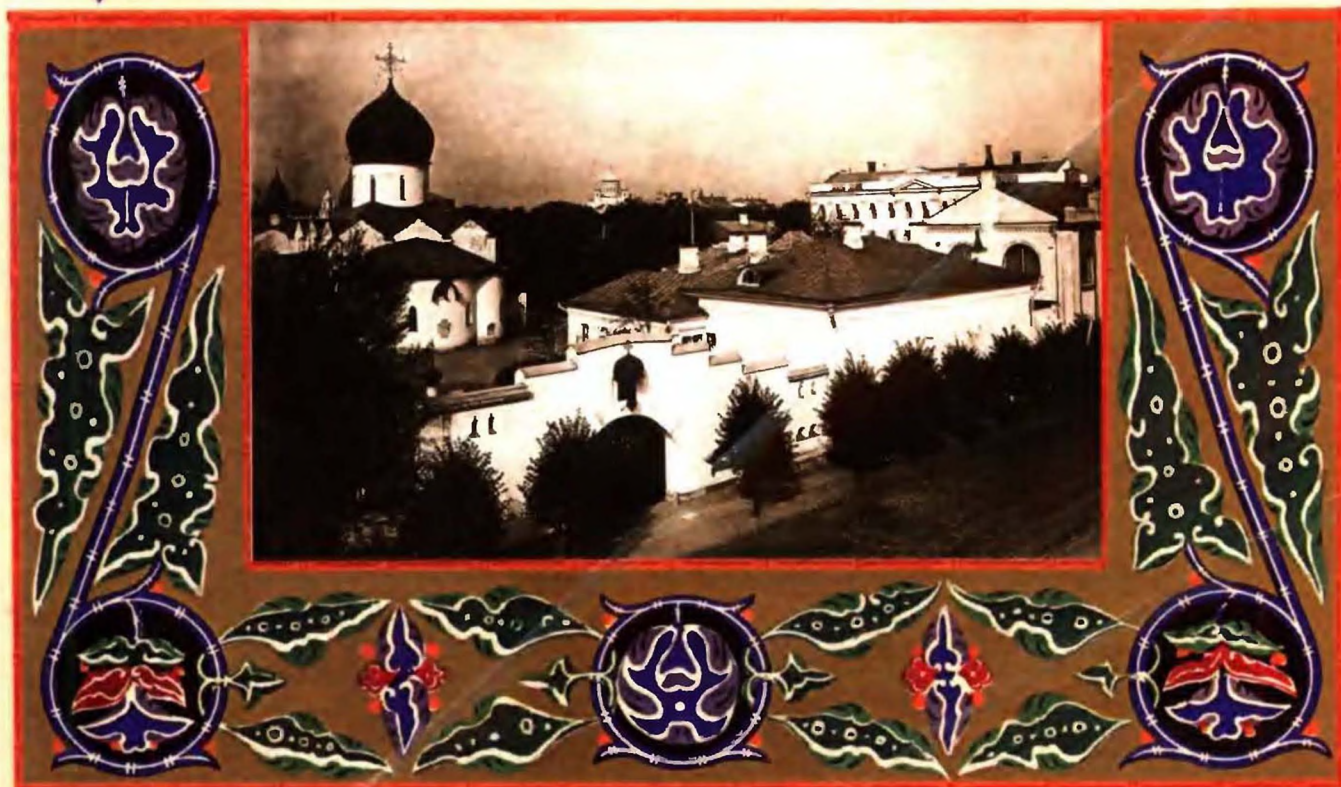


Служение женщин в церкви



Служение женщин в церкви

ИССЛЕДОВАНИЯ



Москва
Издательство ПСТГУ
2011

УДК 27-46
ББК 86.372
С49

Рекомендовано к публикации Издательским Советом
Русской Православной Церкви
ИС 11-111-1238

Рекомендовано для издания
Советом исторического факультета Православного
Свято-Тихоновского гуманитарного университета

Рецензенты:

Г. М. Запальский, канд. ист. наук, доцент кафедры истории Церкви
исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова;
Г. Е. Захаров, канд. ист. наук, преподаватель кафедры всеобщей истории
ПСТГУ

Ответственный редактор:

С. Н. Баконина, мл. науч. сотрудник Научно-исследовательского отдела
новейшей истории Русской Православной Церкви ПСТГУ

С49 **Служение женщин в церкви: Исследования / [сост.: свящ. А. Постернак, С. Н. Баконина, А. В. Белоусов].** – М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. – 518 с. + вкл.

ISBN 978-5-7429-0614-8

Данный сборник посвящен теме эволюции женского церковного служения, начиная с евангельских времен и кончая ранним Средневековьем. На основании широкого круга письменных и эпиграфических источников рассмотрены разные группы женщин, имевших определенный церковный статус: пророчицы, старицы, вдовы, девы и диакониссы. В отдельных очерках прослежена дальнейшая судьба института диаконисс в Русской Церкви вплоть до начала XX в., когда данное служение пыталась возродить преподобномученица великая княгиня Елизавета Федоровна. Книга снабжена подробным списком научной литературы по указанной теме.

Книга адресована широкому кругу читателей, интересующихся проблемами истории ранней христианской Церкви, античной и средневековой истории, истории России.

УДК 27-46
ББК 86. 372

ISBN 978-5-7429-0614-8

© Постернак А. В., Баконина С. Н., Белоусов А. В.,
составление, 2011
© Постернак А. В., Баконина С. Н., предисловие, 2011
© Оформление. Издательство Православного
Свято-Тихоновского гуманитарного
университета, 2011

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	4
Исследования 1912 года	
<i>С. В. ТРОИЦКИЙ</i> Церковнослужительницы в Православной Церкви	25
<i>НЕИЗВЕСТНЫЙ АВТОР</i> Святая Олимпиада – диаконисса IV века	157
<i>Приложение. Принятие «обета служения Богу и ближним» великой княгиней Елисаветой Феодоровной</i>	267
<i>С. В. ТРОИЦКИЙ</i> Восточные диакониссы Магна и Марфана и западная церковнослужительница Эферия	271
<i>С. В. ТРОИЦКИЙ</i> Диакониссы в Русской Церкви	303
Современные исследования	
<i>Свящ. А. ПОСТЕРНАК</i> Служение женщин в Древней Церкви	337
<i>Свящ. А. ПОСТЕРНАК, С. А. ИНОЗЕМЦЕВА, Е. Н. КОЗЛОВЦЕВА</i> К вопросу о присвоении звания диаконисс сестрам Марфо-Мариинской обители милосердия	448
Указатель имен	464
Список сокращений	478
Библиография	489

ПРЕДИСЛОВИЕ

«Когда поруганный, в терновом венце, Спаситель наш совершал Свой страстной путь и падал под тяжестью Креста — все оставили Его, все разбежались страха ради иудейского. Только жены Иерусалимские, рыдая, шли за Ним, только они без страха пошли и ко гробу Его, чтобы помазать Тело Его благовонными веществами... И ныне, когда снова наносятся язвы нашему Господу Иисусу, — жены русские, оставите ли вы Его? Неужели не пойдете во след Его, неужели не станете у Креста Его? Неужели не принесете Ему в дар — не золото, смирну и ливан, а свое любящее сердце, свою душу, свою жизнь?»

Так в 1911 г. прозвучало обращение к русским женщинам в связи с открытием в Москве женских Богословских курсов. В 1912 г. епископ Вологодский Никон (Рождественский) вновь напомнил эти слова в своей статье под названием «Чем может женщина послужить Церкви»¹. По убеждению владыки, несмотря на продолжение споров о том, нужна ли женщина-врач, женщина-адвокат, женщина-чиновник, никто не высказывал сомнений в нужности женщины-христианки, «которая могла бы быть на страже своей семьи, чтобы беречь своих детей от тлетворных учений, от развращения души и тела, которая могла бы нравственно поднять, очистить своего мужа, брата, могла бы бороться с потоком неверия, кощунства, разврата, которая высоко подняла бы ныне пререкаемое и попираемое знамя победы Христа над адом».

Говоря о женщине, наделенной от Бога способностью жить больше сердцем, чем умом, епископ рисовал картину тихой оби-

¹ *Никон (Рождественский), еп.* Чем может женщина послужить Церкви // Томские епархиальные ведомости. 1912. № 1. С. 21–22.

тели, куда могла бы прийти наделенная доброй, любящей душой русская православная женщина или девица, пожелавшая посвятить себя служению Церкви и делам милосердия. Труд, молитва, поучение в слове Божиим — такой виделась ему жизнь насельниц этой обители. Везде, где есть скорбь и болезнь, страдание и горе, там являются во имя Христово Божии служительницы, которые, как тихие ангелы, помогают нуждающимся, утешают болящих, наставляют в вере обращающихся к ней. Так раскрывается в статье образ диакониссы и то, каким может быть ее служение в современных условиях.

«В наше время, — писал епископ Никон, — в нашей первопрестольной столице уже на наших глазах возникла подобная обитель милосердия, руководимая одною из тех Божиих избранниц, которые судьбами Божиими многоскорбным путем крестным из царских чертогов нисходили в смиренные кельи Богу предавших себя подвижниц»¹.

Слова эти относились к действовавшей в Москве Марфо-Мариинской обители милосердия и ее основательнице — великой княгине Елизавете Федоровне Романовой. Создавая Обитель, благотворительное учреждение совершенно нового для России типа, великая княгиня ходатайствовала о присвоении ее сестрам наименования диаконисс, что на тот момент явилось важным этапом в обсуждении вопроса о восстановлении этого древнего церковного служения в Русской Православной Церкви.

Вопрос о восстановлении в России чина диаконисс впервые был поднят в 30-е гг. XIX в. знаменитым алтайским миссионером архимандритом Макарием (Глухаревым), который видел необходимость участия женщины-церковнослужительницы прежде всего в приготовлении к крещению женщин и руководстве новокрещеными.

