

КИЇВСЬКА ПРАВОСЛАВНА БОГОСЛОВСЬКА АКАДЕМІЯ  
БОГОСЛОВСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

**Кафедра богослів'я та філософії**

Ця кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису  
містить результати власних досліджень.  
Використання ідей, результатів і текстів інших авторів  
мають покликання на відповідне джерело

---

(підпис автора)

БУЖАВА ПЕТРО ЯРОСЛАВОВИЧ

**Магістерська робота**

**СЛУЖІННЯ ЖІНКИ В ЦЕРКВІ В КОНТЕКСТІ ХРИСТИЯНСЬКОЇ  
АНТРОПОЛОГІЇ**

зі спеціальності 041 – богослів'я

галузі знань 04 – богослів'я

**Науковий керівник:**  
протоіерей Павло Мельник,  
кандидат наук із богослів'я,  
доцент кафедри  
богослів'я та філософії КПБА

---

(підпис)

**«До захисту допущено»**

Завідувач кафедри богослів'я та філософії КПБА

---

протоіерей Костянтин Лозінський,  
доктор наук з богослів'я, професор  
« \_\_\_\_ » \_\_\_\_\_ 20 \_\_ р.

КИЇВ – 2019

## ЗМІСТ

<b>Вступ .....</b>	<b>3</b>
<b>Розділ I. ДЖЕРЕЛА ТА ІСТОРИОГРАФІЯ</b>	
1.1 Огляд джерельної бази.....	7
1.2 Історіографія .....	9
<b>Розділ II. ЖІНКА І СВЯЩЕННЕ ПИСАННЯ СТАРОГО І НОВОГО ЗАВІТУ.....</b>	<b>12</b>
<b>Розділ III. ОСОБЛИВОСТІ СЛУЖІННЯ ЖІНОК В РАННІЙ ЦЕРКВІ</b>	
3.1 Священослужіння жінок в апостольський період.....	33
3.2 Церковнослужіння жінок.....	42
<b>Розділ IV. ЖІНОЧЕ СЛУЖІННЯ І ДОСВІД ЦЕРКВИ.....</b>	<b>73</b>
<b>Розділ V. СУЧАСНЕ СЛУЖІННЯ ЖІНОК В ПРАВОСЛАВНІЙ ЦЕРКВІ</b>	
5.1 Участь жінок у Богослужінні.....	79
5.2 Катехізичне та соціальне служіння жінок.....	81
<b>Висновки.....</b>	<b>85</b>
<b>Список використаних джерел та літератури.....</b>	<b>89</b>

## ВСТУП

**Актуальність.** Досліджуючи тему «Служіння жінки в Церкві в контексті християнської антропології» можна зазначити, що вона відноситься до маловивченої. Патріархальне суспільство не проявляло особливого інтересу до проблематики становища жінки в церкві, обмежуючись консервативним зазначенням на необхідність підпорядкування чоловікові.

Проте, стрімка зміна умов життя в кінці XIX – початку XX ст, що породило поняття емансипації, фемінізму та боротьби за права жінок, призвело до встановлення гендерної рівності в більшості країн Європи, Америки і Австралії. Ці події не могли не вплинути на церковне життя, що призвело до появи феномену церковного фемінізму і початку боротьби за рівноправність в можливості прийняття священного сану жінкам.

Відмовившись в ході Реформації від віроповчальної ролі Священного Передання на користь принципу *Sola Scriptura*, протестанти не змогли протистояти об'єднаному тиску держави і суспільства, і спочатку кальвіністи, а згодом і лютерани, а також і англікани відмовилися від двотисячолітньої традиції виключно чоловічого священства і почали возводити жінок спочатку в дияконський, а потім в пресвітерський і навіть єпископський сан. Також з рухом за введення жіночого священства зіткнулися католики і православні європейці. Можливість таких нововведень була відкинута на офіційному рівні, проте суперечки щодо цього тривають. Для православного світу питання жіночого служіння в Церкві актуальне зараз, і надалі буде залишатись в православ'ї виключно теоретичним, на яке потрібно буде давати відповіді прихильникам таких нововведень стосовно жіночого служіння, оскільки зміна українського суспільства, а також включення Української держави в загально - європейські та загально - світові процеси дає можливість припускати, що рано чи пізно це питання почне активно обговорюватись.

**Об'єкт дослідження.** Священно та церковнослужіння жінки в контексті християнської антропології.

**Предмет дослідження.** Богословські обґрунтування жіночого служіння в Церкві.

**Мета.** Розкрити тему «Служіння жінки в Церкві в контексті християнської антропології» посилаючись на Євангельські свідчення, на віровчення ранньої Церкви, а також на праці відомих авторів які приділяли значну увагу цій тематиці.

Для реалізації поставленої мети перед нами постають наступні **завдання:**

1. Проаналізувати стан дослідження та джерельну базу проблеми.
2. Дослідити тему «Служіння жінки в Церкві в контексті християнської антропології».
3. Висвітлити святоотцівське вчення.
4. Провести аналіз жіночого служіння в Євангельській історії, і віроповчаннях ранньої церкви.
5. Визначити історичні процеси, пов'язані з класифікацією жіночих спільнот в древній церкві, в залежності від їх статусу і форми служіння.

**Хронологічні рамки дослідження** охоплюють період від Євангельських подій до наших днів.

**Методологія наукового дослідження.** Наукова, методологічна основа дослідження визначається принципами об'єктивності та історизму. У роботі був використаний історизм як принцип наукового пізнання, що передбачає вивчення окремих явищ та фактів в розвитку і взаємозв'язку, в конкретній історичній ситуації. Реалізація принципу об'єктивності полягає в обліку всіх точок зору і підходів до досліджуваної проблеми. У роботі застосовувалися

елементи статистичного, порівняльного, описового та історичного методів дослідження.

**Наукова новизна** отриманих результатів полягає в реалізації комплексності підходу по дослідженню проблеми щодо жіночого служіння в Церкві.

**Практичне значення одержаних результатів** визначається новизною і комплексним підходом до положення даної проблеми. Деякі положення й узагальнення можуть бути використані при підготовці колективних та індивідуальних наукових праць з богословських дисциплін. Окремі положення та висновки цієї роботи можуть бути використані при складанні навчальних і методичних посібників для студентів духовних навчальних закладів, а також з приводу дискусій на тему служіння жінок в Церкві.

**Структура та обсяг дослідження.** Магістерська робота складається зі вступу, п'ятих розділів, загальних висновків, списку використаних джерел і літератури.

У вступі розкривається актуальність теми, показано зв'язок роботи з науковою темою, визначено об'єкт, предмет, мету і завдання даної магістерської роботи; встановлено методи дослідження, розкриваються наукова новизна та практичне значення роботи, та структура дослідження.

У першому розділі «Джерела та історіографія» розглянуто етапи наукової розробки теми, джерельну базу та історіографію.

У другому розділі «Жінка і Священне писання Старого і Нового Завіту» стосовно людської історії, Біблія показує нам тайну людської особистості як нероздільного цілого, у вигляді двох різних в статевому розрізненні осіб, наділених Богом однією спільною природою для обох – людською. Дізнаємось про те, що жінка була створена в повній відповідності до чоловіка: фізичній, розумовій, емоційній і духовній. Створення її Богом з ребра Адамового, в

Біблійній оповіді показується як велич єдиносущності додаткових початків людини: «чоловік-жінка» перший архетип кожної особистості. З Новозавітніх свідчень бачимо що жінки фігурували як активні члени християнських громад.

У третьому розділі «Особливості служіння жінок в ранній Церкві» бачимо що жінки відігравали важливу роль в часи апостолів, проте їхня діяльність була пов'язана з практичною допомогою апостолам, яка і розумілась під словом «труди». Деякі могли брати участь в поширенні нового вчення, проте в обмежуючих рамках, не займаючись самостійною суспільною проповідницькою діяльністю.

У четвертому розділі «Жіноче служіння і досвід Церкви» продовжено розгляд вчення про жіноче служіння. Проаналізовано діяльність жіночого служіння в Церкві у різних частинах християнського світу з плином часу, а в цілому в якій мірі в рамках християнських звичаїв I – VI ст. (а в окремих випадках і пізніше) служіння жінок співвідноситься з їх внутрішньо-церковним положенням зараз в Православ'ї.

У п'ятому розділі «Сучасне служіння жінок в Православній Церкві» розкрита думка про те, що жіноче служіння в теперішній час справді відіграє, надзвичайно-важливу роль на благо Церкви. Жінки становлячи більшу частину віруючих Української Православної Церкви, беруть активну участь в суспільному служінні Богові і людям, яке вони звершують завдяки своїй наполегливій праці, не шкодуючи сил, показують значення свого служіння тим, що беруть активну участь в моральній, релігійній, просвітницькій, благодійницькій, а також інших діяльностях. Виконують функції псаломщиків, регентів або співців церковних хорів.

У **висновках** зроблені узагальнення та підбито загальні підсумки із дослідження даної тематики.

## РОЗДІЛ I. ДЖЕРЕЛА ТА ІСТОРИОГРАФІЯ

### 1.1 Огляд джерельної бази

Першоджерелом для написання магістерської роботи слугує Божественне Одкровення, яке дає пояснення, яким саме чином жінка може служити в Церкві, опираючись на ранньо-християнську традицію. При написанні роботи було використано Священне писання перекладене українською мовою Святійшим Патріархом Київським і всієї України Філаретом [1].

Основу християнського віровчення становить Біблія, а саме Старозавітні і Новозавітні книги. Подальший розвиток воно знаходить у писаннях мужів апостольських [37, 38], апологетів [22, 35], і найповніше розкривається у творіннях святих отців і вчителів Церкви [2, 5, 11].

Святі апостоли писали послання до відомих Церков, в яких поряд з настановами морального характеру, викладали також вчення про шлюб, дівство, давали настанови відносно поведінки жінок під час молитовних зібрань і проповідницької діяльності. Ці положення, пов'язані з ранньо-християнською традицією і лягли в основу вчення святих отців з даного питання.

З святоотцівської спадщини, яка збагачена духовними настановами, ми отримуємо для себе багатий досвід духовного життя і душепіклування. В ній всебічно розкрито всі аспекти життя людини, в тому числі і проблематика християнської антропології до питання служіння жінки в церкві. Святоотцівські висловлювання не мали системного характеру, тому що виголошувались святими отцями із-за різних обставин і причин. Дуже часто їм доводилось писати про ті чи інші події у зв'язку з відповідними писаннями різних єретиків, особливо в період мужів апостольських.

Розкриваючи православний погляд щодо служіння жінки в Церкві, святі отці і вчителі церкви писали на цю тематику в зв'язку з тлумаченням

Священного Писання, посилаючись на яке давали відповідь відносно жіночого служіння в древній і ранній Церкві.

Святі Отці свої твердження доводили тим, що ніколи в Священному Писанні не йшла мова стосовно допуску жінок до звершення літургійного, священничого служіння, тому говорили що і питань пов'язаних з жіночим священством не повинно виникати. Вони акцентували свою увагу виключно на чоловічому священнослужінні. Наприклад св. Ігнатій Богоносець [37], св. Іриней, єпископ Ліонський [14]. Жіноче служіння в основному полягало в підпорядкованні служінню чоловічому, вони допомагали апостолам в їх проповідницькій діяльності. Про це ми дізнаємось з свідчень св. Полікарпа Смирнського [38], св. Івана Золотоустого [11]. З праці свщ. мч. Іриней, єпископа Ліонського [14], з свідчень св. Палладія єп. Єленопольського [24].

Пізнавальний матеріал в найповнішій мірі, щодо вчення Православної Церкви, а саме, про служіння жінок, яке послужило на благо ранньої церкви (вдів, пророчиць, дів і дияконис), подано в працях св. Івана Золотоустого [13]. У його творах є певні особливості щодо висвітлення даного питання. Проте саме там присутні висловлювання про те, якими позитивними якостями мають володіти жіночі службові спільноти, зокрема диякониси. Подаючи тлумачачи на послання ап. Павла (1 Тим. 3. 11) Іван Золотоустий наголошує що апостол Павло в цьому своєму посланні говорить про таких жінок, які носили звання дияконис.

Проте ніхто з святих отців і вчителів Церкви не залишив нам повного і досконалого вчення про богословське осмислення стосовно служіння жінки в Церкві в контексті християнської антропології, хоча вони частково і торкалися того чи іншого аспекту відносно цієї тематики. Незважаючи на це, з сукупності всіх святоотцівських порад і настанов можна скласти докладне вчення про служіння жінки в Церкві.



Отже, ознайомившись з джерельною базою, можна зазначити, що для кращого православного розуміння «служіння жінки в Церкві в контексті християнської антропології» необхідно розглянути низку питань, таких як Біблійне осмислення жінки, служіння жінок в апостольський період, церковнослужіння жінок в Церкві, а також сучасне служіння жінок в Православній Церкві, які і будуть досліджуватись в даній магістерській роботі.

## 1.2 Історіографія

Грунтуючись на вченні Святих Отців, та на їхніх тлумаченнях Священного Писання, які пов'язані з даною тематикою, відомі автори у подальший час, особливо в ХІХ – на початку ХХ століттях намагались писати праці пов'язані з темою «служіння жінки в Церкві».

Характерною рисою останніх праць з даного питання є намагання доповнити вчення Святих Отців доробками на різних рівнях: моральному, психологічному, культурному. Більшість їхніх праць мають спільні недоліки, які полягають в тому, що на підтвердження основних думок автори використовують матеріали з праць різних нецерковних або західних моралістів, замість того щоб найбільш повно висвітлити саме святоотцівське вчення.

Проте є достатньо богословських праць, які систематично розкривають християнський погляд стосовно служіння жінок в Церкві.

До таких праць належать: праця єпископа Вологодського Никона (Рождественського) «Чем может женщина послужить Церкви» [98], Троїцького С. В. «Диякониссы в Русской Церкви» [115]. Значну увагу приділила цьому питанню ігумена Леснинського Богородичного монастиря Катерина Єфимовська в своїй богословській праці «О диакониссах» [103].

В 1912 р. в офіційних церковних виданнях появилось відразу три дослідження відносно жіночого служіння в Церкві, які тоді ж були перевидані

окремими книгами. Найбільш значимою з них стала опублікована в «Церковних відомостях» праця С.В Троїцького «Церковнослужительниці в Православній Церкві» [116]. В одному з відгуків на цю роботу зазначалось ствердження що ця його праця створює «до певної міри епоху в історії дослідження цього питання» [104].

В магістерській роботі також є посилання на невелику за обсягом працю протоієрея Миколая Добронравова «Диакониссы в древнем христианстве» [75].

На протязі ХХ – початку ХХІ ст. достатньо великий обсяг досліджень щодо жіночого служіння в Церкві нагромадився лише в західній Церковно-історичній науці (іноземною мовою), тоді як на українській чи російській мовах таких досліджень до останнього часу практично не було.

З сучасних праць, на противагу західній Церковно-історичній науці, є робота священика А. Постернака «Служение женщин в Церкви» [102], яка є свого роду продовженням розпочатого С. В. Троїцьким дослідження відносно церковнослужительниць в Православній Церкві. Свящ. А. Постернак досліджує служіння жінок в церкві починаючи з Євангельського часу і завершує пізнім середньовіччям. Він послідовно розглядає служіння жінок з часів Спасителя і проповіді апостолів, затим, в рамках щодо жіночих церковних спільнот, а саме: пророчиць, стариць, вдів, дів і дияконис, які згодом почали утворюватись і проіснували найвірогідніше до часів імператора Юстиніана.

Також, особливу увагу священик А. Постернак в своїй книзі «Служение женщин в Церкви» [102] приділив, хоч і не акцентованому на серйозну увагу аудиторії, питанню стосовно неможливості жіночого священства.

З поміж численних трудів стосовно даної тематики важливо також зазначити працю богослова і релігієзнавця Павла Миколайовича Євдокімова «Женщина и спасение мира» [101], в якій він описує роль жінки в історії, акцентуючи свою увагу на кн. Буття.

Цікавою є праця А. Голубцова [71], в якій він проаналізувавши праці інших дослідників, описує чин посвячення у Диякониси.

При написанні магістерської роботи були також використані праці таких дослідників як І. Ветринського [63], І. Маслова [91], Н. Добронравова [74], В. Мищина [92], Г.Ульгорна [118], Е. Гольтца [70], А. Ткаченка [117], та ін., з метою дослідити служіння жінки в Церкві в контексті християнської антропології, її положення в обширному контексті історії стародавнього світу, а також в Новозавітній час.

Оскільки ряди досліджень були написані в рамках гендерної історії з метою переглянути питання щодо ролі жінок в Древній Церкві, і ведеться пошук так званого «жіночого письма», тобто відбитків жіночого авторства тих чи інших письмових пам'яток, і тут доречно буде згадати серед дослідників які займаються цим питанням дослідницю У. Айзен, яка поставила перед собою завдання – виключно на фрагментарних географічних даних довести наявність в ранній Церкві не тільки дияконис, але також і жінок-єпископів, і священниць. Зокрема багато і інших сучасних дослідників намагаються довести те, що звичайно ж не знаходить ніякого підтвердження в Священному Писанні, а також в писемній Церковній традиції.

Таким чином, в Православ'ї, всі питання які пов'язані з служінням жінки в Церкві, будучи актуальними в наш час, всесторонньо і детально розглядаються, описуються, і на основі Священного Писання, а також святоотцівських праць дається чітка і зрозуміла відповідь в чому полягає служіння жінки в Церкві. Саме це питання і детально досліджується в даній магістерській роботі.

## РОЗДІЛ II. ЖІНКА І СВЯЩЕННЕ ПИСАННЯ СТАРОГО І НОВОГО ЗАВІТУ

Згідно з кн. Буття, створення жінки не було простою випадковістю. Це продуманий Богом план. Жінка була створена в повній відповідності до чоловіка: фізичній, розумовій, емоційній і духовній. Оцінюючи своє творіння, Бог оцінив жінку: «І побачив Бог усе, що Він створив, і ось, добре воно [...]» (Бут. 1. 31).

З моменту створення людей Бог дає повеління про дітонародження; Більше того – виданий наказ наповнювати землю (Бут. 1. 27-28). Біблія також ясно показує, що діти – це нагорода від Бога (Пс.127. 3-5; 127. 1-4). І цієї нагороди Господь не позбавив людину навіть після гріхопадіння (Бут. 3. 16).

Оскільки через жінку відбувається дітонародження, тому вона і займає почесне місце як у звичайних умовах людського існування, так і в історії спасіння [96, с. 573]. Згідно Божому задуму, жінці дарована здатність приносити життя в цей світ. Про цю особливу роль жінки міститься запис в книзі Буття (Бут. 3. 20).

Дітонародження є дивовижним проявом Божественної довіри і любові до людей, за допомогою яких Бог дає чоловікові і жінці частково відчутти себе творцями і вихователями. Але єдиним істинним життєдавцем є Бог, який дає життя дітям через батьків [94, с. 639]. Створення людей, народження людей і населення людьми всієї планети Земля – це найбільша таємниця, про яку говорять прості і глибокі слова Біблії: «І створив Господь Бог людину з пороку земного, і вдихнув у лице її дихання життя, і стала людина душею живою» (Бут. 2. 7);

Однак своїм материнством жінка не тільки входить в історію життя, вона також викликає у свого чоловіка міцнішу прихильність до себе (Бут. 29. 34). З десяти заповідей Божих дізнаємось, що вона, як і батько, повинна шануватись своїми дітьми (Вих. 20. 12): провина відносно кожного з них карається в рівній мірі (Вих. 21.17; Лев 20. 9; Втор. 21. 18-21). У свою чергу, книги премудрості,

наполягають на тому, що кожен зобов'язаний шанувати свою матір (Прем. 19. 26; 20. 20; 23. 22; Сир. 3. 1-16), додаючи, що треба слухати її і слідувати її заповітам (Прем. 1. 8).

І тільки Бог, який вклав у серце жінки імперативне бажання материнства, може розкрити або закрити утробу матері: тільки Він може перемогти жіноче безпліддя [107, с. 723].

Треба зауважити, що в історичних книгах Старого Заповіту, особливо в книгах: пророка Самуїла, Царів, та Параліпоменон можна побачити, як поряд з іменами царів стоять імена їх матерів. Цей звичай може пролити світло на роль материнства в перспективі царського месіанства; тут слід вказати і на роль матері Ісуса Христа, виражену в християнському благочесті найменуванням «Владичиця».

Іван Золотоустий пише про жінок, що «після того, як народять та зможуть насолодитися радістю за свої страждання, знову, як би забувши все, що було, віддаються дітонародженню: так влаштував Бог для безперервного збереження людей. Надія майбутнього добра завжди полегшує перенесення справжніх утисків» [10, с. 232]. За своєю сутністю жінка створена давати життя. Вона від початку наділена здатністю приймати чоловіче сімя і відтворювати рід. Це—дивовижна здатність. Бог довірив жінці вкрай важливий обов'язок у цьому світі.

Ще одним покликання жінки є виховати дитину в любові, яка є невід'ємною частиною материнства. Це велична і не легка справа. Одна жінка, одна сім'я, але діти з цієї сім'ї можуть дивовижним чином вплинути на світові події. У руках кожної жінки можливість змінити світ, прикрасити його або зруйнувати. «Можна було б привести безліч прикладів, підтверджуючих справедливість виразу: «Рука, що гойдає колиску, може сколихнути весь світ [...]»» [73, с. 344]. Життя доводить справедливість цього виразу. Одним із чисельних позитивних прикладів материнства Старого Заповіту є пророчиця Анна, яка була звичайною « домогосподаркою», початковий етап сімейного

життя якої був дуже гірким (1 Цар. 1. 9-27). Будучи безплідною, вона в смутку звернулася в молитві до Бога. Саме страждання та відчуття безвихідності змусили її переоцінити життєві цінності, замислитися над сенсом і метою життя. Вірогідно, до відчайдушного бажання стати матір'ю її закликав інстинкт. Але окрім задоволення біологічної потреби материнства, пророчиця Анна зрозуміла, що головною метою материнства є щось глобальніше [66, с. 73-79]. Її народ переживав затяжний період морального, духовного і політичного хаосу. Священики в храмі, які повинні були вчити народ жити згідно з моральними принципами Божого Закону, розбудовуючи успішне і процвітаюче суспільство, самі користувалися своїм високим положенням тільки для того, щоб задовольнити свою пожадливість і дати волю низьким, гріховним бажанням. Народивши сина Самуїла, ім'я якого означає «вимолений в Бога», праведна Анна залишилася вірною своїй обітниці присвятити його на служіння Богу, та своєму народові. Таким чином Самуїл став керівником свого народу при утворенні нового політичного інституту та упорядкованого суспільства Ізраїлю.

Також через жінку, найбільш значним із чудових проявів величі материнства, яке перемінило увесь людський рід, – відбувся довгоочікуваний старозавітнім людством прихід Месії, народження Дівою Марією Бого-людини Христа. Через жінку, Діву Марію, був народжений у плоті людській Господь Ісус Христос, був здійснений неперевершений акт народження Спасителя для всього людства (Євр. 2. 10-18). Благочестива Діва Марія, яка стала Матір'ю Сина Божого, в особі Своїй прославила всіх жінок-матерів і проявила велич жіноцтва і материнства. Іван Золотоустий такими словами звеличує шлюб, жінку і материнство: «Ти говориш: дружина вигнала мене з раю; але дружина ж і звела тебе на небо» [11, с. 152].

Ім'я Пречистої Діви Марії у всі століття для християнина було образом тієї жінки, яка народила Месію, обіцяного ще старозаповітніми пророками. Всі чотири євангелисти дуже коротко, стисло переповідають найважливіші події її життя. Щодо родоводу Діви Марії, то він сягає Адама і Єви, першої жінки у

світі, якій Бог дав обітницю, що «сіменем жінки» є Господь Ісус Христос, «котрий народився від сімені Давидового по плоті і відкрився Сином Божим у силі, духом святости, через воскресіння з мертвих» (Рим.1. 3-4). Тому з усього вище-описаного бачимо що для звершення обітниці Бог сам обирає Жінку, якою стає Діва Марія, донька Іоакима і Анни які походили з роду Давидового.

