть единственный Великий Священник, Христос, как говорится об этом в Послании к Евреям.

В соответствии с «многомерным» (выражение Верны Харрисон) литургическим символизмом священник, возглавляющий

⁷¹ J. Erickson. «La prêtrise dans l'enseignement patristique», in: *Contacts*, n. 146 (1989), pp. 109-124. Это текст выступления профессора Эриксона на встрече на Родосе в 1988 г.

⁷² Монах Восточной церкви. «Sois mon prêtre», in: *L'Offrande liturgique*. Paris, Cerf, 1988, pp. 72-73.

собрание — «икона Христа». Но икона — не портрет с натуры, а священник — не икона в буквальном, техническом смысле слова, которое исключает всякое трехмерное изображение. Священник указывает на невидимое духовное присутствие — *через Духа Святого* — единственного Великого Священника, Христа, повторяя слова Спасителя во время Тайной вечери, совершая жесты, которые Он совершал. Именно Ему, по выражению Иоанна Златоуста, приводимому епископом Каллистом Уэром, «он предоставляет свой язык и свои руки»⁷³. Почему этот язык, эти руки не могут быть языком и руками христианки, крещеной, миропомазанной, вступившей в евхаристическое общение, то есть христианизированной в глубинном смысле православного христианского посвящения через причастие Помазаннику Святого Духа по преимуществу, — Христу?⁷⁴ Ни понятия веры, ни соображения богословского порядка не мешают церкви рукополагать, то есть благословлять христианку на исполнение служения, которое выражает священство, общее для всех крещеных и указывает на его единственный божественный Источник. К этому нужно добавить, что евхаристия — не только воспоминание; она — и предвосхищение трапезы в грядущем Царстве. Присутствующий Христос — это Христос, воскресший и сидящий одесную Отца, то есть вернувшийся в ту сферу, где категории мужского и женского пола если не устранены, то, во всяком случае, изменены и преобразены.

Можно возразить, что мужская сущность священника важна не сама по себе, как психобиологическая реальность, но в своем символическом значении. Через пресвитера она указывает на Христа, Жениха церкви⁷⁵. Но не отразилась ли в таком толковании та культура и то состояние знаний, которые изжили себя?

Быть может, спрашивает Эриксон, одностороннее подчеркивание культурного символизма и литургической роли священника отвлекает внимание от других важных аспектов священнического служения, подробно разработанных отцами церкви? В учении отцов священник «не только *hiereus* (священник)⁷⁶, но также *proestos* (предстоятель), *prestamenos* (предстоятель), *didascalos* (учитель), *mistagogos* (тайноводитель), *latrostès psychès* (служащий ду-

⁷³ Проповедь 77 об Иоанне, гл. IV (PG 59, 472); K. Ware, *op. cit.* (n 22), p. 23.

⁷⁴ См. об этом у Монаха Восточной церкви, *Introduction*, pp. 77-78.

⁷⁵ См.: V. Harrison. *Orthodox Arguments* (n. 63), pp. 17-21.

⁷⁶ Кстати, как замечает профессор Эриксон, употребление священнического словаря в христианском служении появилось постепенно и довольно поздно.

шам)»⁷⁷. Пресвитер-епископ возглавляет евхаристию именно как руководитель и пастырь общины. Неужели женщина не способна воспринять эту харизму пастырского руководства? Такое мнение противно и духу Христа, и, как подчеркивает Верна Харрисон, антропологии отцов. Великие умы древней церкви признали, что иерархия духовных даров не имеет ничего общего с половой принадлежностью.

Среди ближайших соратников апостола Павла были женщины — Фива, Прискилла, Юния и другие. Василий Великий и Григорий Нисский называют свою сестру Макрину «учителем», *didascalos*. Для младших братьев она была, по их выражению, и матерью, и отцом. Культурный контекст той эпохи не разрешал институционально выразить такое духовное равенство. Сегодняшний контекст ему благоприятствует, хотя бы в рамках западной культуры. Как недавно напомнил митрополит Иоанн Зизиюлас, православие не может оставаться чуждым этой культуре. По его словам, «западное православие» должно «связать предание с проблемами современного западного человека, которые все больше и больше становятся проблемами всего человечества»⁷⁸. Среди этих проблем одна из важнейших — установить подлинное партнерство между женщиной и мужчиной, без ущерба для их личности.

Заключение

В контексте громадных и часто хаотических культурных изменений, многие из которых последовали за порой застоя, перед православными церквями стоит вопрос о рукоположении женщин для общественного священнослужения. Они вправе пожелать ответить на призыв, опираясь на собственное достоинство и доказывая, что умеют отличать сущность церковного предания от его исторических и культурных аспектов.

Вдохновляясь примером отцов церкви, которые в свое время противостояли вызову греко-римской культуры, они должны принять вызов современного мира, о чем уже в XIX в. просил великий русский богослов и непризнанный пророк Александр Бухарев⁷⁹. Ситуация требует от пастырей церкви и осторожности, и мужества. Будем молиться, чтобы Господь послал им эти качества.

⁷⁷ J. Erickson. *La pâktrise* (n. 68), pp. 110-111.

⁷⁸ См. у митрополита Пергамского: J. Zizioulas. *Communion et antérité*, in: *Contacts*, n. 166 (1994) pp. 106-123; а также SOP: n. 184 (janvier 1994).

⁷⁹ См. É. Behr-Sigel. *Alexandre Boukharev. Un théologien de l'Église orthodoxe russe en dialogue avec le monde moderne*. Paris, Beauchesne, 1977.

Православное богословское отношение к рукоположению женщин только начинает формироваться. Оно постепенно проясняется в диалоге как внутри Православной церкви, так и между православными богословами и представителями других церквей. Однако в таком диалоге участвует меньшинство, представленное в основном западными богословами. Между этим ограниченным кругом и православным народом — огромный разрыв, особенно в странах Восточной Европы. Как и в первые века христианства, те, кто уже освободился во Христе от стереотипов и табу, не должны смущать «слабых», которые могут оказаться «сильными» в чем-нибудь другом. Но не нужно поддаваться смущению, которое сеют западные фундаменталисты — обскуранты, среди которых есть и люди с Запада, недавно перешедшие в Православную церковь.

Решение о рукоположении женщин неизбежно привело бы к расколу в Православной церкви. Учитывая такую опасность, смирим свое нетерпение. Самый важный духовный дар — любовь, а она «долготерпит» и «всего надеется» (1 Кор 13: 4-7).

Появился проблеск надежды на возможность мудрого и творческого восстановления женского диаконата⁸⁰. Нужно обсуждать в мире и согласии вопрос, поставленный церквами, которые рукополагают женщин в сан пресвитера. Православные церкви должны терпимо, по-братски понимать, что Дух может обращаться к церкви через откровения другой церкви⁸¹. Вопрос — трудный, и воспринимать его нужно в свете божественного чуда, воплощения Бога, которое спасает, освящает и преображает человечество.

А пока согласие не достигнуто, православные церкви могли бы допустить, что во Вселенской церкви есть и другие подходы к рукоположению. Церковь *kat' holon*⁸², по словам о. Жана Мари Роже Тийара, есть «общение общений» с исторически и культурно различными традициями.



⁸⁰ См.: E. Gvosdev. *The Female Diaconate. An Historical Perspective*. Minneapolis, 1991; а также E. Theodorou. *L'institution des diaconesses*, in: *Contacts*, 146 (1989), pp. 124-144.

⁸¹ *Baptême, eucharistie, ministère*. Paris, Centurion; Presses de Taizé, 1982, p. 80.

⁸² В целом.

Епископ Диоклийский Каллист (Уэр)

Мужчина, женщина и священство Христово

Верующий в Него не постыдится.

Ис 28:16

—

Открытый вопрос?

Как же трудно нам, православным христианам, говорить собственным голосом! После падения Византии мы слишком часто заимствовали наши богословские понятия на Западе, иногда прибегая к доводам католиков (особенно в спорах с протестантами), а подчас и к доводам протестантов (особенно — возражая католикам). Еще в 1867 г. Юрий Самарин, друг и издатель русского мыслителя-славянофила Алексея Хомякова, писал: «Наша православная школа не в состоянии была определить ни латинства, ни протестантства, потому что, сойдя со своей почвы, она сама раздвоилась, и каждая из половин ее стояла *против* своего противника, а не *над* ним...»¹. Вместо того, чтобы слепо следовать Западу, — продолжает Самарин, — мы, православные, должны подходить к католическим и протестантским спорам творчески, независимо, с отчетливо православных позиций.

Воззрения Самарина не устарели и по сей день, через 130 лет после того, как они были высказаны; в особенности они актуальны в нынешних спорах о женском священстве. До сих пор спор велся в основном на Западе. Перед православными был поставлен вопрос «со стороны», и он так и не стал нашим вопросом. Когда мы вступаем в спор, мы рискуем впасть в ошибку, против которой предостерегал Самарин: перенять критерии и доводы неправославных писателей, не сформулировав независимой православной точки зрения, основанной на святоотеческой мысли. Православные противники рукоположения женщин нередко ссы-

¹ Ю.Ф.Самарин. Соч. М., 1887, т. 6, с. 359.

лались на папское постановление о женском священстве *Inter Insigniores* (15 октября 1976 г.), не задумываясь о том, насколько концепция священства, высказанная в этом документе, соответствует православию.

Очевидно, что мы, православные, должны внимательно прислушиваться к тому, что сегодня говорят на Западе противники и сторонники рукоположения женщин, поскольку нам есть чему поучиться и у тех, и у других. Но еще важнее, чем вслушиваться в их слова, разобраться в *опыте* западных христиан, в их радостях, а главное — в их страданиях. Ведь эти споры породили неимоверную боль, растерянность и ярость среди сторонников и противников женского священства, и православные не могут оставаться в этой ситуации равнодушными. Кроме того, мы должны взвесить западные доводы и оценить западный опыт в свете нашего предания. Что касается формулировки подлинно православной позиции, то тут мы все еще в начале пути. В последние годы, действительно, в православных журналах появилось множество статей таких авторов, как о. Фома Хопко, Дебора Белоник, Кириаки Фицджеральд и Верна Харрисон (сестра Нонна). Важный вклад в эту тему внесла Элизабет Бер-Сижель: последние двадцать лет ее статьи отличаются мужеством и проницательностью². Но мы по-прежнему ждем от православных пространного и глубокого исследования на эту тему.

Что касается данного очерка, то в нем я переработал и развил свои идеи, изложенные в 1978 г.³ С тех пор мои взгляды на этот вопрос сильно изменились. В 1978 г. я считал рукоположение женщин невозможным. Теперь я в этом не уверен. Меня далеко не убеждают доводы современных сторонников женского священства, но в то же время возражения противников кажутся мне сейчас куда менее убедительными, чем тогда. И я прошу считать этот вопрос открытым. Не надо думать, будто в этой сфере все проя-

² См. *Le Ministère de la femme dans l'Église*. Paris, 1987 (англ. пер.: Stephen Bigham. *The Ministry of Women in the Church*. Oakwood, 1991). Это сборник статей, написанных в разное время и объединенных единым подходом. Я рад, что г-жа Бер-Сижель продолжает активно участвовать в дискуссиях. См. ее статью «L'ordination des femmes: Une question posée aussi aux Églises orthodoxes», in: G.R.Evans and M.Gourgues. *Communion et réunion: Mélanges Jean-Marie Roger Tillard*. Leuven, 1995, pp. 363 — 387.

³ Впервые опубликовано в: Peter Moor (éd.). *Man, Woman and Priesthood*. London, 1978, pp. 68 — 90, а затем перепечатано в книге: Thomas Hopko (éd.). *Women and the Priesthood*. St.Vladimir's Seminary Press: Crestwood, 1983, pp. 9 — 37.

нилось и встало на свои места — это явно не так как для православных, так и для представителей других конфессий.

Сразу же хочу обратить внимание на следующий момент. В вопросе женского священства *до сих пор нет всеправославного решения, обладающего вселенской силой*. Вероятно, ближе всего к такому решению подошли авторы декларации, единодушно принятой православными делегатами на собрании Англиканско-православной объединенной вероучительной комиссии, заседание которой проводилось в Афинах в июле 1978 г. Декларация решительно отвергала всякую возможность рукоположения женщин в священный сан⁴. Эта позиция, несомненно, заслуживает внимания, но едва ли ее можно рассматривать как истину в последней инстанции. Осенью 1978 г. это решение было передано всем православным церквям, и хотя ни одна из них (насколько мне известно) не высказала никаких возражений, формально оно так и не было одобрено. Молчание — не всегда знак согласия.

Вместе с афинской декларацией 1978 г. нужно отметить заявление, сделанное Межправославным симпозиумом по вопросам места женщины в церкви, который проходил на о. Родосе (Греция) с 3 октября по 7 ноября 1988 г. Это заявление столь же решительно исключало всякую возможность рукоположения женщин в священнослужители⁵. В этом большом и важном совещании, созванном Вселенским патриархатом, участвовали представители почти всех православных церквей. Но его решения не имеют формальной и окончательной силы и не распространяются на всю Православную церковь; скорее они внесли важный вклад в непрерывные споры.