Востребованность женского служения Церкви сказывалась и в обычной, не связанной с особыми условиями миссионерской работы, жизни. Известный петербургский священник Александр Гумилевский предпринял попытку учредить чин диаконисс для приходского служения. В 1863 г. он основал приют для больных, престарелых и малолетних нищих, одним из десяти отделений которого стала община сестер, служивших по примеру древних диа-

¹ *Никон (Рождественский), еп.* Чем может женщина послужить Церкви . С. 27.

конисс: одни трудились в приюте, занимаясь обучением детей и работая на кухне, другие посещали квартиры бедных и ходили по больницам¹.

В начале 1900-х гг. вопрос о восстановлении древнего чина поднимался игуменьей Леснинского Богородицкого монастыря Екатериной (Ефимовской). Бывшая московская графиня, духовная писательница и автор нескольких богословских трудов (в том числе «О диакониссах»), была уверена, что его возрождение позволит привлечь к церковному служению и духовно-просветительской деятельности образованных женщин². Усилиями игуменьи возглавляемый ею общежительный монастырь стал крупнейшим благотворительным и просветительным центром Холмского края, что побудило ее начать хлопоты по созданию при монастыре общины диаконисс.

В январе 1906 г. для обсуждения насущных вопросов церковной жизни и подготовки Поместного Собора Православной Российской Церкви указом императора Николая II было учреждено Предсоборное Присутствие, и игуменья Екатерина обратилась в Присутствие с докладной запиской, в которой предложила восстановить служение и звание диаконисс в Русской Церкви. В результате подробного рассмотрения вопроса на Предсоборном Присутствии было принято постановление о желательности восстановления института диаконисс, посвященных по древнему чину, и выработан проект правил для их жизни и деятельности в Русской Православной Церкви³.

В последующие годы полемика по этому вопросу привлекала все больше внимания русского общества, особенно после открытия в Москве Марфо-Мариинской обители милосердия, которая, по замыслу ее основательницы великой княгини Елизаветы Федоровны, должна была стать Обителью диаконического служения. Сестры Обители готовились идти в мир к страждущим и всем нуждающимся в духовной и телесной помощи⁴. В 1911 г. вопрос

¹ *Троицкий С. В.* Диакониссы в Русской Церкви // Прибавления к Церковным ведомостям. 1912. № 17. С. 719.

² См.: *Православная энциклопедия* / Под. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М., 2008. Т. 18. С. 117.

³ См.: *Белякова Е. В.* Церковный суд и проблемы церковной жизни. М., 2004. С. 449, 451.

⁴ См.: *Карпычева Л.* Святая преподобномученица Елисавета Феодоровна: монахиня или диаконисса? // *Православный Летописец Санкт-Петербурга*. 2005. № 21. С. 61–74.

о присвоении сестрам Обители именованя диаконисс рассматривался дважды — на заседаниях Святейшего Синода 8 ноября и 9 декабря, однако его окончательное решение было отложено до Поместного Собора.

Желание великой княгини Елизаветы Федоровны об устройении в Москве обители диаконисс было поддержано некоторыми иерархами и учеными-богословами. Одним из самых активных сторонников восстановления древнего чина женского церковнослужения был будущий священномученик митрополит Владимир (Богоявленский), который не раз говорил о высокой миссии женщины-христианки в условиях современной жизни. Во время работы Всероссийского Поместного Собора 1917—1918 гг. он как председатель Отдела по церковной дисциплине составил по этому вопросу доклад. Окончательный текст владыка написал за несколько дней до своей мученической кончины в январе 1918 г. Обсуждение доклада на Соборе предполагалось провести в марте, однако после трагических событий в Киеве, где был убит священномученик, текст отыскать так и не смогли, и поэтому был приглашен другой докладчик — ученый-канонист С. В. Троицкий. Именно его сообщение «О восстановлении в России чина диаконисс» и было представлено на соборное обсуждение¹.

В 1912 г. в официальных церковных изданиях появилось сразу три исследования о женском служении в Церкви, которые тогда же были переизданы отдельными книгами. Наиболее значимым из них стал опубликованный в «Церковных ведомостях» труд С. В. Троицкого «Церковнослужительницы в Православной Церкви». Дополнением к нему стали еще две статьи — «Диакониссы в Русской Церкви» и «Восточные диакониссы Магна и Марфана и западная церковнослужительница Эферия»². Второе исследование — «Святая Олимпиада — диа-

¹ См.: *Белякова Е. В.* Указ. соч. С. 457—458.

² *Троицкий С. В.* Церковнослужительницы в Православной Церкви // Прибавления к Церковным ведомостям. 1912. № 8. С. 279—298; № 9. С. 361—375; № 10. С. 418—431; № 12/13. С. 511—526; № 14. С. 564—575; № 15. С. 616—626; № 16. С. 664—673; *Он же.* Диакониссы в Русской Церкви // Прибавления к Церковным ведомостям. 1912. № 17. С. 713—723 (переиздано под общ. назв.: *Диакониссы в Православной Церкви.* СПб., 1912); *Он же.* Восточные диакониссы Магна и Марфана и западная церковнослужительница Эферия // Прибавления к Церковным ведомостям. 1913. № 15/16. С. 712—732.

конисса IV века»¹ — принадлежало перу неизвестного автора и представляло собой оригинальный пересказ жития святой Олимпиады. Наконец, третье сочинение — «Диакониссы в древнем христианстве» — небольшой обзорный очерк, составленный протоиереем Николаем Добронравовым².

В настоящем сборнике опубликованы первые два из указанных сочинений в журнальном варианте (текст сверен С. А. Иноземцевой с книжными вариантами, незначительные добавления заключены в квадратные скобки), а также работы современных авторов — исследование священника А. Постернака «Служение женщин в Древней Церкви» и статья, написанная авторским коллективом — священником А. Постернаком, С. А. Иноземцевой и Е. Н. Козловцевой, — «К вопросу о присвоении звания диаконисс сестрам Марфо-Мариинской обители милосердия».

Среди работ 1912 г. в полном смысле научными могут быть названы только труды С. В. Троицкого. В своем главном, весьма обширном исследовании «Церковнослужительницы в Православной Церкви» он восстанавливает картину тех изменений, которые связаны с участием женщин в церковном служении, обращаясь к широкой палитре античных источников и современной ему западной историографии. В статье «Диакониссы в Русской Церкви», которая в книжном варианте стала дополнительной главой труда о церковнослужительницах, автор затронул проект правил для диаконисс, составленный Предсоборным Присутствием, сделал ценные замечания относительно суждений некоторых членов Присутствия, исправил отдельные, не вызывавшие тогда возражений неточности. Исследование С. В. Троицкого не только было признано ценным вкладом в церковно-историческую науку, но, несмотря на научность изложения, оказалось доступным и понятным широкому кругу современников.

¹ [Неизвестный автор]. Св. Олимпиада — диаконисса IV века // Московские церковные ведомости. 1912. № 1. С. 7–14; № 2. С. 33–43; № 3. С. 64–77; № 4. С. 96–103; № 5. С. 120–129; № 6. С. 150–159; № 7. С. 185–190; № 8. С. 211–227; № 9. С. 246–251; № 10. С. 270–281; № 11. С. 300–306; № 12. С. 322–327; № 13/14. С. 354–362 (переизд.: Св. Олимпиада — диаконисса IV века и другие диакониссы Древней Церкви. М., 1912).

² Добронравов Н., прот. Диакониссы в древнем христианстве // Душеполезное чтение. 1912. Февраль. С. 188–196 (переизд.: Добронравов Н., прот. Диакониссы в древнем христианстве. Сергиев Посад, 1912). Автор статьи — священномученик Николай (Добронравов Николай Павлович; 1861–1937), архиепископ Владимирский и Суздальский.

Сергей Викторович Троицкий родился 14 (26) марта 1878 г. в Томске, в семье преподавателя Томской духовной семинарии Виктора Ильича Троицкого. В 1891 г. окончил духовное училище, в 1897 г. — Тверскую духовную семинарию, в 1900 г. — Санкт-Петербургский археологический институт со званием действительного члена института, а в 1901 г. — Санкт-Петербургскую духовную академию со степенью кандидата богословия и с правом защиты степени магистра без новых устных испытаний.

С 1901 по 1915 гг. работал классным надзирателем при Санкт-Петербургском Александро-Невском духовном училище, в котором преподавал русский, церковнославянский и латинский языки. 29 сентября 1906 г. был причислен к Канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода с назначением членом редакции «Церковных ведомостей», а в 1909 г. — членом Комиссии при Учебном комитете Святейшего Синода по древним языкам.

В 1910 г. Троицкий участвовал в Совещании по вопросу об организации Русской Церкви за границей и впоследствии был командирован с научной целью в Болгарию, Сербию и на Афон. В 1912 г. стал членом Издательской комиссии Училищного совета и был послан в Германию для изучения издательского дела в Католической Церкви. В мае 1913 г. Троицкого командировали на Афон по делу имяславцев, а 18 февраля 1914 г. — в Москву для представления Синодальной конторе сведений по этому делу. С 1913 г. он состоял членом и делопроизводителем Издательского совета при Святейшем Синоде, в 1915 г. был назначен чиновником особых поручений при обер-прокуроре Синода.

В 1917—1918 гг. С. В. Троицкий участвовал в работе Поместного Собора Православной Российской Церкви, был членом редакции «Церковных ведомостей» (1917), начальником кодификационного отдела канцелярии Собора Русской Церкви в Киеве (1918). В 1919—1920 гг. работал приват-доцентом Новороссийского университета по кафедре церковной истории.

