

П. Василиадис

Роль женщин в церкви, женское рукоположение и чин диаконисс: православный богословский подход

В статье предпринята попытка выработать православный богословский подход к осмыслению роли женщин в церкви, их доступу к иерархическому священству и возможности возрождения чина диаконисс. Эти вопросы рассматриваются в свете богословской дискуссии последних лет, а также на основании постановлений Всеправославного собора, проходившего на острове Крит в июне 2016 г. При этом в статье подчеркивается, что остроту вопроса, в конечном счете, составляет не столько само рукоположение женщин (иными словами, не социологическая проблема и требования современности), сколько миссиологическое, литургическое, антропологическое и экологическое измерения понимания христианского священства.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: женское рукоположение, чин диаконисс, Всеправославный собор, эkkлeзиология, антропология.

Роль женщин в церкви, их доступ к иерархическому священству и чин диаконисс — три этих различных, хотя и взаимосвязанных вопроса занимают наш современный богословский дискурс. В православном мире женское рукоположение в целом было категорически отвергнуто как не имеющее никакого отношения к пастырскому попечению, как чуждое западное явление, сложившееся главным образом под влиянием современных идей.

В этой небольшой статье предпринята попытка выработать православный богословский подход к осмыслению данной проблемы, особенно в свете дерзновенного решения патриарха Александрийского Феодора II о возрождении в церкви чина диаконисс, а также на основании недавних постановлений Всеправославного собора, проходившего на острове Крит в июне 2016 г.¹

1. Итоговые документы Всеправославного собора на разных языках опубликованы на официальном сайте собора: holycouncil.org.

В программном документе собора «Миссия Православной Церкви в современном мире» провозглашено равенство всех людей, собираемых Церковью, «без различия расы, пола, возраста, социального или иного положения во единое Тело, где “нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского”»^{*1} [Миссия]. Также в разделе «Отношение Церкви к проблеме дискриминации» провозглашается, что Православная церковь верит в то, что «“Бог произвел от одного весь род человеческий: обитать по всему лицу земли, предустановив сроки и пределы их обитанию”^{*2} и что во Христе “нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного, нет мужеского пола, ни женского; ибо все вы — одно во Христе Иисусе”^{*3}» [Миссия, § 2].

*1 См.: Гал 3:28;
ср. Кол 3:11

*2 Деян 17:26

*3 Гал 3:28

Разумеется, вопрос о диакониссах (и косвенно о женском рукоположении) не входил в повестку дня Всеправославного собора². Однако этой теме было уделено повышенное внимание на Поместном соборе Православной российской церкви 1917–1918 гг. После Второй мировой войны профессор Е. Феодору своей докторской диссертацией о диакониссах [Θεοδώρου 1954] открыл в православных богословских кругах научную дискуссию по противоречивому вопросу о поставлении женщин на иерархическое священнослужение. Вопрос о женском рукоположении дополнительно обсуждался на всеправославном уровне в рамках специальной межправославной конференции, состоявшейся на греческом острове Родос в 1988 г. по инициативе Вселенского патриархата³. По итогам этой конференции в официальных документах была впервые зафиксирована важная самокритичная оценка ситуации:

Признавая эти факты, свидетельствующие о том, что Церковь поддерживает равенство чести между мужчинами и женщинами, надо честно и смиренно признать, что христианским общинам, по причине человеческой слабости и греховности, не всегда и не везде удавалось преодолеть те представления, нравы, обычаи, исторические события и социальные условия, которые на практике приводили к дискриминации женщин. Так, человеческая греховность вела к тем практикам, которые не отражают истинную природу Церкви в Иисусе Христе [Conclusions, § 24].

2. Тем не менее, пятнадцать православных миссиологов в ходе предсоборных совещаний сформулировали ряд рекомендаций к собору по этому вопросу. См.: [Comments].

3. Доклады и итоги конференции см.: [Limouris]. Итоги сами по себе были также опубликованы на английском языке в [Conclusions]. С более поздней экспертной оценкой можно ознакомиться здесь: [Λόγισμος].

Не менее значима позиция, сформулированная в отношении чина диаконисс:

Апостольский чин диаконисс должен быть возрожден. В Православной церкви он никогда не был вполне забыт, хотя и оставался зачастую невостребованным. Начиная с апостольских времен, в святоотеческой, канонической и литургической традиции, вплоть до византийского периода (и даже до наших дней) есть многочисленные свидетельства того, что этот чин высоко почитался [*Conclusions*, § 32].

Наконец, в отношении общего вопроса о женском рукоположении было высказано следующее:

Невозможность рукоположения женщин в особое священство, основанная на Предании Церкви, обусловлена следующими церковными аргументами: (а) пример Господа нашего Иисуса Христа, Который не избрал ни одной женщины в число Своих апостолов; (б) пример Богородицы, Которая не исполняла сакраментальной священнической функции в церкви, хотя и была удостоена стать Матерью воплощенного Сына и Слова Божьего; (в) согласно апостольскому преданию, апостолы, следуя примеру Господа, никогда не рукополагали женщин в особое священство в церкви; (г) некоторые наставления Павла о месте женщины в церкви; (д) согласно критерию аналогичности, если бы дозволялось сакраментальное священство женщин, оно должно было бы осуществляться Богородицей [*Conclusions*, § 14].

Первым современным православным богословом, который систематизировал богословские мнения по данному вопросу, стал митр. Каллист (Уэр)⁴. Следует также упомянуть об исследованиях Э. Бер-Сижель [*Kasselouri-Hatzivassiliadi*, 395–402; *Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδη*, 349–355] и православного догматиста Н. Мацукаса (Университет им. Аристотеля, Салоники) [*Χατζηαποστόλου*, 357–370]. В последнее время на эту тему было написано несколько православных докторских диссертаций и научных

4. Митрополит Каллист (Уэр) высказывался на эту тему в своей статье «*Man, Woman, and Priesthood of Christ*» [*Kallistos*], перепечатанной почти без изменений в классической для православного богословия коллективной монографии «*Women and the Priesthood*» [*Норко*, 9–37]. Спустя почти 20 лет (через 10 лет после Родосской конференции) владыка Каллист в переработанном издании «*Women and the Priesthood*» [*Priesthood*] и в брошюре «*The Ordination*

of Women in the Orthodox Church» заявил: «По вопросу о женском священстве до сих пор не существует общеправославного суждения, которое обладало бы решающим вселенским авторитетом». Он также отметил, что выводы Родосской конференции «не имеют официального и непрекаемого авторитета, обязательного для всей Православной церкви; скорее, они являются вкладом в продолжение дискуссии» [*Ordination*, 51].