Говоря о церковном служении женщин, не побоимся признать, что в нем есть элемент тайны, которой мы едва коснулись, «тайны» в богословском смысле слова. Тайна — это не просто загадка или нерешенная головоломка. Это истина или ряд истин, кото-

⁴ См. в приложении к *Anglican-Orthodox Dialogue: The Dublin Agreed Statement*, London, 1984, pp. 58 — 60. К сожалению, среди двадцати православных представителей, собравшихся в Афинах в 1978 г., чтобы обсудить вопрос о женском священстве, не было ни одной женщины. Незадолго до встречи сопредседатель, епископ (впоследствии архиепископ) Роберт Ранси предложил пригласить и англиканок, и православных женщин, если не делегатами, то, по крайней мере, консультантами, чтобы они поделились своим опытом церковной работы. Но это предложение отклонил другой сопредседатель, православный архиепископ Финапирский и Великобританский Афинагор (Коккинакис).

⁵ G. Limouris. *The Place of the Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women*. Interorthodox Symposium Rhodos, Greece, 30 October — 7 November, Katerini, 1992, pp. 21 — 34.

рые Бог *приоткрывает* сотворенному разуму, но не открывает до конца, поскольку тайна уходит в глубины божественной беспечности. Главная тайна — это, конечно, Боговоплощение (см.) Еф 1:9 — 10; Кол 1:26 — 27); в нем — источник и завершение остальных тайн, включая церковные таинства: крещение, евхаристию и священство.

О. Александр Шмеман говорил, что «тайну» женского служения не так легко разгадать. Он справедливо подчеркивал, что «невозможно отделить проблему женского священства от общецерковного предания, от веры в триединого Бога, в творение, грехопадение и искупление, в церковь и тайну ее «теандрической» (богочеловеческой) жизни»⁶. Именно потому, что эту проблему нельзя решать отдельно от других, всякий подход к ней неизбежно труден. С чего нужно начинать и чем заканчивать? Где главный ее узел?

Я предлагаю рассмотреть три частично совпадающих и важных вопроса:

1. Вопрос о природе и авторитете предания. Спросим, к примеру, какое место в предании занимает *молчание*? Поскольку в учении Христа и апостолов не предписывается рукополагать женщин в священнослужители и церковь почти две тысячи лет удерживалась от этого, имеем ли мы право в конце XX века делать новые шаги в этом направлении?

2. *Антропологическая* проблема. Какое богословское значение мы придаем различиям между мужским и женским полом? Противоречит ли предложение рукополагать женщин в священники тому, что в *Апостольских постановлениях* называется «естественным порядком» (ἀκόλουθια τῆς φύσεως)⁷?

3. Что мы имеем в виду, говоря о *священстве*? Здесь нужно выделить две отдельные темы: а) В каком смысле священник представляет Христа? Если Христос — мужчина, можно ли доверить женщине изображать Его в литургии? б) Отсюда, в свою очередь, вытекает труднейший христологический вопрос о том, что значит мужская природа Христа.

Пытаясь ответить на эти взаимосвязанные вопросы, нужно осторожно проводить следующие различия:

1. Нельзя приравнивать предание к культурным стереотипам, к традиции или общественным условностям; между «преданиями» и Священным преданием — огромная разница.

⁶ Т. Попко. *Women and the Priesthood*, p. 7.

⁷ *Апостольские постановления*, 3:9:4.

2. Естественный порядок — не то же самое, что падшая человеческая природа, которая, на самом деле, глубоко *н*еестественна; он означает подлинную человеческую природу, какой ее изначально сотворил Бог, т.е. неискаженный образ Божий, существовавший до грехопадения.

3. (а) Церковное служение или степени священства нельзя путать с царственным священством, которого удостоиваются все крещенные.

(б) Нужно различать мужскую природу Христа и Его человеческую природу; физически Христос — мужчина, но символ веры и отцы церкви говорят о том, что Он — человек.

Единство в многообразии

Прежде чем мы рассмотрим эти три вопроса, попробуем ввести женское служение в его правильный контекст, вспомнив, что же такое Церковь на земле. Если прибегнуть к образам ап. Павла, то Церковь — это единое тело, состоящее из множества членов (1 Кор 12:4 — 30), единство в многообразии и многообразии в единстве. Что это означает на языке христианской диаконии?

Если бы мы, к примеру, побывали в церкви на берегу Нила, году в 300-м после Р. Х., какое церковное служение мы бы там увидели? Посмотрим, что говорит об этом документ под названием *Церковные правила Святых Апостолов* или египетские *Апостольские постановления*. Первое место занимает епископ; он, непосредственный глава местной общины, обычно совершает воскресную евхаристию. В богослужении ему помогают по меньшей мере два сослужащих пресвитера, чтец и три диакона. Мы сразу же обращаем внимание на то, что чтец выше диаконов и что священнослужителей здесь куда больше, чем в современной церкви, но, кроме епископа, все они, несомненно, зарабатывают на жизнь обычным трудом. *Церковные правила Святых Апостолов* не ограничиваются диаконами. Далее говорится о трех вдовах: «две усердствовали в молитве за всех искушаемых и получали откровения, а одна помогала страждущим женщинам»⁸.

В этом свидетельстве из доникейской эпохи наше внимание прежде всего привлекает число и многообразие местного приходского духовенства. Здесь нет клерикализма, ответственность не лежит на одном человеке; нет и «профессиональных» христи-

⁸ A. Harnack. *Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung*. Leipzig, 1886, pp. 22 — 23. Англ. пер.: John Owen. *Sources of the Apostolic Canons*. London, 1895, pp. 19 — 20.

ан. Среди местных церковных служителей мы видим и мужчин, и женщин. Три вдовы не только составляют букеты цветов и подают чай, но и совершают особое служение, или чин, признанный церковью; они в известной мере равны диакониссам, которые упоминаются в других раннехристианских источниках, хотя и не называются так. Одной из них доверена благотворительная или общественная работа, две другие непосредственно участвуют в молитве и богослужении. Важно отметить, что им отведена особая роль в церкви — служение ходатайства и пророчество. Хотя каждый христианин — и мужчина и женщина — призван молиться за других и внимать Богу, многие женщины наделены даром прямого интуитивного постижения, и потому им дано быть ходатайцами и пророчицами. Не случайно на стенах некоторых римских церквей христианская душа, ожидающая Духа Святого, изображена в виде женщины.

Хотя вдовы ходатайствуют перед Богом и получают откровения, они не совершают евхаристию. В *Церковных правилах Святых Апостолов* об этом сказано ясно: «Когда Господь молился над хлебом и чашей и благословил их, сказав: «Сие ест тело мое и кровь моя», Он не позволил женщинам быть рядом с нами»⁹. Таким образом, *Церковные правила Святых Апостолов* подтверждают постоянное свидетельство Вселенской церкви, Восточной и Западной: начиная с апостольских времен, женщинам поручены разные виды служения, но евхаристию они не совершают.

Мы еще вернемся к этому, а сейчас попробуем сосредоточить внимание на вопросе о единстве в многообразии в ранней церкви. *Церковные правила Святых Апостолов*, как мы видели, предполагают множество пастырских обязанностей в приходе. Это имеет непосредственное отношение к нынешним спорам о рукоположении женщин. Часто и не без оснований говорят, что споры о женском священстве на Западе искажает усиливающийся клерикализм. Православные авторы считают «горький плод клерикализма»¹⁰ следствием «типично западной и средневековой церковности»¹¹. Именно из-за этого часто говорят, что если женщин не допускают к священнослужению, у них нет должной роли в церковной жизни.

Тем самым мы, возможно, неправильно поставили вопрос. Обсуждая женское служение, лучше не начинать с вопроса: «Почему женщины не могут быть священниками?» Быть может, лучше сфор-

⁹ См. Harnack, 28; Owen, 25.

¹⁰ O. Clément. *Questions sur l'homme*. Paris, 1972, pp. 119.

¹¹ J. Meyendorff, in: *The Orthodox Church*, September 1975, p. 4. Разумеется, на христианском Востоке хватает «клерикализма». Было бы несправедливо предположить, что западное движение за рукоположение женщин обязано одному лишь «клерикализму».

мулировать его так: «Какими особыми дарами из громадного разнообразия служений, существующих в поместной церкви, Бог наделяет женщин, и в каких формах служения выражаются эти дары?» Вопрос: «Играют ли женщины роль лидеров в церкви?» — неверен. Скорее, нужно спросить: «Какова природа их роли?» Обдумывая ответ, будем иметь в виду образ ап. Павла: церковь как единство в многообразии. Будем считать непреложным, что в поместной церкви сосуществуют разнообразные формы священного служения, одна из которых — пресвитерство. Многообразие служений, разумеется, в равной степени относится к мужчинам и женщинам. Нередко мужчины считают, что если их призвание — служить в церкви, то это призвание к священству, тогда как на самом деле есть множество других видов диаконии, которые необходимо иметь в виду¹².

Православные представители афинского симпозиума назвали в декларации 1978 г. отдельные виды служения, в которых участвуют женщины. Упомянув об уникальной роли Богоматери, они обрисовали широкое поле деятельности, доступной женщинам.

Среди различных видов служения (*диаконии*), доступных женщинам в церкви, отметим следующие:

- 1) диаконское служение и занятие благотворительностью, включая пастырскую заботу о больных и нуждающихся, беженцах и многих других;
- 2) молитва и заступничество, духовная помощь и наставничество, особенно (но не всегда) в монастырских общинах;
- 3) служение, связанное с обучением и наставничеством, особенно в миссионерской деятельности;
- 4) служение, связанное с церковным управлением.

Этот перечень не претендует на исчерпывающую полноту. Он просто указывает на те сферы, в которых мужчины и женщины призваны трудиться вместе для Царства Божьего, для созидания церк-

¹² Самое полное освящение с православной стороны вопроса о женских дарах и служениях можно найти в кн.: Paul Evdokimov. *Woman and the Salvation of the World: A Christian Anthropology on the Charisms of Woman*. Crestwood, 1994, впервые опубликована на французском языке в 1958 г. Краткие размышления можно найти в книге Николая Бердяева «Новое средневековье». Лондон, 1933, с. 117–118, в *Un moine de l'Église d'Orient* (Lev Gillet), *Amour sans Limites*. Chevetogne, 1971, p. 96; Clément, *Questions sur l'homme*, pp. 14–21. Насколько Евдокимову удалось избежать культурных стереотипов? Обратите внимание на замечания г-жи Бер-Сижель в ее книге *The Ministère de la femme dans l'Église*, pp. 27, 91 и особенно p. 130.

ви и общества, те сферы, где многие дары Святого Духа могут проявляться свободно и плодотворно¹³.

Важно отметить, что среди различных видов служения, рассмотренных православными делегатами в Афинах, служение преподавания отдано женщинам. Число православных женщин, изучающих богословие в высших учебных заведениях, неуклонно растет не только на Западе, но и в Греции, и в Восточной Европе. Как Православная церковь воспользуется их дарованиями после того, как они окончат университеты или семинарии?

Среди многих возможностей, указанных в Афинской декларации, особого внимания заслуживают следующие четыре.

1. Женщины могут заниматься *апостольской проповедью*. Хотя в Новом Завете нет женщин-апостолов, Православная церковь признала несколько женщин «равноапостольными». Среди них — св. Мария Магдалина, мученица Фекла, св. Елена, мать императора Константина, и св. Нина, крестившая Грузию.

2. Женщины-проповедники и миссионеры, признанные «равноапостольными» — редкость на христианском Востоке. Но у православной женщины есть другая, более сокровенная форма служения — она может быть женой священника. В Православной церкви приходской священник, как правило, женат. Если во главе прихода стоит монах или неженатый священник — это исключение; неженатых священников, не давших монашеского обета, совсем мало. Нельзя считать простой случайностью или чем-то второстепенным то обстоятельство, что у священника есть жена; точно так же, как нельзя считать жену священника женщиной, которая случайно вышла замуж за будущего священнослужителя. На ее положение в приходе указывает ее звание: в Греческой церкви священник называется *пресвитерос* или *паппас*, а его жена — *пресвитера* или *паппадия*, в русской церкви священника называют батюшкой, а его жену — матушкой. Женщина в доме налаживает и охраняет жизнь; жена священника призвана играть ту же роль в приходе. Священник — отец не только собственных детей, но и всей общины; жена священника должна быть матерью не только в собственной, но и в приходской семье. Это не значит, что ее назначили на такую должность — она просто осуществляет таким образом царственное священство, к которому призваны все. Свое материнское предназначение она должна осуществлять с предельным благоразумием, не столько словом и делом, сколько всей своей личностью.

¹³ *Anglican-Orthodox Dialogue*, pp. 58 — 69. Существует схожий перечень заключений, одобренный Родосским симпозиумом 1988 г.: Limouris. *The Place of the Woman in the Orthodox Church*, p. 30.

3. Однако существует форма служения, к которому женщины несомненно призваны: это *служение диаконисс*¹⁴. Этот чин стал особенно важным в IV и V вв., но начиная с VI в. он постепенно утрачивал свое значение на христианском Востоке. Однако вплоть до XI в. диаконисс рукополагали иногда на служение (чаще всего это были настоятельницы монастырей), и самый их чин формально не был упразднен на христианском Востоке; поэтому здесь и сейчас нет канонических препятствий для его возрождения.