25 января 1920 г. Троицкий эмигрировал в Сербию, где сразу был приглашен на должность профессора юридического факультета Белградского университета по кафедре церковного права и работал сначала в Субботице, затем в Белграде. С 1937 по 1943 г. он также являлся гонорарным профессором богословского факультета в Белграде по той же кафедре. В 1924 г. магистерская диссертация С. В. Троицкого «Второбрачие клириков. Истори-

ко-каноническое исследование» (1913) была засчитана Советом Белградского университета как докторская. 3 декабря 1925 г. Архиерейским Собором Сербской Православной Церкви Троицкий был избран экспертом по каноническим вопросам и принял участие в составлении проекта закона о Сербской Православной Церкви, ее Устава и Брачных правил. Он также выступил защитником Сербской Церкви от попыток Константинопольской Патриархии подчинить себе ее епархии и приходы за пределами страны.

В условиях эмиграции, когда за границей происходил сложный процесс самоорганизации Русской Православной Церкви за пределами отечества и формировалось заграничное церковное управление, Троицкий оказался самым востребованным специалистом в своей области. Он был единственным высококвалифицированным знатком церковного права среди эмигрантов, и поэтому русские иерархи-беженцы не раз обращались к нему за советом по вопросам церковного устройства. В 1929 г. он являлся экспертом по каноническим вопросам в судах США, где защищал имущество приходов Русской Православной Церкви от посягательств обновленческого митрополита Иоанна Кедровского. С 1928 по 1930 гг. профессор С. В. Троицкий преподавал церковное право в Свято-Сергиевском Богословском институте в Париже, однако в период разделений, связанных с юрисдикционными конфликтами в русском зарубежье, вынужден был покинуть институт. В 1936 г. он состоял одним из канонических советников при выработке Совещанием, созванным Сербским патриархом Варнавой, Временного положения о Русской Православной Церкви за границей, участвовал во Всезарубежном Соборе 1938 г.¹

В октябре 1937 г. Министерством просвещения Югославии Троицкий был назначен членом-заместителем Комиссии по проведению экзаменов на звание профессора, в 1938 г. — членом Конференции представителей университетов Югославии по составлению устава юридических факультетов. С февраля 1941 г. он член Комиссии по составлению проекта о смешанных браках.

В 1947 г. С. В. Троицкий вернулся на родину и до 1948 г. работал профессором по кафедре церковного права в Московской духовной академии, а также в Отделе внешних церковных сношений Москов-

¹ См.: *Грabbе Г., еп.* Правда о Русской Церкви на родине и за рубежом. Джорданвилль, 1989. С. 3–4.

ской Патриархии. В 1948 г. стал сотрудником Сербской академии наук, в изданиях которой вышло несколько его научных работ.

В 1949 г. по политическим мотивам Троицкий был лишен возможности продолжать службу в ОВЦС и преподавать в академии¹ и снова уехал в Югославию. Однако уже летом 1956 г. он опять побывал в Советском Союзе — по поручению Сербской академии наук изучал в библиотеках Москвы и Ленинграда и в Государственном историческом музее рукописи Кормчей. В мае 1958 г. по приглашению Московской Патриархии Троицкий посетил Москву и Загорск по случаю празднования 40-летия восстановления Патриаршества в Русской Церкви, работал в Библиотеке им. Ленина и Историческом музее, в редакции «Журнала Московской Патриархии». Осенью 1961 г. состоялся его последний приезд в СССР по приглашению председателя ОВЦС архиепископа Никодима (Ротова). Он посетил Москву, Загорск и Ленинград, работал в редакции «Журнала Московской Патриархии».

Скончался С. В. Троицкий 27 ноября 1972 г. в Белграде на 95-м году жизни².

В 1911–1912 гг. в «Церковных ведомостях» была опубликована магистерская диссертация Троицкого «Второбрачие клириков. Историко-каноническое исследование», защита которой состоялась в мае 1913 г. в Киевской духовной академии.³ Официальными оппонентами на защите выступили экстраординарные профессора Ф. Мищенко и священник Н. Гроссу, отзывы которых, как кажется, можно с уверенностью отнести и к исследованию С. В. Троицкого о диакониссах. Не отрицая некоторых недочетов работы магистранта, оба рецензента признали, что по богатству собранного материала, по широте и обстоятельности исследования, тщательности анализа некоторых деталей его сочинение «не только не имеет себе равных в предшествующей литературе по означенному каноническому вопросу, но превосходит все работы предшественников, взятые вместе». Далее они отметили, что «свой предмет автор изучил самым добросовестным образом» и потому во всех суждениях проявил «научную основательность

¹ Сергей Викторович Троицкий // Сайт Московской духовной академии. URL: <http://www.mpda.ru/persons/110356/text.html>. Последнее обращение: 21.03.2010.

² Использованы сведения из публикации: *Иринеи (Середний), архим.* Профессор С. В. Троицкий; его жизнь и труды в области канонического права // *Богословские труды.* 1974. № 12. С. 217–247.

³ См.: Прибавления к Церковным ведомостям. 1913. № 38. С. 1736–1737.

и широкую осведомленность в области как первоисточников, так и лучших их комментаторов». При выяснении самых запутанных вопросов он оказался «во всеоружии современных научных данных», легко справился с трудностями и произвел впечатление «вполне зрелого ума, сильного не только знанием, но и выдающейся способностью к критическому анализу, с одной стороны, и к широким обобщениям – с другой». По словам рецензентов, выводы исследования Троицкого по большей части являются «твердо доказанными, и если некоторые из них и могут вызывать сомнения, то отнюдь нельзя сказать, чтобы и эти мысли свои автор пустил в оборот без научных доказательств: напротив, выставленные им основные положения нигде в науке не имеют более обстоятельной и сильной аргументации, чем у него, поэтому все они имеют свое право на научное существование». Один из отзывов заканчивался утверждением о том, что сочинение С. В. Троицкого создает «до некоторой степени эпоху в истории исследования вопроса»¹.

Эти слова как нельзя лучше характеризуют и его труд о женском церковнослужении, который до настоящего времени остается единственным подробным исследованием по этой весьма актуальной и на сегодняшний день проблеме. Список работ С. В. Троицкого насчитывает более 700 наименований (в основном это статьи, рецензии, исследования по разным церковно-историческим и каноническим вопросам), но два упомянутых выше труда занимают в нем особое место. За свою долгую жизнь ученый больше не создал ничего равнозначного им, и фундаментальное исследование о диакониссах стало, по сути, его последним трудом по церковной истории такого масштаба.

Второе представленное в настоящем сборнике произведение – пересказ жития современницы святителя Иоанна Златоуста диакониссы Олимпиады – написано неизвестным автором, который пытался проследить связь между событиями первых веков христианства и жизнью современного ему православного российского общества. Обращаясь ко времени, когда христианский Восток с его столицей Константинополем переживал упадок нравов, автор сочинения рисует нам нравственный облик святой Олимпиады и других учениц Иоанна Златоуста, пострадавших в период гонений

¹ См.: Прибавления к Церковным ведомостям. 1913. № 38. С. 1736–1737.

на святого патриарха и его сторонников. Несмотря на то что в работе использовано большое количество различных источников по истории исследуемого вопроса, перед нами не строгий научный труд, а глубоко эмоциональное произведение, которое не оставляет читателя равнодушным.

Пока нельзя утверждать с достоверностью, но не исключено, что автором этого необычного жизнеописания святой Олимпиады могла быть сама великая княгиня Елизавета Федоровна. В пользу такого предположения говорит, во-первых, стиль работы. Нельзя не заметить, что анонимный автор не очень хорошо владеет русским языком, о чем свидетельствуют такие особенности изложения, как, например, неправильное построение фраз (более соответствующее грамматике немецкого или английского языка), иногда не вполне удачное употребление слов и выражений. Во-вторых, сама манера написания говорит о том, что автором скорее всего является женщина.

Великая княгиня Елизавета Федоровна, так же как и ее сестра императрица Александра, много читала о жизни подвижников первых веков христианства, искала свой путь приобщения к подвигам святых через дела любви и милосердия. В то же время, обладая глубоким умом и познаниями, в своих трудах по устройению Марфо-Мариинской обители она опиралась на известные ей исследования по истории Церкви, на творения святых отцов, среди которых особое место занимали письма святителя Иоанна Златоуста к диакониссе Олимпиаде.

Будем надеяться, что данные замечания помогут будущему исследователю определить авторство публикуемого в настоящем сборнике сочинения о святой Олимпиаде и ее великом наставнике.

Повествование о святых женах, краткие жития которых представлены в конце этого произведения, продолжает уже упомянутая нами статья С. В. Троицкого «Восточные диакониссы Магна и Марфана и западная церковнослужительница Эферия» (в современном прочтении Эгерия или Этерия). За ней следует его же работа о диакониссах в Русской Церкви, которой завершается публикация трудов дореволюционного периода.

На протяжении XX – начала XXI в. достаточно большой объем исследований о женском служении в Церкви накопился лишь в западной церковно-исторической науке (список научной лите-

ратуры помещен в конце данного издания), тогда как на русском языке таких до настоящего времени практически не было¹.

Работы современных авторов, опубликованные во второй части сборника, являются попыткой устранить этот пробел. Первая из них — «Служение женщин в Древней Церкви» священника А. Постернака — является своего рода продолжением начатого С. В. Троицким исследования о церковнослужительницах в Православной Церкви. Автор прослеживает эволюцию женского служения начиная с евангельского времени и кончая ранним Средневековьем. Он последовательно рассматривает служение женщин со времен Спасителя и проповеди апостолов, затем — в рамках быстро разраставшихся церковных общин, как на Востоке, так и на Западе, вплоть до времен императора Юстиниана, выделяя в особые группы пророчиц, вдов, дев и диаконисс. Исследователь привлёк к работе большой корпус письменных источников, в том числе эпиграфических, сопроводил их анализ комментариями на основе известной научной литературы. В особую главу автор выделил хоть и не заслуживающую серьезного внимания, но активно обсуждаемую в современном обществе проблему возможности «женского священства». В заключительной статье сборника, составленной коллективом авторов — священником А. Постернаком, С. А. Иноземцевой и Е. Н. Козловцевой, подводится определенная черта в дискуссии по вопросу о присвоении звания диаконисс сестрам Марфо-Мариинской обители милосердия. На основе архивных и опубликованных материалов авторы статьи воспроизводят и анализируют цепочку событий, которые в силу обстоятельств не привели к положительному решению Святейшего Синода по данному вопросу.