монографий [Γιοκαρίνης 1995, Γιοκαρίνης 2011, McDowell], не говоря уже о значительных достижениях в исследованиях по библеистике, систематическому и святоотеческому богословию, истории и даже социологии⁵. Все это указывает на безотлагательную необходимость яснее зафиксировать официальную богословскую позицию православной церкви по данному вопросу.

С этой целью Центр экуменических, миссиологических и экологических исследований им. митр. Пантелеимона (Папагеоргиу) (CEMES) созвал международную конференцию «Диакониссы, рукоположение женщин и православное богословие» (Салоники, 20–23 января 2015 г.)⁶. Эта тема рассматривалась с позиций библейского, святоотеческого, литургического и систематического богословия, а также ряда смежных областей. В основании всего был православный богословский подход к возрождению традиционного чина диаконисс. На конференции также обсуждался острый вопрос о женском рукоположении, в частности, богословские основания допуска женщин к иерархическому священству.

Следует обратить внимание на смену акцентов по сравнению с формулировкой патриаршего приглашения на Родосскую конференцию 1988 г.: вместо «исключения» заговорили о «допуске». Это небольшое, но существенное изменение было связано с обсуждениями в рамках международного симпозиума, состоявшегося в 2016 г. Он практически весь был посвящен предложениям профессора Е. Феодору. В частности, профессор заявил следующее:

В прениях об общем рукоположении женщин в православном богословии не следует ненадлежащим образом употреблять человеческие, биологические понятия о якобы мужском или женском поле каждого из Лиц Святой Троицы, тем самым разрушая апофатичность и недоступность человеческому разуму тринитарного догмата. Надо руководствоваться церковными критериями, направленными на созидание Христовой Церкви. Нам также следует обращаться к христологическому богословию, которое учит о Богочеловеке и о Божьем деле спасения, объявшего и принявшего всю человеческую природу, мужскую и женскую. Поэтому мы должны стремиться к разделению ответственностей служителей Церкви в соответствии с разнообразием их

5. Обзор этих достижений см.: [Διακόνισσες].

6. С материалами этой конференции можно ознакомиться как на греческом [Διακόνισσες], так и на английском [Deaconesses] языках.

харизм. Именно благодаря такому многообразию даров древняя церковь в значительной степени продвинулась вперед [Θεοδώρου 2016].

Профессор Феодору сделал еще одно важное замечание относительно толкования роли диаконисс в наших канонических источниках, отводящих диакониссе как символу Святого Духа более почетное место, чем пресвитерам, символизирующим апостолов. По мнению профессора Феодору, это свидетельство должно, по меньшей мере, повысить статус женщин в дискуссии о допустимости их поставления в сакраментальное священство с богословских позиций. Конечно, никто из православных богословов, изучавших этот вопрос (митрополит Диоклийский Каллист (Уэр), митрополит Сурожский Антоний (Блум) и профессор Феодору), не оспаривал тот факт, что на основании «традиции» и существующего канонического порядка Православной церкви (“τό γέν υν ἔχον” — «новое поколение», как блестяще подчеркнул профессор Феодору [Διακόνισσες, 20]) женщины не могут быть совершителями таинств, но при этом для них нет запрета на исполнение диаколического служения.

Несколько лет назад митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас), будучи представителем Константинопольского патриархата на очередной Ламбетской конференции англиканских епископов, обратил внимание всех на то, что решение этой серьезной проблемы, вызывающей обеспокоенность в христианском мире и разделяющей различные христианские конфессии по вертикали и по горизонтали, нельзя найти в социологии, равно как и нельзя ссылаться исключительно на предание [Διακόνισσες, 20]. Христианское сообщество отчаянно нуждается прежде всего в богословских аргументах.

Разумеется, отсылка к «преданию», несмотря на предостережение митрополита Пергамского, по-прежнему считается веским и в значительной степени не подлежащим обсуждению аргументом, не позволяющим возобновить богословские дебаты по данному вопросу, причем зачастую отсутствует необходимое различие между Апостольским преданием и более поздними преданиями.

Наряду с этим разграничением, которое официально приняла Православная церковь, подчеркивая превосходство апостольского Предания и свою роль его подлинной носительницы и хранительницы, современные богословы выдвинули другое, не менее важное, различие между подлинным, но скрытым Преданием

и преданием, сложившимся в истории. Классическим примером последнего является институт чина диаконисс.

Впрочем, даже если придерживаться этого «исторического» православного предания, можно ли обойти вниманием постепенное умаление в истории Западного христианства вместе с чином диаконисс положения Марии Магдалины, святой женщины-апостола Юнии — тех женщин, которыми гордилась многовековая традиция Востока. Существование в первые века христианства женщин, торжественно именуемых апостолами, как, например, св. Юния, можно считать неоспоримым научным фактом. Как можно православным игнорировать этот факт особенно в списке богословских аргументов относительно восстановления чина диаконисс (иными словами, поставления женщин в sacramентальное «диаколическое» священство)? О безотлагательной необходимости возрождения этого чина говорилось в рамках Родосской консультации⁷. Об этом также открыто заявил Вселенский патриарх на международной встрече в Константинополе⁸.

Наконец, стоит упомянуть о том, что писал патриарх Антиохийский Григорий в слове о женах-мироносицах уже в конце VI в., ясно указав на то, что женщины имеют отношение не только к рукоположению, но и к апостольскому служению (Μαθήτω Πέτρος ὁ ἀρνησάμενός με, ὅτι δύνανται καὶ γυναῖκας ἀποστόλους χειροτονεῖν: «Да узнает отрекшийся от Меня Петр, что Я могу полагать во апостолы и женщин» *¹). Это письменное свидетельство, косвенно отсылающее к скрытому подлинному Преданию, возможно, доказывает, что в восточно-христианской традиции все же существовало и другое, отличающееся от общепринятого, отношение к литургическому статусу женщин. Вызывает интерес и даже иронию тот факт, что тогда же на Западе по неумышленной вине другого Григория, известного папы Григория Великого, св. Марию Магдалину перестали почитать как выдающуюся

*¹ Greg. Ant. Or.
1864 B

7. Восстановление чина «станет положительным ответом на многие нужды и требования современного мира. Это было бы тем правильнее, если бы диаконат в целом (как мужской, так и женский) был повсеместно восстановлен в своих изначальных разнообразных служениях (*diakoniai*) с расширением в социальную сферу, в духе древней традиции и в ответ на возрастающие конкретные потребности нашего времени» [Limouris, 31]; см. также: [Fitzgerald, 160–167].