Мы сказали, что диаконисс «рукополагали на служение»; так было в первые века, по крайней мере, на христианском Востоке. На латинском Западе считалось, что диакониссы имеют благословение для специального церковного служения, но без особого поставления. Некоторые православные авторы утверждают, что это относится и к христианскому Востоку, и потому считают призвание диаконисс «мирским» служением¹⁵. Против этой точки зрения есть веские доводы. В византийском обряде литургическое возложение рук при посвящении диаконисс в точности соответствует посвящению диаконов. То же относится к принципу *lex orandi lex credendi* (закон молитвы — закон веры): над диакониссой, как и над диаконом, совершают подлинное таинство, не просто возложение рук (χειροθεσία), но рукоположение (χειροτονία)¹⁶.

¹⁴ Библиографию по этому вопросу см. в кн. Ellen Gvosdev. *The Female Diaconate: An Historical Perspective*. Minneapolis. 1991. Фундаментальные исследования в этой области изложены в: Roger Gryson. *The Ministry of Women in the Early Church*. New York, 1980 и Aimé—Georges Martimort. *Deaconess: An Historical Study*. San Francisco, 1986. См. также: Judith Lang. *Ministers of Grace: Women in the Early Church*. Middlegreen 1989; Bonnie Bowman Thurston. *The Widows: A Women's Ministry in the Early Church*. Minneapolis, 1989.

¹⁵ Это точка зрения румынского богослова проф. Nicolae Chitescu, высказанная в статье *Concerning the Ordination of Women*. Genève, 1964.

¹⁶ См. приветствие проф. Афинского университета Евангелоса Теодору (Evangelos Theodorou) «The Ministry of Deaconesses in the Greek Orthodox Church», in: *Orthodox Women*, pp. 37 — 43; а также его статью «The Institution of Deaconesses in the Orthodox Church and the Possibility of Its Restoration» in: Limouris. *The Place of Women in the Orthodox Church*, pp. 211 — 221. Ср.: Militza Zernov. *Women's Ministry in the Church*, Eastern Church Review, 7:1, 1975, pp. 34 — 39. По словам проф. Панайотиса Трембелоса (Panagiotis Trembelas), диакониссы в ранней церкви «удостаивались не просто возложения рук, но настоящего рукоположения и занимали положение ниже диакона, но выше иподиакона» (Sotir Athens, 1961), p. 292; фр. пер.: Pierre Dumont. *Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique* (Chevetogne, 1968), p. 309. Но если следовать принципу *lex orandi, lex credendi*, тогда диаконисс следует считать равными, поскольку во время их рукоположения читают те же молитвы. Греческий текст этих молитв см. Limouris: *The*

Главная задача диаконисс в ранней церкви — помогать при крещении взрослых женщин; поскольку крещение взрослых постепенно отмирало, сан диакониссы утрачивал свою значимость. Кроме того, они поддерживали порядок в женской половине церкви во время богослужения, посещали женщин дома, наставляли женщин-катехуменов и могли причащать больных. По некоторым свидетельствам, диакониссы не участвовали в литургии наравне с мужчинами, в отличие от дьяконов, не читали Евангелие, не преподавали причастие во время литургии и не проповедовали.

Даже если считать, что диаконисс действительно «рукополагали» на служение, нельзя забывать, что между диаконом — мужским или женским — и священством существует четкое различие. Диаконы (и женщины, и мужчины) никогда не участвуют в освящении евхаристии, не благословляют верующих и не отпускают грехи; это — особая функция священников. Различие между чином священника и диакона подчеркивается тем, что во время похорон священника совершается особый обряд, тогда как диакона отпевают точно так же, как и мирянина. Таким образом, даже если считать, что женщины могут быть возведены в сан диаконисс, это ни в коей мере не решает вопрос, можно ли рукополагать женщин в священники. Очевидно одно: диакония — это полноправный чин, а не просто «первый шаг» к священству.

Если чин диаконисс никогда формально не отменяли, почему он не может и не должен возродиться? В XX в. многие православные ратовали за такое возрождение. Уже в Русской православной церкви перед революцией существовало несколько проектов его полного восстановления, но из них ничего не вышло¹⁷. Тем не менее, св. Нектарий Эгинский перешел от слов к делу: в день Пятидесятницы 1911 г. он рукоположил монахиню, но в точности мы не знаем, в какой сан ее возвели — диакониссы или иподиакониссы¹⁸. В 1952 г. церковь Эллады организовала Школу диако-

Place of the Woman in the Orthodox Church, 229–238; англ. пер.: R.F. Littledale. *Offices from the Service-Books of the Holy Eastern Church*. London, 1863, pp. 152–153, перепечатано в *Sobornost* 7:7 (1978), pp. 595–596.

¹⁷ Sergei Hackel. «Mother Maria Skobtsova: Deaconess Manquée?», in: *Eastern Church Review*, 1:3 (1967), pp. 264–266.

¹⁸ Принято думать, что монахиню рукоположили в диакониссы. Но в оправдательном письме архиепископу Феоклиту Афинскому от 10 октября 1914 г. св. Нектарий говорит о рукоположении в иподиакониссы: см.: Archimandrit Titus Matthaiakis (later Metropolitan of Paramythia), Athens, 1955, pp. 270–272. Ср.: Kyriaki Karidoyanes FitzGerald. *The characteristics and Nature of the Order of Deaconess*, in: Т.Норко. *Women and the Priesthood*, pp. 90–91. Эти монахини (не важно, диакониссы или иподиакониссы) помогали ему во время литургии из-за его немощи.

нисс, современное здание было открыто в 1957 г., но никто из ее выпускниц не был рукоположен. В Коптской православной церкви есть диакониссы, но они не рукоположены и занимаются лишь образовательной и благотворительной деятельностью.

На новаторской по своему духу Конференции православных женщин, проходившей в Агапии (Румыния) 11 – 17 сентября 1976 г., говорили о «восстановлении» чина диаконисс. Их служение было названо «пожизненным призванием и неустанным служением в Церкви... перенесением церковных таинств на общественную жизнь»¹⁹. В 1988 г. на Родосе был проведен межправославный симпозиум, на котором было принято решение: «Нужно возродить апостольский чин диаконисс... Это станет положительным откликом на разнообразные нужды и требования современного мира»²⁰. Как было отмечено на симпозиуме, возобновление женского диаконского служения должно сопровождаться восстановлением мужского диаконского служения, которого фактически нет во многих частях современного православного мира. Участники симпозиума настаивали на том, что необходимо посвящать женщин в «низшие чины» иподиаконов, чтецов и др. Предложили они и установить в церкви «новые чины», приспособленные к требованиям времени²¹. На этой встрече был поднят вопрос, который заслуживает дальнейшего рассмотрения: можно ли поручать диакониссам XXI в. новые служения, не похожие на те, что выполняли их предшественницы в ранней церкви?

В сирийском трактате III в. *Апостольская Дидаскалия* есть дивная метафора, которая привлекла внимание Павла Евдокимова²² и о. Фомы Хопко²³: диакон связан со вторым Лицом Троицы, а диаконисса – с третьим: «Диакон стоит на месте Христа... а в лице диакониссы мы почитаем Святого Духа»²⁴. Нечто похожее мы находим и в *Апостольских постановлениях*²⁵. Этот текст можно понять во всей полноте, если вспомнить, что в раннем сирийском предании и в греческих источниках Святой Дух называется

¹⁹ См. доклад в *Orthodox Women: Their Role and Participation in the Orthodox Church* (World Council of Churches, Sub-Unit on Women in the Church and Society: Geneva, 1977), p. 50.

²⁰ Limouris. *The Place of the Woman in the Orthodox Church*, p. 31.

²¹ Ibid, p. 32.

²² P. Evdokimov. «Les charismes de la femme», in: *La Nouveauté de l'Esprit* (Spiritualité Orientale, 20. Bellefontaine, 1977), pp. 245 – 248.

²³ «On the Male Character of the Christian Priesthood», in: Hopko.

Women and the Priesthood, pp. 106 – 107, 130 – 134.

²⁴ *Апостольская Дидаскалия*, 2:26

²⁵ *Апостольские постановления*, 2:26:5 – 6

«Матерью». Сирийский автор IV в. Аффраат говорит о христианском почитании «Бога Отца и Святого Духа — Матери»²⁶.

Можно ли утверждать, что в христианском служении мужчины символизирует Христа, а женщина — Утешителя? Не этим ли объясняется то, что женщину нельзя рукоположить в священники? Здесь необходима осмотрительность. Мысль, высказанная в *Апостольской Дидакалии* и в *Апостольских постановлениях*, насколько мне известно, не встречается в других греческих или сирийских источниках. Благоразумно ли делать далеко идущие выводы из одного отрывка, вырванного из общего контекста? Сравнение мужчины с Христом, а женщины с Духом не укоренено в Новом Завете. Более того, уподобление Святого Духа Матери редко встречается у сирийских писателей после IV в., а в греческих источниках такая метафора — исключение. Боюсь, что доводы, основанные на столь смутном свидетельстве, останутся чисто теоретическими.

4. В последние годы много говорили о важной роли духовного отца в православии, о призвании «аввы», которого греки называют *героном*, а русские — *старцем*. Но разве не может быть *духовной матери*? Роль духовного наставника тесно связана с даром посредничества и пророчества, которые, как сказано, можно считать сугубо женскими дарованиями.

Мысль о духовном материнстве не нова. В «Изречениях отцов-пустынников» наряду с поучениями 127 духовных отцов приводятся изречения трех «амм», то есть духовных матерей: Феодоры, Сары и Синклитикии. Эти «аммы» хотя они и в меньшинстве, стоят в одном ряду с великими аввами Антонием, Арсением и Пименом²⁷. Монах Исайя около 1200 г. по Р. Х. даже составил *Митификон* (Изречения матерей), параллельное Патерикону (Изречениям отцов)²⁸. Материалов для такого труда очень мно-

²⁶ *О девстве против евреев*, 18:10; см. также *Евангелие от евреев*, Деяния Фомы, 7, 27, 39, 50; Григорий Нисский. *Комментарий к Песне Песней*, проповеди 6 и 15; Макарий. *Гомилия*, 28:4. Ценные суждения о материнском начале в Духе см. в: Robert Murray. *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*. Cambridge, 1975, pp. 312 — 320.

²⁷ Sister Bénédicte Ward. «Apothegmata Matrum», in: *Studia Patristica*. Berlin, 1985, № 16, pp. 63 — 66; перепечатано в: B. Ward. *Signs and Wonders: Saints, Miracles and Prayer from the 4th Century to the 14th* (Collected Studies Series, CS 361: Variorum, Aldershot, 1992).

²⁸ Этот сборник был переведен на русский язык св. Феофаном Затворником и выходил тремя изданиями. См.: Irénée Haussherr. *Direction spirituelle en Orient autrefois*. Rome, 1955, p. 267. Англ. пер.: F.P. Gythiel. *Spiritual Direction in the Early Christian East* (Cistercian Studies Series 116: Kalamazoo, 1990), p. 283.

го. В истории монашества были женщины, которые шли впереди мужчин. Обычно отцом христианского монашества называют св. Антония Египетского. Решившись оставить свое имущество и стать аскетом, он поместил свою младшую сестру в *παρθένων*, или «общину» девственников²⁹. Задолго до того как Антоний поселился в пустыне и стал отшельником, а его младший современник Пахомий начал создавать первые мужские монастыри, уже существовали хорошо организованные женские общины. Подчеркивая решающее влияние св. Василия Великого на развитие греческого монашества, не забудем, что именно женщина — его старшая сестра св. Макрина — привела его к монашескому подвижничеству.

На христианском Востоке *старец*, или духовный отец, обычно священномонах, но он не всегда облечен священническим саном: сам Антоний Великий, как большинство первых отцов-пустынников, не был рукоположен. Отсюда ясно, что в духовном наставничестве прежде всего проявляется святость царственного священства, хотя оно тесно связано и с церковным служением. Поэтому это призвание могут осуществлять миряне-мужчины, а значит, и женщины, хотя и по-другому. В Англиканской церкви можно найти замечательный пример мирянки, облеченной этим служением³⁰; это — Эвелин Андерхилл (1875 — 1941). Если бы чин диаконисс возродился в православии, многие женщины несомненно стали бы духовными матерями. Тем не менее роль материнства-во-Христе не должна ограничиваться диаконией или любой иной формой рукоположенного служения.

В современном христианском мире многие жаждут духовного наставничества, и вместе с тем очень не хватает людей, получивших благодать Духа Святого и дарование наставников. Мы должны уделять больше внимания воспитанию духовного материнства.

Назовем четыре особых формы женского служения, которые уже существуют или могут развиваться в будущем. Но сначала приведем два примера: один — из жизни сельской Греции, другой — из жизни коммунистической России.

В своих сочинениях Александр Пападиамантис (1851 — 1911) описывает церковные праздники, которые устраивают в греческих сельских часовнях. Без участия женщин эти праздники были бы невозможны. Именно женщины пекут хлеб для евхаристии, приносят с собой вино и елей, ладан и свечи, украшают церковь

²⁹ Athanase. *Vie d'Antoine*. Называя Антония «отцом монашества», нельзя забывать о Сирии!

³⁰ Кстати, она была против женского священства. См. ее очерк «The Ideals of the Ministry of Women», in: *Mixed Pastures*. London, 1933.

и поют во время богослужения. Без них невозможна служба, как она невозможна без священника. В этой маленькой греческой деревне мужчина и женщина вместе участвуют в евхаристии, и каждому отведена роль.

Александр Солженицын, писавший в эпоху коммунистических гонений, говорит нечто похожее о роли женщин (рассказ «Пасхальный крестный ход»). В окружении враждебной, зубоскалящей толпы, верующие идут в пасхальную ночь вокруг переделкинской патриаршей церкви. Впереди двое просят толпу расступиться.