Отже особливий, дивовижний дар від Бога, який наближає жінку ближче всього до Творця і дає їй можливість найгостріше відчутти і пізнати відповідальність і глибину переживань – є дітонародження. Адже турбота про дітей, прояв радості материнства, любов до всього, що пов'язано з народженням і вихованням дітей, додає жінці особливу внутрішню красу і привабливість [61, с. 57].

В своєму пролозі щодо людської історії Біблія відразу показує тайну людської особистості як нероздільного цілого, у вигляді двох різних в статевому розрізненні осіб, наділених Богом однією спільною природою для обох – людською.

Архетип «матері», з точки зору формальної структури (gestalt [форма, образ] сучасної gestalt-psychologie), існує напочатку всіх форм «материнського». Риси Magna Mater однакові на всі епохи. Архетип чоловік-жінка, animus-anima, Адам-Єва, закладений в глибині нашої підсвідомості, незадіяний і ідентичний, як в найдавніші часи так і тепер [101, с. 203].

Книги Священного Писання подають читачеві колосальний матеріал основної мудрості, який обертається навколо самих глибинних відносин між Богом, людиною і Всесвітом. Окреслити їхній зміст, звести їх до понять, які обмежують, це зрозуміти тайну нас самих, в тому вигляді, в якому вона знаходиться в глибинах творчого слова Божого. Що ж стосується цього Слова, потрібно врахувати те, що зауважує Вільгельм Фішер: «Біблійна думка тоталітарна, вона включає приватну подію в сукупність, будь це насіння, корінь чи плід дерева. Таким чином Біблійні розповіді сповіщають нам не чужі нашому розумінню факти, но факти які містять саму основу нашого життя. Той,

хто істинно зрозумів Біблійну розповідь, визнає: «Я вірю, що Бог мене створив в гармонії з усім Богом-створеним тварним світом» [119, с. 54]. І всяка істинно-віруюча людина визнає, що вона давній нащадок прабатьків Адама та Єви, на якій тяжіє первородний гріх, вчинений прабатьками в Раю через непослух Богові, і яка, будучи покликаною через Церкву до спасіння, вічного життя і єднання з Богом в вічності, несе особисто перед Ним відповідальність за своє тимчасове життя в цьому матеріальному, Богом-створеному світі.

Акцентуючи увагу на деяких місця з Біблії, які стосуються даної тематики, можна зауважити перш за все, які дивні перші слова, з якими чоловік звертається до особи, яка стоїть перед ним, перше визнання чоловіка своїй дружині: «ось, це кістка від кісток моїх і плоть від плоті моєї» (Бут. 2. 23).

Чи це не схоже в більшій мірі на слова, з якими матір би зверталась до своєї дитини? Їх поетичне натхнення ще більше підкреслює, що створення Єви не являється створенням, но що її поява є істинне дітонародження: Єва відокремлюється від Адама, і це означає, що в той момент, коли творчий акт Бога призиває Адама до життя, Адам вже містить в собі свою складову частину, свою половину, Єву. «Кожен чоловік носить в собі свою Єву», свідчить стародавній вислів фольклору. Створення Адама є створення першопочаткового людського осередку, людини як «чоловіка-жінки» чоловічих і жіночих елементів в їх первинному злитті, до диференціації. В Книзі Буття сказано буквально: «сказав Бог: створімо людину (ha adam, в однині) [...] чоловіка і жінку створив їх (в множині)» (Бут. 1. 26-27), і число в множині відноситься до одиничного числа, людина!

Відмінність в теперішній час між чоловічим початком і жіночим початком, як між двома індивідами, від нині відокремленими одне від одного, не відповідає першопочатковій Істині. Навпаки, з Біблійної розповіді випливає, що ці дві сторони людини до такої міри невіддільні, що людська особа чоловіча чи жіноча, взята окремо і розглядається в самому собі, не є повністю людиною. В особі відокремленій від її доповнюючого елемента, є, так би мовити, тільки



половина людини. Отже створення Єви в Біблійній розповіді показується як велич єдиносущності додаткових початків людини: «чоловік – жінка» перший архетип кожної особистості [101, с. 205].

В раю Бог до Адама і Єви у взаємності звертається і говорить «ти»: «від усякого дерева в саду ти будеш їсти» (Бут. 2. 16-17). В іншому місці Священного Писання вживається множинне число від «ти»: «плодіться і розмножуйтеся [...] і володійте нею (землею)» (Бут. 1. 28). З цього бачимо що Слово Боже встановило взаємозв'язок між людьми і ніколи Бог не звертається окремо до чоловіка або до жінки, ніколи їх не поділяє. Таким було початкове положення людини.

Проте після гріхопадіння відбулось руйнування в структурі людської особистості. Відступлення людини від Бога, непослух Його волі, спричинило розрив всередині людини. З цього моменту єдність чоловік-жінка стають чоловічим початком і жіночим початком. Збочення відносин об'єктивує, перетворює все в об'єкт. Як тільки Бого-спілкування в раю було порушене через непослух, відразу в момент вчинення гріха в людей утворюється свідомість панів і рабів. Все готове, щоб жінка сприймалась чоловіком як суб'єкт для задоволення або верховної влади над нею. Вчинивши на перекір волі Божій, людина соромлячись, ховається від споглядання Божого, вона в тіні по відношенню до Бога, вона входить в свою тьму, і ось чому Бог говорить: «Де ти?» (Бут. 3. 9).

Ця переміна, яка відбулась в людській природі після гріхопадіння підтверджується словами, з якими Бог звернувся вперше до Адама і Єви окремо: «Жінці сказав [...]», «Адамові ж сказав» [...] (Бут. 3. 16-17). Таким чином дані Біблійного Одкровення ясно свідчать, що диференція між чоловічим початком і жіночим початком не становить проблему фізіологічну чи психологічну, а проблему духовну; вона відноситься до області основної тайни, яка охоплює людину в цілому [101, с. 215].

Святоотцівська христологія свідчить, що наша первинна природа є єдина істинна, єдина бажана Богом, з Божественним образом, накресленим на ній. Бого-людина, архетип-зразок, як говорять древні подвижники, відкриває Себе як можливість всезагальної рекапітуляції [21, с. 83].

Символіка Хрещення (грец. Photismos – просвічення) єднає людину знову з Світлом, вводить її в спілкування з Богом, являючи її дитиною Світла. Саме в перспективі цієї рекапітуляції треба розуміти два ствердження ап. Павла, на перший погляд антиномічні – [...] нема ні чоловічої статі, ні жіночої; бо всі ви – одно в Христі Ісусі (Гал. 3.28), і «А втім, ні чоловік без жінки, ні жінка без чоловіка, в Господі. Бо як жінка від чоловіка, так і чоловік через жінку; все ж від Бога (1 Кор. 11.11-12). Ні чоловік, ні жінка як чоловічий початок і жіночий початок, протилежні і екстрапольовані; і одночасно ніколи один без іншого, оскільки вони являються єдністю доповнюючих елементів.

Свящ. муч. Климент Римський наводить аграф з Євангелія Єгиптян на питання Саломеї: «Коли прийде Царство Боже?» Господь відповів: «Коли ви зруйнуєте вбрання сорому, і коли двоє стануть одним, і коли чоловіче і жіноче не будуть вже більше як чоловіче і жіноче» [66, с. 113].

Сором є симптоматичним відчуттям, і означає, що щось потрібно приховувати, ховати, зберігати про себе або в собі. Коли чоловік і жінка повністю належали одне одному, сором був немислимий. Проте зло відклало свою отруту. Негідна, немічна мужність і немічна жіночність зародившись в людині, стали для неї якоюсь негативною межею. Сором зводить перешкоду і сповіщає принцип розколу, відокремлення «[...] і зшили вони фігове листя, і зробили собі оперезання» (Бут. 3. 7) *noli me tangere* – не чіпай мене. Тільки безвинний не зазнає сорому «І були вони обоє нагі, Адам і дружина його, і не соромилися» (Бут. 2. 25). Той, хто соромиться, володіє знанням про свою хворобу, він знає грубий факт, що він вже не нормальний, що в ньому відбулось гріховне розбещення, він підданий порокам. Сором став моральною чеснотою,

щоб приховувати це знання від самої людини, щоб приховувати її тіло від її власних очей [52, с. 265-267].

Коли Ангел Апокаліпсису сповіщає: «Що часу вже не буде» (Одк. 10. 6), він також сповіщає про «знищення одежі сорому» (аграф свц.муч. Климента Римського), і перехід до іншого екзистенційного виміру. Це перехід до відновлення предвічного дівства людини : коли двоє стануть одним (аграф). За словами св.Отців «знищення одежі сорому» це є зруйнування «кожаних одеж», про які повіствує Біблія, щоб знову зодягнутись в «царське вбрання», зодягнутись в світло, зеднатись з Богом. В цьому, в якійсь мірі і полягає сенс обряду оголення дітей в таїнстві Хрещення [101, с. 219].

Також, якщо проаналізувати дохристиянські часи, а саме, розглянути Старозавітні події, то там міститься багато приписів стосовно чистоти і нечистоти людини. Як наприклад: нечистота – це, насамперед, мертво тіло, деякі недуги, виділення зі статевих органів чоловіків і жінок [66, с. 182].

Звідки ці уявлення взялися в тодішніх людей? Найпростішим є провести паралелі з язичницькими культурами, в яких також існували схожі приписи про нечистоту, однак біблійне осмислення нечистоти набагато глибше, ніж здається на перший погляд [53, с. 28].

Безумовно, якийсь вплив прадавньої язичницької культури був, але для людей старозавітньої юдейської культури ідея зовнішньої нечистоти була переосмислена, вона символізувала деякі глибокі богословські істини. У Старому Завіті нечистота пов'язана з темою смерті, яка опанувала людство після гріхопадіння Адама і Єви. Смерть, і хвороби, і витікання крові та сімені як знищення зародків життя – все це нагадує про людську смертність, про якусь глибинну ушкодженість людської природи.

Людина в моменти прояву, виявлення цієї своєї смертності, гріховності, повинна стати осторонь від Бога, Який є для людини Життям! Так ставився до подібної нечистоти Старий Завіт [66, с. 189].

В Новому ж Завіті Спаситель радикально переосмислює цю тему. Минуле – минуло, тепер кожен, хто з Ним, якщо й помре – оживе, тим паче не має сенсу вся інша нечистота. Христос є Сам втілення Життя. Спаситель доторкається до мертвих – згадаймо, як Він доторкнувся до одра, на якому несли ховати сина наїнської вдови; як Він дозволив доторкнутися до Себе кровоточивій жінці... Ми не знайдемо в Новому Завіті моменту, коли б Христос дотримувався приписів про чистоту чи нечистоту. Навіть коли кровоточива жінка, яка явно порушила етикет про ритуальну нечистоту і доторкнулась до Нього, Він говорить їй речі, які суперечать загальноприйнятій думці: «Дерзай, дочко!» (Мф. 9. 22).

Апостоли також так навчають. «Я знаю і впевнений в Господі Ісусі, – говорить ап. Павло, що немає нічого нечистого, що було б нечисте само по собі; тільки для того, хто визнає що-небудь нечистим, є воно нечисте» (Рим. 14. 14). Також промовляє: «Бо всяке творіння Боже добре, і ніщо не погане, коли приймається з подякою, бо освячується словом Божим і молитвою» (1 Тим. 4. 4-5).

Сирійський давньохристиянський документ III століття (Дідаскалія) свідчить, що християнка не повинна пильнувати жодних днів і може причащатися завжди. Св. Дионісій Олександрійський, в цей же час, в середині III століття, пише інше: «Не думаю, щоб вони [тобто жінки в певні дні], якщо вони вірні і благочестиві, перебуваючи в такому стані, осмілилися або приступити до Святої Трапези, або торкнутися Тіла і Крові Христових. Бо і жінка, що дванадцять років страждала на кровотечу, щоб отримати зцілення доторкнулась не Христа, а лише краю Його одежі. Молитися ж, у якому б хто не був стані і як би не був налаштований, споминати Господа і просити Його допомоги не забороняється. Але приступати до того, що є Святе Святих, нехай буде заборонено не зовсім чистому душею й тілом» [27, пр. 1].

Також на тему природних процесів в організмі пише св. Афанасій Олександрійський. Він говорить, що все творіння Боже «добре і чисте»: «Скажи

мені, возлюблений і преблагоговійний, що гріховного або нечистого є в якомусь природному виверженні, як, наприклад, якби хто захотів поставити в провину вихід мокротиння з носа і слини з рота? Можемо сказати і про більше, про виверження з утроби, які необхідні для життя живої істоти. Якщо ж, згідно Священного Писання, віримо, що людина є діло рук Божих, то як від чистої Божественної сили могло вийти творіння нечисте? І якщо пам'ятаємо, що ми є рід Божий (Діян. 17. 28), то не маємо в собі нічого нечистого. Тому що ми занечешаємось тільки тоді, коли чинимо гріх, який є гірший від всякого смороду». За св. Афанасієм, думки про чисте і нечисте пропонуються нам «хитрощами диявольськими», щоб відвернути нас від духовного життя.

Також через деякий час наступник св. Афанасія Олександрійського по кафедрі св. Тимофій Олександрійський на цю ж тематику висловився інакше. На питання, чи можна хрестити або допускати до Причастя жінку, в якій «сталось те, що звичне в жінок по природі », він відповідав: «Треба відкласти це, доки не очиститься» [27, пр. 7].

Цієї ж думки притримувався і святий Іван Постник (VI століття), визначаючи покуту на випадок, якби жінка в такому стані все ж «прийняла Св. Тайни» [27, пр. 28].

Саме ця остання думка у різних видозмінах і побутувала на Сході аж до останнього часу. Одні отці і каноністи були більш ригористичними щодо цього питання – жінка в ці дні взагалі не повинна відвідувати храм, а інші говорили, що молитися і відвідувати храм можна, а не можна лише причащатися [53, с. 29].

Великий афонський подвижник XVIII ст. Никодим Святогорець, говорить: «Тільки не дозволяється наближатися до святині над святинями, тобто причащатися святині тому, хто нечистий душею і тілом, що і становить жіночу суть в період місячного очищення», також на це вказує і толковий Типікон [46, с. 94]. За словами преп. Никодима Святогорця на запитання, чому

не тільки в Старому Завіті, але й, за словами християнських святих отців, місячне очищення жінки вважається нечистим?, преподобний відповідає, що на це є три причини: **1.**Через народне сприйняття, тому що всі люди вважають нечистотою те, що вивергається з тіла через деякі органи як непотрібне або зайве, як, наприклад, виділення з вух, носа, мокротиння при кашлі та інше. **2.** Все це зветься нечистим, бо Бог через тілесне повчає про духовне, тобто моральне. Якщо нечистим є тілесне, що буває проти волі людської, то наскільки ж нечистими є гріхи, які ми чинимо по своїй волі. **3.** Бог називає нечистотою місячне очищення жінок, щоб заборонити чоловікам злягання з ними [...] головню і насамперед, через турботу про потомство, тобто дітей [95, с. 304].

Значить, інакше кажучи, в древні часи для прийняття причастя всі вірні входили у вівтар для споживання Чесної трапези, навіть жінки, як каже Вальсамон: «Схоже, що в стародавні часи жінки входили у вівтар і причащалися зі Святої трапези» [4].

Стосовно цього і Матфій Властарь в своїй Синтагмі говорить: «Але така (жінка) тепер не тільки з вівтаря, в який їй за стародавніх часів було дозволено входити, але і з храму, і місця перед храмом відсторонюється на період очищення» [19, с. 187].

Зважаючи на актуальність цього питання, його вивчав сучасний богослов Патріарх Сербський Павло. Про це він написав багато разів перевидану статтю з характерною назвою: «Чи може жінка приходити в храм на молитву, цілувати ікони і причащатися, коли вона «нечиста» (під час місячних)» .

У Старому завіті в євреїв, жінка, в якій було місячне очищення відокремлювалась від інших, тому що дотик до неї в цей час означав для євреїв культову, молитовну нечистоту (Лев. 15. 19). Так само було і в продовженні 40 днів після народження дитини чоловічої статі і вісімдесяти днів після народження дитини жіночої статі (Лев. 12. 2-5). І в інших стародавніх народів існувало подібне ставлення до жінок в період місячних очищень [121, с. 67].

В Новому ж завіті на це споглядають інакше. Ніяка тілесна нечистота не робить нас морально і молитовно нечистими. Створені Богом, говорить св. Афанасій Великий, ми «не маємо в собі нічого нечистого. Бо тоді тільки ми занечищуємо себе, коли чинимо гріховне. А коли відбувається будь-яке природне виверження з організму, то це відбувається з природної необхідності» [27, с. 354].

Зрозуміло, що особливо в середовищі вірних з євреїв неможливо було легко і швидко подолати старозавітній погляд на культову нечистоту жінки, тим більше коли з'являлися і помилкові вчення різних еретиків, вчення яких було помилкове щодо жіночої нечистоти, щодо шлюбу, дітонародження. Древня християнська пам'ятка Апостольські Постанови, полемізує з одним з таких хибних поглядів, згідно з яким від жінки під час менструації Дух Святий віддаляється, а приприступає дух нечистий, і тому вона тоді не повинна ні молитися, ні доторкатися до Священного Писання, ні читати його, ні слухати, як читають. Навівши в приклад це помилкове вчення, пам'ятка дає наступну настанову жінкам: «Тому віддаляй себе від пустих розмов, о жінко, і поминай завжди Бога, Який створив тебе, і молися Йому, бо Він Господь твій і всіх. І вивчай Його заповіді, не дивлячись ні на фізичне очищення, [...] ні на пологи, ні на викидиші (тут не мається на увазі свідоме переривання вагітності), ні на нечистоту тілесну, тому що така обачність є винахід дурних людей, які не мають розуму. Тому що ні поховання людини, ні мертві кістки, ні смерть, ні будь-яка їжа, ні витікання не можуть осквернити людську душу, но тільки безбожність і беззаконня по відношенню до Бога і неправда по відношенню до ближнього, або насильство, або будь-що інше, неприємне справедливості, або перелюб і блуд» Кн. VI, гл. XXXVII. Зустрівшись з цим самим, помилковим вченням, святий Дионісій, щоб вберегти вірних від еретичних вчень, в наведеному правилі наставляє, що жінки, в якому б вони не були стані, молитись Богу і прославляти Його можуть завжди [84, с. 51].

У всякому разі, на основі наведеного старозавітного погляду на культову нечистоту жінок в період менструації, так само як і щодо відповіді

трьох єпископів, згодом дійшли до такого висновку, що жінки не повинні приходити в церкву на загальну молитву в цей період, а також в продовж сорока днів після пологів або викидишів. Ймовірно, що на таке ставлення вплинуло і припущення випадкового витікання крові, що осквернило б храм, який треба було б освячувати [95, с. 227]. А можливо і через запах, який видає матерія при витіканні з жіночого організму при розкладанні.

Можливо в Старозавітні часи жінки могли входили у вівтар для прийняття причастя в цьому стані. Проте і після того як вийшла постанова про те, що жінки в період місячних очищень не можуть причащатися, вони все одно приходили до церкви на молитву, як дає зрозуміти каноніст Вальсамон (XII ст.), говорячи, що, особливо в жіночих монастирях, жінки з місячною виверженням приходили до церкви і, оскільки не могли причаститися, стояли на паперті і молилися Богу [4]. Він був проти цієї їхньої присутності і стоянні на паперті, і зауважував, що добре би було для них в ці дні взагалі не наближатися до храму [70, с. 106].

Тієї ж думки притримувався і Матфій Властарь. Також, подібну думку висловлює і 64-те правило Номоканону в Великому Требнику. З літургістів С. Булгаков говорить, що за церковними правилами (не називаючи яких) жінка в період місячного очищення або після статевого очищення не повинна входити в храм і причащатися [60, с. 413]. Його точку зору дослівно повторюють прот. В. Миколайович і проф. Л. Міркович, посилаючись на 2-ге правило святого Діонісія і на 7-ме правило Тимофія Олександрійського [95, с. 72].

За словами св. Івана Золотоустого, жінка яка 12-ть років страждала на кровотечу (Мф. 9. 20) не приступила до Христа з відвагою, «тому що соромилася хвороби своєї і вважала себе нечистою. Якщо жінка під час місячного очищення вважалась нечистою, то тим більше могла вважати себе нечистою та, яка страждала такою хворобою. Хвороба ця згідно з законом Мойсеевим вважалась нечистою». Виникає питання: чому Христос викриває цей її поступок, її зцілення, багатьом? – св. Іван Золотоустий вказує на такі причини: «По-перше, Христос звільняє її від страху, щоб її не мучила в



подальшому совість що вона зцілилась саме таким чином і приховала це, і щоб вона через це не страждала. По-друге, виправляє її, тому що вона думала утаїтися. По-третє, відкриває всім віру її, щоб і інші уподібнювались її вірі, також Христос показує цим прикладом, що як Бог Він знає все, і в його владі життя людини, тому Він єдиний може вилікувати і невиліковну хворобу». Отже, Він не звинувачує її як нечисту, а заспокоює її, і віру її ставить в приклад. Це підкреслює і Зігабен, кажучи: «Не бійся ні Мене, ні Закону, бо ти доторкнулася віри ради, а не з презирства» [77].

З наведеної євангельської розповіді (Мф. 9. 20) і канонічного підходу можна вважати що місячне очищення жінки не робить її ритуально, молитовно нечистою. Ця нечистота тільки фізична, тілесна, так само як і виділення з інших органів. Проте жінка повинна намагатись приходити фізично чистою на спільну молитву, тим більше приступати до таїнства св. Причастя, бо в теперішній час це питання вирішується за допомогою гігієнічних засобів. Природне очищення організму не вважається гріхом, тому що людина створена такою з волі Божої, а все створене Богом є добре, віддаляє людину від Бога лише гріх, який є переступом волі Божої. І приходючи в храм на молитву маємо пам'ятати не лише про необхідність чистоти тілесної, а насамперед і чистоти душевної. Тут в приклад можна привести символічне вмивання рук священослужителями перед проскомидією. З цього приводу Кирил Єрусалимський говорить що «Священослужитель це робить не тому що тілесно нечистий, бо кожна людина в церкву повинна приходити чистою і охайною, зокрема священнослужитель! А вмиванням рук насамперед символічно нагадує собі, що належить нам очищати себе від різного роду гріхів і беззаконь» [26, с. 301].

Старий Завіт в загальному показує нам наявність двох аспектів в положенні щодо жінок (сімейна і моральна сфери). Ми можемо спостерігати це в ранньохристиянській символіці, в якій традиційно одне з не менш важливих місць займають жіночі образи. Саме в них зображена історія гріхопадіння і визволення людства, про що, частково, пише св. Іринеї Ліонський: «Омана,

якій піддалась вже заручена чоловікові жона Єва (Бут. 3. 1–7), зруйновано з допомогою істини, від якої радо отримала благу вість від ангела також заручена чоловікові діва Марія (Мф. 1. 18-23; Лк. 1. 26-56) [...] І як через жінку рід людський піддався смерті, так через жінку і спасається, тому що непослух Єви вирівнюється послухом Діви Марії» [14, с. 234]; «Бо що зв'язала жона Єва через непослух, те розв'язала Діва Марія через віру» [14, с. 186].

Подібну думку щодо цього висловив Юстин Мученик: «Христос через Діву став людиною для того, щоб зруйнувати непослух який відбувся через змія» [102, с. 340].

Єва очевидний образ непослуху Старозавітньої Церкви, яка несе провину людства до моменту визволення від первородного гріха – спасіння людства через Христа, який народився також від Діви. Яка виявила свою покірність і послух Богові. Як непослух був вчинений жінкою, яка мала чоловіка, але ще залишалася не в шлюбі, так і Христос народився від Діви Марії, яка була заручена з Йосифом, але зберегла цнотливість [88, с. 61].

З другої сторони Сама Церква являє собою невісту Христову, зберігаючи спадковий зв'язок з Старим Завітом. Цю думку висловлювало багато багато християнських авторів II-III століть. Синагога і була прообразом нашої Церкви. Очевидно дана думка походить від апостольського передання, в тому числі від слів апостола Павла: «Тому залишить чоловік батька свого і матір, і пристане до жінки своєї, і будуть двоє одна плоть. Тайна ця велика; я говорю щодо Христа і Церкви». (Еф. 5. 31-32, порівн.: Еф. 1. 22-23). Апостол тлумачачи цей текст «Будуть двоє одна плоть» (Бут. 2. 24), відносить його до духовного союзу Христа з Церквою.