8. В своем обращении к участникам на Межправославной конференции женщин (Констан-

тинополь, 12 мая 1997 г.) Вселенский патриарх Варфоломей сказал: «Чин рукоположенных диаконисс — это неоспоримая часть традиции, восходящая к ранней церкви. В настоящее время во многих наших церквях возрастает стремление восстановить этот чин, чтобы в большей степени отвечать на духовные потребности народа Божьего. Уже есть некоторое число женщин, которые, как представляется, призваны к этому служению» [Διακόνισσες, 217].

женщину, наделенную даром церковного управления, видя в ней только кающуюся грешницу.

Несмотря на все вышесказанное, существуют также трудности и проблемы относительно восстановления чина диаконисс. В последнее время в православной диаспоре, преимущественно среди новообращенных из крайне консервативных евангелических кругов, фигурирует следующий аргумент: любое возрождение чина диаконисс, несмотря на свидетельства из многовековой восточно-православной традиции и экуменические, соборные и канонические основания, нежелательно по одной простой причине: оно может открыть широкие возможности для принятия женского рукоположения. Подобные новации, привнесенные в православную традицию консервативно настроенными людьми и в отношении многих других вопросов, свидетельствуют о принципиальной важности найти богословский подход к решению общего вопроса о женском рукоположении [Karras, 93–103].

В дискуссии о диакониссах подобные аргументы, которые, к счастью, не сформулированы православной церковью официально, создают впечатление недопустимой богословской непоследовательности, что может нанести непоправимый ущерб убедительности православного богословия. Непонятно, как могут некоторые богословы по-прежнему преимущественно опираться на предание в общем вопросе о женском рукоположении и в то же время игнорировать или отвергать его относительно поставления диаконисс?

За исключением рекомендации Всеправославному собору рассмотреть возможность восстановления чина диаконисс [Διακόνοισσες, 497–502], вышеуказанная конференция не пришла к каким-либо другим выводам, решив оставить окончательное решение на усмотрение профильных церковных структур в надежде, что они также учтут и другие значимые параметры. Большинство выступавших просто подчеркивали непоследовательность в общепринятых православных взглядах. В связи с этим в заключительном коммюнике были сформулированы следующие богословские проблемы.

1. Насколько православное богословие учитывает тот факт, что институт диаконисс имеет соборное, вселенское и каноническое основание, не упраздненное никакими последующими соборными постановлениями?

2. Если диаконисс рукополагали (*hierotonia*), как и высших чинов священнослужителей, а не просто возлагали на них руки

(*hierothesia*) и их посвящение по форме и содержанию имело абсолютное сходство с посвящением других клириков, нет ли опасности в том, что нежелание многих православных церквей возродить чин диаконисс пагубно отразится на современной церковной миссии?

3. Может ли очевидное упоминание в древних молитвах о том, что Христос не запрещал женщинам также исполнять богослужебные обязанности в церквах («не отвергая ни одну женщину... в служении в ваших святых домах» (ὁ μηδὲ γυναικάς... λειτουργεῖν τοῖς ἁγίοις οἴκοις σου ἀποβαλλόμενος))⁹, помочь православной церкви немедленно приступить к возрождению чина диаконисс?

4. Может ли предлагаемое различие «диаколического» и «тайносовершительного» священства (скорее, количественное, чем качественное) помочь православной церкви восстановить ее традиционную древнюю практику и рукополагать диаконисс?

5. Как может повлиять представление в канонических источниках о том, что диаконисса как символ Святого Духа по положению выше пресвитеров, символизирующих апостолов, на повышение статуса женщин в поиске богословских оснований их участия в диаколическом иерархическом священстве?

6. Могут ли православные епископы в любое время, без какого-либо соответствующего соборного решения, рукополагать диаконисс и принимать их в высшие чины духовенства?

7. Если православная церковь определяется своим литургическим (и евхаристическим) богословием, насколько важно сегодня возродить чин рукоположения диаконисс для их необходимого миссионерского свидетельства, особенно в области служения?

8. Если человек определяется своими отношениями с другими и если евхаристическая община для православных является первичной основой для созидательных и благочестивых отношений, возможных в полноте как для мужчин, так и для женщин, на каком богословском основании в наши дни можно исключать женщин даже из диаколического священства?

9. Не компрометирует ли «демонизация» женщин (например, представления о тяготеющем над ними проклятии за виновность в грехопадении и подчинении мужчине в качестве вечного наказания, а также об их нечистоте и, как следствие, маргинализации

9. См.: Молитва на хиротонию диакониссы. 10 [Постернак, 151]. — Прим. ред.

в церковной жизни, богослужении, управлении и т. д.) свидетельство церкви миру, создавая при этом колоссальную этическую проблему?

10. На протяжении всей истории западного христианства наблюдалось постепенное, возможно, неосознаваемое умаление женщин, в частности проявлявшееся в отношении статуса св. Марии Магдалины, св. Юнии и института диаконисс, которыми в многовековой традиции Востока, напротив, принято гордиться. Как это может отразиться на позиции православной церкви?

11. Каким образом свидетельство, неоспоримое в настоящее время с научной точки зрения, о том, что в новозаветные и раннехристианские времена существовали почитаемые женщины-апостолы (например, св. Юния), может повлиять на православную богословскую аргументацию в пользу восстановления чина диаконисс и даже женского рукоположения?

12. Выдающиеся православные богословы свт. Григорий Богослов и свт. Иоанн Златоуст в своих рассуждениях о священстве ориентируются не столько на метафоры отцовства, сколько на примеры благочестия для общины. Кроме того, описывая священническое служение, оба святителя используют как мужские, так и женские образы. Какие в таком случае богословские аргументы в наши дни могут оправдать исключение женщин даже из диаколического священства?