Символично, что хотя преподобномученица Елисавета и потерпела неудачу в возрождении древнего чина диаконисс в Русской Православной Церкви, ее деятельность по организации Обители милосердия послужила мощным стимулом для возрождения активного женского служения в Церкви и изучению этой проблемы в дореволюционной и современной России.

Краткий обзор научной литературы. Своеобразие заявленной в названии сборника проблемы состоит в том, что ее изучение име-

¹ К одной из первых работ по данной проблеме можно отнести монографию исследовательниц, занимающихся изучением правовых аспектов женского служения в Церкви: *Белякова Е. В., Белякова Н. А., Емченко Е. Б. Женщина в Православии: Право и практика.* М., 2010.

ет не только теоретический, но и церковно-практический интерес: мысли о возрождении общин диаконисс, а вслед за этим даже об установлении женского священнослужения возникали в Европе и Америке в XIX—XX вв. А так как в России подобные попытки оказались безуспешными, то представление о потенциальной возможности служения диаконисс в Православной Церкви продолжает существовать вплоть до наших дней. Авторы подобного рода инициатив исходили из своих собственных и весьма различных представлений о том, какую роль диакониссы должны играть в жизни Церкви, хотя и обращались к одному и тому же явлению первых веков раннехристианской истории. В связи с этим особый интерес представляет изучение института диаконисс как первичной формы женского служения в Церкви.

В XIX — начале XX в. интерес исследователей к диаколическому служению женщин в ранней Церкви был вызван событиями современности, поскольку в XIX в. в Лютеранской и Англиканской Церквях было возобновлено служение диаконисс, тогда как в Православной подобные попытки постигла неудача (если не учитывать своеобразный опыт Элладской Церкви первой половины XX в.). На Западе появился ряд монографий, в которых деятельность первых диаконисс рассматривалась как предыстория современного женского служения. За десять лет до посвящения в Англиканской Церкви первой диакониссы, в 1852 г., Дж. Людлов¹ в одном из институтов Беркшира прочел ряд лекций по истории женской диаконии, начиная с апостольской эпохи. Чуть позже его идеи развил Дж. Хаусон², а наибольшую известность в Англии получила книга С. Робинсон³, англиканской диакониссы, популяризовавшей идеи первых двух исследователей. В начале XX в. подобный же обзор был составлен епископом Солсбери Дж. Уордсвортом⁴. В Германии подробно историю женской диаконии изложил протестантский пастор Т. Шефер⁵. Кроме него статусом женщин в ранней Церкви интересовались другие немецкие пасторы - О. Фогт и Р. Венгер⁶.

¹ Печатное издание: *Ludloff J. M. Women's Work in the Church.* L.; N. Y., 1866.

² *Howson J. S. Deaconesses or the Official Help of Women in Parochial Work and in Charitable Institutions.* L., 1862.

³ *Robinson C. The Ministry of Deaconesses.* L., 1898.

⁴ *Wordsworth J. The Ministry of Grace.* 2 ed. L.; N.Y.; Bombay, 1903.

⁵ *Schäfer T. Die weibliche Diakonie in ihrem ganzen Umfang dargestellt.* 2. Aufl. Potsdam, 1887. Bd. 1.

⁶ *Vogt O. Frauentätigkeit und Christenthum.* B., 1896; *Wenger R. Die Frauen des Neuen Testaments.* 2. Aufl. Calw, Stuttgart, 1890.

Однако гораздо больший вклад в изучение данного вопроса сделали светские ученые, в первую очередь представители немецкой исторической школы конца XIX – начала XX вв.: Г. Ахелис, Л. Чарнак, А. Кальсбах, П. Тишледер, Д. Деллинг¹. После Второй мировой войны крупные монографии по данной тематике появились во Франции, Бельгии и Канаде (Р. Метц, Р. Гризон, П. Лафонтен)², а в англоязычной литературе (Дж. Уаль, Б. Уитерингтон)³, в частности для католических церковных историков, изучение статуса женщин в ранней Церкви играло значимую роль в контексте их полемики против введения в некоторых протестантских деноминациях женского священства. Так, католические исследователи выступали против получившего распространение в научной литературе мнения о том, что в ранних еретических общинах и зародилась истинная женская эмансипация (Дж. Уаль, Л. Штокер)⁴.

В русской литературе, в связи с попыткой создания священником А. Гумилевским в одном из приходов Петербурга общины диаконисс, появился ряд статей И. Маслова⁵. После того как начинание Гумилевского потерпело неудачу, к данной тематике не возвращались вплоть до начала XX в., когда новый всплеск статей был вызван

¹ *Achelis H.* Altkirchliche Diakonissen // *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* / Hrsg. von J. Herzog, A. Hauck. 3. Aufl. Leipzig, 1898. Bd. 4. S. 616–620; *Zscharnack L.* Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche. Göttingen, 1902; *Kalsbach A.* Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen // *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte*. Freiburg am Breisgau, 1926. Bd. 22. Supplementheft; *Tischleder P.* Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre des heiligen Paulus // *Neutestamentliche Abhandlungen*. Münster, 1923. Bd. 10. Heft 3–4; *Delling D.* Paulus' Stellung zu Frau und Ehe. Stuttgart, 1931.

² *Metz R.* La consécration des vierges dans l'Église romaine. P., 1954; *Gryson R.* Le ministère des femmes dans l'Église ancienne. Gembloux, 1972; *Lafontaine P. H.* Les conditions positives de l'accession aux ordres dans la première législation ecclésiastique (300–492). Ottawa, 1963.

³ *Wahl J.* The Exclusion of Women from Holy Orders // *The Catholic University of America. Studies in Sacred Theology*. Washington, 1959. 2 ser. № 110; *Witherington B.* Women in the Earliest Churches // *Society for New Testament Studies. Cambridge*, 1988. Monograph Series 59.

⁴ *Stöcker L.* Die Frau in der alten Kirche. Tübingen, 1907.

⁵ *Маслов И.* Диакониссы Древней Церкви // *Дух христианина*. СПб., 1861–1862. I отд. Январь. С. 372–380; Лица, имевшие право на звание и служение диаконисс // Там же. Март. С. 500–520; Посвящение диакониссы // Там же. Апрель. С. 579–594; Служение диаконисс // Там же. Май. С. 624–641; Некоторые замечания относительно значения диаконисс, их содержания, одежды и пр. // Там же. Июнь. С. 689–697; Прекращение чина диаконисс в Церкви // Там же. С. 697–713; Очерки по истории христианской благотворительности. Сестры милосердия // *Православное обозрение*. [СПб.] 1863. Т. II. № 8. С. 260–283.

рассмотрением на Предсоборном Присутствии 1906 г. вопроса о восстановлении чина диаконисс (например, работы П. Гидулянова, В. Ильинского)¹, а также ходатайством с аналогичными целями перед Святейшим Синодом великой княгини Елизаветы Федоровны, когда в русской литературе появилось фактически единственное обстоятельное исследование указанной проблемы — монография С. В. Троицкого². В Православной Церкви за пределами России к ранней истории диаконисс обращались по конкретным поводам — например, в связи с проведением в Америке конференции о положении христианок в современном мире (Р. Старк)³.

Большинство исследователей сходятся на том, что служение женщин в раннехристианской Церкви носило подчиненный характер по отношению к духовенству, не вызывает разногласий и анализ деятельности диаконисс после III в. Основная же проблема, поставленная в литературе, сводится к вопросу о том, как между собой были связаны деятельность вдов и диаконисс в первые три века существования христианства. Условно можно выделить три теории, предложенные в научной литературе для разрешения данной проблемы: идентичности, параллельности и преемственности обоих служений.

Согласно теории идентичности, в христианской Церкви имелся лишь один род служения женщин — диаконисс. Соответственно все упоминания о вдовах первых трех веков следует рассматривать как указание на диаконисс. Это наиболее ранняя точка зрения была выдвинута еще в XVII в. известным публикатором Евхология И. Гоаром в комментарии к изданию чина посвящения диаконисс и И. Морином⁴, а развита Дж. Бингамом и И. Свицером⁵. В XIX —

¹ Гидулянов П. В. Участие женщины в древнехристианском богослужении. Ярославль, 1908; Ильинский В. Служение женщины в Древней Церкви // Странник. [СПб.] 1907. № 9–10. С. 161–177.

² Троицкий С. В. Диаконисса в Православной Церкви. СПб., 1912.

³ Stark R. Women's Sanctity in the Church: an Historical Overview // A Cloud of Witness: Women's Struggle for Sanctity. Talks from an Orthodox Women's Conference. California, 1992. P. 85–190.

⁴ Goar I. Euchologion sive rituale graecorum. Lutetiae Parisiorum, 1647. P. 262–263; Morinus J. Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus. Parisii, 1655. P. 182–192.

⁵ Bingham J. The Antiquities of the Christian Church. L., 1856. Vol. 1. P. 99–104 (Бингам умер в 1668 г., книга впервые опубликована в 1710 г.); Suicerus J. Thesaurus ecclesiasticus. 3 ed. Traiecti ad Rhenum, 1746. Vol. 1. Col. 864–869 (впервые опубликована в Амстердаме в 1682 г., издание 1729 г. попало в Индекс запрещенных книг Католической Церкви, последний раз обнародованный в 1948 г.).