Більш конкретні образи церкви присутні в «Пастирі» Єрми, якому декілька разів являлась жінка в різних виглядах: спочатку в образі стариці, потім жінки з юним лицем но старим тілом, в третій раз – більш молодша. Але з сивим волоссям, в четвертий раз – була «накрашена жінка, ніби вийшла з

весільного чертогу». Ангел сказав Єрмі про Старицю: «[...] вона і є Церква Божа». Вік жінки символізував ступінь духовного вдосконалення складаючи церкву, міру їх наближення до Бога.

Таким чином, символіка відображала подвійне уявлення про жінку, яке складалось в ранньохристиянській Церкві: вона і першопричина первородного гріха, і винуватиця визволення людського роду, вона ж образ грішних і слабких волею людей, об'єднуючих в церкву, яка однак, ставши невістою Христовою, являє собою «жінку, оповиту сонцем» (Одкр. 12. 1).

В Старому Завіті положення жінок ще не було чітко визначене. Про них складається загальне враження як про слабких і беззахисною жінок, поставлених в один ряд з вдовами, сиротами і насельниками з інших міст, і велика частина згадок насамперед про вдів пов'язана з неприпустимістю неправедного суду по відношенню до них. «Проклятий, хто неправдиво судить прибульця, сироту і вдову!» (Втор. 27.19). Бог постає вищим суддею знедолених, Він «дає суд сироті і вдові, і любить прибулого, і дає йому хліб і одяг (Втор. 10. 18; порівн. Пс. 67. 6; Сир. 35. 14), - а також оберігає і підтримує їх (Пс. 145. 9). Бачачи в Бозі свого вищого покровителя, вдови та сироти могли віддавати своє майно на зберігання в єрусалимський храм. На питання царського посла про те, наскільки великі скарби цього храму, «первосвященик показав, що це є довірене на збереження майно вдів і сиріт, і часткою Гиркана, сина Товії, мужа дуже знаменитого [...]» (2 Мак. 3. 10-11). Вдови поряд з пришельцями, стротами і левитами раз в три роки мали право на десяту частину доходів кожного, хто дотримувався Мойсеєвого закону (Втор. 14. 28–29); вдови могли після збору врожаю збирати залишки снопів на полях (Втор. 24. 19; Руф. 2. 2-3), а в садах – плоди маслинів і винограду (Втор. 24. 20-21). Вони отримували також допомогу в свята, які випадали на протязі тижня (Втор. 16. 1 -11; 13-13).

З подій середини II ст. до Різдва Христового відомо що знедолені отримували якусь частину військової здобичі «Після суботи. Виділивши зі

здобичі калікам, вдовам і сиротам, інше розділили між собою і дітьми своїми» (2 Мак. 8. 28; див. 8. 30). Стан безшлюбності, а відповідно, і вдовства в Старому Завіті не вважався сприятливим для жінок.

Після смерті свого чоловіка вдова могла повернутись в дім свого батька (Бут. 38. 11; Лев. 22. 13). Відповідно до закону левірату, щоб не припинився рід померлого, на вдові повинен був одружитися його брат (Втор. 25. 5-10; Бут. 38. 8). Тільки первосвященик не міг взяти собі в дружини вдову (Лев. 21. 14).

Таке уявлення про вдів зберігалось і в Новозавітній час. «Чистота і непорочна побожність перед Богом і Отцем є в тому, щоб піклуватись про сиріт і вдів у їхніх скорботах і берегти себе не оскверненим від світу» (Як. 1. 27).

Також з Старого Завіту відомі нам імена жінок пророчиць таких як Маріам, сестра Мойсея і Аарона (Вих. 15. 20-21). Девора, суддя Ізраїля (Суд. 4. 4-9, 31), Оллада, дружина Шаллума (4 Цар. 22. 14-20), Анна, матір Самуїла (1 Цар. 2. 10), Анна дочка Фануїла (Лк. 2. 36-38). З них тільки Оллада говорила про майбутні біди, - розмова інших зазвичай була пов'язана з прославленням Бога за якесь благодіяння. Анна, матір Самуїла. Правда, згадує про майбутнього помазаника Божого, а друга Анна, побачивши Христа, прославляє Бога за виконання давньої обітниці. Однак Спаситель не був особливою постаттю в жіночих пророцтвах, на відміну від книг пророків. Сутнісна сторона старозавітніх пророцтв в промовах жінок практично не була порушена, що зводило їхні пророцтва на рівень менш значимих свідчень.

Формування загальноцерковного погляду на жінку і її місце в християнській традиції було також пов'язане з особою самого Спасителя і його відношенням до жінки в період Його земного життя.

Хоч мирноносиці і прийшли до гробу першими, просто, з особливої християнської любові до свого Вчителя, самі ті обставини, що Спаситель після свого воскресіння з'явився найперше їм, а не апостолам, вже може бути сприйнято як свідчення через жінок очевидного прощення первородного гріха

(Мф. 28.9; Мк. 16. 9-11; Ів. 20. 1-2, 14-18). Жінки були першими хто сповістив апостолам про воскреслого Спасителя (Мф. 28. 8-10; Мк. 16. 7-11; Лк. 24. 9-11; 22-24; Ін. 20. 1-2, 17-18), в якому повинно було преобразитися все людське єство, «бо після воскресіння», за словами Христа, «не женяться, не виходять заміж, але перебувають як ангели Божі на небесах» (Мф. 22. 30; Мк. 12. 25; Лк. 20. 35-36).

Христос дивується особливій силі віри деяких жінок. Про ту, яка помазала його ноги миром Він сказав: «[...] де тільки буде проповідане Євангеліє це по цілому світі, проповідано буде в пам'ять про неї і те що вона зробила» (Мф. 26. 13; Мк. 14. 9). В розмові з Хананеянкою Христос промовив: «О жінко! Велика віра твоя [...]» (Мф. 15. 28, порівн. Мк. 7. 29). В словах Христа майже не зустрічається такого відкритого визнання про велику людську віру, яку Він в деяких людях бачив, і по їхній вірі подавав їм зцілення, зокрема жінці яка багато років страждала на кровотечу (Мф. 9. 20-22; Мк. 5. 25-34; Лк. 8. 43-48). З цієї ж причини, а також в зв'язку сповіщення Євангелія всім народам Христос називає себе Месією в розмові з самарянкою: «Це Я, Який говорю з тобою» (Ін. 4. 25-26), - в той час як юдеї взагалі з самарянами не спілкувались (Ін. 4. 9), а Ісус майже ніколи не називав себе Христом явно не тільки перед жінками, але і перед чоловіками.

Перша вказівка на безпосереднє служіння жінок Христу зустрічається в Євангелії від Матфея: «[...] багато жінок [...] ішло за Ісусом з Галилеї, служачи Йому. Серед них були і Марія Магдалина і Марія, матір Якова і Іосії, і матір синів Заведеевих (Мф. 27. 55-56), очевидно, Соломія (див. Мтф. 20. 21; Мк. 15. 40-41). Євангелист Марк, називаючи цих трьох жінок, що коли Ісус був в Галилеї, вони «слідували за Ним і служили Йому, і з інших багато хто разом з ними прийшли в Єрусалим» (Мк. 15. 40-41).

В чому саме виявлялась їхня допомога Христу, євангелисти не повідомляють. Очевидно, що тут не могло бути і мови про яке-небудь канонічно сформоване церковне служіння, оскільки і Церква, як така, виникла

лише після Воскресіння і Вознесіння Христа. Не могли ті жінки також і проповідувати, оскільки право благовістити Царство Боже і зціляти хворих Ісус Христос дав лише дванадцятьом (Мф. 10.1-4; Мк. 6. 7; Лк. 9. 1-2) і сімдесятьом ученикам (Лк. 10.1-17), серед яких вони також не названі (Лк. 10.1,17). Служіння жінок Хресту і Його ученикам, скоріш за все, полягало в якійсь матеріальній підтримці, про що і пише євангелист Лука: «Він проходив по містах і селах, проповідуючи і сповіщаючи про Царство Боже, і з Ним дванадцять і деякі жінки, яких Він зцілив від злих духів і хвороб: Марія, названа Магдалиною, з якої Христос вигнав сім бісів, і Іоанна дружина Хузи, який був іродовим домоправителем, і Сусанна, і багато інших, які служили їм своїм майном (Лк. 8. 1-3). Помагати проповідникам матеріально Іоанна, як очевидно і деякі інші жінки, могла, оскільки сама була забезпечена за рахунок свого чоловіка, який займав високу посаду. Але очевидно, таких жінок, які слідували за Христом, було небагато, і більше про них нічого невідомо. Під словами «служили Йому майном своїм» євангелист Лука міг писати зовсім не про витрату матеріальних речей в великій сумі, а про звичайну посильну допомогу зовсім небагатих жінок, буквально: «Слугували тим, що мали ». Характерно, що більш пізня Церковна традиція розглядала діяльність цих євангельських жінок як прообраз майбутнього служіння дияконис, про що нам свідчить «дідакалія» - джерело, в якому жіночий дияконат описаний як церковний інститут: «Допомога служачої жінки необхідна і потребується, бо і наш Господь Спаситель користувався допомогою usługуючих Йому жінок, а саме Марії Магдалини, Марії, дочки Якова і Матері Йосифа, і матері синів Заведея, а також і інших жінок» (дідакалія 3-тя глава 12. 16. 4).

Діва Марія, як відомо, була заручена з Йосифом Обручником (Мк. 6. 3); Соломія була дружиною рибалки Заведея, і її сини займались також цим ремеслом ( Мф. 20. 20; 4. 21; Мк. 1. 19-20; Лк. 5. 10; теща ап. Петра також була матір'ю дружини рибалки ( Мф. 4. 18; Мк. 1. 16; Лк. 5. 1-8), вона, після того як була зцілена Христом, «встала і почала слугувати їм» (Мф. 8. 15; Мк. 1. 31; Лк.

4. 39). Можливо, вона приготувала їду, або на деякий час надала в користування Христу свій будинок, що може підтвердити аналогічний випадок з Марфою, яка «прийняла Його в дім свій» і «турбувалась про велике частування» (Лк. 10. 38-39); В інший раз в Вифанії « приготували йому вечерю, і Марфа usługувала » (Ін. 12. 2).

Марфа явила собою тип жінки, яка виконувала практичне служіння. На її запитання: «Господи! Хіба Тобі байдуже, що сестра лишила мене саму слугувати?» Христос відповів: «ти турбуєшся і клопочешся про багато що, а потрібно тільки одне; Марія ж вибрала кращу частку, яка не відніметься від неї» (Лк. 10. 40-42). А Марія, сестра Марфи, «сіла біля ніг Христа, і слухала слово Його » (Лк. 10. 39). Христос не відкинув і не засудив справ Марфи, але вище цих турбот Він поставив вчинок Марії, яка за словами євангелиста Івана Богослова, наостанок намастила ноги Ісуса народним миром і витерла їх своїм волоссям (Ін. 12.3-7; 11.2). Цим вона не тільки приготувала Його до погребіння, але і передбачила вчинок самого Христа, коли Він, бажаючи показати ученикам образ смирення і необхідного служіння один одному, вмивши їм ноги (Ін. 13. 1-15).

Також якщо пригадати завершення притчі про неправедного суддю, який погодився допомогти вдові, яка невідступно просила його, Христос сказав «хіба Бог не захистить обранців своїх, що волають до Нього день і ніч, чи баритиметься до них?» (Лк. 18. 7). Очевидно, в середовищі ново навернених з євреїв зберігалася традиція матеріальної підтримки вдів: «виникло нарікання елліністів (ново навернених євреїв з язичників) на євреїв за те, що вони не дбають про їхніх вдовиць у повсякденному служінні їм (Діян. 6. 1).

Хоча старозавітні і новозавітні традиції сходяться не в тому, що вдови – особистості бідні і беззахисні, проте в Євангелії підкреслюється не стільки їх природній стан як жінок, які втратили чоловіків, скільки їх угодне Богу життя. Помітивши, як бідна вдова вкинула в храмову скарбницю дві лепти, Христос сказав, що вона «поклала більше за всіх, хто клав у скарбницю, бо всі клали з

достатку свого, а вона із злиднів своїх поклала все, що мала, весь прожиток свій» (Мк. 12.43-44; пор. Лк. 21.3-40). Таке уявлення про деяких вдів зустрічаємо в Старому Завіті. Про що свідчать приклади Руфи (Руф. 1. 4-5, 16-17) або Юдиф (Юдиф. 8. 2, 6, 8; 9), однак з приходом в світ Христа. Саме ставлення до безшлюбності докорінно змінюється: «Бо є скопці, що з утроби матері народилися такими, і є скопці, які оскоплені людьми; і є скопці, які самі себе зробили скопцями заради Царства Небесного» (Мф. 19. 12).

Таким чином, Спаситель, не дивлячись на те що з великою похвалою відзивався щодо віри окремих жінок, не залишив конкретних приписів відносно їхнього положення в майбутньому організмі Церкви – Він відобразив його тільки в загальних рамках. Ісус не включив жінок до числа апостолів, а відповідно і до числа їх наступників – священослужителів, проте не відкидав допомогу жінок в побуті, пов'язану з благоустроєм земного життя апостолів (саме в такому сенсі слід розуміти зустрічаюче в євангелістів слово «служити»), хоча і самі по собі подібні справи Він ставив нижче спрямованого бажання для слухання слова Божого і життя за цими постановами. Лише поєднання зовнішнього і внутрішнього служіння, втілене в образах двох сестер Марфи і Марії, фактично оприділить подальший розвиток церковної діяльності жінок.



## РОЗДІЛ III. ОСОБЛИВОСТІ СЛУЖІННЯ ЖІНОК В РАННІЙ ЦЕРКВІ

### 3.1 Священослужіння жінок в апостольський період

Достовірних відомостей про те, що жіночий дияконат як організоване служіння існував в Церкві в перші два століття, немає, хоча в посланнях апостола Павла є кілька місць, які іноді розумілися як згадки про служіння дияконис. В 1Тим 3. 11-й стих апостол Павло перераховував якості, якими повинні були володіти єпископи і диякони, а також деякі жінки: «Так само і жінки їхні (тобто вищезгаданих дияконів) повинні бути чесними, не обмовницями, тверезими, вірними в усьому» (1 Тим. 3. 11). В іншому посланні ап. Павла зустрічається вже конкретна згадка жінки, яка виконувала якесь служіння в християнській громаді: «Вручаю вам Фиву, сестру нашу, дияконису церкви Кенхрейської. Прийміть її для Господа, як личить святим, і допоможіть їй, у чому вона матиме потребу у вас, бо і вона була помічницею багатьом і мені самому» (Рим. 16.1-2). Крім того, ряд дослідників наділяють дияконичними функціями вдів з 1 Тим. 5. 9-10, і навіть Тавифу (Діян. 9. 36-41).

Однак в Новозавітній час складно говорити про якусь сталу термінологію для церковної ієрархії, оскільки функції останньої ще чітко не визначилися. Адже перші сім чоловік, обрані через покладання рук на дияконське служіння (ή διακονία) не були названі дияконами (Діян. 6. 1-6) - був визначений лише характер їх діяльності: матеріальне піклування про членів громади, не пов'язане з апостольською проповіддю. В інших місцях, де згадуються диякони (Флп. 1.1; 1 Тим 3. 8-10, 12), їх конкретне служіння ніде не описується, у всякому разі, неможна стверджувати, що воно носило літургійний характер.

Як вище було написано, служіння жінок з оточення Христа не раз позначалося дієсловом (διακονέω). Не дивно, що і ап. Павло стосовно Фиви вжив чоловіче похідне від цього дієслова, яке не пов'язувалось з якимсь

конкретним служінням і не мало термінологічного забарвлення, оскільки ап. Павло в посланнях більш ніде даного іменника не вживає. Однак пізніше Фива могла розумітись однією з перших дияконис, про що свідчить епітафія диякониси Софії з Оливної гори в Єрусалимі (близько 2-ї пол. IV ст.): «Тут спочиває раба і невіста Христова Софія, диякониса, друга Фіва, спочивши вмирі 21 числа місяця березня в 11 рік індікту [...]», а також коментар псевдо-Єронима на слова апостола Павла про Фиву (Рим. 16.1-2): «Так і зараз на Сході диякониси служать жінкам [...]». Православна Церква досі шанує Фиву як святу дияконису (пам'ять 3-го вересня). Проте подібне уявлення про Фиву стало наслідком перенесення пізніших реалій в ранній новозавітній час. В даному випадку мова швидше за все йшла про допомогу Фиви Апостолу, аналогічній тій, яку надавали євангельські жінки Христу. Крім того, Апостол міг передати через Фиву своє Послання до римлян.

Що стосується другого уривку (1 Тим 3. 11), то його інтерпретація в якості згадки про перших дияконис, мабуть, також пов'язана з тлумаченнями наступних часів: «Деякі припускають, що це (1 Тим. 3.11) сказано в загальному про жінок, але ж це несправедливо. Що, ж насправді, ап. Павло міг мати на увазі, коли в свою промову вставив кілька слів про жінок? Говорить він там про таких жінок, які носили звання дияконис» [13, с. 213].

Апостол Павло велить обирати жінок (1 Тим 3.11), подібно як і дияконів. Звідси стає зрозуміло, що він говорить про тих, кого до цих пір на Сході називають дияконисами.

Очевидно, св. Іван Золотоустий мав на увазі сучасних йому дияконис, в посланні ж Апостола мова швидше за все йшла про дружин дияконів, оскільки в 8-10 стихах він описував якості істинного диякона, а в 12-му стиху щодо дружин, додав: «Диякон повинен бути чоловіком однієї жінки, таким, щоб добре правив дітьми і домом своїм». В іншому випадку незрозумілий розрив цільного уривку про дияконів (8-12 стихи). До того ж, крім згаданого уривку

про Фиву, в Новому Завіті більше нема вказівок на жінок, які виконували диякониське служіння за прикладом перших дияконів.

На початку II ст. Пліній Молодший в одному з листів імператору Траяну про християн повідомляв, що вважав за «необхідне за допомогою тортур допитати двох рабинь, що називалися прислужницями (ministrae)» [25]. Яке грецьке слово Пліній перевів таким чином – невідомо, у всякому разі в більш пізніх латиномовних джерелах диякониси ніколи не називалися ministrae. Складно говорити про те, чи виконували ці рабині диякониські функції, оскільки більше жодне джерело II ст. не дає відомостей про дияконис.

Жіночий дияконат вперше згадується в «Дідакалії», і певне уявлення про дияконис можна скласти лише з пам'яток, які належать до часу після III ст. В диякониси обиралася діва або вдова, яка бала один раз заміжною. «Дияконисою ж повинна бути діва непорочна, а якщо й не так, то принаймі вдова яка була одружена одним шлюбом, віруюча і поважна віком». Відповідно, вона могла мати дітей. У винятковому випадку дияконисою ставала і дружина єпископа. Добровільно розлучившись з чоловіком до його хіротонії, вона після висвяти його в єпископи повинна була іти в монастир і користуватися вмістом від колишнього чоловіка. «А якщо вона виявиться гідною, то нехай буде возведена з гідністю в диякониси» [42, с. 72].

За порушення дияконисою безшлюбності св. Василій Великий радив відлучати її від причастя на сім років: «дияконису, яка згрішила блудом з язичником, повинна бути допущена до покаяння, а причастя дозволено їй буде в восьмий рік, якщо житиме в чистоті», а Халкідонський собор за таке піддавав анафемі [48, с. 44].

Жінці до 40-літнього віку заборонялося ставати дияконисою, а в 6-ій главі кодексу Юстиніана уточнювалося – вік у дияконис «не повинен бути ні юним, ні зрілим, бо в цих роках люди особливо схильні до блуду зокрема жінки, тому роки їх встановлюємо вище середніх, приблизно, в 50 років [...]». У

кодексі Феодосія (XVI. 2. 27) ця цифра збільшувалася ще на 10 років: «Згідно з апостольським правилом в спільноту дияконис допускається тільки жінка, що досягла 60-ти років [...]». Звідси видно, що церковне передання розуміло 1 Тим 5. 9–10 як припис ап. Павла про дияконис. Власне, і Трульський собор 40-м правилом розглядав вік в 40 років в якості відступлення від цього правила. «У апостола Павла написано, що вдова могла бути в числі тих кого вносила церква в число вдів віком від 60-ти років, оскільки вважалось що в цьому віці вони утвержені в вірі і в служінні Богу». Якщо диякониса все-таки поставлялась раніше 50-літнього віку, то за вказівкою 6-ї глави кодексу Юстиніана, мала удалитися в монастир, і жити там в усамітненні [102, с. 306].

Диякониси допомагали єпископам при хрещенні жінок: диякон помазував елеєм чоло тої яка охрещувалась, так само як і єпископ, покладаючи руки на оголошену, помазував лише її лице, а інші частини тіла – диякониса, яка була також і відповідальною за охрещувану. Це відбувалося для дотримання благовідповідності. Диякониси повинні були стояти біля жіночого входу в храм, бо в той час в храмі існував розподіл на жіночу і чоловічу половини, які мали свої двері [91, с. 173].

Про таку функцію свідчать і слова з молитви на посвячення в диякониси, названих «хранительками святих врат ». Можливо, вони входили в вівтар, хоча Лаодикійський собор (між 343 і 381 рр.) подібну практику для жінок заперечував: «Не личить жінці входити у вівтар» (правило 44). На практиці заборона Лаодикійського собору не завжди строго дотримувалась: наприклад, св. Григорій Богослов в надгробному слові своїй сестрі Горгоні навів один випадок, коли вона, «скориставшись темрявою ночі», щоб зцілитися від важкої хвороби, прикладалась до жертovníка і торкалась його [5, с. 185].

Втім, подібний вчинок розглядався як унікальний і рідкісний. Для дияконис міг бути якийсь виняток. У другій частині закону, на початку якого говорилося про юридичний статус диякониси, жінкам, які обстригли волосся,

заборонялося «відвідувати шанований всіма віттар» (Кодекс Феодосія. XVI. 2. 27.). Напевно в цьому уривку йшлося про жінок, які носили певний церковний статус, так як не кожна жінка навіть при дотриманні певних правил могла входити до віттаря. Крім того, згідно з вищенаведеним чином IX ст., посвята в диякониси проходила епископом в самому віттарі [75, с. 189].

Диякониси повинні були відвідувати християнок, які перебували в язичницьких будинках: «[...] Трапляється іноді, що в деякі будинки не можна відправити до жінок чоловіка-диякона через невірних, тому для заспокоєння помислу нечестивих відправ туди жінку – дияконису». Можливо, цей вид діяльності дияконис залишився від тих часів, коли християнство ще не утвердилось всезагально, і ці жінки ставали проповідницями нового вчення в середовищі жінок. Так, Цельс, насміхаючись над християнами, говорив, що ті, хто слухає нових проповідників «повинні залишити і батьків, і вчителів і в супроводі жінок і своїх співтоваришів відправитись в жіночу половину будинку або в портняжну майстерню і там отримати досконале знання [...]» [22, с. 297-298].

Дияконисам могли надаватись якісь доручення церковного характеру: остання з трьох поставляємих в «апостольських постановах» вдів – «добра диякониса», стримана, що приносить необхідну звістку пресвітерам [...] ». Відвідування інших будинків були пов'язані з доглядом за хворими жінками. Вона (диякониса) повинна відвідувати хворих (жінок) і обслуговувати їх всім, чого вони потребують; вона повинна вмивати одужуючих від хвороби .

Диякониси були присутніми при розмовах приватного характеру духовних осіб з жінками. «[...] Ніяка жінка нехай не приходить до диякона або єпископа без диякониси» (Апостольські постанови I. 26. 6.). Подібні функції неможна назвати частиною служіння дияконис: про схожі ситуації повідомляє 47-ме правило Карфагенського собору (419 р.) – там роль посередників виконували клірики або поважні християни [102, с. 338].