13. Не указывает ли слово патриарха Антиохийского Григория, связывающего женщин до VI в. с апостольским служением и рукоположением («Μαθῆτω Πέτρος ὁ ἀρνησάμενός με, ὅτι δύναμαι καὶ γυναῖκας ἀποστόλους χειροτονεῖν» *¹), на существование по меньшей мере нескольких свидетельств тому, что в восточно-христианской традиции церковь занимала иную позицию относительно литургической роли женщин?

14. Является ли исключительно «мужское священство», обосновываемое исторически непререкаемой принадлежностью к мужскому полу воплотившегося Бога, неотъемлемым условием схождения божественной благодати? Насколько убедителен этот богословский аргумент и как он согласуется с Халкидонским догматом?

15. На божественном (*de jure divino*) или на человеческом (*de jure humano*) законе зиждется закрепившееся в ходе церковной истории недопущение женщин к сакраментальному священству, особенно к «диаколическому»?

16. Как может отразиться на литургической роли женщин тесное терминологическое соединение между «диаколическим»

*¹ Greg. Ant. Or.
1864 B

и «сакраментальным», которое неоднократно встречается в анафоре свт. Василия Великого?

17. Должна ли православная церковь в остром вопросе о рукоположении женщин в своем богословии и практике руководствоваться литургическими, каноническими, тринитологическими, христологическими, экклесиологическими, эсхатологическими или социологическими критериями?

18. При выборе богословских критериев следует ли отдавать приоритет «исходной», давней литургической традиции церкви вместо различных вероучительных формул, возникших в более позднее время? Если да, то в какой мере?

19. Обосновано ли с богословской точки зрения использование человеческого понятия биологического пола и предположительно мужских или женских образов в отношении каждого из Лиц Святой Троицы?

20. Как и в какой степени основная православная богословская позиция о том, что в эсхатоне не будет никакой дискриминации по признаку биологического пола, влияет на дискуссию о литургической и сакраментальной роли женщин?

21. Не отрицают ли элементы онтологической редукции и разделение человека на два пола, находящиеся между собой в иерархических отношениях, вероучение о Боговоплощении?

22. Если согласно православной христианской антропологии архетипом человека является Христос, является ли обращение к Слову Божьему в мужском роде богословским, каноническим, историко-критическим и литургическим основанием для исключения женщин даже из диаконического священства?

23. Если каждый человек создан уникальным, полным и свободным, предназначенным к обожению (*theosis*) посредством добродетельной жизни, можно ли с богословской точки зрения определить природу человека или даже его добродетельную жизнь по признаку пола? Не ведет ли это к отрицанию полноты человеческой природы, увенчивающей творение, а также ее призвания к богоуподоблению?

24. Не препятствует ли достижению православного идеала обожения избирательность в использовании и передаче практик в священническом служении по признаку пола, допускающих обесценивание человеческой личности с богословской и антропологической точек зрения [Διακόνισσες, 497–502]?

Папа Римский Франциск, касаясь вопроса о рукоположении женщин, по всей видимости, настаивает уже не на том, что свя-

щенник действует «от лица Христа» (*in persona Christi*), а на понимании священства в миссиологическом и, конечно, не в клерикальном смысле, тем самым указывая на потребность в принятии женщин в священство. Аналогичным образом православные (по крайней мере, некоторые из них, например, прот. Иоанн Мейендорф и, разумеется, некоторые участники Родосской конференции) подчеркивают принципиальную важность литургического обновления с привлечением мирян, в частности, женщин к более активному участию. Один из примеров этого — вопрос о восстановлении чина диаконисс.

Недавно была высказана мысль о насущной потребности для нашего богословия сосредоточить свое внимание на антропологии. Митрополит Диоклийский Каллист (Уэр) четко заявил, что «центральной темой богословских дискуссий в XXI в. вместо экклезиологии станет антропология... Ключевым будет не только вопрос о том, что есть Церковь, но также и в значительно большей степени вопрос о том, что есть человек» [*Κάλλιτος 2005, 25*]. Существенной темой в христианской антропологии несомненно является общее положение женщин, особенно их роль в литургической жизни. Это справедливо и в отношении другой проблематики, характерной для современного православного богословия, — экологии, заботы об окружающей среде как о Божьем творении на сугубо богословских основаниях. Следствия экологии как проекции антропологии весьма немаловажны для церковного статуса женщин.

За исключением крайних случаев, православным женщинам никогда не доверяли ведущие роли в обрядах, хотя диакониссы были широко распространены в древней церкви, особенно на Востоке. Разделение между богословием и практикой выявляет гендерную амбивалентность обряда. Если православная литургия включает в себя почитание женщин-святых и воспекает Богородицу как «чествующую превыше херувимов и славную несравненно более серафимов» (т. е. стоящую над миром небесных существ), то на земле женщины исключены из рядов высшего духовенства, даже из чина диаконисс.

Таким образом, остроту вопроса, в конечном счете, составляет не столько само рукоположение женщин (иными словами, не социологическая проблема и требования современности), сколько миссиологическое, литургическое, антропологическое и экологическое измерение нашего понимания христианского священства.

Следовательно, рассмотрение миссиологического, литургического (евхаристического), антропологического и экологического параметров и составляет суть православного богословского подхода к этому животрепещущему и вызывающему разделения вопросу. В заключение нашей краткой и далеко не исчерпывающей статьи рассмотрим вышеперечисленные аспекты.

I. Миссиологические следствия евхаристического богословия вытекают из надлежащего понимания христианского богослужения, основные свойства которого в значительной степени обладают «пророческими» чертами. Сердцевина учения Иисуса зиждется на ветхозаветных основаниях, о чем мы, православные, обычно забываем, воспринимая Ветхий Завет исключительно как прообраз явления Христа. Однако у Самого Иисуса Христа было иное, в большей мере пророческое видение (например, речь Христа в назаретской синагоге ^{*1}). Раннехристианская община в своей богослужбной (особенно в евхаристической) практике опиралась на идею завета (или заветов). В частности, народу надлежало совершать благодарственное поклонение Богу и хранить верность друг другу в память об освобождающей благодати Божьей во времена исхода из Египта.

^{*1} См.: Лк 4:16

В Ветхом Завете поклонение Богу было в первую очередь литургией благодарения (*thanks giving liturgy*) за освобождение израильского народа из египетского плена. В то же время это служило постоянным напоминанием о необходимости соблюдать нравственно-этические нормы жизни и противостоять любому угнетению и эксплуатации собратьев — как женщин, так и мужчин. В этом смысле поклоняющаяся (и евхаристическая, благодарственная, в широком смысле) община была также общиной свидетельствующей. То же самое относится и к раннехристианской евхаристии, которую нельзя понять без ее социального измерения ^{*2}.