начале XX вв. подобного толкования придерживались И. Аугусти, И. Панковский, А. Людвиг, Ж. Мартиньи, Ф. Крауз¹, почти все русские исследователи: И. Ветринский, И. Маслов, Н. Добронравов, аноним П. Е. (игуменья Леснинского монастыря Екатерина Ефимовская), а также автор статьи «О клире и его должностях»². В целом к этой точке зрения склонялись Дж. Хаусон и Д. Паризо³, а из современных исследователей — Ж. Кольсон⁴. Впрочем, большинство историков эту теорию на данный момент не принимают.

Идея параллельности двух служений появилась в статье А. Дикгоффа⁵, но более полно развил ее Л. Чарнак: по его мнению, оба служения возникли в апостольскую эпоху и существовали параллельно вплоть до III в., когда функции вдов окончательно были переданы диакониссам или представителям мужского клира. Эту концепцию развивали Дж. Уордсворт, Ж. Уаль, Б. Уитерингтон, В. Мышцын, Ж. Даниелу, Й. Лейпольдт⁶, к ней склонялся Ф. Гейлер⁷. Дж. Людлов, С. Робинсон, К. Тернер считали, что различия между вдовами, диакониссами, а также девами, сосуществовавшими с новозаветного времени, после III в. начинают стираться: по мнению Тернера, это приводит к их окончательному смешению

¹ *Augusti J. C. W. Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archeologie. Leipzig, 1830. Bd. 11. S. 212–222; Pankowski A. J. C. De diaconissis. Commentatio archeologica. Ratisbonae, 1866; Lüdwig A. Weibliche Kleriker in der altchristlichen und frühmittelalterlichen Kirche. München, 1910; Martigny J. A. Dictionnaire des antiquités chrétiennes. 2 ed. P., 1877; Kraus F. X. Real-encyklopädie der christlichen Alterthümer. Freiburg am Breisgau, 1882. Bd. 1–2.*

² *Ветринский И. Я. Памятники Древней христианской Церкви. СПб., 1829. Т. 1. С. 182–191; Добронравов Н. Уход за больными в христианстве. М., 1904. С. 52–54; П. Е. Диакониссы первых веков христианства. Сергиев Посад, 1909 [Екатерина (Ефимовская), игум., Леснинский монастырь. Диакониссы первых веков христианства. — 1909 (отг. из журн. «Христианин» за 1908 и 1909 гг.)]; О клире и его должностях в первые три века христианской Церкви. Диакониссы // Духовная беседа. [СПб.] 1871. № 12. С. 204–208. Др. изд.: Московские церковные ведомости. 1912. № 12. С. 322–325.*

³ *Parisot D. J. Les diaconesses // Revue des sciences ecclésiastiques. Lille; P.; Londre, 1899. Т. 79. № 469. P. 289–304; № 474. P. 481–496; Т. 80. № 475. P. 193–209.*

⁴ *Colson J. La fonction diaconale aux origines de l'Église. P., 1960.*

⁵ *Dieckhoff A. W. Die Diakonissen der alten Kirche // Monatschrift für Diakonie und innere Mission. Hamburg, 1876–1877. Bd. 1. S. 289–309, 348–357, 394–408.*

⁶ *Мышцын В. Устройство христианской Церкви в первые два века. Сергиев Посад, 1909. С. 244–246; Daniélou J. Le ministère des femmes dans l'Église ancienne // Maison-Dieu. 1960. № 61. P. 70–96. Английский вариант: Daniélou J. The Ministry of Women in the Early Church. L., 1961; 2d ed., 1974; Leipoldt J. Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum. Leipzig, 1954. 2. Aufl. Leipzig, 1955.*

⁷ *Heiler F. Wertung und Wirksamkeit der Frau in der christlichen Kirche // Veritati. Festgabe für J. Hessen. München, 1949. S. 116–140.*

в V в.¹ Т. Шефер, Т. Цан и Г. Ульгорн² полагали, что возникший в I в. одновременно с организацией вдов женский диаконат надолго исчез и вновь возродился лишь после III в., а в предшествовавший период функции диаконисс взяли на себя вдовы. А. Гарнак вообще отказался как-то определять соотношение между институтами вдов, дев и диаконисс в апостольскую эпоху, поскольку, по его мнению, изначально организация женского служения была аморфна и быстро прекратила свое существование³.

Теорию последовательной смены организаций вдов и диаконисс, которую в основном поддерживают современные исследователи, впервые в одной из словарных статей выдвинул Г. Ахелис: изначально в Церкви существовало лишь служение вдов, которое с III в. сменяется служением диаконисс⁴. Наиболее полно эту гипотезу развил А. Кальсбах, поддерживали ее П. Гидулянов, изменивший свою позицию Н. Добронравов, А. Розамбер, Дж. Дэвис⁵, Р. Старк; в целом ее принимала Л. Штокер. Э. Гольтц⁶, В. Ильинский, С. Троицкий, не отвергая эту точку зрения, выделяли III в. как особый период сосуществования обоих служений. Р. Гризон, соглашаясь с тем, что хронологически диакониссы сменяют вдов, не усваивает последним какое-либо церковное служение, поскольку вдовство, по его мнению, являлось не функцией, а состоянием. Именно изучению этой стороны женского вдовства в раннехристианской Церкви посвящена монография А. Боппа⁷. Правовое же положение вдов исследовал А. Розамбер.

¹ *Turner C. H. Ministries of Women in the Primitive Church // Turner C. H. Catholic and Apostolic Collected Papers. L., 1931. P. 316–351.*

² *Schäfer T. Die weibliche Diakonie in ihrem ganzen Umfang dargestellt. 2. Aufl. Potsdam, 1887. Bd. 1; Zahn T. Ignatius von Antiochien. Gotha, 1873. S. 332–337, 580–585; Ulhorn H. Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche. 2. Aufl. Stuttgart, 1882. Рус. пер.: Ульгорн Г. Христианская благотворительность в Древней Церкви. СПб., 1899.*

³ *Harnack A. Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 2. Aufl. Leipzig, 1906; 4. Aufl. Leipzig, 1924.*

⁴ *Achelis H. Altkirchliche Diakonissen... S. 616–620; Ibid. Virgines subintroductae. Leipzig, 1902.*

⁵ *Добронравов Н. Диакониссы в древнем христианстве // Душеполезное чтение. Сергиев Посад, 1912. Февраль. С. 188–196; Rosambert A. La veuve en droit canonique jusqu'au XIV siècle. P., 1923; Davies J. G. Deacons, Deaconesses and the Minor Orders in the Patristic Period // Journal of the Ecclesiastical History. Cambridge, 1963. Т. 14. P. 1–15.*

⁶ *Goltz E. Dienst der Frau in der christlichen Kirche. Potsdam, 1905; 2. Aufl. Potsdam, 1914. Рус. пер.: Гольтц Э. Служение женщины в христианской Церкви. Сергиев Посад, 1907.*

⁷ *Bopp L. Das Wittwentum als organische Gliedschaft im Gemeinschaftsleben der alten Kirche. Mannheim, 1950.*

Особое внимание вызывал вопрос о положении дев в раннем христианстве. Й. Вильперт¹ на эпиграфическом материале, а Р. Метц на других письменных источниках изучали институт дев. Как считает Р. Метц, девы, изначально жившие в своих домах, с IV в. начали объединяться в общины, ставшие впоследствии центрами будущих монастырей, хотя сосуществование «домашних» и «общинных» дев сохранялось в V–VI вв. А. А. Ткаченко, в целом разделяя эту позицию, уточняет, что чин дев в принципе вытесняется женским монашеством².

Монографии П. Тишледера, Д. Деллинга и Е. Келера³ посвящены анализу мнения апостола Павла относительно положения женщин в Церкви. В целом исследователи признают, что апостол первым заложил основы церковной традиции, согласно которой деятельность женщин носила подчиненный характер по отношению к мужскому клиру.

Другим важным вопросом являлось изучение общеправового статуса женщин в Церкви первых веков. Исследуя его, П. Лафонтен, Дж. Уаль, П. Лабриоль и Б. Борзингер⁴ обосновывали невозможность выполнения христианками священнических функций.

Еще одной темой для исследований стало сопоставление правового статуса женщин в раннем христианстве с положением женщин в греко-римской и иудейской традициях. Этому посвящены работы О. Фогта, Й. Лейпольдта, Г. Йордана, Дж. Дональдсона и Ж. Айзенберга⁵.

В целом ряде монографий затрагиваются более узкие проблемы, не всегда прямо связанные с темой церковного служения женщин. Так, К. Шефер обращался к примеру первых диаконисс в связи с исследованием генезиса служения средневековых аббатисс в Католической Церкви. А. Неселовский⁶ изучал поздний чин (IX в.)

¹ *Wilpert J.* Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche. Freiburg im Breisgau, 1892.

² *Ткаченко А. А.* Девы // Православная энциклопедия. М., 2007. С. 294.

³ *Kähler E.* Die Frau in den paulinischen Briefen. Zürich, 1960.

⁴ *Labriolle P.* «Mulier in Ecclesia taceat». Un aspect de la lutte anti-montaniste // Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes. P., 1911. T. 1. № 1. P. 1–24; № 2. P. 103–122; *Borsinger H.* Rechtstellung der Frau in der katholischen Kirche. Borna, Leipzig, 1930.

⁵ *Jordan H.* Das Frauenideal des Neuen Testaments und der ältesten Christenheit. Leipzig, 1909; *Donaldson J.* Woman: her Position and Influence in Ancient Greece and Rome, and among the Early Christians. L., N.Y. 1907. P. 148–191, 248–254; *Eisenberg J.* La femme au temps de la Bible. P., 1993.

⁶ *Неселовский А.* Чины, хиротонии и хиротесии. Каменец-Подольск, 1906. С. 64–73.