Следом за ними шествует церковный староста и несет на шесте фонарь. «Он опасно смотрит вверх на фонарь, и в стороны так же опасно. За фонарем движутся двое хоругвей, но не раздельно, а тоже, как от испуга, стесняясь».

Небольшую процессию замыкают священники и дьяконы. «Но как непросто они идут, как сбились, мешая друг другу». А между хоругвями и духовенством «пять рядов по двое идут десять женщин с толстыми горящими свечами. Женщины пожилые, с твердыми отрешенными лицами, готовые на смерть, если спустят на них тигров. А две из десяти — девушки, того самого возраста, что столпились с парнями, однолетки, — но как очищены их лица, сколько светлости в них! Десять женщин поют и идут сплоченным строем. Они так торжественны, будто вокруг крестятся, молятся, каются, падают в поклоны. Эти женщины не дышат папиросным дымом, их уши завешены от ругательств, их подошвы не чувствуют, что церковный двор обратился в танцплощадку»³¹. Вот они, мужественные русские женщины, которые хранили веру все семьдесят лет гонений на церковь. Они доказывают, что женщина призвана быть активной и решительной, откликаясь на призыв Божий, как Дева Мария во время Благовещения.

Хотя в теле Христовом разрешены самые разные служения и женщины взяли на себя множество обязанностей, исходный вопрос остается открытым. Если женщины могут сотрудничать с мужчинами и играть различные роли в церкви, почему должно оставаться одно призвание — священнослужение, к которому их принципиально не допускают?

Разве не нужно быть осмотрительными, связывая одни харизмы или виды служения исключительно с женщинами, а другие — с мужчинами? Насколько эта позиция обоснована в Писании и у святых отцов? Когда ап. Павел перечисляет «дарования духовные» и виды церковного служения (1 Кор 12:28, Еф 4:11), он не говорит, что одни из них подходят женщинам, а другие — мужчи-

³¹ А. Солженицын. *Собр. соч.*, т. 5. Париж: YMCA-Press, с.233 — 237.

нам. Вместо того чтобы распределять харизмы, посмотрим на них в свете нашей общей принадлежности к человеческому роду. Говорить об особых женских дарах надо с величайшей осторожностью, нельзя допускать широких обобщений; это было бы еще одним культурным стереотипом, а не реальной картиной, отражающей огромную роль женщин в истории и в современном мире. Даже если женщины обладают особыми духовными дарами, из этого еще не следует, что они не могут решать те же задачи, что и мужчины; мы только вправе сказать, что они решают их по-своему.

Вернемся к главному вопросу: можно ли богословски обосновать, почему женщины не должны быть священниками? Это возвращает нас к трем центральным пунктам, указанным выше — преданию, антропологии и литургическому символизму.

Обратимся к преданию

«Я ищу народ Божий, святой, крепко держащийся за предания церкви, — ибо постепенное разрушение расшатает основы дома, и в кратчайшее время сокрушит все сооружение до основания»³². Св. Иоанн Дамаскин предостерегал против иконоборцев, но большинство современных православных считают, что эти слова относятся и к рукоположению женщин: таких рукоположений не бывало, значит, их не должно быть и сейчас.

Если бы Господь предназначил женщин к священнослужению, Он бы дал четкие предписания Своим ученикам, а они, в свою очередь, послушались бы Его.

Поскольку верность Священному преданию неотделима от православия, православные экзегеты видят в предании не просто историческое, но и богословское доказательство. «В Кафоллической церкви нужно держаться того, во что верили повсюду, во что верили всегда, во что верили все», — писал св. Викентий Леринский³³. Как можно примирить женское священство с правилом св. Викентия? Две тысячи лет церковь рукополагала только мужчин. Вправе ли мы менять ту церковную практику, которая не менялась, начиная с апостольских времен?

Напрашивается очевидное возражение, которое нередко предлагают западные христиане: женщин не рукополагали в священнослужители из-за общественных и культурных предрассудков. Женщины обычно не имели полномочий в обществе, и церковь,

³² *Против иконоборцев*, 1:68.

³³ Викентий Леринский. *Напоминание* 2:5 (Corpus chresfianorum [cc] 64, p.149).

не допуская их до священнослужения, просто выражала взгляды своего времени. В XX в. почти во всех сферах жизни положение полностью изменилось, и христианские общины, разрешившие женское священство, справедливо учли эту многообещающую перемену.

Этот довод основан на нескольких спорных положениях. Во-первых, с исторической точки зрения неверно, что женщин не допускали к священнодействию в Древнем мире. Напротив, во времена Христа и апостолов во многих религиозных общинах, за исключением иудейских, женщины бывали в роли священнослужителей. Ограничивая священство мужчинами, ранняя церковь сохраняла верность иудейскому наследию, что противоречило общему духу тогдашнего языческого общества. Во-вторых, уже на богословском уровне, рискованно предполагать, что Христос вместе с основанной Им церковью должен был считаться с общественными и культурными предрассудками Его времени. Прежде чем оценить, вправе ли православие ссылаться на авторитет предания, установим, что же такое настоящее предание. Верность преданию — это не застывший фундаментализм или запрет на все новое. Правильно понятое, оно не статично и не инертно; оно динамично. Каждое новое поколение воспринимает и проживает его по-своему, поверяет и обогащает его новым опытом церкви. По словам В.Н. Лосского, предание — критический дух церкви³⁴. Это не просто охранительное, консервативное начало, но прежде всего принцип роста и возрождения; не просто собрание документов или свидетельство прошлого, автоматически записанное и механически повторенное, но это живой ответ на голос Божий, наша непосредственная и личная встреча со Христом в Духе, происходящая здесь и сейчас. Таким образом, подлинная верность преданию — не рабское копирование прошлого, а серьезная попытка отделить второстепенное от главного. Подлинный ревнитель предания не реакционер, ратующий за его неприкосновенность, а человек, который различает «знамения времен» (Мф 16:3) и готов увидеть евангельскую закваску даже в столь светском движении, как современный феминизм.

В Священном предании мы находим не только динамизм, но и постоянство. «Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же» (Евр 13:8). Дух всегда активен в каждом новом поколении, однако роль Духа — свидетельствовать о Сыне (Ин 16:13 — 15); Дух приносит не новое откровение, а вечную и неизменную истину Христо-

³⁴ В.Н. Лосский. *Предание и предания*, в: *In the Image and Likeness of God*. Crestwood, 1974, p. 156.

ву. *Nove, non nova*³⁵, — по словам Викентия Леринского³⁶. Не обязательно делать или говорить что-то «новое», поскольку Откровение Христово совершенно и окончательно, но, направляемые Духом, мы всегда должны действовать и говорить «по-новому», жить с обновленным умом и сердцем. Разве возобновление женского священства не относится именно к той новизне, которая нарушает непрерывность предания?

Большинство православных полностью согласились бы со словами французского кальвиниста Жан-Жака фон Альмена: «Хотя Новый Завет дает возможность полного обновления и мужчинам и женщинам, там нигде не сказано, что женщина может публично и авторитетно представлять Христа. Христос не говорит ни одной женщине: «Слушающий вас, Меня слушает». Ни одной женщине Он не обещает разрешить на небе то, что она связала или развязала на земле. Ни одной женщине Он не поручает проповедовать. Ни одной женщине не дает Он заповеди крестить или причащать Его плотью и кровью. Ни одной женщине не поручает Он пасти Его стадо»³⁷.

По словам о. Иоанна Мейендорфа, здесь мы сталкиваемся с проблемой послушания Христу: должны ли мы как христиане оставаться верными Его примеру или нет? Принимаем ли мы «данность» и окончательность Его откровения и верим ли в апостольское преемство церкви? Хотим ли мы принадлежать к той же церкви, которую основал Христос? О. Иоанн говорит: «Сегодня церковь притязает быть «апостольской». Это означает, что ее вера основана на свидетельстве, что ее служение — Христово и оно определяется уникальным, неповторимым деянием Божиим, совершившимся во Христе... Никакое новое откровение не может довершить или заменить то, что сделал Христос, «когда пришла полнота времени» (Гал 4:4). Евангелие Христово не может быть написано заново, поскольку «полнота времени» пришла именно тогда. В известном смысле все христиане должны стать современниками Христа. «Историческая обусловленность», присущая Евангелию, в определенном смысле — *норма для всех нас*. В XX в. оно не может быть абсолютной нормой, в апостольскую эпоху оно ею было»³⁸.

³⁵ По-новому, но не заново (лат.).

³⁶ Викентий Леринский. *Напоминание*, 22:7 (CC 64, p. 177).

³⁷ J. -J. von Almen. «Is the Ordination of Women to the Pastoral Ministry Justifiable», in: H.Karl Lutge. *Sexuality — Theology — Priesthood*, San Gabriel, p. 35.

³⁸ *The Orthodox Church* (September, 7, 1975), p. 4.

Православные противники женского священства подчеркивают неотменимость апостольской эры и вместе с тем признают, что один Новый Завет не может решить этого вопроса, внести в него ясность и определенность. Их доводы основаны и на Писании, и на предании, взятых вместе и толкуемых как единое и неделимое целое. Они не просто ссылаются на то, что Христос избрал апостолами мужчин, но настаивают, что более девятнадцать веков перковь рукополагала в священники и епископы только мужчин. Другими словами, они ссылаются на двухтысячелетнюю историю перкви; не на сказанное, а на реально происходившее. Они не просто приводят такие отрывки, как 1 Кор 14:34 — 35 или 1 Тим 2:11 — 12, взятые по отдельности, но, скорее, ссылаются на то, как толковали и претворяли в жизнь библейское откровение. Предание — это ни что иное, как внутренняя непрерывная связь Нового Завета и последующего опыта церкви. Рукоположение женщин в священники недопустимо именно потому, что оно противоречит этой живой непрерывности.

Чтобы обосновать наше обращение к преданию, необходимо подчеркнуть три основные мысли.

1. Иисус Христос — не только подлинный Человек, но истинный Бог. Он вошел в историю, став выше ее. Мы видим в Нем не только наставника, связанного условностями своего времени; Он — воплощенное Слово, и из Его уст мы слышим не личные мнения, которые скоро устареют, а вечную истину. Отрицая слепое следование обычаям того времени, Он часто выказывал поразительную независимость. Иисус говорил своим ученикам: «Вы слышали, что сказано древним... А Я говорю вам...» (Мф 5:21-22). Он называл Себя Господином субботы, открыто нарушая принятые правила, ел с мытарями и грешниками; к удивлению Его последователей, Он разговаривал с самаритянкой и вообще пренебрегал правилами общения с женщинами, обязательными для каждого раввина того времени. Таким образом, если бы Сын Божий захотел сделать женщин апостолами, Он бы так и поступил, несмотря на условности, сложившиеся в иудаизме или в остальном древнем мире. То, что Он не избрал их апостолами, остается для нас решающим и сегодня. Можем ли мы усматривать тут ошибку воплощенного Слова и Премудрости Божьей, полагая, что мы лучше знаем истину?

2. Вторая мысль продолжает первую. Как Тело Христово, как «столп и утверждение истины» (1 Тим 3:15), церковь больше, чем сообщество людей, способное ошибаться. Христос обещал: «Дух Истины ... наставит вас на всякую истину» (Ин 16:13). Внутри церкви могут возникать заблуждения, но они никогда не востор-

жествуют, ибо Христос говорил, что в конечном счете истина окажется непобедимой. Неужели это обетование не исполнено? Неужели мы скажем, что, не рукополагая женщин, церковь ошибается почти две тысячи лет, несправедливо отказывая половине рода человеческого в законных правах?

3. Несомненно, в жизни церкви есть много второстепенных вопросов, о которых Господь не говорил, оставляя грядущим поколениям решать их по собственному усмотрению. Но (и это третья мысль) вопрос о допущении женщин к священнослужению отнюдь не второстепенен! Решая его, мы показываем, как понимаем священническое служение и человеческую природу. Если женщины могут и должны быть священниками, отрицание этого права на протяжении двух тысячелетий – серьезная несправедливость, трагическая ошибка. Вправе ли мы винить в ней отцов церкви, Вселенские соборы, апостолов и Сына Божьего?

Тут следует рассмотреть некоторые доводы противоположной стороны.

1. Иисус действительно сделал Своими учениками только мужчин, однако, известно и то, что Он избирал на эту роль только обрезанных евреев. Если церковь отклонилась от Его примера, допустив к апостольскому и священническому служению неевреев, то почему бы не поступить так же и в отношении женщин? Если мы не следуем примеру Христа в первом случае, зачем следовать ему во втором?

Я не нахожу этот довод убедительным. Что касается рукоположения неевреев, то такая возможность была признана почти сразу, когда еще были живы главные свидетели Слова – те, что лучше всех познали «ум Господень» (1 Кор 2:16). На Апостольском соборе в Иерусалиме церковь постановила не считать обрезание и другие требования еврейского закона обязательными для всех (Деян 15:23 - 29). С тех пор все виды священнического служения были открыты и для евреев, и для неевреев. Но ни апостолы, ни их преемники в течение девятнадцати столетий не рукополагали женщин. Огромное различие между этими двумя вопросами совершенно очевидно.