Когда же общественно-политические условия в Израиле начали меняться, и народу Божьему была навязана монархическая система, трагическим образом изменилось и понимание общения и, как следствие, совместного богослужения, которое утратило общинный характер и постепенно институционализировалось. После строительства храма Соломона религиозная жизнь общины превратилась в культ с обязательным профессиональным священством и необходимыми финансовыми операциями. Действия Иисуса против менял ясно указывают на новое положение дел.

^{*2} Ср. Деян 2:42; 1 Кор 11:20–34; Евр 13:10–16; *Iust. Martyr. I Apol. 67; Iren. Adver. Haer. 18. 1,* и др.

Его неоднократные призывы к милосердию (*eleon*) вместо жертвы служат еще одним напоминанием о реальной цели истинного поклонения¹⁰.

Это в значительной степени социальное и пророческое измерение подлинного христианского богослужения, ясно проявившееся в учении, жизни и делах Иисуса Христа и, разумеется, в евхаристических собраниях ранней церкви, является образцом этики, в рамках которой следует рассматривать литургическую роль женщин. Как подчеркивают официальные документы Всеправославного собора, Церковь существует не для себя, а для всего мира.

II. Если шире рассматривать роль женщин в богослужении на основаниях литургического богословия, чрезвычайно важное значение имеет наше понимание Евхаристии как жертвоприношения или чего-то иного.

В этом смысле весьма показателен литургический язык, по преимуществу используемый в православной церкви (*Αγία τράπεζα*, а не алтарь; *Ιερόν Βήμα*, а не святилище; принятие общения, а не таинство; эсхатологическая перспектива Евхаристии, а не Евхаристия как воспроизведение Христовой жертвы на кресте и т. д.). Еще с новозаветных времен лексикон, связанный со священством и жертвоприношением, вырабатывался под одновременным влиянием разных представлений. Послушание людей Евангелию, взаимные дела милосердия, молитва и благодарение — все это называлось «пожертвованиями» или «жертвоприношениями», потому что через них воздавалась честь Богу в свободе и силе Святого Духа. Богослужение же называлось жертвой хвалы (*θυσία αινέσεως*). Более того, сами люди как эсхатологическая община рассматривались как живая жертва, царственное священство, живые камни для духовного дома Богу^{*1}. Самое главное, служителям Церкви не дали жреческих наименований. Их называли, скорее, светскими терминами: *presbyteros* (старейшина), *episkopos* (епископ, надзирающий), *diakonos* (диакон, служитель) или *proestos* (председательствующий). Все эти наименования подчеркивали их служение общине [*Power, 115*].

*1 1 Пет 2:4–10

10. Подробнее см.: [*Brueggemann*]. Беседа Яхве с Самуилом (1 Цар 8) весьма поучительна как пример этой радикальной перемены в отношениях между Богом и его народом.

В качестве наиболее веского аргумента против принятия женщин в иерархическое священство некоторые католики — иногда и богословы из всех традиционных церквей, в том числе православных — указывают на культурное табу в связи с ритуальной нечистотой женщин во время беременности и, как следствие, с их неспособностью совершать жертвоприношения.

С антропологической точки зрения жертвоприношение есть неестественный акт, утверждающий культуру вместо природы [Casey]. Будучи по своей природе эксклюзивным и консервативным, жертвоприношение направлено на четкое разграничение сакрального и профанного, чистых и нечистых, обладающих властью и тех, кто остается вне ее. Функция жертвоприношения состоит в поддержании миропорядка, который предположительно дан Богом. Возможность для женщин занять место в церковной иерархии открывает им путь к полномочиям и власти, но не только в этом заключается проблема. Эта возможность, хотя и была бы вполне достойной задачей, не объясняет того, почему традиционные церкви оказывают столь сильное сопротивление принятию женщин в церковные иерархические чины, в том числе диаконические.

В целом свидетельства, сохранившиеся в новозаветной литературе, а также в ранней архитектуре и фресках, особенно в катакомбах, указывают на то, что женщины действительно исполняли ведущие роли в христианском богослужении. В этом нет сомнений¹¹. Женщины занимали значимые руководящие позиции в общине, но только до тех пор, пока христианство оставалось по преимуществу религией частной сферы.

Следует, однако, ставить вопрос не о самом факте и возможности женского рукоположения. Скорее, вопрос в том, действует ли предстоятель — будь то он или она — не столько «от лица Христа» (*in persona Christi*), сколько «от лица церкви» (*in persona ecclesiae*). Свидетельства о женщинах-предстоятельницах на Евхаристии сами по себе еще не указывают на то, что эти женщины были священниками. Еще более важен вопрос, связана ли их роль с пониманием Евхаристии не как жертвоприношения (как это имеет место в Новом Завете и в ранней церкви), и преобладают ли здесь эсхатологические метафоры¹².

11. См. об этом: [Witherington 1984; Witherington 1988; Βασιλειάδης].

12. По словам Д. Каси, существует взаимосвязь между эсхатологическим ожиданием излияния

Святого Духа в последние дни и женским пророческим старшинством. В церковной типологии нашей восточной традиции о епископе говорили как об образе Бога-Отца, о диаконе как образе Христа,

Если Евхаристия понималась прежде всего как жертва, то существуют всевозможные антропологические причины, по которым женщины не могут исполнять литургические функции, в особенности председательствовать на Трапезе Господней. Однако Евхаристия изначально понималась не как жертва как таковая, но, скорее, как «то, что ниспровергает жертву» [Power, 140]¹³ или как «воплощенное одухотворение жертвы (*incarnational spiritualization of sacrifice*), действующее в Новом Завете и ранней Церкви» [Daly, 138].

III. Насущнейшая необходимость свидетельствовать о Евангелии Христовом в наши дни несомненно имеет антропологические основания. Митрополит Каллист (Уэр) уже давно подчеркнул значимость антропологии для будущего православного богословия¹⁴.