посвящения диаконисс в Восточной Церкви; Ф. Аугар¹ собрал мученические акты христианок с I по начало IV в.; Г. Ахелис и А. Юлихер² изучали особый феномен «духовного брака» в ранней Церкви и причины его быстрого исчезновения; Р. Венгер, И. Клоков³ и автор статей в «Московских церковных ведомостях» в популярной форме излагали ряд жизнеописаний наиболее примечательных по своей судьбе женщин Ветхого и Нового Заветов, в том числе диаконисс.

После работы Гризона последним серьезным обобщающим исследованием женского служения стал труд А. Мартиморта⁴, в современной научной литературе подобные попытки предпринимались А. Йенсен и К. Осиек (совместно с М. Макдональд)⁵, М. Шимми работала с историографией⁶. Существующие труды (как правило, статьи по узким вопросам) посвящены отдельным фрагментам текста Нового Завета или конкретным женщинам, таким как Марфа и Мария, Фива, Юния и др.⁷, или отношению св. апостола Павла к положению женщины в христианских общинах⁸. Диакон (ныне священник) М. Желтов в единственной на данный момент современной статье на русском языке о диакониссах подчеркнул, что вопрос о том,

¹ *Augar F.* Die Frau in römischen Christen-Prozess // Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Neue Folge. Leipzig, 1905. Bd. 13. Heft 4.

² *Achelis H.* Virgines subintroductae...; *Jülicher A.* Die geistlichen Ehen der alten Kirche // Archiv für Religionswissenschaft. Leipzig, 1904. Bd. 7. Heft 1–2. S. 373–386.

³ *Klokov I.* Die Frau in der Geschichte. Leipzig, 1881.

⁴ *Martimort A.-G.* Les Diaconesses: Essai historique. Roma, 1982 (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae»: «Subsida» 24 / collectio cura A. Pistola etc.).

⁵ Diakonat und Diakonie in frühchristlicher und ostkirchlicher Tradition / Hrsg. von A. Jensen, G. Larentzakis. Graz, 2008; *Osiek C., MacDonald M. Y.* A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity. Minneapolis, 2006.

⁶ *Scimmi M.* Le antiche diaconesse nella storiografia del XX secolo: problemi di metodo. Milano, 2004.

⁷ *Epp Eld. J.* Junia: The First Woman Apostle. Minneapolis, 2005; *Beydon F.* A temps nouveau, nouvelles questions: Luc 10: 38–42 // Foi et Vie. 1989. № 88. P. 25–32; *Moloney F. J.* The Faith of Martha and Mary, A Narrative Approach to John 11: 17–40 // Biblica. 1994. № 75/4. P. 471–493; *Ng E. Y. L.* Phoebe as Prostates // Trinity Journal. 2004. № 25. P. 3–13; *Thorley J.* Junia, a Woman Apostle // Novum Testamentum. 1996. № 38/1. P. 18–29; *Garrison R.* Phoebe, the Servant-Benefactor and Gospel Traditions // Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity: Essays in Honour of Peter Richardson / Ed. St. G. Wilson, M. Desjardins. Waterloo, ON, 2000. P. 63–73; *Schüssler-Fiorenza E.* The «Quilting» of Women's History: Phoebe of Cenchrea // Embodied Love: Sensuality and Relationship as Feminist Values. San Francisco, 1987. P. 35–50; *Walters J.* «Phoebe» and «Junia(s)» – Rom. 16: 1–2, 7 // Essays on Women in Earliest Christianity / Ed. C. D. Osburn. Joplin, 1995. Vol. 1. P. 167–190; *Kearsley R.* Women in Public Life in the Roman East: Junia, Theodora, Claudia Metrodora and Phoebe, Benefactress of Paul // Ancient Society: Resources for Teachers. 1985. № 15. P. 124–137; др. изд.: Tyndale Bulletin. 1999. № 50. P. 189–211.

⁸ *Bristow J. T.* What Paul Really Said About Women. San Francisco, 1991; *Perriman A. C.* Speaking of Women: Interpreting Paul. Leicester, 1998.

является ли степень диаконисс священным саном или нет, неразрешимым, поскольку некорректно сформулирован¹. Обобщающие монографии посвящены либо отдельным святым, в частности Марии Магдалине², либо рассматривают женщин и их положение в широком контексте истории античного мира и Нового Завета³. Ряд исследований написан в рамках гендерной истории с целью пересмотреть вопрос о роли женщин в Древней Церкви⁴, ведется поиск так называемого «женского письма», то есть следов женского авторства тех или иных письменных памятников. К таким тенденциозным работам следует отнести исследование У. Айзен, собравшей и обобщившей прекрасный эпиграфический материал, значимость которого не потеряет актуальность еще долгое время. Однако автор изначально поставила перед собой задачу — исключительно на фрагментарных эпиграфических данных доказать наличие в ранней Церкви не только диаконисс, но также женщин-епископов и священников, что, естественно, не находит никакого подтверждения в письменной церковной традиции; в подобном ключе построена и прокомментирована подборка источников К. Мадиганом и К. Осиек⁵.

Таким образом, женское церковное служение на данный момент всесторонне рассмотрено и подробно изучено в зарубежной и отечественной дореволюционной историографии, однако на русском языке до сих пор нет обобщающего сборника работ, который мог бы дать достаточно полное представление об этой проблеме современному русскоязычному читателю.

Священник А. Постернак,
С. Н. Баконина

¹ Желтов М., диак. Диаконисса // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 14. С. 580–587.

² Boer E. de. Mary Magdalene: Beyond the Myth. Harrisburg, 1997; Ricci C. Mary Magdalene and Many Others: Women Who Followed Jesus. Minneapolis, 1997; Thompson M. R. Mary of Magdala: Apostle and Leader. N.Y., 1995; Tiger M. Mary of Migdal. Galloway, 1991.

³ Fuchs L. We Were There: Women in the New Testament. N. Y., 1993; Getty-Sullivan M. A. Women in the New Testament. Colledgeville, 2001; Kraemer R. Sh. Her Share of the Blessings: Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World. New York, 1992; Lancaster S. H. Women and the Authority of Scripture: A Narrative Approach. Harrisburg, 2002; Reimer I. R. Women in the Acts of the Apostles: A Feminist Liberation Perspective. Minneapolis, 1998; Saunders R. She Has Washed My Feet With Her Tears: New Testament Stories of Women's Faith and Rebellion. Berkeley, 1996.

⁴ Abrahamsen V. Women and Worship at Philippi. Portland, 1995; Richter R. I. Women in the Acts of the Apostles: A Feminist Liberation Perspective. Minneapolis, 1995; When Women Were Priests: Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of Their Subordination in the Rise of Christianity. San Francisco, 1993.

⁵ Eisen U. E. Amtsträgerinnen im Frühen Christentum. Göttingen, 1996; Ordained Women in the Early Church: A Documentary History / Ed. K. Madigan, C. Osiek. Baltimore, 2005. Значение этой подборки умалется еще и тем, что все оригинальные тексты даны только в английском переводе.

ИССЛЕДОВАНИЯ
1912 года

С. В. ТРОИЦКИЙ

ЦЕРКОВНОСЛУЖИТЕЛЬНИЦЫ В ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Вдовы и диакониссы

История церковного служения женщин распадается на два периода, из коих каждый имеет свои характерные черты, отразившиеся и на самом названии этого служения. Первый период, простирающийся примерно до половины III века, был периодом служения вдов, второй — периодом служения диаконисс.

Но служение вдов сменилось служением диаконисс не сразу, благодаря какому-либо перевороту, а постепенно, благодаря целому ряду исторических причин, и потому между этими двумя периодами была и переходная эпоха, когда одно служение только возникло, а другое еще не исчезло, так что было время, когда и то, и другое служение существовали совместно.

Таким образом, наше исследование будет состоять из двух глав, из коих первая будет посвящена церковному служению вдов, вторая — церковному служению диаконисс.

I ВДОВЫ

Добровольное, недолжностное служение женщины в апостольское время. — Вдовы как первые должностные церковнослужительницы. Их права и обязанности. — Вдовы как единственные церковнослужительницы в первые два века. Положение их в клире. Их состав. Их обязанности прежние — пост, молитва и благотворительность, и новые — проповедь среди женщин, обязаннос-

ти литургические. — Прекращение церковного служения женщин на Западе и появление чина диаконисс на Востоке. — Постепенное вытеснение на Востоке церковного служения вдов служением диаконисс. — Церковные вдовы-нецерковнослужительницы на Востоке и Западе.

О церковном служении женщин не раз говорится в Новом Завете, и особенно подробно в пастырских посланиях апостола Павла. Уже в самом начале первая христианская Церковь в Иерусалиме собиралась у матери Марка Марии (Деян 12. 12). В Филиппах колыбелью христианства был дом Лидии (Деян 16. 14–15), а главными сотрудниками (σύνεργοι) апостола в деле проповеди — Еводия и Синтихия (Фил 4. 2). В Колоссах открыла апостолу свой дом Нимфа, а в Афинах — Дамарь (Деян 17. 34). В Коринфе на пользу Церкви работали Хлоя и особенно жена Акилы Прискилла (Рим 16. 3; 1 Кор 16. 19; 2 Тим 4. 19; Деян 18. 18), имевшая в деле проповеди более важное значение, чем ее муж¹. В Кенхрейской Церкви служила Фива (Рим 16. 1). Подобные услуги Церкви оказывали также Мариам, Трифена, Персида, мать Руфа, сестра Нирея и Юлия (Рим 16. 12–15) и др.

Но служение всех этих женщин носило тот же характер, что и служение некоторых женщин Господу (см., например: Мк 1. 31; 14. 6–9; Лк 8. 2–3)². Оно было добровольным служением частного лица, а не обязательным, должностным служением лица, занимающего какую-либо должность в Церкви.