В цілому діяльність дияконис була пов'язана з жіночою половиною громади; вони, наприклад, мали право наставляти християнок. Це видно з слів псевдо-Єронима, який писав, що на Сході диякониси по відношенню до інших жінок мали право на «служіння словом». За своїм становищем диякониси були поставлені вище вдів. «[...] Вдови повинні бути поважні, покірні єпископам і пресвітерам, і дияконам, а понад все, - дияконисам [...]». Крім того при перерахуванні людей, які були наділені будь-яким церковним статусом, диякониси вказувались перед вдовами і перед жінками взагалі (Апостольські постанови III. 8. 1; II. 26. 3; VIII. 13. 4.). Диякониси могли очолювати громади дів, про що писав св. Григорій Ниський: «І була якась жінка, яка очолювала громаду дів в статусі диякониси, Ламіадія було їй ім'я».

Якась Нікарепта в Константинополі «завжди намагалася робити добрі справи таємно, не прагнула звання диякониси і не погодилася на обрання її головою спільноти церковних дів», хоча Іван Золотоустий неодноразово пропонував їй цю відповідальність [36, с. 89].

Майнове і соціальне становище диякониси справляло значний вплив на характер її діяльності. Диякониси могли володіти чималою власністю, яка при відсутності у жінки найближчих родичів згодом відходила в власність монастиря чи храму, за яким була закріплена ця диякониса. Знатною і заможною була Олімпіада; св. Іван Золотоустий дорікав їй за зайву витрату коштів: «[...] Для користі ж самих потребуючих, в міру подавай залишок майна» (Созомен. Церковна історія. VIII. 9.).

Можливо, аналогічними непомірними витратами заможних дияконис і був викликаний один із законів кодексу Феодосія (Кодекс Феодосія XVI. 2. 27.) від 21 червня 390 р. «[...] Ніяких прикрас і начиння, ніякого золота і срібла і інших ознак славного дому нехай вона (диякониса) не витрачає, прикрившись (потребами) віри, але нехай все в цілості заповість своїм дітям або близьким

родичам, нехай не записує в спадкоємців ніякої церкви, ніякого клірика, ніякого жебрака». Ця постанова дуже швидко була скасована іншою (XVI. 2. 28.).

Також, стосовно історії і чину посвячення в диякониси, то найбільш рання згадка про характер цієї посвяти сягає ще початку IV ст. 19-те правило Нікейського собору (325р.) зобов'язувало охрещувати навернених з павліканської ересі. Ті з них, хто перебував в клірі і був безпорочний, могли знову прийняти посвячення від православного єпископа. «Цієї ж постанови слід дотримуватися і в відношенні до дияконис і взагалі до всіх, які причислені до церковного чину. Диякониси ж, про яких ми згадали, тільки по зовнішності належать (до цього звання), так як не мають на собі ніякого рукоположення і можуть вважатись абсолютно в числі мирян». Очевидно тут мова йшла про якісь два види церковного служіння, одне з яких, власне, було священничим, оскільки клірик отримував право на нього після висвячення (ή χειροτονία). У другому випадку йшлося про нижчих за рангом церковнослужителів, які могли і не включатися в клір в вищевказаному сенсі цього слова, оскільки не виконували священничих обов'язків. Вони отримували посвячення іншого роду – рукопокладання (ή χειροθεσία). Формально диякониси могли причислюватись до цього другого чину церковнослужителів, але при цьому вони ніякого рукопокладання, чи висвячення не отримували, що на початку IV ст. було швидше за все обумовлено розмитістю і нерозробленістю загального статусу спільноти дияконис в Церкві [72, с. 262].

В кінці IV ст. «Апостольські постанови» (книга VIII. 19-20) подають цілу молитву на посвяту дияконис: «Ти, єпископ, поклади на неї руки, в співслужінні пресвітерів, дияконів і дияконис, і скажи: «Боже вічний, Отець Господа нашого Ісуса Христа, творець чоловіка і жінки, що виконав волю Маріам (Вих. 15. 20) і Девори (Суд. 4. 4), і Анни (Лк. 2. 36 або 1 Цар. 2-10), і Олдами (4 Цар. 22.14-20) що благозволив і Єдинородному Сину Твоєму народитися від жони, в скінії свідчення і в храмі вибрав жон хранительками святих врат твоїх, Сам і нині зглянься на рабу Твою цю, обрану для служіння, і

зішли на неї Духа Твого Святого, щоб гідно звершувала ввірене їй діло в славу Твою і похвалу Христа Твого, з Яким Тобі слава і поклоніння, і Святому Духу навіки. Амінь» . Ряд джерел вказують на обрання дияконис через покладання рук – (Апостольські постанови III.11.3; Халкидонський собор, кан. 15; Трулльський собор, кан. 14, 40;); причому саме поняття «хіротонія» повинне було мати внутрішню градацію – стосовно жінок, мабуть, мало місце посвячення в нижчу церковну посаду, згодом отримавши назву хіротесія (рукопокладання), яке не давало права безпосередньо брати участь в священнодійстві. В даний період при фактичній відмінності церковних ступенів, очевидно, ще не існувало термінологічної відмінності, виробленої згодом, для позначення акту посвячення в них. Наприклад, термін (ἡ χειροτονία) був в постановах загальним означенням посвяти в відповідну церковну посаду, аж до єпископа, про що свідчила сама назва 6-ї постанови: « Про те, як слід поставляти єпископів і кліриків [...]» (χειροτονεῖσθαι, ad ordinationem deduci). Дане поняття відображало сам факт обрання, яке відбувалось, очевидно, через покладання рук.

З більш пізнього часу (бл. IX ст.) дійшов інший, більш детальний чин посвячення дияконис. Під час літургії жінка входила в вівтар і вклоняла голову перед єпископом. Той покладав на неї руку і читав молитву, після чого диякон виголошував ектенію, під час якої єпископ читав другу молитву над посвяченою, потім надівав їй на шию під мафорієм дияконський орап двома кінцями вперед. Причастивши дияконису, єпископ подавав їй чашу, яку вона ставила на престіл [97, с. 68].

У зв'язку з тим, що диякониси виконували певне церковне служіння, вони могли займати якесь місце в церковному клірі. Диякониса не виконувала літургійні функції в прямому значенні цього слова. «А що існує в церкві чин дияконис, то це не для священнодійства і не для доручення їм чогось подібного [...]» (Epirh. Pan. Nasr. 79. 3. 6.). Диякониса в церковній ієрархії стояла нижче диякона, який міг відлучати «іподиякона, читця, співця, дияконису, якщо це



буде потрібно під час відсутності пресвітера» (Апостольські постанови VIII. 28. 7.), тобто диякон міг бути безпосереднім керівником диякониси. Загалом в адміністративному плані диякониса, очевидно, підпорядковувалася єпископу. «Якщо хтось до якого - небудь клірика або монаха, або диякониси, або монахині, має якийсь позов, то нехай повідомить перш за все святійшого єпископа, у владі якого кожен з них» [102, с. 238].

Можливо спільноти дів і дияконис були ранніми чернечими поселеннями. Прочанка Етерія, прибувши в Селевкію Ісаврійську (IV ст.), зустріла там «святую дияконису Марфану, яка управляла монастирськими келіями дів» [117, с. 234].

Згадки про дияконис поряд з монахинями і тими хто проводив подібний спосіб життя в усамітненні з'являються вже в V-VI ст. У кодексі Феодосія (V. 3. 1) статус майна померлого обговорювався за тієї умови, якщо «будь-який єпископ, або пресвітер, або диякон, або іподиякон, або диякониса, або клірик якогось іншого рангу, або чернець, або жінка яка подвизається усамітненні, помре, не залишивши заповіт [...]». У 123-ій постанові Юстиніана (37 глава) згадувалися чоловіки і жінки, які «ідуть в монастир і стають кліриками або дияконихами, або усамітнюються не будучи в якомусь відповідному сані», тобто самі диякониси могли бути монахинями, що також видно з прикладу Марфани. В період Юстиніана диякониси закріплювались за певним храмом, де потрібна була певна кількість служительниць. «Постановляється щоб у великому найсвятішому храмі Константинополя було не більше 40-ка дияконис». Спеціальний статут визначав кількість церковнослужителів, яке не дозволялося збільшувати « до тих пір, поки число пресвітерів, дияконів, дияконис, іподияконів не буде зведено до цифри, зазначеної для кожної Церкви окремим статутом, який від початку був складений будівничим храму» (Юстиніана новела III. 1, 2.). Це були свого роду « парафіяльні диякониси» при храмах або монастирях [112, с. 73].

Проте, до XII ст. в Константинопольській церкві посвят в диякониси вже не відбувалось, як писав каноніст Вальсамон (1140-1195) в тлумаченні на 15 правило Халкідонського собору: «Те, про що йдеться в цьому правилі, абсолютно зникло з вжитку, бо нині не посвячують в дияконис, хоча деякі жінки які перебувають в усамітненні при храмах і іменують себе дияконисами [...]». Вальсамон пояснював поступове зникнення спільноти дияконис, заборonoю жінкам входити до вітваря. Для Матфія Властаря (XIV ст.) жіноче служіння – також як щось дуже далеке, те що було в минулому: «Яке тоді служіння в клірі виконували диякониси, в теперішній час майже нікому невідомо» [19, с. 216], хоча аж до цього часу чин посвяти, який не застосовується зараз, переписувався на Афоні в окремих евхологіях [72, с. 361].

### 3.2 Церковнослужіння жінок

Свідчення про жінок в Новозавітніх текстах фрагментарні, і на їхній основі не можна сформувати цілісну картину по даній проблемі. З непрямих фактів згадок жіночих імен – можна висвітлити окремі аспекти положення і діяльності жінок в ранній Церкві, хоча в ряді випадків висновки будуть носити гіпотетичний характер.

Вже від початку в християнських общинах було багато жінок. «Віруючих все більше і більше приєднувалось до Господа, багато чоловіків та жінок» (Діян. 5. 14). «А Савл нищив Церкву; ходив по домах, тягнув чоловіків та жінок і віддавав їх до в'язниці» (Діян. 8.3, пор. Діян. 9. 2). «Коли ж повірили Филипові, який благовістив про царство Боже та про ім'я Ісуса Христа, то хрестились і чоловіки і жінки» (Діян. 8. 12). «Усі вони однодушно перебували в молитві й благанні, з деякими жінками і Марією, Матір'ю Ісуса, та з братами Його» (Діян. 1. 14).

В синагогах на проповіді апостолів збиралось чимало жінок, які були навернені в юдейство з язичництва. В фессалонікійській синагозі «І деякі з них

увірували і приєднались до Павла та Сили, як з еллінів, що визнають Бога, дуже багато, так і зі знатних жінок чимало» (Діян. 17. 4). В синагозі в Верії «І багато з них увірувало, та з еллінських почесних жінок і чоловіків чимало» (Діян. 17. 12). Після проповіді в синагозі Филиппі ап. Павло і його супутники вийшли за місто до річки, де зазвичай було місце молитви, і, сівши «розмовляли з жінками, які походились» туди, після чого одна з жінок на імя Лідія і її домашні охрестились (Діян. 16. 12-15).

Однак в Антиохії Пісидійській, яка була розположена в середині Малої Азії, «юдеї, намовили побожних та почесних жінок і перших у місті людей, і вчинили гоніння на Павла та Варнаву, і вигнали їх за свої межі» (Діян. 13. 50). Під впливом юдеїв антихристиянські настрої могли панувати або штучним чином підігриватись серед юдеїв, які відвідували синагогу, і знатних жінок могли використовувати для організації в гоніннях на проповідників. Так як ці «набожні і почесні жінки» згадуються разом з «першими в місті людьми», можливо, пов'язані з ними подружніми або родинними зв'язками, ймовірно, за їх рахунок жінки й могли користуватись впливом в Антиохії. Розповсюдження юдейства в македонських містах, достатньо віддялених від Палестини, а значить і від ревнителів юдейських звичаїв, так само як і їх фактичне зіткнення з грецьким світом, стали благодатним ґрунтом для утвердження тут християнства, в тому числі в середовищі знатних еллінських жінок.

Імена жінок, згаданих в Діяннях або посланнях ап. Павла, яки брали участь в житті християнських громад, здебільшого або єврейські: Тавифа (Діян. 9. 36-43), Марія (Діян. 12. 12-13), Маріам (Рим. 16. 6), або грецькі: Фива (Рим. 16. 1-2), Тріфена, Тріфоса (Рим. 16. 12), Еводія, Сінтіхія (Флп. 4. 2), Апфія (Флп. 1. 2), Хлоя (1 Кор. 1. 11). Імя Дамар, очевидно, східного походження (Діян. 17. 34). А імя Персиді (Рим. 16. 12) хоча і грецьке, але може вказувати на зв'язок з більш східними регіонами, як і Лідія (Діян. 16. 14), - на область в Малій Азії. Не виключено, що ці явні етнікони свідчили про минулий рабський статус обох жінок. Більшість християнок ранніх общин складала, судячи з їхніх

імен, жінки тих районів, в яких лунала проповідь апостолів: областях Греції і Македонії, Малої Азії і Палестини. Апостол Павло згадує тільки трьох християнок, які носили виключно римські імена: Юлію, Юнію і Клавдію. Всі три жили в Римі, так як Юнія і Юлія зустрічаються в посланні до римлян в числі тих кого вітав апостол (Рим. 16. 7, 15), а Клавдія – в другому посланні до Тимофія, написаному в Римі, була в числі вітаючих (2 Тим. 4. 21). Юнія і Юлія названі в парі з чоловіками: Андроніком і Філологом. Вірогідно, всі вони були вільно відпущеними, на що вказують і не зовсім римські імена чоловіків Юнії і Юлії, а також і сам час, в який вони жили, а саме принципат Нерона, останнього представника династії Юліїв-Клавдіїв.

Вкрай мало ймовірно, що Юлія і Клавдія належали до імператорського дому, оскільки щодо цього нема ніяких вказівок. Крім того, Андроніка і Юнію ап. Павло назвав своїми родичами, і тими хто прославився серед апостолів (Рим. 16. 7). В коментарі на цей фрагмент св. Іван Золотоустий говорить: «О, яке було любомудріє цієї жінки, що вона удостоїлась і апостольського звання!». Оріген схильний тлумачити ці звязки в алегорійному сенсі, як зв'язки гріха. Можливо, Юнія прославилась серед апостолів тим, що однією з перших прийняла звістку про Христа, але чи проповідувала вона Євангеліє самостійно, невідомо. В іншому посланні ап. Павло вітає Филимона і Апфію (Фил. 1. 1-2), а в посланні до Римлян – четверту і останню подружню пару, пов'язану з апостолом і згадану в його працях, – Акилу і Прискіллу (Рим. 16. 3), якщо не брати до уваги засноване на непрямих вказівках і гіпотетичне припущення про те, що Дамар могла бути дружиною Діонісія Ареопагіта: в Афінах «деякі мужі, приєднавшись до нього, увірували, між ними був Діонісій Ареопагіт і жінка на імя Дамар [...]» (Діян. 17. 34).

Прискилла, імя якої, власне, являлось латинським прізвищем, жила з своїм чоловіком в Римі, звідки вони були вигнані імператором Клавдієм (Діян. 18. 1-2). Імя Прискилли згадане чотири рази в 18-й главі книги Діян (Діян. 18. 2; 18. 21, 26); а також в числі вітаємих в Римі (Рим. 16. 3-4), в Ефесі (2 Тим. 4.

19) і як вітаємо з Ефесу (1 Кор. 16. 19), оскільки перше послання до Коринфян було написане в Ефесі. Ніразу апостол не говорить про Прискіллу окремо від чоловіка, і це, мабуть, слід інтерпретувати як непряму вказівку на те, що вони несли в церкві якесь спільне служіння, оскільки діяльність подружжя представляла собою цілісну єдність. Не виключено, що що подібну спільну діяльність перших активних членів громади і їх дружин ап. Павло міг мати на увазі в іншому посланні: «Хіба не маємо влади мати супутницею сестру – жінку, як і інші апостоли, і брати Господні [...]» (1 Кор. 9. 5). Акила і Прискилла фактично стали центром своєї домашньої Церкви, - очевидно, якогось невеликого зібрання християн, знайомих або родичів, подорожуючих з ними або ж тих що знаходились в різних містах, так як домашня церква згадується в зв'язку з Акилою і Прискіллою два рази стосовно Риму (Рим. 16. 4) і Ефесу (1 Кор. 16. 19).

Подібні церкви не були поодинокими в апостольську епоху. Апостол Петро, звільнений ангелом з в'язниці, «прийшов до дому Марії, матері Івана, званого Марком, де багато людей зібралися і молилися» (Діян. 12.12). Почувши проповідь ап. Павла, Лідія «і домашні її охрестились» (Діян. 16. 15). Можливо, якась домашня громада була в Коринфі у Хлої, згаданої ап.Павлом: «[...] від домашніх Хлоїних стало мені відомо про вас [...]» (1 Кор. 1. 11). Трохи згодом священномученик Ігнатій Богоносець, замучений за імператора Траяна, писав в Смирну: «Вітаю [...] дружину Епітропа з всіма її домашніми і дітьми [...]»; «Вітаю дім Тавії [...] якій бажаю утверджуватись в вірі і любові [...]» [41, с. 187].

Тут доречно згадати історію звернення сотника Корнилія, який почув проповідь апостола Петра. Сотник зустрів апостола, «скликавши своїх родичів та близьких друзів» (Діян. 10. 24). По аналогії з вищесказаного, подібним чином можна розуміти і дім Онисифорів, згаданий ап. Павлом в Другому Посланні до Тимофія (2Тим. 4. 19). Таким чином Акила і Прискилла об'єднували навколо себе якусь кількість християн і являли собою стержень

громади. Вони, почувши в ефеській синагозі проповідь Аполлоса, «прийняли його і досконаліше пояснили йому шлях Господній» (Діян. 18. 26). Можливо, особлива згадка вдячності їм від всіх Церков з язичників (Рим. 16. 4) також пов'язана з першопочатковою місіонерською діяльністю цієї пари. Так само як і служіння Андроніка і Юнії, родичів і співв'язнів ап. Павла, «які прославились серед апостолів» (Рим. 16. 7), не виключено, було спільним місіонерством, так як прославитись серед учеників Христа можна було на тій же поприщі, на якому подвизались самі апостоли. Тобто, з цього бачимо, що жінки від проповіді не були остаточно усунені, тільки ця проповідь з їхньої сторони не носила самостійний характер [102, с. 287], а очевидно відбувалась спільно з чоловіками, і в дусі приватних настанов окремим особам .

Із вище зазначених тільки три пари, крім Филимона і Апфії, зустрічаються в 16-тій главі Послання до Римлян (стихи 3-4, 7. 15). Туд ж згадані Фива (стихи 1-2), Маріам (ст.6), Трифена, Трифоса і Персіда (ст.12), матір Руфа і ап.Павла (ст.13), сестра Нірея (ст.15). В числі тих, кому було адресоване привітання присутні імена 10-тьох жінок і 19-тьох чоловіків: третина з тих, до кого звертається апостол, – жінки! Рід їхньої церковної діяльності важко визначити, інколи він туманно позначається словом «туди»: «Маріам, яка побагато потрудилася для нас» (ст.6). «Вітайте Трифену і Трифосу, які трудяться в Господі. Вітайте улюблену Персиду, яка багато потрудилася у Господі» (ст.12). Служительниця Фива «була помічницею багатьом і мені самому (Павлу)». Апостол просив римських християн: «Прийміть її для Господа, як личить святим, і допоможіть їй [...]» (стих 2).

Очевидно, Фива принесла з Коринфу в Рим вказане послання. Про те, що жінки могли приходити в інші громади з якимсь дорученим їм завданням, свідчить і св. Полікарп Смирнський в Посланні до Филипійців: «Прийміть і сестру його (якогось Кресцента) з честю, коли вона прийде до вас» [38, с. 142]. Рід занять деяких жінок був пов'язаний з професійною діяльністю, якою вони могли займатися ще до навернення в християнство: Прискилла разом з

чоловіком виготовляла намети (Діян. 18. 3), Лідія торгувала Багряницею (Діян. 16. 14), вдови, які жили з Товифою, займались рукоділлям (Діян. 9. 39). Не виключено, що у деяких жінок були розбіжності в думках між собою, або з апостолом Павлом, який писав: «Благаю Єводію, благаю й Синтихію мислити те саме в Господі» (Флп. 4. 2).

Також ап. Павло говорячи щодо безшлюбності жінок визнає цей стан не як низький, або який ганьбить жінку, а як найкращий для служіння Богу, оскільки «незаміжня турбується про Господнє, як догодити Господеві, щоб бути святою і тілом і духом» (1Кор. 7. 34). «Безшлюбним та вдовам кажу: добре їм залишатися, як я» (1Кор. 7. 8).

У Першому посланні до Тимофія апостол Павло дає конкретні приписи щодо вдів. «Справжня вдовиця і одинока надіється на Бога і перебуває день і ніч у благаннях та молитвах [...], вдовиця повинна бути обрана не менш як шістдесятирічна, яка була жінкою одного чоловіка; відома добрими ділами, якщо вона виховала дітей, приймала подорожніх, вмивала ноги святим, допомагала знедоленим, і була старанна до всякого доброго діла. Молодих же вдовиць не приймай, [...] бо вони хочуть виходити заміж [...]. Коли якийсь вірний чи вірна має вдовиць, то повинні їх утримувати і не обтяжувати церкви, щоб вона могла утримувати справжніх вдовиць» (1 Тим. 5. 5-9, 11-16).

Але бідна вдова, сама будучи на утриманні Церкви, матеріально не могла допомагати подорожнім, святим і знедоленим. Звідси можна припустити, що Церква виділяла допомогу обмеженому колу вдів, які колись займалися благодійністю, ще будучи забезпеченими. Тепер ж вони отримують допомогу лише в пам'ять про вже звершені добрі справи. Про це свідчить і те, що ап. Павло в 10-му вірші говорить про діяльність вдів лише в минулому часі. Можливість відбором до цієї групи обмежувався віком від 60-ти років, що цілком зрозуміло, оскільки на жінці, навченій роками, тій, яка мала дітей або внуків, природньо лежав обов'язок їх виховання. У цьому віці вдови, на відміну від молодих жінок, зазвичай в шлюб не вступають, не будучи обтяженими

подружнім життям, вони мають можливість більше часу приділяти молитві, і молитовне служіння ставиться ап. Павлом на перше місце перед практичною діяльністю вдів: прийняттям подорожніх і допомогою бідним.

Важко сказати настільки відповідали вищеописаним нормам громада вдів, якою очевидно управляла Тавифа (Дорка), яку воскресив ап. Петро, який звернувся до Бога в молитві, щоб Він воскресив померлу (Діян. 9. 36-43). Труд вдів в Іюппії був організований за професійною ознакою : «Всі вдови із слізьми стали перед ним і показували сорочки та плаття, що їх робила Сарна, живучи з ними» (Діян. 9. 39), - але може бути, що їхня діяльність не обмежувалася тільки цим, так як Тавифа «Була сповнена добрих діл і творила багато милостині» (Діян 9. 36), вона могла виступати в ролі роботодавця, надаючи бідним вдовам можливість самим заробляти на життя.

Новий Завіт успадкував від Старого Завіту уявлення про вдову як про слабку і беззахисну жінку, яка потребує підтримки. Однак сам стан безшлюбності і вдовства вже визнається найкращим для досягнення Небесного царства. Вдови, в силу своєї бідності, отримували від Церкви підтримку на зразок тієї, що передбачалась також Мойсеєвим законом, але вочевидь далеко не всі, оскільки апостол Павло конкретно визначає їх вік, обставини минулого шлюбу і ступінь благочестя. Церква була не в змозі утримувати велику кількість вдів, а тому цим і можемо пояснити строгість такого відбору, а також припис Апостола, який стосується християн, щоб вони допомагали вдовам, які були їм близькими або ж родичками. Так само ап.Павло радить молодим вдовам виходити заміж (1 Тим 5. 14) не тільки через їх нестійку і легковажну поведінку, а й тому, що шлюб давав їм можливість отримати забезпечення за рахунок чоловіка.