2. А как насчет рабства? Почти каждому современному христианину очевидно, что один человек не может владеть другим, покупать и продавать его – это совершенно несовместимо с христианскими понятиями о человеческом достоинстве. Но в течение семнадцати или восемнадцати столетий большинство христиан воспринимало рабство как нечто само собой разумеющееся. Если церкви понадобилось столько времени, чтобы осознать

порочность рабства, почему бы еще через пару веков не покончить и с дискриминацией женщин? Если христианский мир мог изменить одно, почему бы не поменять и другое?

Этот аргумент серьезнее, но можно ли сравнивать терпимость к рабству и то, что женщин не возводят в духовный сан? Различие между мужчиной и женщиной существует от природы, чего нельзя сказать о различии между рабами и свободными. Василий Великий сказал: «От природы никто не раб»³⁹. Рабство — следствие грехопадения. Различие между мужчиной и женщиной, напротив, присуще природе человека и существовало до грехопадения (Быт 1:27). Кроме того, некоторые отцы церкви, в особенности Григорий Нисский, выступали против рабства, считая, что это есть зло — возможно, необходимое, но зло⁴⁰. Однако ни один отец церкви не говорит, что недопущение женщин к духовному сану — необходимое зло.

3. В конце концов, обращение к преданию — не более чем «доказательство по умолчанию», а такое доказательство не может быть решающим. Да, Христос не предписывал Своим ученикам рукополагать женщин, но ведь Он этого и не запрещал! Так и с примером последующих столетий: церковь не посвящала женщин в священнический сан, но и не запрещала этого.

Нельзя сказать, что до наших дней это не обсуждалось. Рукоположение женщин, конечно, не было для ранней церкви главной проблемой, но вопрос поднимался несколько раз. Тертуллиан (III в.) высказывается недвусмысленно: «Женщинам не дозволяется ни говорить в церкви, ни учить, ни помазывать, ни делать приношение, ни притязать на какое бы то ни было служение, исполняемое мужчинами, или на священнослужение»⁴¹. Около 300 г. *Церковные правила Святых Апостолов* недвусмысленно утверждают, что на Тайной вечере женщин не было; отсюда явно следует, что женщина не может совершать евхаристию⁴². Апостольские уставы (конец IV века) обсуждают возможность женского священства более подробно, но в том же духе, что и Тертуллиан. Женщины не должны проповедовать и крестить; подразумевается, что они тем более не имеют права совершать евхаристию. Отсюда вывод:

³⁹ Василий Кесарийский. *О Святом Духе* (51) (PG 62:155 — 156). Ср.: Иоанн Златоуст. *Беседа на послания к Ефессянам*, 22:1 (PG 62:155 — 156).

⁴⁰ Григорий Нисский. *Беседа 4-я на Екклесиаста* (PG 44:664C — 668A); ed. Jaeger-Alexander, pp. 334 — 338).

⁴¹ *О девичьих покрывалах*, 9:1 (CC 2:1218 — 9). Это относится к католическому периоду Тертуллиана, прежде, чем он примкнул к монтанистам. Цитируя Тертуллиана, я не разделяю его суждения о женщинах!

⁴² См. сноску 9.

Христос никогда не поручал это женщинам, хотя, конечно, мог бы. Значит, и церковь не вправе так поступать⁴³.

Этот вопрос не был чисто гипотетическим для ранней церкви. Женщин рукополагали в священники и епископы в различных еретических течениях II – IV вв., таких как маркиониты⁴⁴, монтанисты⁴⁵ и коллиридианки⁴⁶. Говоря о последних, св. Епифаний Кипрский († 403) подробно рассматривает возможность допуска женщин к пресвитерству. «Никогда с начала времен, — говорит святой, — женщины не служили Богу как священники»⁴⁷. (Конечно, он имеет в виду ветхозаветную традицию, ведь он знал о жрицах языческих культов плодородия.) Хотя в Новом Завете, продолжает св. Епифаний, мы встречаем женщин-пророков (Деян 21:9), ни одна женщина не была апостолом, епископом или пресвитером. В ближайшем окружении Христа было много женщин — Его Мать Мария, Саломея и другие женщины из Галилеи, Марфа и Мария, сестры Лазаря, однако ни одну он не сделал апостолом или священником. Конечно, в церкви есть чин диаконов, но им не позволяют исполнять священнические обязанности. Кроме диаконов, есть чин вдов и чин престарелых женщин, но мы не найдем женщин-пресвитеров или «священниц». Вывод св. Епифания Кипрского: «Бог никогда не призывал ни одну женщину к этому служению»⁴⁸.

Вероятно, большинство современных православных сочтет это достаточно убедительным и исчерпывающим. Люди соглашались, что рукоположение женщин — новшество, не имеющее должного обоснования в Священном предании, и говорить тут не о чем. И все же мне хотелось бы знать: действительно ли св. Епифаний поставил здесь точку, нельзя ли исследовать проблему глубже?

Основной недостаток этих доводов очевиден. Они указывают на то, что женщины никогда не были священниками, но не объясняют, почему. Если женское священство абсолютно невозможно, если женщина и рукоположение — понятия несовместимые⁴⁹, то этому должно существовать простое объяснение. Можем ли мы его сформулировать? Как говорит г-жа Бер-Сижель: «Тем, кто про-

⁴³ *Апостольские постановления*, 3 6:1-2 и 3:9:4 (éd. Funk, 191, 201) ср. В:28:6 (530).

⁴⁴ Иринеи Лионский. *Против ересей*. 1:13:2 ср.: Тертуллиан. *Об отводе дела против еретиков*. 41:5.

⁴⁵ Епифаний Кипрский. *Панагий*, 49:2:2, 49:3:2.

⁴⁶ *Там же*, 79:1:7.

⁴⁷ *Там же*, 79:2:3.

⁴⁸ *Там же*, 79:2:3 — 79:7:4.

⁴⁹ Gennadios Limouris. *The Place of the Woman in the Orthodox Church*, p. 270.

сит у нас хлеб понимания, мы не вправе давать камни однозначности, ужесточенной отрицанием»⁵⁰.

Однако обращение к преданию заслуживает серьезного анализа, даже если речь идет о том, о чем предание молчит. Жизнь церкви — не математическая система, где всему есть рациональное объяснение. В духовной сфере мы не всегда руководствуемся логикой, однако это не значит, что наши действия неоправданны. Чтобы изменить церковные установки, сложившиеся за две тысячи лет, нужны очень серьезные основания. Хорошо, нет решающих доводов *против* рукоположения женщин, но есть ли решающие доводы *за*?

Представьте, что вы купили старый дом и, поднимаясь на чердак, ударились головой о балку, которая здесь вроде бы не нужна. Ее предназначение нам пока неизвестно, но не будет ли опрометчивым просто вынуть ее, не изучив как следует устройство дома? Не обвалится ли крыша? Отсутствие убедительных прецедентов и указаний в Священном предании побуждает нас быть предельно осторожными. Стоит выяснить точнее, зачем здесь эта балка. Изменяя принципы рукоположения столь серьезно, мы, возможно, разрушим больше, чем предполагаем: «Потому что с переменною священства необходимо быть перемене и закона» (Евр 7:12).

Действительно, предание молчит, и мы обязаны это учитывать. Но молчание его, побуждая нас к величайшей осторожности, ни в коем случае не должно удерживать от дальнейшего рассмотрения проблемы. Как раз наоборот! Даже если мы решили пока не трогать загадочную балку, стоит по крайней мере поинтересоваться ее предназначением.

«Мужчину и женщину сотворил их...» (Быт 5:2). Если предание не объясняет нам, почему женщин нельзя рукополагать, не найдем ли мы ответ в сфере антропологии? Насколько доказуемо, что этот запрет основан на установленных Богом законах природы? Как отмечает д-р Верна Харрисон в своей осторожной и взвешенной статье⁵¹, здесь возникает широкий спектр вопросов о том, как связаны пол и священство. Пока что мы, православные, да и не только мы, не нашли определенных ответов, т. к. эти вопросы не исследовались подробно.

Православные противники рукоположения женщин формулируют антропологический аргумент двумя способами.

⁵⁰ *The Ministry of Women in the Church*, p. 139.

⁵¹ Verna F. Harrison. «Orthodox arguments against the ordination of women priests», in: *Sobornost incorporationg Eastern Churches Review*, 14:1 (1992), 6–23, 7, 16–17.

1. Некоторые утверждают, что женщины не могут быть священниками, т. к. они морально и духовно ниже мужчин, а физически нечисты в определенные дни месяца.

2. Другие отклоняют эти доводы. Мужчины и женщины обладают, по их мнению, равной ценностью в глазах Божьих, но резко отличаются друг от друга; поэтому у них разные и взаимодополняющие обязанности в церкви, семье и обществе. Женщин не допускают к священству не потому, что они от природы ниже мужчин, а потому, что у них другое призвание. Защитники этой точки зрения, в частности, ссылаются на роль Пресвятой Богородицы в церкви. «Честнейшая херувим и славнейшая без сравнения серафим», Она стоит выше апостолов и епископов, но обязанностей священнослужителя не исполняла.

Рассмотрим обе точки зрения.

1. Что касается первой, то здесь (как всегда) важно изучать в контексте то, что говорят Писание и святые отцы. Возьмем, к примеру, слова из книги Бытия (3:16) о том, что муж будет «господствовать» над женой. Если прочесть фразу в контексте целого, то станет ясно, что перед нами — прямое следствие грехопадения. Это господство не относится к догреховному порядку творения, и не так уж ясно, продолжает ли оно действовать в искупленной церковной общине. Необходимость «контекстуализации» еще очевидней, когда мы обращаемся к ветхозаветным предписаниям об «истечении крови» у женщин (Лев 17:19). Они даются вместе с многочисленными указаниями относительно проказы и истечения у мужчин. Если правила о менструации отделить от всего отрывка, мы можем исказить их значение⁵². Из проповеди Христовой и постановлений апостольского собора (Деян 15) видно, что ветхозаветный запрет, касающийся ритуальной нечистоты, не распространяется на новозаветную церковь⁵³.

⁵² О связи этого отрывка с современной западной мыслью и его отличии от нее см.: Mary Douglas. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London, 1984.

⁵³ О применении этих правил, записанных в Левите, мнения расходятся с древнейших времен. Так, в канонических посланиях Дионисия Александрийского (сер. III в.) и Тимофея Александрийского (кон. IV в.) женщинам возбранялось причащаться во время менструаций. См.: Henry R. Percival. *The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church: their Canons and Dogmatic Decrees*. Oxford, 1900, pp. 600, 613. Эти послания подтвердил Трульский Собор (692), Канон 2, хотя и без специальных указаний относительно менструаций. Но в Учении апостолов (III в.) высказана противоположная точка зрения: ветхозаветные запреты не имеют силы в церкви (Учение апостолов, 6:21).

С той же осторожностью нужно подходить к словам из Нового Завета. Когда ап. Павел говорит: «Всякому мужу глава Христос, жене глава — муж, а Христу глава — Бог» (1 Кор 11:3; ср. Еф 5:23 — 25), нужно тщательно уточнить значение слова «глава». Оно не всегда означает власть и господство, как понимают его в падшем мире; возможно, здесь говорится об источнике или истоке. В этом отрывке речь, безусловно, идет об «иерархии» в браке, но «иерархия» — не подчинение или зависимость.

Это станет ясно, если мы попытаемся постичь природу Пресвятой Троицы, которую ап. Павел в 1 Кор 11:3 рассматривает как высочайший образец межличностных отношений. Слова «Христу глава — Бог» (Отец) не имеют ничего общего с арианским представлением о подчиненности Сына Отцу. Внутри Троицы существует своеобразный «порядок» или «иерархия», в том смысле, что Отец — первое Лицо, Сын — второе, а Дух — третье, и этот порядок необратим. Мы не говорим о Сыне или Духе как о первом Лице, а об Отце — как о втором или третьем, поскольку Отец — начало, источник, причина и первоисток. Но вместе с тем внутри Троицы нет отношений подчинения, все три Лица абсолютно равны. «Главенство» мужчины в браке в известной мере аналогично связи Отца и Сына при главенстве Отца, но никак не означает униженного положения женщины.

К свидетельствам святых отцов нужно подходить с той же осторожностью. Многие святые отцы (замечательный пример — Иоанн Златоуст) считали, что женщина не должна играть ведущую роль в церкви, семье и общественной жизни. Но их изречения нужно рассматривать в историческом контексте. Ведь мы помним, что Церковь — Тело Христово, а не просто собрание грешных людей. Не нужно воспринимать каждое слово святых отцов как воплощение вечной истины, не принимая в расчет общественное устройство, существовавшее в ту эпоху⁵⁴.

2. Исходя из сказанного выше, современные православные христиане все сдержаннее относятся к представлениям о врожденной неполноценности или более низком положении женщин. Чаще всего сторонники этих воззрений утверждают, что женщины хоть и равны мужчинам, все же отличаются от них, а значит — призваны к особому служению в церкви. В одном из восточных стихотворений говорится:

⁵⁴ Ср.: Harrison. *Orthodox arguments*, pp. 10 — 12.

Сравнивать мужчину и женщину
Все равно, что сравнивать розу с жасмином.
У каждого свой аромат.
Женщина не равна мужчине.
И мужчина не равен женщине⁵⁵.

Православные делегаты афинской конференции 1978 г. приняли формулировку: «равные, но разные».