Никакого определенного круга обязанностей в таком служении не было, и его характер в каждом отдельном случае определялся обстоятельствами, известными нуждами местной Церкви, природными и сверхъестественными дарованиями³ известного лица, почему такое служение и не имеет особого постоянного наименования и тако-

¹ См.: А. Harnack (Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1900. № 1. S. 7); Ramsay W. St. Paul the Traveller and the Roman Citizen. L., 1897. P. 268–269; Гидулянов П. В. Участие женщины в древнехристианском богослужении. Ярославль, 1908. Эта брошюра является лишь частью переложением, частью буквальным переводом статьи Г. Ахелиса «Диакониссы» (Achelis H. Altchristliche Diakonissen // Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche / Hrsg. von J. Herzog, A. Hauck. 4. Aufl. S. 616–620).

² Ср.: Игнатий Богоносец, *сщмч.* Послание к Смирнянам. 13; К Поликарпу. 8; Ориген. Строматы. III. 6.

³ Ср.: Иустин, *мч.* Разговор с Трифоном-иудеем. 88: Καὶ λαὸς ἡμῶν ἔστιν ἰδεῖν καὶ θηλείας καὶ ἄρσενας, χαρίσματα ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ ἔχοντας.

вые женщины называются, смотря по характеру своей деятельности, служительницами (διάχοнос¹, Рим 16. 1), пророчицами (προφητεύσαι, Деян 21. 9², ср.: Лк 2. 36, Откр 2. 20), помощницами (προστάτις, Рим 16. 2, ср.: 1 Кор 16. 15–16), сотрудницами (σύνεργοι, Флп 4. 3; Рим 16. 3), ученицами (μαθήτρια, Деян 9. 36) и др.

Впервые о женщинах, имеющих определенное служение и занимающих официальное положение в Церкви, говорится лишь в Первом послании апостола Павла к Тимофею. Перечисляя служащих в Церкви лиц и выясняя как те условия, которым они должны удовлетворять, так и их обязанности, апостол Павел после епископов (3. 1–7) и диаконов (3. 8–10) упоминает и о женщинах³

¹ Правильное понимание ἡ διάχοнос (Рим 16. 1) – это ἡ διάχοнос = ἡ διακονησομένη, то есть женщина, послужившая Церкви своим имуществом. В таком смысле встречается слово διαχονία в Деян 6. 1; 1 Кор 16. 15; 2 Кор 8. 4; 9. 1, 13; и также в Дидаскалии (III. 8. 2: de cuius diaconia edes) и Пост. ап. III. 13. 2; IV. 1. 1; 7. 2; у Ермы: Заповеди. 6; Подобия. I. 9; II. 9. Глаголы διαχονεῖν и διαχονεῖσθαι встречаются в смысле раздаяния милостыни: Пост. Ап. III. 14. 2; V. 1. 3; у Ермы: II. 6; у Иоанна Дамаскина (PG. LXXXV. 1461), где он приводит «Doctrinam Petri». Встречается в этом смысле слово diaconia и у латинских писателей, например, у Кассиана (Coll. XVIII. 7. 8; XXI. 1, 2; 8. 1; 9. 7; 10. 3), у св. Григория Великого (Ер. VIII. 20; IX. 24). Если в Постановлениях апостольских помогающая Церкви своим имуществом женщина постоянно называется ἡ διακονησομένη, а не ἡ διάχοнос, то это потому, что в то время слово ἡ διάχοнос имело уже значение термина (Пост. ап. III. 14, ср.: 15). Такому служению (διαχονία) посвятило себя семейство Стефаново (1 Кор 16. 15).

² Ср.: Euseb. Hist. Eccl. III. 31 (PG. XX. 279–280); две или три из них остались девами всю жизнь, ср.: III. 39 (PG. XX. 295, свидетельство Папия) и V. 17 (PG. 474). Что пророчество в новозаветном смысле не означает лишь предсказания будущего, а прежде благодатную проповедь Евангелия, это видно из 1 Кор 12. 28; Еф 3. 5; Деян 13. 1, 15, 32; Διδαχή, 11, 15, 16; Ерма. Заповеди. 11. 9 и др.

³ Лютер и наш русский перевод вставляет в 11-м стихе слово «их», то есть диаконов, вследствие чего здесь приходится разумеать не женщин, служащих подобно диаконам в церкви, а жен диаконов (и епископов). Но древние толкователи – например, Климент Александрийский (Strom. III, 6: «ибо мы знаем, что постановил Павел о служащих женщинах в послании к Тимофею»), блж. Иероним (Толк. на 1 Тим 3. 11, PG. XXX. 922: «вместе с тем приказывает их избирать как диаконов. Отсюда следует, что говорит о тех, которых до сих пор на Востоке называют диакониссами»), свт. Иоанн Златоуст («некоторые полагают, что это сказано просто о женщинах, но это несправедливо. Что в самом деле он (то есть апостол) мог иметь в виду, вставляя в середину своей речи несколько слов о женщинах? Говорит он здесь о таких женщинах, которые облечены званием диаконисс» (Толк. на 1 Тим // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. СПб., 1905. Т. 11. Ч. 2. С. 691; PG. LXII. 553), Амброзиастер (PG. XVII. 469) – разумели здесь именно служащих в Церкви женщин. На их церковнодолжностной характер указывает и слово ὡσαύτως (так же, таким же образом), которым они в некотором смысле приравниваются к епископу и диаконам, как ранее (в стихе 8) именно этим словом диаконы приравнивались к епископу. От них требуются здесь качества, указывающие на их общественное, церковное служение. Они должны быть «верны» (πιστοί), как и все, кому вверено служение церковное (2 Тим 2). Как от диаконов требуется, чтобы они

(3. 11) и требует от них, чтобы они были «честны, не клеветницы, трезвы, верны во всем».

Нет нужды говорить о той громадной роли, которую играла благотворительность в жизни древней Церкви, и вполне естественно, что эта благотворительность прежде всего была обращена на наиболее беспомощных членов Церкви – сирот и вдов. В особенности вдовы должны были служить предметом попечения Церкви, потому что Церковь неодобрительно относилась к второбрачию, а без помощи Церкви второбрачие для некоторых вдов было делом неизбежной необходимости¹. Возможно, что некоторое значение имели здесь и жившие при храме вдовы ветхозаветные, если только евангельское повествование об Анне, «которая не отходила от храма, постом и молитвою служа (λατρεύουσα) Богу день и ночь» (Лк 2. 37)², не считать рассказом об исключительном случае.

И вот уже в Деяниях апостольских сообщается, что поводом к установлению служения диаконов было именно попечение о вдовицах эллинистов, «пренебрегаемых в ежедневном раздаянии пот-

не были двуязычны, так и от женщин – чтобы они не были клеветницами, что было необходимо потому, что они имели доступ в частные дома (ср. 5. 13: «...они, то есть молодые вдовы, будучи праздны, приучаются ходить по домам и бывают не только праздны, но и болтливы, любопытны и говорят, что не должно»). Так же как и диаконы, они должны быть «честны» (σεμνάς, 11. 8) и так же, как епископы и диаконы, трезвы (νηφαλέους 11, ср.: 2. 8), чем дается намек на близость их к заведованию приносимыми на вечера любви припасами. Из древних исследователей стих 11 относили к женам диаконов Фома Аквинат, к женам епископов и пресвитеров – Естий (In omnib. ep. Pauli comment.), но новые исследователи не признают такое понимание правильным. См., напр.: *Мышцын В. Н., Forget // Dictionnaire de Théologie Catholique*. P., 1909. Col. 683; *Lightfoot J. B. On a Fresh Revision of the English New Testament*. L., 1891. P. 114 и мн. др.

¹ Эта мысль высказывается еще в Дидаскалии (III. 2. 7 / Ed. F. Funk, I. P. 184) и в Const. Apost. (III. 2. 1 / Ed. F. Funk, I. P. 185): «...таким (то есть молодым вдовам) пусть оказывается вспомоществование и пособие, чтобы они, вследствие бедности, не пожелали вступить во второй брак». Позднее то же пишет Вальсамон в толковании на 24-е правило свт. Василия Великого (Правила св. Апостол, Св. Соборов Вселенских и Поместных и свв. Отец с толкованиями. М., 1876. С. 248; Synodikon (Συνοδικον) sive Pandectae canonum ss. apostolorum, et conciliorum ab Ecclesia graeca receptorum / Ed. G. Beveregius (далее у С. Троицкого – Σ). Vol. IV. P. 156): «У отцов было более заботы о женщинах, чем о мужах, так как женщины, не имея способов к добыванию средств для жизни, могут желать второго брака по необходимости, желая и при этом хранить целомудрие; поэтому-то Церковь помогает им, чтобы они не вступали во второй брак из-за бедности». Вальсамона повторяет Матфей Властарь: Синтагма, буква γ, 11 (рус. пер.: *Матфей Властарь. Собрание по алфавитному порядку всех предметов, содержащихся в священных и божественных канонах, или Алфавитная синтагма / Пер. свящ. Н. Ильинского. Симферополь, 1892. С. 119; Σ. VI, 171).*

² Ср.: *Orig. In. Luc. Hom. 17; Tertul. De monog. 8; Const. Apost. VIII. 2; Epiph. Contra haeres. 79. 4.*

ребностей» (παρεθεωροῦντο ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθ' ἡμερῶν, Деян 6. 1). Здесь же упоминается о бедных вдовах в Иоппии¹, которым помогала Тавифа, «исполненная добрых дел и творившая много милостыни» (Деян 9. 39, ср.: 1 Тим 5. 10), и в Первом послании к Тимофею говорится о вдовицах, получающих содержание от Церкви (5. 16), так же как получали его и лица иерархические – епископы, пресвитеры и диаконы (2 Тим 2. 6). Но «не трудивыйся да не яст», и древняя Церковь не давала honorem без officia², и вполне естественно, что на содержимых Церковью и пользовавшихся почетом вдовиц были возложены и известные обязанности, а праздность им строго запрещалась (1 Тим 5. 13: «будучи праздны»). Характер этих обязанностей обуславливался как их полом, так и их положением призреваемых.