Жінки відігравали важливу роль в апостольській період, проте їхня діяльність, скоріш за все, була пов'язана з практичною допомогою апостолам, яка і розумілась під словом «туди» . Деякі могли брати участь в поширенні



нового вчення, проте в обмежувачих рамках, не займаючись самостійною проповідницькою діяльністю [53, с. 29].

В XIX – на початку XX ст. інтерес дослідників щодо жіночого служіння в ранній Церкві був викликаний подіями сучасності, оскільки в XIX столітті в лютеранській і англіканській церквах знову відродилось служіння дияконис, в православній церкві подібні спроби були відкинуті. На Заході появився ряд монографій і праць, в яких діяльність перших дияконис розглядалась як передісторія сучасного жіночого служіння. За десять років до посвяти в англіканській церкві першої диякониси, в 1852 р., Дж. Людлоф в одному з інститутів Беркшира виклав ряд лекцій з історії жіночої дияконії, починаючи з апостольських часів [88, с. 172].

Трохи згодом його ідеї розвинув Дж. Хаусон, а найбільшу популярність в Англії отримала книга С.Робінсона, англійської диякониси, яка популяризувала ідеї перших двох дослідників. На початку XX ст. подібний же огляд був складений єпископом Солсбері Дж. Уордсвортом. В Германії історію жіночої дияконії подробно виклав протестантський пастор Т. Шефер. Крім нього статусом жінок в ранній церкві цікавились і інші німецькі пастори (О. Фогт і Р. Венгер). Однак набагато більший внесок в вивченні даного питання зробили свідські учені, в першу чергу, представники німецької історичної школи кінця XIX – початку XX століть: Г. Ахеліс, Л.Чарнак, А. Кальсбах, П. Тишледер, Г. Деллінг [91, с. 182].

Після другої світової війни монографії з даної тематики з'явилися в Франції (Р. Метц, П. Лафонтен, Р. Грizon), в англомовній літературі (Дж. Уаль, Б. Уітерінгтон); зокрема для католицьких дослідників вивчення статусу жінок в ранній Церкві відіграло вагому роль в боротьбі з введенням в деяких протестантських конфесіях жіночого священства [90, с. 31]; згідно іншої думки, справжня жіноча емансипація зародилась в ранніх єретичних общинах [123].

В зв'язку з спробою нововведення священником А. Гумілевським в одному з приходів Петербурга громади дияконис, появився ряд праць, написаних І. Масловим [91, с. 204].

Після того, як це Гумілевському зробити не вдалось, до даної тематики не повертались аж до початку ХХ ст., коли новий всплеск праць був викликаний розглядом на передсоборній присутності 1906 р. питання про відновлення чину дияконис (наприклад, праці П. Гідулянова, В. Ільїнського). В Православній Церкві, але закордоном, до ранньої історії дияконис звертались і в останні роки, зокрема, в зв'язку з проведенням в Америці конференції про становище християнок в сучасному світі [102, с. 373].

Більшість дослідників сходяться на тому, що служіння жінок в ранньохристиянській церкві носило підпорядкований характер по відношенню до служіння чоловічого; не викликає розбіжностей і аналіз діяльності дияконис після III ст. Основна ж проблема, поставлена в літературі, зводиться до питання про те, як були пов'язані між собою діяльність вдів і дияконис в перші три століття існування християнства. Умовно можна виділити три теорії: ідентичності, паралельності і приємственності (наступності) обох служінь [117, с. 183].

Згідно теорії ідентичності, в християнській Церкві був лише один вид служіння жінок – дияконис; відповідно, всі згадки про вдів перших трьох століть слід розглядати як вказівки на дияконис. Це найбільш рання точка зору, яка була висунута в XVII ст. І. Гоаром в коментарі до публікації чину посвячення дияконис, а розвинена в XVIII ст. Дж. Бінгамом і І. Свіцером. В XIX ст. подібного тлумачення притримувались І. Аугусті, І. Панковській, А. Людвіг, Мартіньї, Ф. Крауз, майже всі російські дослідники: І. Ветринський, І. Маслов, Н. Добронравов. в Цілому до цієї точки зору схилились Дж. Хаусон і Д. Парізо, а з сучасних вчених – Ж. Кольсон. На даний час більшість істориків від цієї теорії відмовились [63, с. 186].

Ідея паралельності двох служінь появилася в статті А. Дікгоффа, але детально сформулював її Л. Чарнак. На його думку, обидва ці служіння виникли в апостольський період, і існували паралельно майже до III ст., коли функції вдів остаточно переходять до дияконис, або до чоловічого кліру. Цю концепцію розвивали Дж. Уордсворт, В. Мишцин [75, с. 163].

Ж. Даніелу, Лейпольдт, Б. Уітерінгтон. Дж. Людлов, С. Робінсон, К. Тернер вважали, що розбіжності між служінням вдів, дияконис і дів з новозавітного часу, після III ст. починають втрачатись: на думку Тернера, це призвело до їх остаточного змішання в V ст.. Т. Шефер, Т. Цан і Г. Ульгорн вважали, що виникнувший в I ст. одночасно з спільнотою вдів, жіночий дияконат, надовго зник і знов віродився лише після III ст. – в попередню епоху функції дияконис взяли на себе вдови [118, с. 113].

Теорію послідовної зміни спільноти вдів і дияконис, яку зазвичай підтримують сучасні дослідники, вперше виклав Г. Ахеліс в своїй статті. Він пише що: від самого початку в Церкві існувало лише служіння вдів, яке з III ст. змінюється діяльністю дияконис. Найбільш детально цю гіпотезу розвинув А. Кальсбах, підтримував цю точку зору і П. Гідулянов, переглянув свою позицію щодо цього питання і Н. Добронравов. Е. Гольтц, В. Ільїнський, С. Троїцький, приймаючи цю точку зору, виділяли III ст. як особливий період співіснування двох цих служінь. Р. Грizon, погоджуючись з тим, що хронологічно диякониси змінюють вдів, не присвоює останнім яке небуть церковне служіння, оскільки вдівство, на його думку, було не функцією, а положенням. Саме вивченню цього положення жіночого вдівства в ранньохристиянській Церкві присвячена монографія Л. Боппа [75, с. 189].

Особливий інтерес викликало положення дів. Інститут дів дослідник Вільперт вивчав на епіграфічному матеріалі, а Р. Метц – на інших письмових джерелах. Як вважає Метц, діви, спочатку жили по своїх домах, з IV ст. починають об'єднуватись в громади, які стали згодом центрами майбутніх

жіночих монастирів, хоча співіснування і «домашніх» і «громадських» дів зберігається ще й у V – VI ст.

Особливу проблему представляло виявлення початкової точки зору на жінок апостола Павла як першого церковного законодавця. Монографії П. Тишледера, Г. Деллінга і Е. Келера присвячені аналізу думки апостола відносно положення християнок в ранніх громадах. В цілому дослідники визнають. Що ап. Павло першим заклав основи церковної традиції, згідно якої діяльність жінок носила підлеглий характер [118, с. 213].

Джерела щодо даної тематики умовно можна поділити на 9 груп: 1) церковно-канонічні; 2) церковно-юридичні; 3) цивільні кодекси; 4) епістолярні; 5) ті що мають характер тлумачень; 6) церковно-історичні; 7) житія; 8) апологетичні; 9) епіграфічні.

З церковно-юридичних джерел, крім Старого і Нового Завітів, існують ще декілька пам'яток, які претендують на апостольське авторство, але створені в більш пізній час. «Дідаскалія» або «Кафоличне вчення 12-ти апостолів», була складена, очевидно, в північно - східній Палестині або в Сирії в III ст. Грецький оригіналне зберігся, і ця пам'ятка відома завдяки сирійському і латинському перекладах [80]. «Дідаскалія» стала основою перших шести книг «Апостольських постанов», що приписувались св. Клименту Римському. Записані вони були близько 380 р. в Сирії, скоріш за все в Антиохії [28, с. 84].

Пізніше, на Трульському соборі 692 р. в Костантинополі, ця пам'ятка була признана такою, якої торкнулась єресь (кан.2.) однак і «Дідаскалія» і «Апостольські постанови» відображали реалії східної Церкви III – IV ст. Вони ж і подають найбільш повну інформацію про жіноче служіння в східній Церкві. Іполит Римський на початку III ст. склав на грецькій мові так назване «Апостольське передання», в якому описується богослужбове життя Церкви (Богословские труды. М., 1970. № 5, сс. 283-296).

Втім, якщо ця праця і відображала якусь Церковну реальність, то її слід співвіднести з життям не римської, а північно-африканської церкви, про що свідчать і більш пізні переклади «Передання» на східні мови. Подібний за характером твір було створено не раніше IV ст. в Єгипті – «Церковні канони апостолів». До VIII або IX ст. відноситься Барберіновий рукопис з паризької Національної бібліотеки. Він містить розповідь про пізній чин посвячення дияконис в східній Церкві. Очевидно, це чинопослідування на практиці застосовувалось вузько, так як посвята в диякониси в скорому часі завершилась [91, с. 213].

До джерел, які відображали церковно-юридичний статус жінок, відносяться перш за все постанови деяких вселенських і помісних соборів як західної, так і східної Церкви. Окремі закони, що стосувались поза богослужбової сторони життя дияконис, містились в двох цивільних збірниках: кодекс Феодосія (упорядкований в 1-й пол. V ст.) і в Постановах, що були частиною «Кодексу цивільного права» Юстиніана (написаний в 1-й пол. VI ст.) [120, с. 206].

Серед епістолярних пам'яток одна з найбільш ранніх згадок про жіноче служіння в християнських громадах міститься в 96 листі (111-113 рр.) Плінія Молодшого, який правив Віфінією. Послання було адресоване імператору Траяну. В західній Церкві про жіноче служіння згадував бл. Єроним в листі до Непоціана про життя кліриків. До V ст. відносять послання якогось Псевдо-Ігнатія, послідовника Аполінарія (IV ст.).

До власне екзегетичних творів, де згадується служіння жінок, слід віднести деякі праці Орігена. Декілька праць його присвячені тлумаченню і осудженню ересей. Найбільш ранньою з них є праця свщ. мч Іринія, єпископа Ліонського (близько 130-202 рр.) «Проти ересей», написана на грецькій мові, але до нас дійшов лише латинський переклад. Св. Іриней наводить свідчення про діяльність жінок в єретичних общинах. Близько 530-го року якийсь автор, відомий під іменем псевдо – Єроним, переписав коментар єретика Пелагія (поч. V

ст.) на Перше послання до Тимофія і на Послання до римлян ап. Павла. Останній опис і тлумачення вже минулого служіння дияконис в XIV ст. подав грецький монах Матфей Властар в «Алфавітній синтагмі» (1335р.) . У цих джерелах відбився пізній тимчасовий пласт, коли функції дияконис в церковній практиці вже не були відомими широкому загалу [102, с. 303].

Ряд історичних реалій, пов'язаних з конкретними жіночими образами, міститься в церковно-історичних працях. Першим твором цього жанру є праця Євсевія Єпископа Кесарійського (бл. 260-340). Починаючи основну розповідь з періоду раннього християнства, він доводить її лише до 311р. «Праця» Созомена писалась в Костантинополі після 446р. В свою чергу Феодорит, єпископ Кірський (386/393?-457), створював «Працю» близько 449-450 рр. в Апамеї [109, с. 64].

Твори апологетів відрізняються особливою емоційною насиченістю і певною нетерпимістю по відношенню до опонентів, що іноді приводить до перебільшень або спотворень фактів, хоча свідчення, які стосуються безпосереднього життя християнських громад, ними в цілому передаються вірно. Праці апологетів в основному відносяться до II ст., з них найбільш важливі «Перша апологія» (бл.150р.) і «Розмова з Трифоном-юдеєм» св. Юстина Мученика і твори карфагенського пресвітера Тертуліана.

Першим збірником, в якому описувалось життя подвижниць східної Церкви став «Лавсаїк, або розповідь про життя святих і блаженних отці» єпископа Єленопольського Палладія, який подорожував по Єгипті і Палестині між 388 і 404 рр. Також св. Григорій Богослов (329-389), в виголошеному надгробному слові своїй сестрі Горгонії – розказав про її життя. В західній Церкві Венант (Венанцій) Фортунат (536-після 600) записав життя св. Радегунди (пом. в 587 р.); Варфоломій, абат Гроттофератського монастиря (пом. в 1050р.) – описав життя св. Ніла Молодшого (910-1005), в якому згадувалась диякониса, яка зустріла цього святого в Римі [114, с. 136].

**Вдови.** Можливо, певна кількість вдів мали якийсь відповідний церковний статус і представляли собою якусь спільноту, в яку вже в II ст. могли входити не тільки вдови, а й жінки, які подвизались в зберіганні дівства, що і зближувало їх з вдовами. Таких вдів скоріш за все мав на увазі свт. Ігнатій Богоносець, коли писав: «Вітаю дівствениць, іменованих вдовами» [29, с. 131].

Слово «дівствениця» в даному уривку як би підкреслювало цнотливість безшлюбного життя вдів. При звершенні літургії єпископ приносив безкровну Жертву за «єпископів, пресвітерів, дияконів, іподиякона, читці, співців, дів, вдів, мирян [...]» (Апостольські постанови VIII. 12. 43-44; 10. 10; Дідаскалія II. 26. 2 4.). Після кліриків і чоловіків, які виконували церковне служіння, причащалися диякониси, діви і вдови, і тільки потім діти і весь народ (Апостольські постанови VIII. 13. 14.). В зібраннях християн вдови в силу свого віку і пошани, які їм надавались, займали одні з перших місць: «Діви і вдови, і стариці нехай стоять або сидять попереду всіх» (Апостольські постанови 57. 12; Дідаскалія II. 57. 8.). Під «всіма», мабуть, мались на увазі лише жінки, оскільки під час зібрань зберігалась в той час традиція поділу в храмі, з однієї сторони стояли жінки, з іншої чоловіки.

Сам характер допомоги, яку отримували вдови, також свідчив про те, що ці жінки представляли собою церковну громаду. Згідно з «Постановами апостольськими», християнам належало віддавати якусь частину з своїх доходів на утримання єпископів, пресвітерів і дияконів, «а всяку десятину приносили на прожиток інших кліриків і дів, вдів, і пригноблених бідністю [...]» (Апостольські постанови VIII. 30. 1-2). В «Дідаскалії» описано, що вдові належить подавати матеріальну допомогу в два рази меншу, ніж допомога пресвітерам, дияконам і читцям ( Дідаскалія II. 28. 5). Подавалась ця посильна допомога під час агап, на які благодійники запрошували вдів і там єпископ подавав матеріальну допомогу вдовам і бідним (II. 28. 1.). Вдови отримували матеріальну допомогу не тільки як бідні, але і як ті, що займали якесь положення в Церкві. Вони, подібно клірикам, мали право не просто на

добровільну, а й на обов'язкову матеріальну підтримку в певній мірі. Про вдів в Дідаскалії описується наступним чином: «[...] вдова не рукопокладається, але якщо вона вже давно втратила чоловіка і жила цнотливо і бездоганно і відмінно займалася домоуправлінням, то звичайно за власним бажанням вони приймались в общину вдів» (Апостольські постанови VIII. 25.). В громаду включалися вдови, які раніше перебували тільки в одному шлюбі і у віці не молодшому за 60 років (Апостольські постанови III. 1. 1, 3. 1.). За добровільний вступ у другий шлюб св. Василь Великий вважав за необхідне жінку, причислену до числа вдів, відлучати від Причастя [2, с. 421].

В адміністративному плані вдови підпорядковувалися клірикам і дияконисам: «[...] Мали бути поважними, покірними єпископам і пресвітерам, і дияконам, і зокрема дияконисам [...]» (Апостольські постанови III. 8. 1; Дідаскалія III. 8. 1.). Вдові слід відрізнитися праведним способом життя: бути лагідною, мовчазною, негнівливою, нікого не осуджувати [30, с. 46], - і уподібнитися благочестивим вдовам Старого Завіту: Юдифі, Анні або вдові з Сарепти стридонської [32, с. 34]. Ці якості і характеризують християнських вдів, тому що «не ім'я вдівства введе їх в царство, але жива віра і праведні діла» (СА III. 12. 2.). Основним обов'язком вдів залишалось молитовне служіння, яке сприймалося в той час сучасниками як принесення духовної жертви Богу, через що вдів і називали «жертвовником» або його подобою [31, с. 152]. Із звершуванням молитви був пов'язаний звичай покладання рук, наприклад, під час хвороби: «А ти, свавільна вдово, - ти бачиш вдів, твоїх однодумниць, або твоїх братів в хворобі, але ти не дбаєш про них, щоб (за них) поститись, молитися, покладати руку і відвідувати їх, а представляєшся хворою і невільною [...]» (Дідаскалія III. 8. 3.).

Служінням слова вдови володіли в дуже обмежених формах, тобто могли давати необхідні загальні роз'яснення християнських догматів. Без дозволу єпископа вдовиці не дозволялося говорити «з ким-небудь з метою звернення» (Дідаскалія III. 8. I.). Вказівкою на будь-яку благодійну діяльність



вдів можуть слугувати слова св. Ігнатія: «Вітаю ряд дів, вдів, допомогою яких користувався і я» [32, с. 33].

Можливо, вдови в допомогу іншим займалися рукоділлям. «А коли береться вона (вдова) за рукоділля, то нехай береться за нього для того, щоб іншим допомогти, а не себе задовольнити в чомусь [...]» (Апостольські постанови III. 7. 8.). Ймовірно, вдови могли відвідувати ув'язнених у в'язницях християн, як це було у випадку з обманщиком Протеєм, який видавав себе за християнина: у в'язниці, де він перебував «з самого ранку можна було бачити якихось стариць, вдів, дітей - сиріт» [18, с. 179]. В олександрійській Церкві вдови, згідно з Оригеном, не повинні були вступати повторно в шлюб: «[...] Не тільки блуд, але і другий шлюб позбавляє церковної гідності (*ecclesiasticis dignitatibus*), - таким чином, ні єпископ, ні пресвітер, ні диякон, ні вдова не можуть вдруге вступати в шлюб [...]» [63, с. 129].

З священнослужителями вдів об'єднювала лише Оригенова заборона вдруге дівам одружуватись. Згідно з його тлумаченням на молитву Господню, всі люди в своєму житті – боржники Богу і ангелу охоронителю, перед якими мають певні обов'язки: «Крім цих більш загальних, особливі обов'язки має ще вдова, яка опікувалась церквою», а інші – диякон, пресвітер і єпископ [23, с. 124]. В даному випадку Ориген, хоча прямо і не посилався на ап. Павла, проте міг мати на увазі 5-ту главу з Першого послання до Тимофія. Коментуючи слова апостола про необхідність вдові обмивати ноги святим (1 Тим 5. 10), Ориген писав: «Вони (вдови) умивають ноги святим словом духовного вчення. Він (апостол Павло) бажає, щоб були жінки, які повчали добрим справам, щоб сповіщали мудрість навіть вже далеко не молодим людям, а зовсім юних дів навчали чистоті, любові до своїх дітей». Очевидно, (1 Тим. 5) мав на увазі і Климент Олександрійський, коли писав: «Але є в священному Писанні безліч заповідей, призначених для окремих осіб: для єпископів, пресвітерів, дияконів, для вдів [...]» [17, с. 335].

Оріген і Климент пишуть про вдів тільки в зв'язку з тлумаченнями апостольських послань, які стосуються вже минулої епохи. Однак їх згадки про якихось особливих вдів відображали реалії олександрійської Церкви початку III ст. Обидва екзегети розглядали сучасний їм інститут вдів який своїми коренями сягав апостольської епохи, і невідомо, представляв він собою певну церковну громаду чи ні. У Північній Африці така, очевидно, існувала в Карфагені, що видно з слів Тертуліана. «[...] Ти (звернення до священика) станеш приступати до служіння Святим Тайнам, що здійснюються руками священика, можливо цнотливого, оточеного одношлюбними вдовами [43,с.296]. Тертуліан, посилаючись на авторитет апостола Павла, писав, що в число вдів можуть прийматися жінки, які були заміжні лише один раз і досягли 60- літнього віку [44]. З цього правила були й винятки: «Мені достеменно відомо, що десь в число вдів включена діва, якій невиконано навіть і 20-ти років. Якщо єпископ повинен був подати їй якусь розраду, він міг би надати це іншим чином, не торкаючись поваги до (церковного) порядку, з тим, щоб такі винятки, або іншими словами, чудо, не звертало на себе увагу в церкві». Під «втіхою» апологет міг мати на увазі матеріальну допомогу вдовам [75, с. 191].

Очевидно, про подібні випадки писав єпископ Ігнатій в посланні до Смирнян. Тобто при включенні в число вдів, вік і природний стан вдовства не завжди враховувалися, бралися до уваги матеріальна скрута жінки і її добродієсне цнотливе життя. В іншому канонічному збірнику з Карфагену функції вдів визначалися більш чітко: «Вдови або черниці (*viduae vel sanctimoniales*), які обирались для служіння при хрещенні жінок, повинні бути настільки підготовлені, щоб могли чітко й розважливо наставляти неосвідчених і простих жінок в тому, як слід під час хрещення відповідати на питання які звучать під час таїнства і як, прийнявши це таїнство, жити» [117, с. 108].

Обов'язки цих жінок перераховувалися в «Церковних канонах апостолів»: «[...] вдів поставляється три: дві перебувають в молитві за всіх, що знаходяться в спокусі, а також (поставляються) заради одкровенень, якщо в них є

потреба». Третя вдова названа дияконисою. Те, що в християнській громаді сформувалось конкретне число вдів, могло свідчити про їхній сформований церковний статус в організмі Церкви. В «Апостольському переданні» Іполита обряд призначення вдів описаний більш розгорнуто. «Вдова ж при своєму зведенні не рукопокладається. Не покладається на неї рука тому, що вона не приносить жертву і не має права на літургійне служіння. Рукопокладання відбувається над кліриками завдяки літургійному служінню. Вдова ж возводиться для молитви, а це ж справа всіх» [63, с. 183].

Вдови прирівнювалися до хворих і бідних членів громади. «Якщо хто-небудь отримав Святі Дари (причастя) – щоб віднести вдові або хворому, або тому, хто зайнятий церковними справами, то нехай віднесе в той же день, додаючи до того, що було, і від свого, бо хліб бідних залишався в нього». В зв'язку з цим більш забезпечені християни могли влаштовувати для вдів благодійні трапези [74, с. 53].

Положення на Заході було схоже з ситуацією в східній Церкві. Вдови потребували матеріальної підтримки, і розподілом цієї матеріальної допомоги займались єпископи: «Десята гора означає єпископів, які невинно допомагали бідним і вдовам» (Ерм. Пастыр. Подобия. 9. 27.), - на більш нищому рівні, можливо, і диякони: «[...] Заплямовані камені означають дияконів, які погано виконували своє служіння, розкрадаючи матеріальну допомогу вдів і сиріт [...]». Число утримуючих Церквою вдів могло конкретно обмежуватися, що видно з листа папи Корнелія (251-253). Він пише, що в Церкві є «більше півтори тисячі вдів і калік, яких утримує благодать Христова». Серед вдів могли бути керівниці і наставниці. «[...] Ти (звернення до Єрми) напишеш дві книги і одну віддаш Клименту, а іншу – Грапті, Грапта ж буде наставляти вдів і сиріт».

Очевидно, сам по собі стан вдовства для жінки не обов'язково був пов'язаний з утриманням церквою, що видно з наступних слів: «Дафна, вдова,

яка, проживши в дівстві свої наступні роки життя, церкву нічим не обтяжила», - це було цілком ймовірно, якщо якась знатна жінка мала засобами для свого власного прожитку. Вдови за цнотливе життя могли, поряд з дівами, після своєї смерті шануватися як святі. У досить пізньому письмі папи Пасхалія I (817-824) в апсиді базиліки св. Пракседії на Есквіліні було згадано 16-ть імен дів і вдів, мощі яких в числі багатьох інших були перенесені в цей храм. Статус вдів прирівнювався до становища жінок, які присвятили своє подальше життя служінню Богу, або до тих, які давали обітницю [105, с. 176].