«Бог создал мужчину и женщину по Своему образу, установив различие функций и даров. Эти дары дополняют друг друга, но, как настаивает ап. Павел в 1 Кор 12, они не равноценны. В жизни церковной, как и семейной, Бог вверил одни задачи и виды служения мужчинам, а другие, не менее важные — женщинам. Поэтому у христиан есть все основания противостоять современным тенденциям, ведущим к взаимозаменяемости мужчины и женщины, то есть к дегуманизации жизни»⁵⁶.

Здесь православные участники конференции перекликаются с К. С. Льюисом. Его пророческая статья «Священницы в церкви?», написанная в 1948 г., до сих пор остается одной из самых пронизательных работ на эту тему. «По мере того, как государство растет подобно улью или муравейнику, оно нуждается во все большем числе тех, кого можно назвать рабочими пчелами (т. е. бесполоыми существами). По-видимому, это неизбежно в нашей мирской жизни. Но в жизни христианской мы должны вернуться к реальности»⁵⁷.

В заявлении 1978 г. (Афины), православные участники снова настаивают на том, что они не разделяют представлений о врожденной неполноценности женщин: «Православная церковь ни в коем случае не считает, что женщины в глазах Божьих ниже мужчин. Мужчины и женщины равны, но они разные, и мы должны признавать различие их дарований»⁵⁸.

Те, кто поддерживают эту точку зрения — «равные, но разные», считают, что рукоположение женщин в священники предполагает «обмен ролями между женщиной и мужчиной» (слова епископа Максима Питтсбургского)⁵⁹. Делая ударение на этом доводе, мы должны задать следующий вопрос. Какое отличие между мужчиной и женщиной мешает женщинам стать священниками? Сам

⁵⁵ Suzannah Herzek. «The Body is the Book», in: Peter Moore. *Man, Woman and Priesthood*, p. 110.

⁵⁶ *Anglo-Orthodox Dialogue* (см. сноску 4), см. также: Limouris. *The Place of the Woman in the Orthodox Church*, 278.

⁵⁷ К. С. Льюис. *Бог под судом*. Собр. соч. в 8 т., т. 1, М., 1998.

⁵⁸ *Anglican-Orthodox Dialogue*, p. 58.

⁵⁹ Fr. Maximos Aghiorgoussis. *Women Priests?* Brookline, 1976, p. 5.

по себе этот довод говорит нам, что если бы женщины были священниками, они бы выполняли свое служение не так, как мужчины, подобно тому, как женщины-врачи или учителя исполняют свою роль в медицине или образовании иначе, чем их коллеги-мужчины. Однако он не открывает, почему они в принципе не могут быть священниками.

Здесь я перехожу к важнейшему вопросу, который до сих пор мало освещался в Православной церкви. Прежде чем судить об обязанностях мужчин и женщин, стоит спросить: так ли уж глубоко различия между полами — не только физические, но и психологические и духовные, и если да, то в чем они? Если четких отличий между полами нет, кроме очевидной разницы в формах тела, то некорректно говорить о «женском служении», словно оно ни в чем не походит на «мужское». У разных людей разные призвания, но эти призвания не обусловлены половыми различиями. Нельзя отстранять женщину лишь на том основании, что она женщина; церковь должна оценить, подходит ли лично она к этому виду служения⁶⁰.

Я глубоко убежден, что мужская и женская природа — это дар Божий, в них есть не только биологические, но и духовные измерения. Как и профессор Кириаки Фитцджеральд, я полагаю, что различие между мужчиной и женщиной — это различие в существовании, которое укоренено в самой сущности творения и проявляется в складе личности⁶¹. Но я не знаю точно, насколько это мнение верно святоотеческой традиции. Множество свидетельств подтверждает, что для трех каппадокийцев и св. Максима Исповедника половые различия не относятся к главным богословским понятиям⁶².

Антропологическое доказательство, по крайней мере, в той форме, как его до сих пор высказывали, не способно решить вопрос, может ли женщина быть священнослужителем. Чтобы получить определенный ответ, необходимо тщательнее разработать богословие человека. Вероятно, именно с этим столкнется православное (и неправославное) богословие грядущего столетия. Если в XX в. его центральной задачей было церковное учение, то

⁶⁰ О богословском значении сексуальности см. дискуссию: A.M.Allchin and others. *A Fearful Symmetry? The complementarity of Men and Women in Ministry*. London, 1992, pp. 11 — 17.

⁶¹ Kyriaki FitzGerald. «An Orthodox Assessment of Feminist Theology», in: Limouris. *The Place of the Women in the Orthodox Church*, 305.

⁶² Harrison *Orthodox arguments*, p. 13 (и примеч. 15). ср. с Valérie A. Karras. *The Ontology of Woman according to Greek Patristic Tradition* (1991).

в ХХI в. вопросом номер один станет вопрос о смысле человеческой личности.

Размышляя о православной экклезиологии, о. Георгий Флоровский говорил, что она «все еще *im Werden*⁶³, в стадии формирования»⁶⁴, но в еще большей степени это относится к православной антропологии.

Поскольку мы очень смутно представляем себе, что такое человеческая личность, было бы глупо немедленно переходить к рукоположению женщин в священники. Но именно по этой причине неразумно утверждать, что всякое рукоположение женщин невозможно. Последуем же слову Исайи: «верующий... не постыдится» (Ис 28:16).

«Икона Христова – но в каком смысле?»

Поскольку антропология не дает нам четких и простых ответов, почему мужское священство предпочтительней женского, возможно, ответ на этот вопрос лежит в области литургического символизма. Типологическое доказательство, апеллирующее к «иконе», занимает центральное место в папском постановлении 1976 г. «О женщинах и священстве». Доказательство это вызывает широкий отклик у многих, но далеко не у всех православных богословов, писавших на эту тему. Его кратко сформулировал о. Александр Шмеман: «Если носитель “иконности”, икона и исполнитель уникального священства — мужчина, а не женщина, то только потому, что Христос — мужчина, а не женщина»⁶⁵. Священник — это икона Иисуса Христа; Иисус Христос — мужчина; поэтому священник тоже должен быть мужчиной.

Таким образом чтобы доказательство прозвучало убедительным, выдвигающие его должны ответить на два вопроса:

1. Что именно означает слово «иконный» и что такое предстательная роль священнослужителя?
2. Каково богословское значение мужской природы Христа, отличное от Его человеческой природы?

Ни один из этих вопросов, мне кажется, святые отцы подробно не освещали. Хотя в ту эпоху подразумевалось, что священником должен быть мужчина, а не женщина, святые отцы не стремились обосновать этот постулат и не приводили доказательство,

⁶³ В становлении (нем.).

⁶⁴ G. Florovsky. "The Church: Her Nature and Task", in: *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*. Belmont, Mass. 1972, p. 58.

⁶⁵ *Concerning Women's Ordination: Letter to an Episcopal Friend, in Lutge* (см. сноску 37), pp. 14 — 15.

позднее сформулированное о. Александром Шмеманом⁶⁶. Например, св. Епифаний Кипрский, нападая на коллиридианок, не прибегает к доказательству, связанному с иконой⁶⁷. Довод о. Александра Шмемана и других богословов — существенно новое доказательство, разработанное во второй половине XX века; в раннем предании его нет. Из этого, конечно, не следует, что это доказательство ложное. Но те, кто на него опирается и вместе с тем считает себя ревнителем предания, должны осознавать его новизну. Традиция, предание, как мы уже говорили, — не механическое повторение прошлого.

Интересно отметить, что православные участники сессии Англикано-православной объединенной вероучительной комиссии 1978 г., проходившей в Афинах, не прибегали к доказательству, связанному с иконой⁶⁸. Англо-католики, участвовавшие в сессии, хотели бы, чтобы православные использовали это доказательство, однако, те предпочли прямо обратиться к преданию. Хотя некоторые из них одобрительно отнеслись к этому доказательству, они понимали, что, вероятно, его трудно высказать в сжатой форме, которая удовлетворила бы всех православных участников афинской встречи.

Тем не менее доказательство: священник — икона, прозвучало на родосском симпозиуме, где было принято постановление: «В типологии богослужения непрерывная церковная традиция без всякого исключения призывала служить у алтаря только тех священников, которые представляют в Теле Христовом Его главу и Господа, первосвященника Иисуса Христа»⁶⁹. По словам представителя экуменического патриархата, митрополита Хризостома из Мир, «рукоположенное священство — мужское, потому что оно выражает свидетельство и жертву воплощенного Христа»⁷⁰.

Теперь обратимся к первому из двух наших вопросов: в каком смысле священник представляет Христа? Некоторые православные, не принимающие доказательства, связанного с иконой, настаивают на том, что само понятие священника как «образа» Христова характерно для латинского Запада и не принято в православии. Это — сильное преувеличение. Возможно, православие и католичество понимают роль священника по-разному, но основ-

⁶⁶ Ср. интересный спор проф. John Ericson «The Priesthood in Patristic Teaching», in: *The Place of the Woman in the Orthodox Church*, pp. 113 — 115.

⁶⁷ См.: сноску 49.

⁶⁸ См.: *Anglican-Orthodox Dialogue...* (см. сноску 4), pp. 58 — 60.

⁶⁹ См.: Limouris. *The Place of Women in the Orthodox Church*, pp. 26 — 27.

⁷⁰ Limouris. *op.cit.*, pp. 129 — 130.

ная идея священника или епископа как «представителя» или «образа» Христова — часть общего наследия, которое Восток и Запад получил от христианской древности.

Да, мы можем говорить об «иконе», но в каком смысле? Чтобы ответить на этот вопрос, сначала нужно разграничить три формы священства в Церкви: уникальное первосвященство Христа, царственное священство всех крещеных и «особое» пастырское священство рукоположенного духовенства. Мы должны одновременно установить три взаимозависимых истины:

1. *Есть только один священник*, Иисус Христос, первосвященник Нового Завета, «посредник между Богом и человеками» (1 Тим 2:5), истинный совершитель всякого священнодействия.

2. *Все верующие — священники*: в силу того, что все мы созданы по образу и подобию Божьему, а также потому, что обновили этот образ в крещении и миропомазании (в Западной церкви — конфирмация) все мы — и духовенство, и миряне — «царственное священство, народ святой» (1 Пет 2:9), отделенный для служения Господу.

3. *Священники — это люди избранные*: отдельные члены церкви через молитву и возложение рук избраны для пастырского служения Богу.

Если мы не проведем отчетливую грань между второй и третьей формой священства, между онтологическим священством, получаемом при крещении, и душепастырством, может возникнуть путаница. Например, слова ап. Павла: «нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал 3:28), иногда цитируют в пользу женского священства. На самом же деле, как видно из предыдущего предложения: «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал 3:27), — Павел говорит здесь о крещении, а не о рукоположении. Этот текст относится к царственному священству всего народа Божьего, а не к пастырям.

Женщины точно так же, как и мужчины, созданы по образу Божьему, наравне с мужчинами воссозданы в крещении и получают дар Духа Святого в таинстве миропомазания. Поэтому, что касается второй формы священства, они такие же «цари и священники» (Откр 1:6), как любой из нас. Это царственное священство прежде всего заключается в том, что каждый человек, сотворенный по образу и подобию Божьему, может творить, подобно Богу-Творцу. Каждый может созидать и лепить мир, раскрывая новые возможности и новый смысл сотворенного, делая все материальное осмысленным и одухотворенным. Царственное священство выражается в том, что каждый человек — это «свхаристическое животное». Воздавая хвалу Богу и ставя Его за сотворен-

ный мир, человек превращает каждую вещь в Святые Тайны и через них причащается Господу. Каждый из нас способен вернуть этот мир Создателю через благодарение или являя ему свое новое «я», обновленное тело и душу как «жертву живую» Пресвятой Троице (Рим 12:1). «Твоя от твоих Тебе приносяще о всех и за вся» (Литургия св. Иоанна Златоуста). Вот в чем смысл вселенского священства, присущего всей природе человеческой. На языке этого иератического самоотвержения мужчина и женщина в равной мере могут считаться священниками сотворенной вселенной.

Личность, в совершенстве выражающая это царственное и вселенское священство, на самом деле не мужчина, а женщина — Дева Мария. Она — высший пример не просто женской, но человеческой святости. По словам Г.К.Честертона, «мужчины — это люди, но Человек с большой буквы — это женщина»⁷¹. «Се, раба Господня», читаем мы в Евангелии (Лк 1:38). Во время Благовещения, как и всю жизнь, Богородица являет пример самоотдачи, а именно это и есть наше истинное предназначение. Тем не менее Ее пример доказывает, что необходимо различать вторую и третью форму священства. В Ней совершенно воплотилось царственное священство христианина, но Она никогда не была священником-пастырем.

Необходимо подчеркнуть две вещи, касающиеся пастырского служения. Во-первых, его нельзя представлять себе как «профессию», как «работу», которую женщина может выполнять наравне с мужчиной. Еще меньше это служение можно представлять как власть и господство, как привилегию, которой женщину несправедливо лишают. «Но между вами да не будет так» (Мф 20:26). Церковь — это не реальная власть и не частное предпринимательство, а Тело Христово; священство — не человеческое изобретение, придуманное для вящей продуктивности, а дар Божьей милости. Это служение не «право» и не «привилегия», а вечный призыв Божий, призыв служить ему. В церкви все — дар и все — милость. Когда человек чувствует, что его призвание — быть священнослужителем, это — дар Божьей милости. Разумеется, это относится и к женщинам, если Бог призывает их к пасторскому служению в Своей Церкви. Все споры о женском священстве, где встает вопрос о «праве», с самого начала искажают суть дела, поскольку предполагают совершенно ложное понимание священства.