Вместе с тем, митр. Каллист утверждает, что для выработки подлинной православной антропологии нам необходимо выйти за рамки взглядов, получивших широкое распространение в христианской литературе. Он убедительно показал, что «по убеждению многих отцов Церкви (свт. Григория Богослова, свт. Григория Нисского, прп. Исаака Сирина и др.), “образ Божий в человеке должен быть связан с душой, а не с телом, и даже в душе он соотносится с силой самопознания и словесностью”» [Κάλλιστος 2005, 1]. Но есть и другие, составляющие пусть и меньшинство, но все же меньшинство значительное, которые придерживаются более целостного подхода, утверждая, что образ Божий включает в себя не только душу, но все существо — тело, душу и дух. В этом они согласны с мнением, выраженным на V Вселенском соборе и в христианском Символе веры. Например, св. Иринея Лионский пишет: «Душа же и дух могут быть частью человека, но никак не человеком; совершенный человек есть соединение и союз души, получающей Духа Отца, с плотью, которая создана по образу Божию» *1, 15.

*1 *Iren. Ad. Haer.*
5. 6, 1

о диакониссе как образе Святого Духа, а о священниках — как об образах апостолов. Священник здесь описывается далеко не как *in persona Christi*, а только как образ апостолов — без сомнения, святых, но все же просто людей, в то время как диаконисса являет собой образ Святого Духа [Casey].

13. Ср.: [Power, 140].

14. См. об этом выше.

15. «Н δε ψυχή και το πνεύμα μέρος του ανθρώπου δύνανται είναι, άνθρωπος δε ουδαμώς•ο δε τέλειος

άνθρωπος σύγκρασις και ένωσις εστι ψυχής της επιδεξαμένης το πνεύμα του Πατρός και συγκραθείσης τη κατ' εικόνα Θεού πεπλασμένη σαρκί». Ту же точку зрения можно найти в знаменитом отрывке Михаила Хониата, по ошибке приписываемом свт. Григорию Паламе: «...μή άν ψυχήν μόνην, μήτε σώμα μόνον λέγεσθαι άνθρωπον, αλλά το συναμφοτέρον, όν δη και κατ' εικόνα πεποιηθέναι Θεός λέγεται» (Προσωποποιία // PG. V. 150. Col. 1361 C).

Как полагает митр. Каллист, «реальность (человеческой) личности превосходит то, чем мы ее избирательно наделяем. Неотъемлемой составляющей человека является преодоление самого себя, способность всегда быть открытым, способность всегда указывать на другого. Человек, в отличие от компьютера, каждый раз начинает заново. Быть человеком означает быть непредсказуемым, свободным и творческим»¹⁶.

В Библии, конечно, человек определяется не своей природой, будь то его физическое «я» или окружающий материальный мир, но своими отношениями с Богом и другими людьми. Поэтому спасение обретается ни через отрицание тела, в том числе сексуальности, ни через побег в якобы «духовный» мир. Телесные и духовные функции человека воспринимаются в их неразрывном единстве, и они в равной степени могут как удалять человека от Бога, так и направлять его к служению Ему и общению с Ним. Человеческая «плоть» не ведет к злу и не представляет собой крайней опасности, но становится таковой только тогда, когда люди предают все свое существование не сотворившему их Богу, но этой плоти.

Однако и в восточно-христианской традиции, как давно утверждал прот. Иоанн Мейендорф, человеческая природа — это не статическая, замкнутая, автономная сущность, но динамичная реальность. Человек определяется своими отношениями с Богом [Meyendorff, 2]. Поэтому человеческая природа не утратила своей динамичности после грехопадения, потому что по благодати Божьей она может быть преобразована. Действительно, роль Божьей благодати заключается в том, что она по существу наделяет людей их реальной и подлинной природой [Meyendorff, 138, 144]¹⁷.

IV. В дополнение к антропологическому измерению роли женщины в церкви и обществе, едва ли можно обойти вниманием экологический подход. Взаимозависимость мужчины и (не или) женщины также связана с христианским пониманием целостной экологии¹⁸. В своей социальной доктрине Римско-католическая церковь признает, что для социальной/экологической справедливости необходима адекватная богословская антропология

16. Из первого абзаца его торжественной речи в качестве аффилированного члена Афинской академии «Ο άνθρωπος ως μυστήριο. Η έννοια του προσώπου στους Έλληνες Πατέρες» («Человек

как тайна. Понятие личности в трудах греческих отцов») [Κάλλιστος 2006].

17. Еще более важное и содержательное: [Puhalo].

18. О целостной экологии см.: [Vassiliadis].

[*Compendium*]. Однако католическая церковь (как и все традиционные древние церкви) до сих пор демонстрирует амбивалентную смесь естественного права и патриархальной идеологии. Если мужчина и женщина дополняют друг друга как в церкви, так и в обществе, почему патриархальное главенство мужчин по-прежнему закреплено в церковной иерархии, если учесть, что мужчина и женщина полностью однородны в своем естестве [*Gutiérrez*]?¹⁹

Это не то, что последовательно искало секулярное «эко-феминистское» движение. Эта антропологическая проблема, касающаяся всех христиан (в том числе духовенства), связана с до сих пор существующими возражениями против равного статуса женщин в церкви. По мнению многих исследователей, эти возражения проистекают из учения блж. Августина о первородном грехе²⁰. Дело не в том, чего хотят женщины (или мужчины), а в том, чего хочет Иисус Христос для Церкви в XXI в., для славы Божьей, для целостного человеческого развития, для целостного гуманизма и для целостной экологии в свете адекватной богословской антропологии, основанной на подлинной, хотя и скрытой, традиции церкви, а не только на исторически сложившейся традиции.

До тех пор, пока преобладает патриархальная бинарность, субъективное человеческое развитие остается неполноценным, что проявляется на всех уровнях человеческих взаимоотношений, а также в отношениях между человечеством и природой... Не может быть вполне целостной экологии до тех пор, пока человечество ведет себя как доминирующий мужчина, относясь к природе как к покорной женщине. Не может быть незыблемой социальной справедливости, равно как и справедливости экологической, до тех пор, пока поведение человека определяется патриархальным мышлением [*Gutiérrez*].

Ветхий завет во многом иллюстрирует патриархальную предвзятость, в частности метафорой женщины, «взятой из мужчины»^{*1}. Однако в Новом завете эта предвзятость была исправлена, в частности, прямым заявлением апостола Павла о том, что «когда пришла полнота времени, послал Бог Сына Своего, родившегося

*1 Быт 2:23

19. Из недавней рабочей рукописи Л. Т. Гутьерреса (22 декабря 2015 г.) «Гендерное равновесие для целостного человечества и целостной экологии» («*Gender Balance for Integral Humanism & Integral Ecology*»), в числе многих других, вдохновленных

стремлением папы Франциска поощрять гендерное равенство в своей церкви.