У християнській Церкві про вдову складається певне уявлення, яке в своїй основі сходить до старозавітньої традиції. Вдова – це жінка, позбавлена можливості здобувати собі на прожиття власними силами, а тому потребує церковної підтримки. Церква не могла утримувати всіх тих, які потребували допомоги, тому відбір вдів був досить суворим. Необхідними умовами для включення в цю спільноту вдів апостол Павло називає добродіє життя, часте пробування в молитві, одношлюбність і похилий вік. Можна сказати, що в наступні часи цих вимог притримувались всі Церкви, це слугувало основною вимогою для прийняття в громаду вдів якими опікувалась Церква.

Ті обставини, що вдови, подібно священнослужителям, отримували підтримку з вмісту майна яке нагромаджувалось в церкві завдяки громаді, не вступали в другий шлюб і зобов'язані були значну частину дня пробувати в молитві, в якійсь мірі зближало їх з кліриками, хоча і не приводило до включення їх в клір. Практично благодійністю вдови фактично не займалися: основним їхнім служінням була молитва, а в ряді випадків – настанови інших в християнській вірі. Подібні повчання не були на зразок церковних проповідей, похилі віком вдови мали право на настановче слово завдаки віку і досвіду. Крім того, саме по собі зберігання вдовами безшлюбності визнавалося церковними авторами найкращим для жінки служінням. Ця ідея лягла в основу життя християнських дів, а через деякий час і черниць [102, с. 348].

У східній Церкві уявлення про вдів як про знедолених людей зберігалось і в післяапостольській час. Подавав допомогу вдовам від імені церковної громади єпископ: «[...] все майно зібране зберігається в предстоятеля, а він піклується про сиріт і вдів [...]» [35, с. 94].

На більш низькому ієрархічному рівні допомогу вдовам могли подавати пресвітери, які «мали відвідувати всякого немічного, не нехтувати вдовами або жебраками [...]» [38, с. 142].

У IV ст. обов'язок утримання вдів бере на себе держава в особі імператора і обласних правителів. Імператор Костянтин після собору в Нікеї в 325 р. повелів обласним начальникам « поставляти в кожне місто допомогу особам, які зрікшись цього мирського життя, залишались дівами, і вдовами [47].

**Пророчиці.** З Першого послання ап. Павла до Тимофія бачимо що апостол достатньо жорстко обмежив для жінок служіння словом: «Жінка нехай вчиться в безмовності, в повній покорі; а навчати жінці не дозволяю, ані панувати над чоловіком, а бути в безмовності» (1Тим. 2. 11-12). Апостол забороняє жінкам говорити на зібраннях: «Жінки ваші у Церквах нехай мовчать, бо не дозволено їм говорити, а коритися, як і закон говорить» (1 Кор. 14.34). Пророкування не могло пов'язуватись з посадовим служінням чи підпорядкованим статусом жінок, оскільки було благодатним даром. Ап. Павло цього не відкидав : «І кожна жінка, яка молиться або пророкує з непокритою головою, осоромлює свою голову, бо це те саме, якби вона була острижена» (1 Кор. 11. 5), - тобто пророкування жінок допустиме при дотриманні певних умов. Саме так і розумів Апостола св. Іриней Ліонський : «[...] В посланні до коринфян він ствердно говорив про пророчі дарування і знає чоловіків і жінок, які пророкували в церкві» (Свт. Іриней. Против ересей. III . 11. 9.). У Филиппа-благовісника «були чотири дочки дівиці, які пророкували» (Діян. 21. 9).

В цілому в ранній християнській Церкві жіночі пророкування представляли собою поодинокі випадки, і згадки про них зустрічаються досить

рідко, оскільки з приходом Христа взагалі всякі пророчі свідчення втрачають основний сенс – бо всі вони стосувались зазвичай приходу Месії – після того всі пророцтва зводяться лише до передбачення окремих майбутніх подій, «бо всі пророки і закон провіщали до Іоана» (Мф. 11. 13).

**Діви.** На дівство як на ідеальний стан для жінки вказував ще апостол Павло: «Безшлюбним та вдовам кажу: добре їм залишатися, як я», оскільки «незаміжня піклується про Господнє [...]» (1 Кор. 7. 8-34). Недарма в «Пастирі» Єрми дванадцятьох дів символізували дванадцятьом чеснотам: «Людина не може увійти в Царство Боже, якщо вони не зодягнуть її в свій одяг, тому що сам Син носить імена цих дів» (Подоби. 9. 13. 2, 5.).

Зберігання дівства вливалось в різні символічні образи, наприклад, шлюб з Христом. Діви, «які відкидають шлюб і вважають за краще святість», за словами Тертуліана, «заручаються Богові, Йому приносять свої молитви в придане, і від Нього отримують, немов весільний подарунок, милість» (Тертуліан. Послання до діви. I. 4. 3-4.). Цим фактом Тертуліан і пояснює звичай носіння дівами покривала, на зразок заміжніх жінок: «Добре, якщо видаєш (звернення до діви) себе за заміжню, покриваючи голову. Ти аніскільки не здаєшся обманщицею, бо поєднуєш своє життя з Христом [...]» [45].

Дівство мислилось як пахощі приємні Богу, тому в «Постановах апостольських» і було сказано: «[...] Цнотливих шануйте як образ кадильниці і фіміаму» (II. 26. 8).

Про те, що діви, швидше за все існували вже в ранній Церкві в II ст., свідчить св. Полікарп, єпископ Смирнський: «Тому належить дівам жити з непорочною і чистою совістю» (св. Полікарпа послання до Смирнян). І чоловіків, і жінок, які відмовилися від шлюбу, в той час було чимало: «Дуже багато відрізняються постійним дівством свого неоскверненого тіла [...]» [20]. Цнотливість християнських дів визнавалась для них найбільш цінним і

язичниками, які під час гонінь прагнули позбавити їх цього дару, або поглумитись над ними, що, наприклад, сталося в IV ст. в Олександрії [47].

Очевидно, що для певної групи дів зберігання цнотливості було свого роду церковним статусом. Чоловік, який взяв шлюб з такою дівою або насильно викрав її, підлягав кримінальній відповідальності або виганявся з громади до самої смерті. Діва, яка присвятила себе Богу і пізніше взяла шлюб, позбавлялася церковного спілкування [49, с. 58]. Собор в Гіппоні (393р.) забороняв посвячувати дів до 25 років (1-им пр.), але швидш за все Церква не ставила якихось жорстких вікових обмежень для бажаючих зберігати цнотливість, яка розумілась як довічна обітниця, що підтверджують згадки літніх віком дівственників. «І є багато чоловіків і жінок, віком 60 і 70 років, які, з дитинства зробившись учниками Христа, живуть в дівстві, і я (Юстин) готовий назвати таких з всякого народу» (1Апологія. 15.). Діви в східній Церкві при посвяченні не рукопокладались, про що в «Апостольському переданні» писав Іполит. «На дівственницю не покладається рука, але тільки її заява про себе робить її такою» (кан.12). Той же факт підтверджувався «Постановами апостолів» від імені апостола Якова: «Дівственниця не рукопокладається, тому що не маємо вказівки Господньої, бо славний подвиг цей є справа волі [...]» (Апостольські постанови VIII. 24. 2.) . Подібне встановлення не можна назвати повсемісним, так як, наприклад, на Заході, на соборі в Вані (465р.) заборонялося вступати в шлюб жінкам, «які трудяться в дівстві і слідують благословенню, даному (їм) покладанням руки під клятвою виконувати цю обітницю [...]» (прав.4). Гіппонський собор (393р.) вирішив, щоб «діви не посвячувались (consecrentur) раніше 25-річного віку» (прав.1), а «пресвітер без дозволу єпископа в діви не посвячував (non consecret)» (прав. 34), таке право, очевидно, зберігалось за єпископом.

Діви зобов'язувались молитись і дотримуватись посту [44]. Деякі з дів могли вивчати Писання і в цьому сенсі бути вельми освідченими. Незабезпечені діви, як і вдови, очевидно, утримувались Церквою, по крайній мірі, на Сході.

Згідно з «Постановами апостольськими», належало « всяку десятину приносити на прожиток кліриків (тобто, крім єпископа, пресвітера і диякона ) і дів, і вдів, і пригноблених бідністю [...]» (Апостольські постанови VIII. 30. 2) [47].

Ймовірно, будучи малозабезпеченими, деякі діви, на зразок вдів, які жили з Тавифою (Діян. 9. 36-41), займалися рукоділлям, щоб заробляти собі на прожиття. «В нас всі жінки цнотливі, і діви, що сидять за прядками, співають божественні пісні [...]» [40, с. 134]. Дівам за їх благочестиве життя була і особлива пошана. Так, матір імп. Константина св. кн. Єлена, «зібравши всіх дів, які присвятили своє життя служінню Богу, і посадивши за столи, сама оказувала їм обовязки служниці [...]» [47].

Згодом діви утворили внутрішньо-церковну спільноту. В «Постановах апостольських» діви в ряді випадків при перерахуванні церковнослужителів і мирян називалися окремо. З левитами порівнювалися нижчі клірики, а також «диякониси, вдови, діви і сироти [...]» (II. 26. 3). Під час зборів християн діви займали місця попереду інших жінок (II. 57. 12 ), причащалися після дияконис і перед вдовами (VIII. 13. 14), окремо поминались в єктенії дияконом (VIII. 10. 10) і молитві єпископа (VIII. 12. 43), який мав піклуватись про їхнє утримання, «бо його обовязок - піклуватися про всіх: про кліриків, про дів, про вдів, про мирян» (III. 15. 5). Св. Ігнатій в посланні до филип'ян вітав «спільноту дів», а Тертуліан виголошував: «Скільки святих мужів, скільки цнотливих в церковному чині присвятили себе стриманості!» (Тертуліан. Про закликання до цнотливості. 13. 4.).

Усталеної термінології для позначення дів в ранньохристиянську епоху не існувало, це були звичайні слова *virgo* і *ἡ παρθένος*. В більш пізній час стосовно дів в західній Церкві зустрічаються різні епітети. Ряд написів іменують їх «священнодівами», наприклад, напис на раці в храмі св. Паракседії в Римі (449р.): «В цій гробниці спочиває молода жінка, священнодіва (*virgo sacra*), достойна Олександра, яка досягла небес, яка заслужила собі щоб при



воскресінні постати перед Христом і отримати вічну нагороду. Вона похована в 7 день перед квітневими календами, в суботу, під час священного всенічного бдіння [...]». Були і інші поодинокі визначення. «Божа діва», «Вірна діва» [92, с. 246].

Аналогічне слововживання зустрічається і в грецькій мові. В 53-му правилі Карфагенського собору (419р.) говорилося про священнодів (τας ιεράς παρθένους), а Євсевій згадував Аммонарію, святу діву (ἁγία παρθένος), яка була страчена при Деції (VI. 41. 18). В цілому діви могли перебувати під владою предстоятеля, про що писав від імені єпископа Ігнатія якийсь анонім: «Вітаю прийнявших Христа дів, яких я вигодував в Господі [...]» (Pseudo - Ignatius. Epistola ad Smyrneos. XII. 3.). Безпосереднє керівництво дівами, можливо, здійснювали якісь благочестиві жінки: «Священнодіви, коли розлучаються з пресвітерами, утримуючими їх, піклуванням єпископа або, за відсутності його, пресвітера, нехай будуть передані чесним жінкам [...]» [39, с. 161].

Такими керівницями (чесними жінками) могли ставати диякониси, як, наприклад, вищезгадана Лампадія, яка була головною серед дів, і наглядала за ними, піклувавшись про них. Паладій писав, що якась Євстохія наглядала за «общиною яка складалась з 50-ти дів», а в Анкарі проживало « близько двох тисяч або більше » дів (Паладій. Лавсаїк. 109) [75, с. 193].

Можливо, одна з карфагенських постанов відобразила перехід від одного стану до іншого, коли діва, названа черницею, ще не зобов'язувалася носити особливий одяг. «Діва - черниця (sanctimonialis virgo), коли приводиться для посвячення до свого єпископа, нехай приходить в тому ж вбранні, яке зазвичай носить: воно підходить і до обов'язків, і до посвячення її». Вже в кінці IV – на початку V ст., згідно з життєписами Палладія, слово діва застосовувалось до жінок, які вели чернечий або усамітнений спосіб життя. Жіноче монашество до часу написання «Лавсаїка» на Сході поширюється досить обширно, хоча деякі

діві продовжували жити в миру, а не в монастирях. З цього можемо бачити що життя дів з цього часу розуміється вже як чернече або напівчернече [117, с. 262].

Також в цьому підрозділі слід згадати і про чернецтво. І розкриваючи думку, потрібно на початку подати визначення цього поняття. Отже, монашество (з грец. монахос – самітник) це особи, які, відмовившись від умов тимчасового, мирського життя, проживають в монастирях, скитах-лаврах, або в цілковитому усамітненні, присвятивши решту свого тимчасового життя на землі служінню Богу і ближнім, прагнучи до вдосконалення життя підносять до Бога посилені молитви, беруть участь в Богослужіннях, працюють в науковій сфері, займаються господарством на монастирських угіддях, відвідують шпиталі, займаються благодійництвом. Зрікшись родинного життя, перебувають у безшлюбності, прийнявши обітницю невибагливого, безкорисливого життя [110, с. 401].

Свт. Ігнатій Брянчанінов писав відносно чернецтва: « прямуючи по своєму життєвому шляху, і наближаючись до його завершення, все більше радію, що прийняв чернецтво, тим більше палаю сердечною ревністю досягти тієї мети, для якої Дух Святий встановив в Церкві чернецтво. Чернецтво не є установою людською, а Божественною, і мета його, віддаливши християнина від суєти і піклування про мирське життя, з'єднати його, за допомогою визнання своєї гріховності і щирого покаяння в своїх гріхах, з Богом. Милість з милостей, Царя царів – коли Він покличе людину до чернечого життя, коли в ньому дарує людині молитовний плач і коли причастям Святого Духа звільнить її від полону пристрастей і введе в передчуття вічного блаженства » [9, с. 143].

Всі св. Отці і вчителі Церкви стверджують, що чернецтво бере свій початок від часів апостольських і навіть ще раніше, від часів Самого Ісуса Христа [102, с. 413].

Ще в першому столітті, на початках утворення і утвердження християнства, взірцем для всіх нас, зокрема для жінок, є Матір Божа Пресвята Діва Марія, яка згідно з обітницею, даною Богові праведними Її батьками Іоакимом і Анною, в 3-ох річному віці була принесена ними на служіння Богу при Єрусалимському храмі, де зростаючи виконувала всяку роботу. Обравши дівственне життя, проводячи час в праці, пості і ревній молитві, догодила цим Богові. І за таке благочестиве, праведне і Боговгодне життя сподобилась від Нього бути Матір'ю Спасителя світу, Господа нашого Ісуса Христа (Лк. 1. 24-38).

Від початку Свого земного життя, і після народження Ісуса Христа, Його Матір, Пресвята Діва Марія до кінця свого життя залишалась Дівою, ставши для всіх наступних поколінь взірцем дівства і жіночого чернецтва.

Свт. Василь Великий говорить, що «зразкове чернече життя є справжнім наслідування способу життя Господа Ісуса Христа з Його учениками». Як Ісус Христос, зібравши довкола Себе учеників, жив з ними життям відмінним, від тодішнього суспільства, так і ченці, живучи згуртовано, окремими групами, під керівництвом свого ігумена, воістину наслідують Спасителя і апостолів, якщо тільки свято і з ревністю дотримуються благочестивого християнського життя [78, с. 113].

Також потрібно згадати св.Отців засновників чернецтва, таких як св. Антоній Великий (251-356 рр.), св. Павло Фівейський (229р.), св. Пахомій Великий (292-348 рр.) – який вважається засновником чернечих общин, Феодор Студит (759-826 рр.), св. Макарій Єгипетський (300-391 рр.) [79, с. 66-67], які проживаючи в мирському світі, не могли зручно для себе виконувати християнські чесноти. Тоді започаткувавши особливий спосіб життя – чернечий, почали віддалятися подалі від мирського суєтного життя в безлюдні місця, пустелі.

Не тільки чоловіки, але і жінки досягали рівної чоловікам-ченцям міри подвижництва, засвідчуючи дивовижні приклади самовідданості, за це також удостоювались величних дарів Божественної благодаті, яка перебуваючи в їхніх серцях, породжувала в жінках велику полум'яну віру і любов до Бога, перетворивши для них в ніщо все земне і тимчасове [114, с. 186].

І святий Іван Золотоустий говорить про це так: «На початку християнства в країні Єгипетській є дивовижне воїнство Христове, яке проводить спосіб життя, властивий лише вишнім силам; і виявляється це не тільки в чоловіках, але і в жінках, які не менше за чоловіків подвизаються в благочесті. Як великі подвижниці, вони вступають в боротьбу духовну з дияволом і владою темряви; природня їхня жіноча слабкість зовсім не є для них перешкодою в служінні Правді і Істині. І хоча вони не володіють такою силою як чоловіки, проте взамін цьому, більше обдаровані живим почуттям, восприїмчивістю і співстражданням» [10, с. 346].

Полум'яна їхня любов до Господа, непохитне їхнє волевиявлення та рішучість відносно будь-яких труднощів заради Найсолодшого Ісуса. Їх живе почуття і полум'яна любов дають їм силу і мужність проходити шлях подвижництва, настільки ж суворий і строгий, як і у подвижників-аскетів: нема ні чоловічої статі, ні жіночої; бо всі ви – одно в Христі Ісусі (Гал. 3. 28).

Преподобний наставник чернечого життя святий Іван Ліствичник говорить: «Всі ті що ревно залишали все земне, без сумніву, зробили це або заради майбутнього Вічного Блаженного Життя, або через велику численність своїх гріхів, або з великої любові до Бога. Якщо ж вони не мали жодного з цих намірів, то усамітнення їхнє з цього матеріального тимчасового світу було безрозсудним. Втім, Благий наш Основоположник очікує, яким буде кінець їхнього життя» [93, с. 113].

Єгипетська пустеля була вмістилищем духовного подвизання як чоловічого чернецтва, так і жіночого. Преподобний Павло Фермейський говорив преп. Макарію Олександрійському, що він знав одну дівчину-

пустельниця, яка протягом тридцяти п'яти років перебувала в своїй печері, не виходячи з неї, споживала їжу лише в суботу та неділю і кожного дня промовляла по 700 молитов. Також дружина Аммона Нітрійського, після того, як її чоловік пішов в Нітрійську пустелю, в своєму домі зібрала до 70-ти дівствениць, і подвизалась з ними в пості і молитві [87, с. 248].

В Олександрії, а також її околицях проживало багато дівствениць, з яких одні проживали разом, спільнотами, а інші окремо в келії або печері, були навіть такі, що віддалялись в гробниці і перебували там, до своєї смерті, не виходячи з них, їжу приймали через віконце або якийсь отвір. Саме з таких і була прп. Олександра, про яку пише знаменитий олександрійський історик Дидим, що жила вона в гробниці, не виходячи з відти років десять, сама себе приготувала до відходу з цього життя, отримавши одкровення про час своєї смерті [87, с. 246].

В Олександрійській області була подвижниця Сара, яка 60-ть років прожила в келії на березі Нілу і ніразу не нахилилася щоб глянути в воду. Вона просила в Бога щоб Він допомагав їй боротись з своєю плоттю, що Господь і виконав по її проханню. Палладій розповідає про дівственницю Піамуну, яка все життя проводила в подвизанні разом з своєю матір'ю, і була удостоєна від Бога отримати в нагороду дари пророкування і чудотворення [92, с. 183].

Паладій єп. Єленопольський говорить, що св. Афанасій Великий під час гонінь з сторони аріан, шість років переховувався в однієї діви-пустельниці (Синклітикі); яка сама usługуючи у всьому, добуваючи для нього книги і все потрібне. Також єпископ вказує ще на одну діву-пустельницю, яка провела в якомусь закритому приміщенні безвихідно шістдесят років. Перед смертю їй явився св. мученик Колуф і вказав час її відходу, а також передбачив їй Блаженну вічність [78, с. 91].

Коли преподобний Антоній Великий вирішив усамітнитись від земного життя, для вдосконалення в безмовності, то, щоб остаточно звільнити своє

подальше життя від всякого піклування про земне, малолітню сестру свою віддав під опіку «дівам, особам, що живуть уподібнюючись Христу» [111, с. 208]. З цього бачимо, що ще на початку усамітнення преп. Антонія Великого як найдалі від життя світського, земного, матеріального, жіноче усамітнене дівственне життя вже існувало.

З життя преп. Ісидора Странноприймця дізнаємось, що сестри його проживали в обителі, підносячи до Бога спільні щирі молитви, а також приділяли значну частину дня праці на благо обителі, в якій подвизалось близько 70-ть дів [33, с. 262].

З Церковної історії знаємо багатьох заможних людей, зокрема Цариць і царівн, які залишали свої розкішні маєтки і незліченні багатства, надаючи перевагу суворим пустельним умовам і подальшому життю в злиднях: наприклад Аполінарія, дочка Римського імператора Анфіма (467-471), Євгенія, Євпраксія, Олімпіада, Ксенія і безліч їм подібних дів, які свідомо обирали такий спосіб життя, щоб догодити Богові і отримати від Нього за це в нагороду вічне блаженне життя в оселях праведних. В приклад також можна привести Синклітикію, мудрість і високо-достойне подвижницьке життя якої з давніх часів заслуговували особливої уваги. Родичі Синклітикії походили із знатного і заможного роду Македонського. Переселившись в Олександрію проявляли свою щирість і любов до християн. Після смерті своїх батьків вона забравши з собою сліпу свою сестру, поселились в могильному склепі свого родича, своє майно продавши, гроші роздали бідним [87, с. 273]. З цього бачимо величні приклади жіночого подвижництва в благочесті, про які нам засвідчує Церковна історія.

Сестра преподобного Пахомія Великого –Марія, вважається засновницею «жіночих кіновій» (спільного проживання спільноти дів). З часів преп. Пахомія Великого (292-348рр.) існували деякі особливості в організації жіночих монастирів. Так, для духовного керівництва і економічних потреб жіночого монастиря, з чоловічого монастиря обирався старець, який мав вільний вхід в

жіночий монастир. Від нього залежало і прийняття жінки в обитель, і монастирські порядки, і утримання черниць. Настоятельки жіночих монастирів повинні були лише підтримувати ці монастирські порядки [76, с. 145].

Що ж до самого визначення такого поняття як монастир – (з грец. означає «відлюдне житло», «обитель»). Релігійний комплекс, де подвизається громада ченців, або черниць. В його наявності є відповідні монастирські угіддя, значна частина землі, а також інше майно, яке закріплене за монастирем [65, с. 168]. Відповідна жіноча чи чоловіча чернеча спільнота становить релігійно - господарську організацію, яка об'єдналась на основі спільних релігійних поглядів, ідеалів для спільного проживання за особливими правилами, зафіксованими в монастирських статутах [106, с. 202].

Святий Василій Великий після подорожей по Єгипті і Палестині поширив чернецтво і в Кападокії, як чоловіче так і жіноче. Устав, який він надав своїм ченцям, швидко поширився на Схід і став загальноприйнятим [94, с. 243]. Він більш детально описував життя в жіночих монастирях. Також, подібно преп.Пахомію, акцентував увагу на піклуванні жіночими монастирями, старцями з чоловічих монастирів. Внутрішнє управління жіночим монастирем повністю було закріплене за найдостойнішою ігуменею, і якщо ієромонах, який звершував богослужіння в жіночій обителі що-небудь наказував черницям без відома ігумені, то вона мала право «нехтувати такими вказівками». У своєму уставі свт. Василій Великий подрбно перераховує ті гріхи, за які на черниць накладалась епітимія (покута) (на термін 1-2 тижні): як наприклад лихослів'я, марнослов'я, вихід за межі монастиря без відома ігумені, образа за щось на інших черниць і т. д. [76, с. 488].

Для жінок, як і для чоловіків, існують три ступені чернечого життя: рясофор, мантія і схизма [120, с. 178]. Ранній вік постригу в чернецтво для жінок був визначений Василієм Великим: 16-17 років (правило18). Трульський собор (правилом 40-м) постановляє для жінок і чоловіків вік постригу – не раніше десяти років [64, с. 324]. VI Вселенський собор (40-вим правилом)

постановив для вступу в монастир достатнім десятирічний вік [83, с. 114]. Також VI Вселенський собор (4-тим правилом) дозволяє приймати чернецтво кожній вільній людині, проте в той період, рабам без згоди господаря ця постанова забороняла приймати чернецтво.