Не нужно представлять пастыря каким-то депутатом, осуществляющим по поручению паствы царственное священство, ко-

⁷¹ W.H.Auden. *A Certain World: A Commonplace Book*. London, 1982, p. 243.

торое принадлежит всем христианам. Священник получает свое священство не от людей, а непосредственно от Христа. Как говорит Иустин Мученик († 165 г.): «Двенадцать апостолов зависят от власти Христа, вечного священника»⁷², то же самое относится к их преемникам — епископам. И царское священство, и пастырское непосредственно участвуют в священстве Христовом, ни одно из них не передает свои полномочия другому.

Особая связь между церковнослужителем и Христом, вечным Первосвященником, лучше всего выражается в том, что истинный совершитель евхаристии — Христос; всякое священнодействие совершается лишь во имя Христово и Его властью. Это ясно из молитвы священника перед Великим входом: «Но так как по безмерному Своему человеколюбию Ты непреложно и неизменно был человек, Сам был архиерей и Сам передал нам священнодействие сея служебные и безкровные жертвы...»⁷³. Христос совершает жертвоприношение и вместе с тем Он Сам принесен в жертву. Он — священник и жертва в одном лице. В самом начале богослужения дьякон произносит слова псалма, указывающие на смысл происходящего: «Время Господу действовать» (Пс 118:126)⁷⁴. По словам св. Иоанна Златоуста: «Не человек пресуществляет хлеб и вино в Тело и Кровь Христову, Сам Христос, распятый за нас, делает это. Священник стоит перед нами, делая то, что делал Христос и говоря слова, которые произносил Христос; но сила и благодать от Бога...

⁷² *Разговор с Трифоном*, 42:1. Archambault, (éd.) p. 186, repris dans Justine Martyr, *Œuvres complètes*, Paris, Migne, coll. «Bibliothèque», 1994, p. 162.

⁷³ Эту фразу можно найти в литургии VIII в., но ее происхождение еще более древнее. Впервые она встречается в проповеди, которую приписывают св. Кириллу Александрийскому, *Беседа 10, О Мистической вечере* (PG 77:1029В). На самом же деле, эту проповедь произнес его предшественник св. Феофил Александрийский в Страстной четверг 29 марта 400 г. См.: Marcel Richard. «Une homélie de Théophile d'Alexandrie sur l'institution de l'Eucharistie», in: *Revue d'histoire ecclésiastique*, 33 (1937), pp. 45 — 56; Robert Taft, «The Great Entrance: A History of the Transfer of the Gifts and other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom», in: *Orientalia Christiana Analecta* (200. Rome, 1975), pp. 119—148. О значении этой фразы, прозвучавшей на Константинопольском соборе 1156—1157 гг. см.: Hiéromoine Paul (Tchéremoukhine). «Le Concile de 1157 à Constantinople et Nicolas évêque de Métrone», in: *Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*, 17:3 [no. 67] Paris, 1969, pp. 137 — 173.

⁷⁴ Я предпочитаю этот стих привычной литургической формуле: «It is time to begin service to the Lord» (букв. «Время служить Господу»). Оба перевода допустимы, но большинство вариантов еврейского Ветхого Завета толкуют эту фразу так же, как я.

Отец, Сын и Дух Святой совершают таинство, а священник отдает свой язык и предоставляет руку»⁷⁵.

Таким образом, таинства всегда совершает Христос, присутствующий среди нас через Духа Святого. Строго говоря, таинства совершаются не *священником*, а *через* него. Истинное священство — это священство Христово, а не наше собственное. Священник во время литургии — не «другой священник» рядом с Христом, и жертва, которую он приносит вместе с верующими, не «другая» жертва, а единственная и неповторимая жертва Христова. Можно даже сказать, что священнослужитель не имеет своей личности; его призвание — быть проводником воли Христовой, поскольку его священство существует исключительно для того, чтобы представлять Христа. Именно об этой идее священнослужения говорит ап. Павел: «Итак мы — посланники от имени Христова, и как бы Сам Бог увещевает чрез нас» (2 Кор 5:20); «Но вы не презрели искушения моего во плоти моей и не возгнушались им, а приняли меня, как Ангела Божия, как Христа Иисуса» (Гал 4:14).

Вот в чем главное: священнослужитель или епископ — представитель или «икона» Христа. Христос действует и осуществляет Свое присутствие через священнослужителя. Это представление о священнике как о «посланнике» Христовом, укорененное в Библии, можно найти в доникейских текстах, и греческих, и латинских. Приведем два примера. В начале II века св. Игнатий Антиохийский пишет, что епископ представляет «образ Бога»⁷⁶ или выступает «на месте Бога». Кроме того, он считает епископа именно представителем Христа⁷⁷. Но его типология неоднородна: в других текстах Христу уподоблены диаконы⁷⁸. Очевидно, у св. Игнатия не было четкой схемы, и все же он представлял себе христианское служение как своеобразное представительство Бога Отца или Христа. В следующем веке св. Киприан Карфагенский на Западе говорит четче и определеннее: «Господь и Бог наш Иисус Христос — Сам первосвященник Бога Отца; Он принес себя в жертву Отцу и заповедал это делать в воспоминание о Нем; таким образом священник поистине действует вместо Христа (*vice Christi*)»⁷⁹.

Чтобы не возникло впечатления, будто эта идея (епископ или священник действует вместо Христа — *vice Christi*) исключительно западная, а не восточная, вспомним слова монаха Антиоха

⁷⁵ О предательстве Иуды, 1:6 (PG 49:380) Беседы на Евангелие от Иоанна 77:4 (PG 59:472).

⁷⁶ К магнезийцам, 6:1, ср. К траллийцам 3:1; К смифнянам 8:1.

⁷⁷ К траллийцам, 2:1; К ефесянам 6:1; К римлянам 9:1.

⁷⁸ К магнезийцам, 6:1.

⁷⁹ Послание, 63:14.

(средневизантийский период, VII в. по Р. Х.): «Священники должны подражать первосвященнику (т.е. епископу), а он, в свою очередь, должен подражать Христу-первосвященнику»⁸⁰. Св. Феодор Студит († 826 г.) тоже называет епископа или священника «иконной Христовой» и «подражателем Христу»⁸¹. Та же мысль звучит в молитвах при посвящении в сан епископа: «О Христос, Бог наш... содейлай этого человека подражателем Твоим, пастырем истинным».

Представление о священнике как о другом Христе (*alter Christus*), образе, символе или представителе Христа, распространено и на греческом Востоке, и на латинском Западе, хотя православные и католики не совсем одинаково толкуют роль священника в пресуществлении Святых Даров. Как полагают современные католики, священник действует *in persona Christi* (от имени Христа). «Слова установления» — «Сие есть Тело Мое... Сия есть Кровь Моя» он произносит как бы от имени Христа, или, скорее, Сам Христос говорит их через священника.

В византийском обряде, напротив, через освящающую анафору священник говорит не *in persona Christi*, а *in persona Ecclesiae*, как представитель церкви. Когда он возглашает: «Сие есть Тело мое... Сия есть Кровь Моя», — эти слова — часть общей благодарственной молитвы. Священник, действующий в союзе с паствой и от ее имени, благодарит Бога Отца за спасительное воплощение, смерть и воскресение Христа, особенно за установление евхаристии; но он нигде не говорит от имени Христа. Потом, продолжая действовать в союзе с мирянами и от их имени, он призывает Духа Святого; обращаясь к Богу Отцу, просит его послать Духа и освятить евхаристию. В это решающее мгновение, как и в евхаристической молитве, он уже не наместник Христа или Его икона, но вместе с остальными молящимися просит и молит Бога.

Итак, при освящении Даров в римском обряде священник по всеобщему убеждению представляет Христа народу, а в византийском обряде священник предстательствует от имени народа перед Христом. Поэтому большинство православных не одобряют «западное положение» священника при освящении евхаристии; священнику, как и народу, подобает смотреть на восток, поскольку в этот момент службы он говорит от лица людей, а не от лица Бога. Есть в литургии и другие моменты, когда служащий действует от имени Христа, например, когда он благословляет моля-

⁸⁰ Беседа, 123 (PG 89:1817 C).

⁸¹ Семь глав против иконоборцев, 4 (PG 99: 493 CD); Послания, 1:11 (PG 99: 945 D).

щихся, осеняя их крестом и говоря: «Благодать Господа нашего, Иисуса Христа... будет со всеми вами» или: «И да будут милости великого Бога и Спаса нашего Иисуса Христа со всеми вами», — но ни в одной молитве при освящении он не говорит *in persona Christi* (от лица Христа)⁸².

Словом, во время важнейшего священнического молитвословия — чтения ехаристического канона — в православном понимании служащий не представляет собой икону Христа. Это значит, что связанный с иконой аргумент против рукоположения женщин для православных христиан менее убедителен, чем для католиков. Тут встает иной вопрос: насколько это доказательство убедительно вообще, будь то в православии или в католичестве? Когда св. Феодор Студит и другие называют священника или епископа «подражателем» или «иконой» Христа, они не имеют в виду, что между ними существует физическое сходство. Священник не «изображает» Христа, даже если он носит бороду, у него могут быть темные волосы, ему может быть тридцать лет. Глупо и наивно предполагать, что священнослужитель во время литургии должен внешне напоминать Христа, словно актер на сцене, «загримированный» под Спасителя. Отцы церкви никогда не толковали литургическую символику внешне и материалистически. Рисованная икона должна передавать сходство с первообразом, но священник — не рисованная икона.

Если священник представляет Христа не физически, а через внутренний и духовный смысл его служения, должен ли он непременно быть мужчиной, чтобы исполнять эту символическую роль? Г-жа Бер-Сижель настойчиво повторяет: раз священник, по словам св. Иоанна Златоуста, «просто одалживает свой язык и отдает свою руку», почему же язык и рука, которые использует Христос, не могут быть женскими?»⁸³ Все мы, и мужчины, и женщины, безусловно, можем вспомнить мгновения из нашей личной жизни, когда женщина была для нас посредником Христа, являя собой икону Его сострадания и исцеления. Почему же она не может это делать во время литургии?

Итак, если принять, что священнослужитель — икона Христова, то это *само по себе* не противоречит женскому священству. Мы нащупали слабое звено в цепи доказательств... Обратимся ко второму вопросу: каково богословское значение мужской природы

⁸² Timothy Ware, Eustratios Argenti. *A Study of the Greek Church under Turkish Rule*. Oxford, 1964, pp. 124 — 125. Когда я писал свою статью 1978 г., я еще не осознавал значения этого отрывка из моей книги в вопросе о женском священстве.

⁸³ *L'ordination des femmes...* (см. сноску 2), p. 385.

Христа? И здесь мы найдем слабое звено. Святые отцы неоднократно подчеркивали человеческую природу Христа и очень мало говорили о Его мужской природе. Конечно, особенность воплощения требовала, чтобы Христос родился в определенное время и в определенном месте от особой Матери и был совершенно особым человеком с настоящим человеческим телом и настоящей человеческой душой. Он стал человеком не в абстрактном или обобщенном смысле, его можно было видеть «очами» и «осязать руками» (1 Ин 1:1). Из этой Его неповторимости следует, что Он не мог быть одновременно и мужчиной и женщиной, и родился Он мужчиной. Но святые отцы сосредотачивали внимание не на этом. Для них важно не то, что Он был мужчиной (*vir*), а то, что Он стал человеком (*homo*).

Та же мысль звучит в символе веры: «Нас ради человек и нашего ради спасения сшедшего с Небес и воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы, и вочеловечшася». Мы должны четко осознавать, что здесь речь идет о человеческой природе. Воплотившись, Христос принял облик мужчины, но символ веры подчеркивает совсем другое. Символ веры говорит нам о спасении всего рода человеческого, всех вместе, мужчин и женщин, поэтому он утверждает, что Христос принял человеческую природу, общую для всех нас, независимо от нашего пола.

Даже в тех случаях, когда, казалось бы, святые отцы или литургические тексты должны подчеркивать мужскую природу Христа, к нашему удивлению они этого не делают. Возьмем, к примеру, службу в праздник обрезания Господня (1 января). В этот день церковь вспоминает о том, что Спаситель был мужчиной, но в песнопениях этого праздника говорится о Его самоумалении, «нисхождении» и послушании закону. Ударение сделано на том, что Он стал именно человеком⁸⁴.

Должны ли мы отсюда заключить, что божественный выбор (Спаситель воплотился в мужчину, а не в женщину), случаен и произволен? Безусловно, нет. В божественном промысле нет ничего случайного. Мы не можем сказать, что Богу было необходимо воплотиться в мужчину, идею необходимости нельзя переносить на несотворенную Троицу. Но если здесь нет необходимости, такой выбор можно считать *сообразным*. Поскольку второе Лицо раскрывается нам как вечный Сын Божий, а не дочь Божья, то поистине необходимо, чтобы Он родился на земле как новый Адам, а не новая Ева. Поскольку же Он родился как новый Адам, в

⁸⁴ Большинство текстов принадлежит св. Василию, которого поминают в тот же день.

Новом Завете Он постоянно именуется Женихом, а Церковь — Его Невестой (Мф 9:15; 25:1 — 12; Ин 3:29; Откр 21:2, 9, 22:17).