20. Учение опирается главным образом на Быт 3:16. См. также: [*Βασιλειάδης 2010*].

от женщины, родившегося под Законом» *¹. Свидетельство о Боге, воплотившемся «от женщины», оказывается противовесом словам о женщине, «взятой из мужчины». Неудивительно, что это, казалось бы, безобидное разъяснение следует за обобщением культурного прогресса, с одной стороны, достижимого, с другой стороны, еще ожидающего своего воплощения в человеческой истории: «Нет иудея, ни элина, нет раба, ни свободного, нет мужчины и женщины; ибо все вы — одно во Христе Иисусе» *².

*¹ Гал 4:4

*² Гал 3:28

Все вышепоименованное — не что иное, как «вклад» в постоянный поиск богословских, исторических и научных ответов на открытый вопрос, препятствующий подлинному свидетельству Церкви в XXI в. Многовековые предрассудки, псевдобогословские аргументы, а также культурные привычки уже не могут быть убедительными для быстро меняющегося общества, алчущего и жаждущего истины.

Перевод с англ. яз. А. П. Патраковой

Литература

1. *Миссия* = Миссия Православной Церкви в современном мире // Official Documents of the Holy and Great Council of the Orthodox Church. URL: <https://www.holycouncil.org/-/mission-orthodox-church-todays-world> (дата обращения: 23.02.2018).
2. *Постернак* = Постернак Андрей, свящ. Древние чины рукоположения диаконисс // Вестник ПСТГУ. II : История. История Русской Православной Церкви. 2013. Вып. 2 (50). С. 144–161.
3. *Brueggemann* = Brueggemann W. The Prophetic Imagination. Philadelphia : Fortress Press, 1978. 127 p.
4. *Casey* = Casey D. The “Fractio Panis” and the Eucharist as Eschatological Banquet // Theology @ McAuley : An E-Journal of Theology. 2002. № 2. URL: <http://pandora.nla.gov.au/pan/44162/20041022-0000/dlibrary.acu.edu.au/research/theology/ejournal/Issue2/issue2.htm> (дата обращения: 23.02.2018).
5. *Comments* = Some Comments by Orthodox Missiologists on “The Mission of the Orthodox Church in Today’s World” // Public Orthodoxy : A blog of the Orthodox Christian Studies Center of Fordham University. URL: academia.edu/26833426 (дата обращения: 29.11.2017).
6. *Compendium* = The Compendium of the Social Doctrine of the Church // The Holy See : Daily Bulletin of The Holy See Press Office.

- URL: https://w2.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html (дата обращения: 29.11.2017).
7. *Conclusions* = Conclusions of the Inter-orthodox Consultation on the Place of the Woman in the Orthodox Church, and the Question of the Ordination of Women (Rhodes, Greece 30 Oct. — 7 Nov. 1988). Minneapolis : Light and Life Pub. Co., 1990. 22 p.
 8. *Daly* = Daly R. J. The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice. London : Darton, Longman & Todd, 1978. 160 p.
 9. *Deaconesses* = Deaconesses, the Ordination of Women and Orthodox Theology / Ed. by P. Vassiliadis, N. Papageorgiou, E. Kasselouri-Hatzivassiliadi. Newcastle : Cambridge Scholars Publishing, 2017. 585 p.
 10. *Fitzgerald* = Fitzgerald K. K. Women Deacons in the Orthodox Church : Called to Holiness and Ministry. Brookline : Holy Cross Orthodox Press, 1999. 228 p.
 11. *Gutiérrez* = Gutiérrez L. T. Gender Balance for Integral Humanism & Integral Ecology // Mother Pelican Journal of Solidarity and Sustainability. URL: <http://www.pelicanweb.org/CCC.TOB.html#article2> (дата обращения: 29.11.2017)
 12. *Iren. Ad. Haer.* = Ириней Лионский, свт. Против ересей // Он же. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2008. С. 576–637.
 13. *Kallistos* = Kallistos (Ware), Metropolitan of Diokleia. Man, Woman, and Priesthood of Christ // Man, Woman, and Priesthood / Ed by P. Moore. London : SPCK, 1978. P. 68–90.
 14. *Норко* = Women and the Priesthood / Ed by T. Норко. Crestwood, NY : St. Vladimir's Seminary Press, 1983. 190 p.
 15. *Karras* = Karras V. Theological Presuppositions and Logical Fallacies in much of the Contemporary Discussion of the Ordination of Women // Διακόνισσες, χειροτονία των γυναικών και Ορθόδοξη θεολογία : Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου = Deaconesses, Ordination of Women and Orthodox Theology : Proceedings of International Scientific Conference / Π. Βασιλειάδης, Μ. Γκουτζιούδης, Ε. Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδ. Θεσσαλονίκη : CEMES, 2016. Σ. 93–103.
 16. *Kasselouri-Hatzivassiliadi* = Kasselouri-Hatzivassiliadi E. Elisabeth Behr-Sigel and the Institution of Deaconesses // Deaconesses, the Ordination of Women and Orthodox Theology / P. Vassiliadis, N. Papageorgiou, E. Kasselouri-Hatzivassiliadi. Newcastle : Cambridge Scholars Publishing, 2017. P. 395–402.
 17. *Limouris* = Place of Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women : Interorthodox symposium (Rhodes, Greece 30 October — 7 November 1988) / Ed by G. Limouris. Katerini : Tertios Publications, 1992. 345 p.