Також Отці VI Вселенського собору засудили звичай, який існував у деяких жіночих монастирях: приводити дів, які бажали постригатись в черниць, одягненими в шовковий кольоровий одяг, прикрашений золотом і дорогоцінними прикрасами, і потім перед віттарем, знімаючи його, одягатись в чорне вбрання (45-те правило).

VI Вселенський собор (47-м правилом) постановляє: «Ні жінка в чоловічому монастирі, ні чоловік в жіночому не можуть ночувати [...]». Отці VII Вселенського собору підтвердили настанови св. Василя Великого 20-м правилом, щоб чернець з черницею не розмовляв на самоті, нехай не їсть черниця разом з ченцем (VII Вселенський собор 20-те правило).

У синодальний період в Росії державне законодавство дозволяло постригати в чернецтво чоловіків не раніше тридцяти років, а жінок – не раніше сорока років [81, с. 117].

Отже, з всього вищеописаного можна зробити висновок, що жіноче чернече життя зародилось в Єгипті. А звідти вже поширилось в Палестину, Сирію, а також в інші країни. Жіноче чернецтво, яке прийшовши на зміну усамітненому, дівственному способу життя, утвердилось, і відіграє по сьогоднішній день важливу роль в історії церкви. Адже подвижницький, усамітнений спосіб життя завжди слугував прикладом для вдосконалення особистості в духовному житті, для стягання Божественної благодаті, яка укріплюючи людину на цьому земному життєвому шляху, спрямовує її до Блаженного життя в Бозі у майбутньому.



## РОЗДІЛ IV. ЖІНОЧЕ СЛУЖІННЯ І ДОСВІД ЦЕРКВИ

Святитель Ігнатій Богоносець навчає «пресвітерів підпорядковуватися єпископам» , які були наступниками апостолів, серед яких не було жінок, які б священнодіяли [37, с. 203].

Також св. Іринеї, єпископ Ліонський, розмірковуючи про те, яке тяжке покарання чекає недбалих пресвітерів, і як високо треба цінувати справжнє пастирство, переконує віддалятися від тих, що «багатьма вважаються за пресвітерів, а служать своїм похотям і хоча здаються такими, що мають страх Божий у своїх серцях, але зневажають інших, пишаються своїм старшинством і таємно чинять зло». Святий отець навчає мати спілкування тільки з тими, що «пильнують вчення апостолів, і виконуючи обов'язки пресвітера, подають вчення правдиве і живуть, на утвердження та виправлення інших» [14, с. 324], а не схиляються до різного роду нововведень, які почали з'являтися на заході в кінці XIX – на початку XX ст. Ці події не могли не вплинути на церковне життя, що і призвело до появи феномену церковного фемінізму і початку боротьби за рівноправність в можливості прийняття священного сану жінкам.

Виходячи з вищезазначеного, очевидно що у всіх сферах жіночого служіння в древній Церкві ніколи не йшла мова стосовно допуску жінок до звершення літургійного, священничого служіння, тому і питання стосовно «жіночого священства» для Православної Церкви на даний момент являється в більшій мірі теоретичним, ніж викликаним реальними потребами сучасного церковного життя [102, с. 292].

Питання щодо даної тематики розглядалися на міжнародній конференції яка відбулась в лютому 2007р. в Братиславі, а саме «Роль жінки в сучасному світі: православний підхід», організована міжнародним фондом єдності православних народів і Автокефальною Помісною Православною Церквою Чеських земель і Словачії за участі ряду політичних і релігійних діячів з 22 країн. На цій міжнародній конференції член сейму Литовської республіки В.

Орехов зазначав, що в Православній Церкві має бути розглянута «можливість відновлення жіночого дияконату і навіть рукоположення жінок в священники [...]». Якщо Бог наділив жінку даром пророцтва, дав їй великі можливості, то чому б нам не переглянути свої позиції відносно того, що жінки можуть бути чтецями, проповідувати, благовістити Слово Боже, приймати сповідь. Ми не маємо права заборонити жінкам служити Богу на рівні з чоловіками» [90, с. 32].

Виступ В. Орехова належить до тих небагатьох голосів, які лунають зсередини Православної Церкви на Заході в захист жіночого священства. Його фактичним найбільш послідовним прихильником на даний момент була Елізабет Бер-Сіжель. В напрямку позитивного вирішення даного питання еволюціонувала думка єпископа Діоклійського Калліста (Уера). І навіть митрополит Сурожський Антоній (Блюм) висловився за те, що «питання попризначенню жінок для священничого служіння [...] має стати для нас «внутрішнім питанням»» [99, с. 8].

Зазначені ці два ієрархи, хоча ніколи однозначно і не виступали за жіноче священство, однак закликали до розгляду даного питання і формування відповідної церковної позиції. За словами прот. Петра Планка, «проблема жіночого рукоположення буде поставлена і в Православній Церкві, і навіть зараз вона серйозно обговорюється [...] і отримує схвальні відгуки відомих богословів і ієрархів» [100, с. 23].

Дискусії з приводу жіночого церковного служіння в Православній Церкві почались в 1970-ті рр., коли в 1976 р. під егідою ВСЦ відбулася перша міжнародна конференція православних жінок в Агапійському монастирі в Ромунії [59, с. 9-31], а в 1978р. в Афінах на засіданні англікансько – православної віро повчальної комісії була прийнята декларація про неможливість возведення в священний сан жінок [85, с. 47]. Наступна нарада, покликана розібрати богословську аргументацію протів рукоположення жінок, однак вилившись в більш широке обговорення проблеми, була скликана в 1988р. на Родосі, з ініціативи Третьої Всеправославної конференції [58, с. 123-

124]. В 1997р. в Стамбулі відбулась конференція «Различая знаки времени», яка передбачала обговорення можливості поширення жіночого церковного служіння.

Дані нарадчі бесіди на таких зібраннях не виробили ніяких загальноприйнятих церковних документів, які б підтверджували можливість жіночого священства, проте проблема не вважається остаточно закритою [109, с. 136-140].

Тут потрібно зазначити аргументацію прихильників відносно того, щоб переглянути питання виключно «чоловічого священства»? По-перше, на думку Е. Бер-Сіжель, щодо цього відсутні власне богословські перешкоди, оскільки «не заперечуючи статевої відмінностей, но постаючи над ними, Образ Божий присутній в жінці, як і в чоловікові. Слово, втілившись, взяло на себе спасіння всього людства» [58,с.127],що унеможлиблює будь-яку дискримінацію за національною або статевою ознакою, про що писав і ап. Павло: «Нема ні чоловічої статі, ні жіночої; бо всі ви – одно в Христі Ісусі» (Гал. 3. 28). «Людство єдине в різноманітності особистостей», і Христос в першу чергу не стільки чоловік, скільки людина.

По-друге, церковне передання, в межах якого прийнято рукоположення виключно чоловіків, не є чимось механічним, застигшим і умертвленим – воно саме по собі динамічне, подібне до проточної річки, передання явлене Духом Святим, який наставляв на істину учеників, тому може змінюватись в відповідному напрямку [84, с. 60-61]. Відсутність в історії Церкви традиції рукоположення жінок не означає його повну заборону. А різноманіття служінь і харизм відноситься в рівній мірі до чоловіків і жінок: адже в Церкві відомі жінки, прославляемі як рівноапостольні, тобто покликані до апостольського проповідництва (св. Марія Магдалина, Єлена, Ніна і ін.), не говорячи вже про реально існуючу в той час спільноту дияконис [85, с. 51-53].

По-третє, літургійний символізм, згідно якому священник–образ Христа, також неможна абсолютизувати, тому що священник неначе –«кормач

Церкви, об'єднуючої жінок і чоловіків», адже не дарма Церква в древніх катакомбах символічно зображувалась в вигляді жінки–Богоматері, яка в своїй особі найбільш повноцінно виражає вселенське і царственне священство. Священник, не ікона Христа в буквальному сенсі слова, він «вказує на невидиму духовну присутність через Духа Святого, єдиного Великого Священника – Христа». За словами св. Івана Золотоустого, священник лише «надає свою мову і свої руки» для звершення Таїнства. «Чому ця мова, ці руки не можуть бути мовою і руками християнки, охрещеної, миропомазаної, тої яка вступила в євхаристійне спілкування [...]» [59, с. 42].

Саме тому, щоб не виникало таких єретичних переконань, ранньохристиянська традиція і подає нам відповідні свідчення, які вказують на неможливість жіночого священства! Св. Епіфаній Кіпрський викривав ересь коллірідіан, які Обожували Діву Марію, а служіння їй здійснювали єретички святенниці. Святитель говорив з цього приводу, що «від початку створення людського роду ніколи не звершувала священниче служіння жінка, навіть і сама Єва [...]», і ні в Старому, ні в Новому Завіті про це не згадується. Навіть дияконисам Церква «ніколи не повелівала [...] бути пресвітерками чи священницями» [41, с. 213].

Св. Іван Золотоустий, даючи тлумачення на перше послання ап. Павла до Тимофія (1 Тим. 2. 12), говорив: «[...] закон Божественний відсторонив жінок від цього [священничого] служіння, а вони намагаються втрутитись в нього; но так як самі по собі не мають влади, то чинять все через інших і таку привласнюють собі силу, що і вибирають, і відсторонюють священників на свій розсуд». І це можна порівнювати з тим, нібито начальниками керують підлеглі, і не чоловіки, а ті яким ап. Павло забороняє повчати, і не лише повчати, а й говорити в церкві (1 Кор. 14. 34). Також св. Іван Золотоустий додає, що чув від однієї людини, що нібито жінки відчувши за собою владу розійшлись так, що навіть роблять зауваження предстоятелям Церков, і поступають з ними гірше, ніж господарі з своїми слугами» [12, с. 311].

Тертуліан писав, що ні говорити в церкві, ні повчати, ні помазувати, ні робити приношення, ні претендувати на будь-яке служіння, яке виконують чоловіки, або на священнослужіння, жінкам не дозволяється.

Апостольські постанови підтверджують ці слова: «Господь Ісус, послав нас дванадцятьох навчати народ і племена, ніколи не посилав жінок на проповідь, хоча і не було в них недостачі» (Апостольські постанови III. 6). Далше в постановах говориться що ні жінка, ні хто-небудь з чоловіків мирян без рукоположення єпископського не може звершувати хрещення в якості священнослужителя: «Якщо в попередньому не дозволили ми жінкам повчати, то як позволить їм хтось, всупереч природі, священнодіяти?» (Апостольські постанови III. 9-10). Також в «Церковних правилах святих апостолів» зустрічаються слова, які приписують ап. Івану Богослову: «[...] вчитель, коли попросив хліб і чашу і благословив їх, говорячи: «це є Тіло Моє і Кров Моя», не дозволив жінкам щоб вони були присутні разом з нами» (САС, сар. 64) [85, с. 64].

VI Вселенський собор 70-м правилом повторює слова ап. Павла про заборону говорити жінкам в храмі під час Літургії. В свою чергу 44-те правило Лаодикійського Собору забороняло жінкам входити в алтар, тоді як 69-те правило Трульського Собору поширювало цю вимогу на мирян загалом. Цілком виразно щодо заборони жінкам служити в вівтарі і виконувати функції, властиві лише чоловікам, свідчить в одному з своїх листів, адресованих клірикам Луканії і Калабрії, папа Римський Геласій I (Gelasius I. Ep. 14. 26).

Розгляд ж чоловічої сутності священника в символічному значенні, як вказівник на Христа, Жениха Церкви не можна прирівнювати до культурних стереотипів, або до громадських умовностей. Зокрема, як і питання відносно жіночої нечистоти в відповідні періоди, в Новому Завіті може бути знято в контексті постанов апостольського собору (Діян. 15). А слова ап. Павла про те, що « жінці глава – чоловік» (1 Кор. 11. 3), свідчать лише про відповідну

ієрархію, а не форму залежності в шлюбі, так як саме слово «глава» може розумітись як «джерело» «початок» [85, с. 67-69].

Однак вказані ці проблеми ніколи в церковній традиції детально не розглядались, оскільки впродовж багатьох століть, зокрема в святоотцівський період, питань пов'язаних з жіночим священством не виникало.

## РОЗДІЛ V. СУЧАСНЕ СЛУЖІННЯ ЖІНОК В ПРАВОСЛАВНІЙ ЦЕРКВІ

### 5.1 Участь жінок у богослужінні

Оскільки ХХ ст. відоме нововведеннями, які відбувались в протестантських, англіканських, і інших інославнох деномінаціях зокрема рукоположення жінок в єпископи, пресвітери і т.д. [114, с. 148], то Православна Церква завжди наголошує на неможливості рукоположення жінок для звершення Богослужінь, посилаючись на Священне Писання і Передання церкви. Бо ще в перші віки християнства була спроба в єретиків висвятити жінок, на що було покладено сувору заборону в Апостольських Постановах, де чітко зазначається що жінка не може священнодіяти. Висвята жінок на священниць не має ні догматичних, ні канонічних підстав. А відносно практики Древньої Церкви, щодо чину рукопокладання в диякониси, якщо проаналізуємо їхнє служіння то побачимо що вони лише допомагали чоловікам-священнослужителям в звершенні таїнств, але самі ніколи нічого подібного не звершували і не священнодіяли. І після занепаду інституту дияконис жінки продовжували брати активну участь в житті Церкви, продовжуючи свою діяльність лише в інших формах. Вони співали на кліросі, виконували функції псаломщиків, слідкували за порядком в храмах, брали активну участь в християнських зібраннях.

Помісний собор 1917-1918 рр. пунктом про приходський устав виніс «Постанову про залучення жінок до діяльної участі у різних сферах церковного служіння». Крім можливості участі в парафіяльних зібраннях і парафіяльних радах, собор надав можливість жінкам брати участь в діяльності благочинних і єпархіальних зібраннях, але не в єпархіальних радах і судах. Благочестиві християнки допускались на посаду псаломщиць, але без включення в клір. В цій «постанові» Собор, не порушуючи ні догматичних, ні канонічних основ, які не змішують чоловіче і жіноче служіння в Церкві, відобразив необхідні на той час і актуальні зараз потреби церковного життя [120, с. 270].

Зараз в сучасній Православній Церкві таке жіноче служіння є не менш важливим. Зокрема Православна Церква має за обов'язок сім'ям православних християн постійно наголошувати на належному вихованні своїх дітей в істинній Православній вірі, щоб сім'ї брали активну участь в церковно-приходському житті парафії. І це все залежить від належного виховання дітей, яке з самого народження припадає зазвичай на долю жінок-матерів, тому що обов'язком чоловіків є насамперед дбати про сім'ю, забезпечуючи її належним чином, а жінка після народження дитини присвячує їй значну частину часу, і обов'язком її є, з самого початку, коли дитина почне усвідомлювати що добре, а що погано, прищепити дитині правила моралі, заповіді Божі, які побудовані на принципі любові до Бога і до ближніх, ці правила, якими потім дитина зростаючи в істинній православній науці, буде керуватись в своєму житті, засвідчуючи свою приналежність до Православної Церкви. Тому одним з вагомих обов'язків християнських сімей, зокрема дружин-християнок, в їхньому служінні Православній Церкві зараз і надалі буде залишатись актуальним обов'язок належного виховання дітей в істинній православній вірі [86, с. 93].

30 липня і 2 серпня 1983р. відбувся з'їзд у Ванкувері на запрошення керівників жіночого центру «Колодязь», який був організований під час VI-ї Асамблеї Всесвітньої Ради Церков, на який прибули такі особи як Боброва Н., Пономарева О., і монахиня Марфа, які також брали активну участь в діяльності центру. Тут обговорювались питання про участь жінки в сучасному житті Православної Церкви. Боброва Н. в своїй промові наголосила, що виховання дитини в релігійному дусі багато в чому залежить від матерів і бабусь. І Православна церква завжди звертала особливу увагу на значний внесок жінки в цьому вихованні на благо Церкви [54, с. 56]. «Насправді на нас (жінках), зазначає з цього приводу Боброва Н., лежить відповідальність за передачу своїм дітям найголовнішого – віри в Бога і любові до Нього, бо їм належить далі передавати вчення Господа Ісуса Христа» [56, с. 71].



Також в сучасній Православній Церкві є жінки, які обирають чернечий, усамітнений спосіб життя, присвятивши його служінню Богові, проводять час в праці, пості і молитві. При монастирях за кожною з жінок закріплений відповідний послух, на якому вони працюють на благо монастиря, що також служить прикладом жіночого служіння в Церкві.

Як бачимо, служіння жінок в сучасній Православній Церкві відіграє надзвичайно-важливу роль. В теперішній час жінки становлячи 80% віруючих Української Православної Церкви, беруть активну участь в суспільному служінні Богові і людям, яке вони звершують завдяки своїй наполегливій праці, не шкодуючи сил, показують значення свого служіння, беручи участь в моральній, релігійній, просвітницькій, благодійницькій, а також інших діяльностях. Виконуючи функції псаломщиків, регентів або співців церковних хорів. При багатьох храмах та монастирях діють воскресні школи чи регентські відділення в яких жінки беруть безпосередню участь, отримуючи знання або навчаючи інших на благо Церкви Христової [56, с. 70].

## **5.2 Катехізичне та соціальне служіння жінок**

До катехізично-соціального служіння відноситься не лише навчання дітей в недільних школах, а й виховання їх в дитячих садках, дитбудинках і особливо в сім'ях. І ця праця в значній мірі покладається на матерів. Жінки, на нашу думку, народжені наставницями, тому що в їхніх руках знаходиться безпосередньо моральне виховання дітей. Жінка має справу з життям, з душею і з відчуттям – це те, що вона вміє розвивати. Вже своїм впливом у дитячі роки, жінки звичайно здатні створювати для суспільства морально виховане покоління. Вони також здатні вкласти в дитячу душу це внутрішнє переконання, ці внутрішні принципи існування, ці моральні якості які потім в продовж життя діють в нас за нашою волею і бажанням. Через свої відчуття та свій вплив на дітей жінкам належить й значна частина їхнього виховання. А

виховання матір'ю-християнкою дитини в християнському дусі приносить добрі плоди на славу Божу, на користь Церкві і ближнім [123].

«Блаженні милостиві, бо вони помилувані будуть» (Мф. 5. 7), - ці слова прекрасно зрозуміла княгиня Олександра Петрівна, дружина кн. Миколи Миколайовича – брата імператора Олександра II, яка на протязі свого життя займалась благодійністю. За її сприянням була зведена в Петербурзі Покровська обитель сестер милосердя з лікарнею, амбулаторією, і особливим відділенням для дівчат-сиріт, з училищем, в якому навчали дівчат на фельдшерок, яке згодом було перетворене на зразкову жіночу гімназію і почало іменуватись як гімназія Міністерства народної освіти. Під час російсько-турецької війни 1877-1889 рр. вона організувала санітарний загін. В 1889р. за її сприянням в м. Києві було зведено Покровський жіночий монастир [67, с. 52].

При цьому монастирі були зведені 12-ть приміщень і лікарня з домовою Церквою, церковно-приходська школа для дівчат з спеціальним відділенням для сліпих, рукодільні майстерні, безкоштовна амбулаторія, аптека, приміщення для вдів і дівчат, які мали бажання присвятити своє життя служінню Богу при монастирі, не приймаючи при цьому чернечого постригу, діяла просфорня з пекарнею і багато інших відділень які зводились за кошти цієї меценатки. Також в 1889р. кн. Олександра заснувала притулок для сиріт і бідних дітей на 25 дівчат і школу, яка існувала до 1919 р. Під час російсько-японської війни 1904-1905рр. в лікарні Покровського монастиря відкрили для жінок безкоштовні курси, на яких давали знання щодо догляду за хворими та пораненими. Багато з дівчат які закінчили ці курси були направлені як сестри милосердя Червоного Хреста на Далекий Схід. В 1914р. після початку війни з Німеччиною в тій лікарні було відкрито лазарет для хворих та поранених воїнів на 220-ть осіб. В 1919р. при Покровському жіночому монастирі в Києві була організована Києво-покровська жіноча трудова релігійна і садово-городна спільнота. Після звільнення Києва від фашистських загарбників в

монастирських приміщеннях був організований шпиталь для поранених солдатів та офіцерів.

При монастирі є уставщиці, регенти, співці, просфорниці, черниці які займаються рукоділлям, пишуть ікони, працюють в монастирських садах і на городах, на виноградних плантаціях, стежать за чистотою храмів і інших монастирських приміщень [68, с. 30].

Одже на цьому прикладі благодійної діяльності кн. Олександри бачимо як благі справи людини не забуваються, а поширюються в народі, і на сьогоднішній день згадуються з подякою за такий благодійний внесок в життя народу і держави. З її трудів ми бачимо вияв милосердя, а саме поєднання співстраждання і благодійності. Це приклад любові до Бога і усвідомлення своєї близькості до людей, їхніх проблем і нещастя [112, с. 73].

Багато таких жінок-християнок є і в наш час, тих які займаються благодійницькою діяльністю. Це насамперед сестринства, братства, а також жінки-парафіянки, які також в деяких, зазвичай в сільських, парафіях намагаються відвідувати своїх парафіян храму які хворіють, відвідувати і по можливості подавати допомогу немічним, вдовам та сиротам. Як сестринства, так і братства допомагають і дитячим будинкам, будинкам престарілих, а також лікарням. Зазвичай жінки частіше ніж чоловіки співчують іншим людям в їх бідах.

З 19 по 23 липня 1984р. в університеті ПердюВестЛафайет, штат Індіана (США), проходила екуменічна асамблея «Об'єднання жінок Церков США», в якій взяли участь 3тисячі жінок із США та більше 250 жінок із 62 країн світу, також були присутні і жінки з тодішньої РПЦ. На цьому зїзді розглядалися питання стосовно миру і миротворчої діяльності і т.д.

Після другої світової війни ця організація почала займатись питанням миротворництва, і стала поширюватись в усіх штатах США. В ній налічується більше 36млн. осіб і вона налічує більше 200 відділів по всій країні. Учасники

цієї асамблеї підтримують контакти з всіма жіночими організаціями як в США, так і в інших країнах світу. Надають матеріальну допомогу школам, лікарням, дитячим садкам, бідним, бездомним і пристарілим людям в Америці [55, с. 69].

В 1929р. була заборонена благодійницька діяльність, а в 1988р. почало відроджуватись благодійне служіння в РПЦ (в той час УПЦ була її складовою частиною). Після довгої перерви (бо згідно з постановами Вцик і СНК РСФСР від 8 квітня 1929р. «про релігійні об'єднання» релігійним організаціям було заборонено займатися благодійною діяльністю) духовенство і віруючі отримали можливість допомагати від імені Церкви сиротам і людям з фізичними вадами, полегшувати матеріальною допомогою страждання тяжкохворим, підтримувати немічних.

В лікарнях праця парафіян храму здійснювалась з благословення парафіяльного священика. Вони міняли білизну, займались стіркою, на прохання хворих читали їм молитви. І така безкоштовна праця слугувала взірцем для молодих медсестер, які були очевидцями того як старанно і з співчуттям доглядали парафіяни хворих [122, с. 44].

Катехізично-виховна праця жінок, які виховували своїх дітей, навчаючи їх Божественної науки, із найдавніших часів мала велике значення і особливо актуальна сьогодні в сучасній Українській Православній Церкві. Без цієї діяльності неможливо обійтись, бо саме в дитячі роки формується характер людини. Крім морально-виховної праці відзначається також і благодійницьке служіння, в якому теж відіграють чималу роль жінки-християнки, які своєю благодійною працею ще з давніх часів дивували язичників, бо не боялися ні тортур, ні приниження, а вірно служили Богові та ближнім, особливо в'язням, бідним, а також хворим. І на сьогоднішній день жінки-християнки не шкодують сил на благодійницьке служіння, а також, зокрема на сільських парафіях беруть активну участь в розбудові і впорядкуванні церковно-приходського життя, цим самим роблять посильний внесок в розростанні і зміцненні Української Православної Церкви.

## Висновок

Аналізуючи все написане по даній тематиці, можемо говорити про те, що на сьогоднішній день поширення жіночого священства в протестантських деномінаціях постає серйозним викликом для православного богослів'я.