Если священник во время литургии представляет собой живую икону Христа, Жениха Церкви, следует ли из этого, что священник непременно должен быть мужчиной? Может ли женщина представлять Жениха? Это возвращает нас к моему первому вопросу: в каком смысле священник представляет Христа? Некоторым может показаться нелепым, если на месте Жениха будет стоять женщина. Другие на это возразят, что символы тонки и многозначны, а потому здесь нет ничего нелепого. В конце концов, когда мы говорим о Церкви как о Невесте, мы подразумеваем, что в некотором смысле все мы — мужчины и женщины — играем роль женщины по отношению к Богу. Если мужчины могут представлять Церковь-Невесту, почему женщины не могут представлять Христа-Жениха?

По крайней мере, в одном мы можем не сомневаться. Символы имеют далеко идущее и непредсказуемое значение, и меняя их, мы можем изменить куда больше, чем думаем. Если ими пренебречь, они могут нанести сокрушительный ответный удар. Как все мы знаем по опыту, символ воспринимается легче, чем слово, но выражает он истину, недоступную для человеческой логики. В литературе и искусстве, богослужении и семье присутствует могучий символизм слов и вещей, доходящий до сокровенных корней нашего существования, и пренебрегая этим символизмом, мы трагически обедняем жизнь.

Таким образом, мы стоим перед вопросом: составляет ли исключительно мужской характер христианского священства составной элемент скрытого и богоданного символизма, на который мы невольно посягаем? Если, к примеру, мы, православные, начнем рукополагать женщин в священники, не начнем ли мы вскоре призывать: «Матерь наша, Иже еси на Небесех», — или крестить во имя «Матери и дочери», как уже делают некоторые западные христиане? Или: можно ли перейти к рукоположению женщин и в то же время оставить нетронутыми традиционные формы богослужения и обращения к Богу?

Как раньше, когда мы рассматривали доказательства из христианской антропологии, так и теперь, оценивая богословский символизм, мы приходим к одному заключению: на этот вопрос нет простых ответов. «Истинно Ты — Бог сокровенный, Бог Израилев, Спаситель» (Ис 45:15). Попробуем подойти к вопросу о женском священстве в церкви с открытым умом и сердцем. Православная церковь не намерена в ближайшем будущем менять существующий обычай и, вероятно, никогда от него не отступит. Но православ-

ные христиане должны, по крайней мере, уяснить со всей строгостью и смирением, что мы еще не представили глубокого обоснования существующей ныне практики. Пусть проблемы Западной церкви станут нашими проблемами; тогда мы признаем, что вопрос о женском священстве стоит и перед нами. Мы только в начале нашего пути, не будем торопиться и высказывать скороспелые суждения. Как справедливо заметил профессор Эрикссон: «Нужно просто признать, что святые отцы оставили нам многогранное и последовательное учение о священстве, но не дали окончательного и удовлетворительного ответа на вопрос о женском священстве»⁸⁵.

Мыслящий христианин — это человек, ожидающий Духа Святого. Столкнувшись с разногласиями в вопросе о женском священстве, возьмем за образец поразительный женский образ, нарисованный в апсиде многих православных церквей: Богоматерь Оранта (молящаяся) призывает Утешителя, воздевая руки к небу. Представим себе и чувства, связанные с действием Духа в нас — страстное ожидание, примиряющую надежду. Как говорил о. Павел Флоренский, «типичное, — что мне представляется, — это именно ожидание, надежда, но только кроткая и умиренная»⁸⁶.



⁸⁵ «The Priesthood in Patristic Teaching», in: *The Place of the Women in the Orthodox Church*, p. 115.

⁸⁶ *Столп и утверждение истины. Письмо пятое*. Москва, 1990, с. 129.



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ (ББИ)

сочетает в себе черты конфессионального и светского учебных заведений, ориентирован на мирян, открыт межконфессиональному диалогу и свободным дискуссиям. Помимо библейско-богословских предметов студенты ББИ изучают широкий спектр общегуманитарных дисциплин. На конкурсной основе лучшим студентам выплачивается стипендия и предоставляется общежитие (для иногородних).

Сегодня ББИ - это:

- высшее гуманитарно-богословское образование по библеистике, христианской культуре, библейским языкам, богословию, философии, истории церкви, литургике и социальным дисциплинам
- второе высшее образование, индивидуальные программы для специалистов и повышение квалификации преподавателей и катехизаторов
- начальное и заочное богословское образование, публичные лекции
- летние богословские институты
- научные программы (семинары, конференции, исследовательские проекты)
- издательская деятельность (учебники, монографии, материалы конференций, журнал "Страницы" и альманах "Мир Библии")
- радиопрограмма "Мост к истине".

Издательская программа ББИ

СТРАНИЦЫ: богословие, культура, образование.

Ежеквартальный журнал.

☒ **МИР БИБЛИИ. №№ 1-7**

Иллюстрированный альманах.

Серия «Современная библеистика»:

☒ **ТЕКСТОЛОГИЯ НОВОГО ЗАВЕТА. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала.**

Брюс М. Мецгер.

Перевод с английского.

☒ **КАНОН НОВОГО ЗАВЕТА. Происхождение, развитие, значение.**

Брюс М. Мецгер.

Перевод с английского.

☐ **РАННИЕ ПЕРЕВОДЫ НОВОГО ЗАВЕТА.**

Брюс М. Мецгер.

Перевод с английского.

☒ **ЕДИНСТВО И МНОГООБРАЗИЕ В НОВОМ ЗАВЕТЕ. Исследование природы первоначального христианства.**

Джеймс Данн. Перевод с английского.

☒ **ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ. Историко-филологический комментарий. Гл. 1-8.**

И. А. Левинская.

☐ **ТЕКСТОЛОГИЯ ВЕТХОГО ЗАВЕТА.**

Эмануэл Тов. Перевод с английского.

☒ **ОЧЕРКИ АРХЕОЛОГИИ БИБЛЕЙСКИХ СТРАН.**

Н. Я. Мерперт.

☐ **ВВЕДЕНИЕ В ТЕКСТОЛОГИЮ ВЕТХОГО ЗАВЕТА.**

Дж. Вайнгрин.

Перевод с английского.

Серия «Богословие и наука»:

☒ **ВЕРА ГЛАЗАМИ ФИЗИКА.**

Джон Полкинхорн.

Перевод с английского.

☒ **РЕЛИГИЯ И НАУКА. История и современность.**

Иен Барбур. Перевод с английского.

☐ **ЭТИКА В ВЕК ТЕХНОЛОГИИ.**

Иен Барбур. Перевод с английского.

Серия «Диалог»:

☒ **ХРИСТИАНСКО-ИУДЕЙСКИЙ ДИАЛОГ.** Хрестоматия. Составитель

Хелен Фрай. Перевод с английского.

☐ **ХРИСТИАНЕ И МУСУЛЬМАНЕ. Проблемы диалога.**

Хрестоматия. Составитель

Алексей Журавский

☐ **ПРАВОСЛАВИЕ И КАТОЛИЧЕСТВО. От конфронтации к диалогу.**

Хрестоматия.

☐ **Богословский диалог между Православной церковью и Восточными православными церквами.** Составитель Кристин Шайо. Перевод с английского.

Серия «Современное богословие»:

☒ **ПРАВОСЛАВНАЯ ЛИТУРГИЯ. Развитие евхаристического богословия на православном Востоке.**

Хью Уайбру.

Перевод с английского.

☐ **ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ. Епископ Каллист Уэр.**

Перевод с английского.

☒ **ВВЕДЕНИЕ В ОСНОВНОЕ БОГОСЛОВИЕ. Архиепископ Михаил (Мудьюгин).**

Серия «История церкви»:

☒ **РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВНОСТЬ: вторая половина XX века.** Архиепископ Михаил (Мудьюгин).

☒ **ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ИСТОРИИ РУСИ, РОССИИ И СССР. Д. В. Поспеловский.**

☒ **РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И КОММУНИСТИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО. Документы и фотоматериалы 1917-1941 гг.** Составитель Ольга Васильева.

Серия «Услышать человека»:

☒ **ПОСЛУШАЙТЕ ДЕТЕЙ. ПРИСЛУШАЙТЕСЬ, НАКОНЕЦ.** Аньет Кемпбелл.

Перевод с английского.

☒ **НЕЗРИМОЕ ПРИСУТСТВИЕ.** Элен Гизан-Деметриадес.

Перевод с французского.

☒ **ЭТОТ НЕИСПРАВИМЫЙ ИНДИВИДУАЛИСТ. История жизни одного финна.** Пол Гундерсен.

Перевод с английского.

☒ **УРОКИ РАЗДУМЬЯ. Педагогика нравственного развития.** Филипп Лобстейн

Перевод с французского.

☒ **УСЛЫШАТЬ ЧЕЛОВЕКА.** Пол Турнье.

Перевод с английского.

Литературная серия:

☐ **ПРОРОК.** Халиль Джибран.

Перевод с английского.

Приложения к журналу «Страницы»:

☐ **СБОРНИК УЧЕБНЫХ ПРОГРАММ ББИ, 2000 .**

☒ **ПРИМИРЕНИЕ.** Сборник материалов коллоквиума в Крестовоздвиженском монастыре. Шеветонь, Бельгия, 1995

☒ **КРЕЩЕНИЕ И ОБЩЕНИЕ ЦЕРКВЕЙ.** Сборник материалов коллоквиума в Крестовоздвиженском монастыре. Шеветонь, Бельгия, 1998

☒ **ПОИСКИ ЕДИНСТВА. Проблемы религиозного диалога в прошлом и настоящем.** Сборник статей.

☒ **400 ЛЕТ БРЕСТСКОЙ ЦЕРКОВНОЙ УНИИ (1596-1996). Критическая переоценка.** Сборник материалов международной конференции. Голландия, 1996

☒ **БИБЛИЯ В ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ, ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ РОССИИ И ПРАВОСЛАВНОГО СЛАВЯНСКОГО МИРА. К 500-летию Геннадиевской Библии.** Сборник материалов международной конференции. Москва, 1999

☒ **СОБОРНОСТЬ.** Избранные статьи из журнала англикано-православного Содружества св.Албания и преп. Сергия (Оксфорда).

☒ **СОКРОВИЩЕ В СОСУДАХ ГЛИНЯНЫХ.** Руководство по экуменической герменевтике. Перевод с английского.

☒ **КНИГА БЫТИЯ.** Новый перевод. Цв. илл.

☒ **ЗОВ ПУСТЫНИ.** Биография малой сестры Магдалены Иисуса. Катрин Спинк. Перевод с английского.

☒ **РУКОПОЛОЖЕНИЕ ЖЕНЩИН В ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ.** Епископ Каллист Уэр, Элизабет Бер-Сижель. Перевод с французского и английского.

☒ **МИР МЕГАЛИТОВ И МИР КЕРАМИКИ.** Две художественные традиции в искусстве доантичной Европы. Э. Л. Лаевская.

☐ **РЕЛИГИЯ И ПРАВА ЧЕЛОВЕКА.** Хрестоматия. Перевод с английского.

☐ **РУКОВОДСТВО ПО МЕЖДУНАРОДНОМУ АВТОРСКОМУ ПРАВУ.** Перевод с английского.



ИЗДАНИЯ ББИ МОЖНО ПРИОБРЕСТИ В МАГАЗИНАХ:

«Эйдос» — Москва, Чистый пер., 6.

Тел.: (095)201-26-08

«Слово» — С.-Петербург, ул. М. Конюшенная, 9.

Тел.: (812)311-20-75

«Библия для всех» — С.-Петербург, ул. Лебедева, 31.

Тел./факс: (812)541-86-88

«Руфь» — Киев, ул. Мильчакова, 5А.

Тел./факс: (044)516-84-87

ИЗДАНИЯ ББИ МОЖНО ЗАКАЗАТЬ ПО ПОЧТЕ:

Библейско-богословский институт св. апостола Андрея
ул. Волхонка, д. 18/2, Москва, 121019, Россия

Тел./факс:

(095) 135-8292

Пейджер:

(095) 788-0088, 974-7400

для аб. «апостол Андрей»

E-mail:

standrews@standrews.ru

Web-site:

http://www.standrews.ru

Наш расчетный счет: Мещанское ОСБ № 7811/096, р/с 40702810538090102063,
БИК 044525342 к/с 30101810600000000342 в Московском Банке АК СБ РФ,
ИНН 7707094849



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ
СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

Вопрос о месте женщин в церкви, об их участии в литургической жизни и священнодействии неизбежно влечет за собой другой вопрос – о возможности их принадлежности к священству. Этот комплекс проблем современный мир ставит перед традиционными христианскими церквями. Православные церкви сначала заявляли, что эти проблемы их не касаются или, как утверждали их представители, навязываются им извне. В то же время высокопреосвященный митрополит Антоний Блум, экзарх Московской патриархии в Великобритании, призвал своих братьев к размышлению над этой проблематикой. Такое размышление он считал неизбежным, необходимым и спасительным. Настоящая книга – свидетельство осуществления этого пожелания.

Ставя эти проблемы, православный богослов Элизабет Бер-Сижель рассматривает в историческом контексте перипетии сложной эволюции сознания, неразрывно связанной с возвращением к истокам подлинного церковного предания. Епископ Каллист (Уэр) излагает проблему рукоположения женщин в свете патристической антропологии и православного богословия, в духе открытости и верности традиции.