18. *McDowell* = McDowell M. G. *The Joy of Enacted Virtue : Toward the Ordination of Women to the Eastern Orthodox Priesthood*. PhD Diss., Boston College, 2010.
19. *Meyendorff* = Meyendorff J. *Byzantine Theology : Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York : Fordham University Press, 1974. 243 p.
20. *Puhalo* = Lazar (Puhalo), Archbishop. *On the Neurobiology of Sin*. Dewdney : Synaxis Press, 2016. 174 p.
21. *Ordination* = *The Ordination of Women in the Orthodox Church*. Geneva : World Council of Churches, 2000. 96 p.
22. *Power* = Power D. N. *The Eucharistic Mystery : Revitalizing the Tradition*. New York : Crossroad, 1995. XIII, 370 p.
23. *Priesthood* = *Women and the Priesthood / Ed. by T. Hopko*. Crestwood, NY : St. Vladimir's Seminary Press, 1999. 257 p.
24. *Witherington 1988* = Witherington B. *Women in the Earliest Churches*. Cambridge : Cambridge University Press, 1988. xiii, 300 p.
25. *Witherington 1984* = Witherington B. *Women in the Ministry of Jesus : A Study of Jesus' Attitudes to Women and Their Roles as Reflected in His Earthly Life*. Cambridge : Cambridge University Press, 1984. xi, 221 p.
26. *Vassiliadis* = Vassiliadis P. *The Witness of the Church in Today's World : Three Missiological Statements on Integral Ecology // Academia. edu*. URL: www.academia.edu/28268455 (data obrasheniya: 29.11.2017).
27. Βαοιλειάδης = Βαοιλειάδης Π. Η Πανορθόδοξη Σύνοδος και η παρακαταθήκη του Αποστόλου Παύλου για τον ρόλο των γυναικών. URL: <https://www.academia.edu/26833053> (data obrasheniya: 29.11.2017).
28. Βαοιλειάδης 2010 = Βαοιλειάδης Π. 'Ο ιερός Αύγουοτίνος ώο έρμηνευτής του άποστόλου Παύλου και τó πρόβλημα τής ανθρώπινης οεξουαλικότηοας // Θεολογία. 2010. Τ. 81. Ν. 3. Σ. 129–157.
29. Γιοκαρίνης 1995 = Γιοκαρίνης Κ. Ν. 'Η ίερωσύνη τών γυναικών στο πλαίσιο τής Οίκομενικής Κίνησηο. Κατερίνη : 'Επέκταοη, 1995. 608 σ.
30. Γιοκαρίνης 2011 = Γιοκαρίνης Κ. Ν. Το έμφυλο ή άφυλο του οαρκοθέντοο Χοιοτού. Αθήνα : Αρμόο, 2011. 377 σ.
31. Διακόνιοοοοο = Διακόνιοοοοο, χειροτονία των γυναικών και Ορθόδοξη θεολογία : Πρακτικά Διεθνόοοο Επιστημονικού Ουνεδρίου = Deaconesses, Ordination of Women and Orthodox Theology : Proceedings of International Scientific Conference / Π. Βαοιλειάδης, Μ. Γκοιτζιοιούδης, Ε. Καοοοελούρη-Χατζηβαοιλειάδ. Thessaloniki : CEMES Publications, 2016. 512 p.
32. Θεοδώρου 1954 = Θεοδώρου Ε. 'Η «χειροτονία» ή «χειροθεοία» τών διακονιοοοοοο. Αθήνα : [χ. τ.], 1954. 98 σ.
33. Θεοδώρου 2016 = Ο καθηγητής Ευάγγελοο Θεοδώρου για τον θεοομό των διακονιοοοοοοο και τη χειροτονία των γυναικών. URL: <http://www.amen.gr/article17226> (data obrasheniya: 29.11.2017).

34. Κάλλιστος 2005 = Κάλλιστος Ware, Επίσκοπος Διοκλείας. Η Ορθόδοξη θεολογία τον 21ο αιώνα. Αθήνα : Εκδόσεις Ίνδικτος, 2005. 58 σ.
35. Κάλλιστος 2006 = Κάλλιστος Ware, Επίσκοπος Διοκλείας. Ο άνθρωπος ως μυστήριο. Η έννοια του προσώπου στους Έλληνες Πατέρες. Αθήνα : Ακαδημία Αθηνών, 2006.
36. Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδη = Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδη Ε. Η Elisabeth Behr-Sigel και το θέμα των διακονισσών // Διακόνισσες, χειροτονία των γυναικών και Ορθόδοξη θεολογία : Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου = Deaconesses, Ordination of Women and Orthodox Theology : Proceedings of International Scientific Conference / Π. Βασιλειάδης, Μ. Γκουτζιούδης, Ε. Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδ. Θεσσαλονίκη : CEMES, 2016. Σ. 349–355.
37. Λότσιος = Λότσιος Ι. Το πρόβλημά της χειροτονίας των γυναικών: φεμινιστική πρόκληση ή εκκλησιολογική απαίτηση (σχόλιο στο κείμενο της Ρόδου) // Διακόνισσες, χειροτονία των γυναικών και Ορθόδοξη θεολογία : Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου = Deaconesses, Ordination of Women and Orthodox Theology : Proceedings of International Scientific Conference / Π. Βασιλειάδης, Μ. Γκουτζιούδης, Ε. Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδ. Θεσσαλονίκη : CEMES, 2016. Σ. 339–348.
38. Χατζηαποστόλου = Χατζηαποστόλου Μ. Οι διακόνισσες και η χειροτονία των γυναικών στη θεολογία του Νίκου Ματσούκα // Διακόνισσες, χειροτονία των γυναικών και Ορθόδοξη θεολογία : Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου = Deaconesses, Ordination of Women and Orthodox Theology : Proceedings of International Scientific Conference / Π. Βασιλειάδης, Μ. Γκουτζιούδης, Ε. Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδ. Θεσσαλονίκη : CEMES, 2016. Σ. 357–370.

Список сокращений

- PG Patrologiae cursus completes : Series Graeca / Ed. S.-P. Migne. Paris, 1860.
- Greg. Ant. Or. Gregorii Antiocheni. Oratio in mulieres uncuentiferas // PG. V. 88.

P. Vassiliadis

The Role of Women in the Church, the Ordination of Women, and the Order of Deaconesses: An Orthodox Theological Approach

The article attempts to develop an Orthodox theological approach to understanding the role of women in the church, their access to the hierarchical priesthood and the possibility of reviving the order of deaconesses. These issues are considered in the light of the theological debate in recent years, as well as on the basis of the decisions of the Pan-Orthodox Council, held in Crete in June 2016. The article also emphasizes that, in the final analysis, the issue is so thorny not because of the ordination of women as such (in other words, not as the sociological problem and the challenges of the present), but rather due to the missiological, liturgical, anthropological and ecological dimensions of understanding the Christian priesthood.

KEYWORDS: ordination of women, order of deaconesses, Pan-Orthodox Council, ecclesiology, anthropology.