Незважаючи на те, що Православна Церква традиційно стверджує неможливість жіночого священства, все ж серед православних богословів є і ті, хто не виключає можливості перегляду позиції Церкви з цього питання. У цьому контексті дуже показові слова, сказані відомим православним богословом митрополитом Каллістом (Уером) в 2009 році: з приводу «питання про жіноче священство» серед православних немає єдиної думки. Більшість стверджує, що це неможливо. Меншість же вважає, що дане питання потребує більш ретельного дослідження.

Покійний митрополит Антоній Сурожський якраз належав до другої групи і радив не поспішати: «потрібно почекати поки Православна Церква глибше вивчить цю проблематику». До другої групи богословів відноситься і сам митрополит Калліст. Хоча він визнає, що є серйозні аргументи проти ординації жінок, все ж він вважає це питання малодослідженим в православному Богослов'ї і визнає недостатніми традиційні аргументи православних богословів проти висвячення жінок.

Захисницею щодо ідеї жіночого священства була також професор Свято-Сергієвського богословського інституту в Парижі Елізабет Бер-Сіжель, яка в своїх публікаціях фактично повторювала наведені вище аргументи захисників ординації жінок.

Оскільки все це ставить перед сучасним православним богослов'ям цілий ряд актуальних проблем, то цілком очевидно, що проблема статі вимагає більш поглибленого богословського вивчення. Православна антропологія, будучи викладеною в візантійську епоху в давньогрецьких філософських категоріях, виявляється незрозумілою для сучасного світу, тому і вимагає нової

герменевтики, своєрідного «перекладу» на сучасну мову. А значить залишається актуальним і більш глибинний виклад православного розуміння природи священничого служіння, богословське осмислення священства і аналіз історичного генезису форм церковного управління, а також вивчення канонічних аспектів регламентації церковного життя.

З написаної роботи бачимо, що все дослідження опирається в ранньохристиянську традицію, яка роз'яснює в чому полягає жіноче служіння в Церкві, наголошуючи на неможливості жіночого священства. В православній християнській традиції такого питання взагалі виникнути не може, тому що священник виконує сакральні функції, до священства призиває Господь, а не людина сама себе кличе. І тому ніхто, крім Бога, не може визначити, хто буде священником, а хто не буде священником. І ми бачимо, що в Священному Писанні чітко показано, що до священнослужіння були завжди покликані тільки чоловіки, як в Старому, так і в Новому Завіті. І тому це питання просто не виникає, так як і багато інших питань, які стосуються суспільної позиції Церкви.

Церква пропонує життя та спасіння людству завдячуючи Своему основоположнику Ісусу Христу, який є Главою тіла Церкви. Це вічне життя і спасіння, перш за все, відбувається завдяки Святим Таїнствам, у центрі яких є Пресвята Євхаристія. Всі таїнства Православної Церкви будучи встановленими Спасителем, є основоположними колонами Церкви, які Її постійно зроджують як Христове Тіло та Його наречену. З Пресвятою Євхаристією тісно пов'язане Таїнство Священства, як частина Божественного заснування Церкви, в якому Христос стає присутнім для Церкви як джерело Її життя та діяльності.

Ісус Христос заповідає це Святе Таїнство 12-ом апостолам, які були чоловіками. У свою чергу, апостоли передали цей дар іншим чоловікам, своїм послідовникам єпископам і пресвітерам. Церква завжди була пов'язана з цим повелінням Господа, яке унеможлиблює рукоположення жінок на священниче служіння. Тому це питання, яке торкається Божественного заснування Церкви,

вдаючись до своєї влади «утверджувати братів» (Лк. 22.32), даної самим Христом, навчає про те, що Церква в жодному разі не має права рукопокладати жінок на священниче служіння, і це вчення має бути прийняте усіма вірними Православної Церкви як остаточне.

Також з дослідженого матеріалу дізнаємось, що відношення в Церкві, в створеному Богом світі (як в земному, тимчасовому, так і в ангельському), засновані на принципі порядку чи ієрархії, тобто відповідно до свого покликання і своєї природи, що і стверджується православною догматикою.

Природа чоловіка і жінки різна, різні їхні біологічні і психологічні функції. Одна стать природнім чином відіграє переважаючу і оберігаючу функцію, а інша стать помічниці, і тої яка підлягає опіці і турботі про неї. Священству, очевидно, більш відповідають функції першої статі, оскільки священство потребує мужності, рішучості, стійкості, здатності управляти і відповідальності за інших. З цієї точки зору очевидна перевага чоловіків на священниче служіння [57, с. 86-88].

А проблематика, стосовно «жіночого священства» своїми коріннями прямує не в церковну традицію, а пов'язана з реформуванням інституту священства в протестантських деномінаціях, і розвитком сучасних феміністичних ідей, переслідуючих руйнування статевого дуалізму і рівності соціальних ролей чоловіка і жінки, що вже катастрофічно відображається на стані сучасної сім'ї. В святоотцівській традиції дане питання не тільки не обговорювалось, але не могло бути і сформульоване. Проте, прихильниками фемінізму це питання, на жаль, не буде зняте в найблищому майбутньому з порядку денного в зв'язку з виникненням і активним розвитком жіночого священства в протестантських конфесіях.

В церковній традиції загальне положення щодо підпорядкування жінок чоловікам розглядалось як природне, крім того саме жінка, будучи створеною Богом після чоловіка, стала виновницею людського гріхопадіння. Безпосередньо ж, в ранньо-християнську епоху уявлення про неї формувалося в

тому числі і під впливом різного роду традицій: юдейської, еллінської і римської. Не дивлячись на те, що вже в Новому Завіті жінки фігурували як активні члени громад, їхня діяльність завжди мала відповідні обмеження і розглядалась як другорядна або залежна від служіння чоловічого. Рівність жінок і чоловіків в християнстві з слів ап. Павла (Гал. 3. 28) не стосувалась рівності їхніх обов'язків.

Власне з зазначених в підрозділах 3.1 і 3.2 жіночих чинів, а саме— пророчиць, вдів, дів і дияконис, посадовим в громадах можна назвати лише служіння дияконис, а єдиною їхньою священослужбовою функцією в Церкві було співслужіння священникові при хрещенні жінок, яка в кінцевому висновку не була визнана винятковою і незамінною. Доглядати ж за хворими, слідкувати за порядком в храмі, наставляти дів або вдів, і взагалі налагоджувати зв'язок між кліром і жіночою частиною громад могли і християнки, причому не наділені особливою посадою в церкві.

Від священничого ж служіння жінки були відсторонені на самих початках. Таким чином, в церковній традиції відсутні будь-які підстави для наділення жінок богослужбовими функціями, що з часом й зумовило поступове зникнення цих перерахованих вище жіночих спільнот. Найбільш значимі з них— спільноти дів, вдів і дияконис поєднювало лише одне, непохитне дотримання правила—обов'язкової безшлюбності, яке в поєднанні з посиленням молитовним і подвижницьким способом життя визнавалось для жінки найкращим станом для досягнення християнської досконалості. Таким вимогам в найбільшій мірі відповідало поширене в IV ст. жіноче чернецтво, яке з часом і поєднало в собі зокрема й ці службові спільноти дияконис, дів і вдів.



## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

### Джерела

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. В українському перекладі з паралельними місцями та додатками. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1416 с.
2. Василій Великий, свт. Творіння. У 2 т., 4 кн. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. – Т. 2. – Кн. 2.: Листи. – 744 с .
3. Вальсамон. [Електронний ресурс]. – [http://www.pravenc.ru/text/77096.html#part\\_2](http://www.pravenc.ru/text/77096.html#part_2)
4. Вальсамон. Афинская синтагма. [Електронний ресурс]. – <http://analogion.gr/logos/b/102-syntagma-kanones-rallh-potlh-tomos-d>
5. Григорій Богослов , свт. Творіння. У 2 т., 4 кн. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. – Т. 1. – Кн. 1.: – 719 с.
6. Григорій Ниський , свт. Творіння. У 4 т., 4 кн. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2011. – Т. 1. – 623,[1] с .
7. Евсевий Памфилийский. Церковная история. – СПб., 2007. – 490 с.
8. Игнатий (Брянчанинов) свт. Определение человека // Его же. Полное собрание творений. Т. 1. М., 2001. – 551с.
9. Игнатий Брянчанинов / Письма. Письмо 134 / О монашестве, об Оптиной пустыни, об основании своего монастыря, о нежелании собственного возвышения и других предметах. 1856р. – 430 с.
10. Повне зібрання творінь святителя Іоана Золотоустого. –К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2011. – Т.VIII. Кн.1. – 518 с.
11. Иоанн Златоуст. О христианском браке и об обязанностях мужа и жены. Учение Св. Иоанна Златоуста. – М., 1990. – 328 с.
12. Іван Золотоустий, свт. Творіння У 12 т., 24 кн. / Тлумачення на 1Тим. 2. 12 // – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2012. – Т. XI. Кн. 2. – 639 с.

13. Іван Золотоустий, свт. Творіння У 12 т., 24 кн. / Глумачення на 1Тим. 3. 11 // – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2012. – Т. XI. Кн. 2. – 639 с.
14. Іринеї Ліонський, свт. Творіння. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2013. – 620,[4] с.
15. Книга правил святих апостолів, вселенських і помісних соборів, і святих отців. – К., 2008. – 368 с.
16. Кирил Єрусалимський, свт. Творіння. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2012. – 326,[2] с.
17. Климент Олександрійський, свт. Стромати. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2012. – 847,[1] с.
18. Лукиан. О смерті Перегрини. / Лукиан из Самосаты. Избранная проза. – М., 1991. – 344 с.
19. Матфей Властарь, иером. Алфавитная синтагма. – М., 2006. – 496 с.
20. Минуций Феликс. Октавий. XXXI. // Памятники древней христианской письменности. [Електронний ресурс]. – [https://ru.wikisource.org/wiki/Октавий\\_](https://ru.wikisource.org/wiki/Октавий_)
21. Николай Кавасила. Изъяснения Божественной Литургии. – К.: Изд. имени свт. Льва папы Римского, 2005. – 136 с.
22. Ориген. / Против Цельса, апология христианства. III . 55. Казань, 1912. – 298 с.
23. Ориген. / О молитве и увещание к мученичеству. – Самара,1992. – 240с.
24. Палладий, еп. Еленопольський. /Лавсаик. [Електронний ресурс]. – <https://ru.calameo.com/read/002557892b83532738bdd>
25. Плиний Младший. Письма. Письмо імператору Траяну, книга X. 96. ( 8 ) М.-Л., 1950. [ Електронний ресурс ]. – [yakov.works/acts/02/01/pliny3.html](http://yakov.works/acts/02/01/pliny3.html)
26. Пяте тайноводче повчання Святителя Кирила Єрусалимського. // Кирил Єрусалимський, свт. Творіння. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2012. – С. 300-306.

27. Правила Православної Церкви съ толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. II. Переводъ съ сербскаго. С.-Петербургъ. Издание С.-Петербургской Духовной Академии, 1912. – 561 с.
28. Постанови апостольські. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2011. – 282,[2] с .
29. Послання святого Ігнатія до смирян. 13. / Мужі апостольські. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. – С. 128-134.
30. Послання святого Ігнатія до філіпійців. 4. / Мужі апостольські. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. – С. 136-144.
31. Послання святого Ігнатія до філіпійців. 6. / Мужі апостольські. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. – С. 148-154.
32. Послання Ігнатія Богоносця., свящ.муч. / Мужі апостольські. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. – С. 98-103.
33. Руфин Аквилейский. Церковная история // Тюленев В. М. Рождение лат. христианской историографии: С прил. пер. «Церковной истории» Руфина Аквилейского. СПб., 2005. – 346 с.
34. Свящ. муч. Климент Римський. / Мужі апостольські. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. – С. 25-66.
35. Святого Іустина Апологія перша. Глава 67. / Апологети. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. – С. 94-95.
36. Созомен. Церковная история. VIII . 23. СПб., 1851. – 648 с.
37. Св. Ігнатій Богоносець. / Збірка писань мужів апостольських у перекладі українською мовою викладачів та аспірантів Київської православної богословської академії / Під редакцією Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси - України Філарета. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. – 304с.
38. Святий Полікарп., еп. Смирнський. / Мужі апостольські. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. – С. 140-147.
39. Собор в Карфагені, кан. 53 // Книга Правил Святих Апостолів, Вселенських і Помісних Соборів, і Святих Отців / пер. з рос. С. М. Чокалюка –

К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2008. – С.161.

40. Татиан. / Речь против эллинов. 33. [ Электронний ресурс ] – <https://lib.pravmir.ru/library/readbook/559>

41. Творения святого Епифания Кипрского. Ч. 5. М., 1882. – 450с.

42. Трулльский соб, кан. 48. // Книга Правил Святых Апостолів, Вселенських і Помісних Соборів, і Святых Отців / пер. з рос. С. М. Чокалюка – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2008. – С.72.

43. Тертуллиан. / Об увещании к целомудрию. 11. 2. // Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1994. – 427 с.

44. Тертуллиан. Послание жене. Книга I. Пункт 4. [ Электронний ресурс ] – [http://www.tertullian.org/russian/ad\\_uxorem\\_rus.htm](http://www.tertullian.org/russian/ad_uxorem_rus.htm)

45. Тертуллиан. О молитве. XXII. [ Электронний ресурс ] – <http://www.tertullian.org/russian/orat.htm>

46. Толковый Типиконъ. – М.: Паломник, 2005. – 938 с.

47. Феодорит, еп . Кирский. / Церковная история. Книга I. Глава 11. // [ Электронний ресурс ] – [http://superbook.org/LIBRARY/theodorete\\_history/1.htm](http://superbook.org/LIBRARY/theodorete_history/1.htm)

48. Халкідонський собор, кан. 15. // Книга Правил Святых Апостолів, Вселенських і Помісних Соборів, і Святых Отців / пер. з рос. С. М. Чокалюка – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2008. – С.44.

49. Трулльский соб, кан. 14. // Книга Правил Святых Апостолів, Вселенських і Помісних Соборів, і Святых Отців / пер. з рос. С. М. Чокалюка – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2008. – С.58.

50. Халкідонський собор, кан. 16. // Книга Правил Святых Апостолів, Вселенських і Помісних Соборів, і Святых Отців / пер. з рос. С. М. Чокалюка – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2008. – С.44.

51. Трулльський соб, кан. 40. // Книга Правил Святих Апостолів, Вселенських і Помісних Соборів, і Святих Отців / пер. з рос. С. М. Чокалюка – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2008. – С.68.

### Література

52. Амфилохий (Радович) митр. Встреча Божественного и человеческого существования // Альфа и Омега. 2001, № 2 ( 28 ), С.265-273.
53. Антоний Блум, митр. Сурожский. Православна Церква та жіноче питання // Вісник РХД. 2002, №184. – С.26-42.
54. VI Асамблея національного движения // «Объединение женщины Церквей США» // ЖМП.-М., 1984. - №11. – С.56-57.
55. Асамблея національного движения. / Братский вестник // « Объединение женщины Церквей США » // ЖМП.- М., 1984. - №11. – С.69.
56. Боброва Н. / Участие женщин в современной жизни Православной Церкви // ЖМП. – М., 1984. - №7. – С.70-71.
57. Бем. С. Линзы гендера: Трансформация взглядов на проблему неравенства полов. М., 2004. – 336 с.
58. Бер-Сижель Э., Каллист (Уер), еп. Диоклийский. Рукоположение женщин в Православной Церкви. М., 2000. - №6. – С.121-127.
59. Бер-Сижель Э. Служение женщины в Церкви. М., 2002 . – 222 с.
60. Булгаковъ. С. В. Настольная книга священно-церковнослужителя. Харьковъ, 1913. – 1144 с.
61. Браун-Галковська Марія. Домашня психологія: Подружжя, діти, родина/ Пер. з польськ. Городенчук З. – Львів: Свічадо, 2000. – 176 с.
62. Вільгельм Фішер. Закон або п'ять книг Мойсея. – Н.: Лозанна, 1845. – С.54.
63. Ветринский И. Я. Памятники древней христианской церкви . Т. 1. СПб., 1829. – 420 с.
64. Голубинский Е.Е. История Русской Церкви. М., 1904. – Т.1. – 926 с.

65. Гайдай Л. Історія України в особах, термінах, назвах і поняттях. – Луцьк.: Вежа, 2000. – 435 с.
66. Гудинг Д., Леннокс Дж. Библия и нравственное воспитание. – Duncanville, USA: The Myrtlefield Trust Newtownards, 1999. – 351 с.
67. Гуличкина Г. Заметки о жизни женщин // ТКДА.- К., 1868. №4 – С.52.
68. Гуличкина Г. Заметки о жизни женщин // ТКДА.- К., 1869. №6 – С.30.
69. Гуличкина Г./ Заметки о жизни женщин // ТКДА.- К., 1869. №9 – С.48.
70. Гольтц Э. Служение женщины в христианской Церкви. – Сергиев Посад, 1907. – 113с.
71. Голубцов А. Соборные чиновники и особенности службы по ним. [Электронный ресурс] – <https://dlib.rsl.ru/viewer/01003733162#?page=1>
72. Дмитриевский А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. – Т. 2. – К., 1901. – 1141с.
73. Душенко К. В. Словарь современных цитат: 5200 цитат и выражений XX и XXI вв., их источники, авторы, датировка / К.В. Душенко. – 4-е изд., испр. и доп. – М.: Эксмо, 2006. – 832с.
74. Добронравов Н. Уход за больными в христианстве. – М,1904. – С.52-54.
75. Добронравов Н. Диакониссы в древнем христианстве // Душеполезное чтение. Февраль. – Сергиев Посад, 1912. – С.188-196.
76. Древние иноческие уставы. – М., 1892. – 618 с.
77. Зігабен Е. Против сарацин. [Электронный ресурс] – [https://azbyka.ru/otechnik/Evfimij\\_Zigaben/protiv-saratsin/](https://azbyka.ru/otechnik/Evfimij_Zigaben/protiv-saratsin/)
78. Игуменья Таисия Леушинская. Письма к новоначальной инокине. СПб., Леушинское издательство, 2003. – 134с.
79. Терновський Ф. Грековосточная Церковь в период вселенських соборов. – К., 1883. – С.289.
80. Известия императорского Томского университета. Кн.55. [Электронный ресурс] – <https://www.dissercat.com/content/professorsko-prepodavatelskii-korpus-imperatorskogo-tomskogo-universiteta>

81. Ивановский В. Русское законодательство XVII и XIX столетий в своих постановлениях относительно монашествующих лиц и монастырей: опыт историко-канонического исследования. Харьков, 1905. – 176 с.
82. Ильюнина Л. А. Женщины в Православии. – СПб.: Нева; М.: ОЛМА-пресс, 2003. С.33-35.
83. Ігор (Ісіченко), єп. Харківський і Полтавський. / Джерела канонічного права Православної Церкви // – Вип. 1. – Харків, 1997. – 265с.
84. Каллист (Уер) єп. Диоклийский. Мужчина, женщина и священство Христово // Бер – Сижель Э., Каллист ( Уер), єп. Диоклийский. Рукоположение женщин в Православной Церкви. – М., 2000. – 352с.
85. Каллист (Уер), єп. Диоклийский. Рукоположение женщин в Православной Церкви. М., 2000. – 286с.
86. Кустодеев К., прот. Опыт истории библейской женщины. – СПб., 1870. -Ч. 1-2. – С.93-94.
87. Казанский П., проф. / История православного монашества на востоке. Монашество в Египте // – М., 1854. Ч.1. – 344 с.
88. Лудлофф Дж. М. Жіноче служіння в Церкві. Лондон, Нью-Йорк, 1866; Howson J. S. Deaconesses або офіційна допомога жінок у парафіяльній роботі та в благодійних установах. Лондон, 1962. – 240 с.
89. Луг духовный. Творения блаженного Иоанна Мосха. – Оптина Пустынь, 1991. – 428 с.
90. Муравьева П. Жени-мироносицы наших дней // Независимая газета. 2007. 7 марта. – С.31-33.
91. Маслов И. Диакониссы древней церкви // Дух христианина. I отдел. Январь-июнь. СПб., 1861-1862. – 248 с.
92. Мышцын В. Устройство христианской церкви в первые два века. Сергиев Посад, 1909. – 496 с.
93. Монашеская жизнь по изречениям святых отцов. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011. – 192с.
94. Монашество. ППБЭС. – СПб., Б/г. – Т.II. – 1597 с.

95. Миркович. М. Литургика. Учительное известие / Белград 1967, II, 2. – 312 с.
96. Немцев В. С. Союз любви / В.С. Немцев. – 3-е изд., испр. и доп. – Мн.: «Церковь Пробуждение», 2004. – 896 с.
97. Неселовский А. Чины, хиротонии и хиротесии. – Каменец-Подольск, 1906. – 322с.
98. Никон (Рождественский), еп. Чем может женщина послужить Церкви // Томские епархиальные ведомости. 1912. - №1. – С.21-22.
99. Передмова митрополита Антонія до книги Э. Бер-Сижель: Бер - Сижель Э. Служение женщины в Церкви. – М., 2002. – С.8.
100. Планк П., прот. Богословские и пастырские размышления о практике православного крещения // Альфа и омега. 2009. №2 (55). – С.23.
101. Павел Евдокимов. Женщина и спасение мира. – Одесса: Изд: «Optimum», 2015. – 452 с.
102. Постернак. А. В., свящ. / Служение женщин в Церкви // Москва., Изд: ПСТГУ. 2013. – 517 с.
103. Православная энциклопедия / Под. Ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М., 2008. Т.18. – 751с.
104. Прибавления к Церковным ведомостям. – 1913. №38. – с. 69.
105. Робінсон С. Спільноти дияконис. – Лондон, 1898. – С. 264.
106. Релігієзнавчий словник. – К., 1996. – 286 с.
107. Словарь библейского богословия / Под ред. Ксавье Леон-Дюфура. – Брюссель, 1990. – 1287 с.
108. Словарь библейского богословия / Под ред. Ксавье Леон-Дюфура. – Брюссель, 1990. – С.448.
109. Сперанская Е. О женских служениях в раннем христианстве // Материали международной богословской конференции «Мирыне в Церкви» (Москва, август 1995г.). М., 1999. – 224 с.



110. Сінкевич Н.О. / Чернецтво // Енциклопедія історії України: у 10 т. (редкол.: Смолій В.А. (голова) та ін.; Інститут Історії України НАН України. – К.: Наукова думка, 2013. – Т.10. – 784с.
111. Сидоров А.И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. – М.,1998. – 528с.
112. Свиридов И., свящ. / Диакония – путь духовного совершенствования личности // ЖМП. – М., 1989.-№9. – С.73-74.
113. Терновський Ф. Грековосточная Церковь в период вселенських соборов. – К., 1883. – 556 с.
114. Тонни Л. Христианские мыслители. – Феминистская теология. – СПб., 1997. – 352 с.
115. Троицкий С.В. « Диякониссы в Русской Церкви // прибавления к Церковным ведомостям. 1912. № 17. – С.38-41.
116. Троицкий С. В. Церковнослужительницы в Православной Церкви // Прибавления к Церковным ведомостям. 1912. №8. – С.279-298;
117. Ткаченко А. А. Девы // Православная энциклопедия. – М., 2007. –С.294.
118. Ульгорн Г.Христианская благотворительность в древней церкви. Спб., 1899. – 350 с.
119. Фишер В. Відповідь на девять пунктів суперечностей, запропонований нашим пізнім сувереном. – Б.,1625. – 116с.
120. Цыпин В., прот. Церковное право. – М., 1996. – 442с.
121. Чайканович. Мир и религия у Срба. Београд, 1973. – 184с.
122. Чаплин В. / Церковь и благотворительность. Размышления в начале пути // ЖМП. – М., 1989. - №6. – 157с.
123. Шарко Ф. Заметки о жизни женщин. [Електронний ресурс] – [https://azbyka.ru/otechnik/Ivan\\_Bazhenov/polozhenie-zhenshhiny-v-hristianstve/](https://azbyka.ru/otechnik/Ivan_Bazhenov/polozhenie-zhenshhiny-v-hristianstve/)