Прежде всего они должны заботиться о воспитании детей, как родных (1 Тим 5. 4, ср.: 8), так и вообще сирот, находящихся на попечении Церкви (5. 10), затем «пребывать в молениях и молитвах день и ночь» (ст. 5), помогать в делах благотворительности, принимать странников, умывать ноги святым, помогать бедствующим и вообще быть усердными ко всякому доброму делу (ст. 10). Но если вдовы, так же как лица иерархические, содержатся Церковью и, так же как те, имеют определенный, хотя и ограниченный благотворительностью, круг обязанностей, то естественно, что к ним прилагаются и известные требования, обуславливаемые положением их в Церкви.

Как принимающие участие в церковной благотворительности, они должны быть «честны, не клеветницы, трезвы, верны во всем» (3. 11), как служащие в Церкви они, подобно лицам иерархическим, должны быть единобрачны (5. 9), и, наконец, так как основным условием их служения является вдовство, то они должны быть в пожилом шестидесятилетнем возрасте, когда предосудительное для них вторичное замужество (5. 12) уже является маловозможным. Таким образом, в Церкви, помимо вдов в обычном смысле, были женщины-церковнослужительницы, также называемые вдовами, и в христианском обществе первых веков одно и то же слово получило два разных значения, почему

¹ На одном древнем саркофаге в Галлии на изображении воскрешения Тавифы рядом с ней изображены две вдовы в одеянии церковных вдов. (снимок см.: *Martigny J. A. Dictionnaire des antiquités chrétiennes. 2 ed. P., 1877. Col. 787*).

² *Orig. Hom. 10 in Ep. Rom. PG. XIV. 1278.*

апостол Павел, чтобы избежать двусмысленности, всякий раз как говорит о церковных вдовах, указывает, что речь идет о вдовах в узком техническом смысле, об «истинных вдовах» (ἡ ὄντως χήρα, 1 Тим 5. 3; 5. 16)¹. Несмотря на некоторое неудобство такого наименования, оно было единственным официальным наименованием женщин-клириков в первые два с половиной века во всех Церквях Востока и Запада, и все церковные писатели этого времени знают лишь одних церковных вдов, но не знают ни женщин-диаконов (ἡ διάκονος), ни диаконисс (ἡ διάκονος).

Так, одних вдовиц знают Поликарп Смирнский², Ерма³, Лукиан⁴, Игнатий Богоносец⁵, церковные каноны⁶, Тертуллиан⁷, каноны Ипполита⁸, Климент Римский (?), Климент Александрийский¹⁰, Ориген¹¹, Иустин-мученик¹² и др. Существует, однако, взгляд, защищаемый весьма многими исследователями, как древ-

¹ Одной из главных причин бесконечных споров о вдовах и диакониссах, не приведших до сих пор ни к какому прочному результату, является неустойчивость терминологии. Христианство не создало нового языка, а воспользовалось уже существующим, главным образом простонародным, и потому церковным писателям пришлось пользоваться старыми мехами для нового вина, старыми словами для новых понятий. Отсюда возникала немалая путаница, когда одним и тем же словом пришлось пользоваться и в его обычном прежнем смысле, и в смысле новом в качестве *terminus technicus* для обозначения того или иного специальнохристианского понятия.

² Послание к Филиппийцам. 4 (рус. пер.: Писания мужей апостольских. СПб., 1895. С. 323).

³ *Ерма*. Пастырь. Видение 2, гл. 4, где под Граптой, близкой к предстоятелю Церкви, можно видеть церковную вдовицу (рус. пер.: Писания мужей апостольских... С. 166. Ср.: Подобия. IX. 11. С. 231–232).

⁴ *De morte Peregrini*. 12. Лукиан высмеивает этих вдовиц за заботы об обманшике Перегрине Протее (Krüger's Sammlung angewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften. 2. Aufl. Tübingen, 1909 (далее: ed. Krüger's). S. 170, 24–29): ὑπόδια χήρας τινὰς καὶ παῖδια ὀρφανὰ.

⁵ К Смирнянам. 13 (рус. пер.: Писания мужей апостольских. С. 307).

⁶ *Harnack A.* Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung nebst einer Untersuchung über den Ursprung der niederen Weihen // *Texte und Untersuchungen* (TU). Leipzig, 1886. Bd. II, 5. S. 22–23.

⁷ *De virg.* vel. 9; *Ad uxor.* I. 7, *De praescr. haer.* 3.

⁸ *Achelis H.* Die Canones Hippolyti // *Texte und Untersuchungen*. Leipzig, 1891. Bd. VI, 4. S. 71–73.

⁹ *Hom.* 12. 36.

¹⁰ *Paedag.* III, 12 (PG. VIII. 677); *Strom.* III. 6, VII. 12.

¹¹ 17 гомилия на Евангелие от Луки, 233; *De Oratione.* 28 (PG. XIV. 769, 779); на Евангелие от Иоанна (PG. XI. 524); ср.: на Рим 16 (PG. XIV. 1278).

¹² *Iust. Apol.* 67. 6–7 (ed. Krüger's. S. 58, 19).

ними, так и новейшими¹, что с самого начала Церкви параллельно с чином вдов существовал и чин диаконисс. Взгляд этот, однако, коренится на той ошибке, от которой предостерегал еще Петр Аркудий в отделе о диакониссах. «In Graeco, — писал он, — dicitur diaconus quilibet minister, ut propterea Graeci addant ἱερός διάκονος, seu ἱεροδιάκονος ad sacrum et verum diaconum significandum»². Другими словами, слово ἡ διάκονος, так же как и χήρα, имеет в греческом языке помимо технического и обыденное значение, что часто забывают новые исследователи, а между тем в тех исключительных случаях, когда это слово применяется в памятниках двух первых веков к служащим Церкви женщинам, оно везде употребляется во втором смысле, а не в первом. В Новом Завете слово это употребляется только один раз — в Рим 16. 1, но, вопреки многим исследователям, понимать его в том же смысле, как понималось оно в III веке, то есть в смысле термина для обозначения особого церковного чина, немислимо, так как было бы совершенно необъяснимо, почему апостол при перечислении служащих в Церкви лиц ни разу не употребляет слова ἡ διάκονος, тогда как о вдовах он упоминает и трижды подчеркивает, что речь идет не о вдовах в обычном смысле, а о вдовах церковнослужительницах.

Из позднейших памятников этого периода женского служения в Церкви слово ἡ διάκονος встречается лишь у Климента Римского и Оригена, но у них, так же как и у апостола Павла, оно не имеет значения технического термина, значения титула. Климент Александрийский в Строматах³ говорит, что апостолы во время своей миссионерской деятельности брали с собой женщин, чтобы они «оказывали им помощь (διάκον(α)) при проповеди, проникая беспрепятственно в части дома, предназначенные для женщин (γυναῖκωνῆτις), почему он и называет таких женщин «сослужительницами» (συνδιάκονους) апостолов. Здесь же он, ссылаясь на 1 Тим 3. 11, называет их «служащими женщинами» (διάκόνων

¹ См.: *Мышцын В. Н.* Устройство христианской Церкви в первые два века. Сергиев Посад, 1909. С. 244–248; *Wordsworth J.* The Ministry of Grace. L., 1903; *Zscharnack L.* Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche. Göttingen, 1902. S. 102–104; *Robinson C.* The Ministry of Deaconess. L., 1898.

² Petri Arcudii Corcyraei presbyteri libri VII de concordia ecclesiae occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione. Lutetiae Parisiorum, 1676. P. 474: «И теперь если грек пишет об “иеродиаконе”, не думайте, что он понимает диакона-монаха, а не просто диакона».

³ *Климент Александрийский.* Строматы. III. 6.

ὑποαἰχῶν). Точно так же и Ориген в своем толковании на Рим 16. 1 делает замечание, что и женщины были назначены на служение (in ministerio) Церкви, и существовали женщины-служительницы (ministras)¹. Но как Климент, так и Ориген не имеют никакого понятия о диакониссах, и служащих Церкви лиц своего времени называют вдовами. Единственным свидетельством в пользу употребления слова ἡ διάκονος во втором веке в техническом смысле является знаменитое письмо Плиния Младшего к Траяну.

В письме к своему повелителю (112) наместник Вифинии (111–114) пишет между прочим: «Necessarium credidi, ex diabus ancillis, quae ministrae dicebantur, quid esset veri et per tormenta quaerere»², то есть: «Я счел необходимым разузнать истину, подвергнув пытке двух служанок, которые назывались ministrae»³. Всеми учеными считается аксиомой, что ministrae — это перевод греческого αἱ διάκονοι и, следовательно, еще в самом начале II века служительницы Церкви назывались диакониссами. Однако мы осмеливаемся в этом усомниться. Исследователи впадают здесь в логический круг, когда верность перевода ministrae через αἱ διάκονοι доказывается существованием в начале II века диаконисс, между тем как факт этого существования, при отсутствии всяких других свидетельств о нем того времени, может считаться установлением лишь тогда, когда наперед будет доказано, что Плиний под ministrae разумел именно диаконисс. А это-то весьма сомнительно. Плиний в своем письме, как и всякий пишущий, должен был считаться с положением адресата. Но если он хотел, чтобы Траян знал, как называются служительницы христиан, то он должен был употребить самый термин, а перевод мог употребить лишь тогда, когда латинское слово являлось бы постоянным коррелятивом слова греческого. Но таково ли отношение между ἡ διάκονος и ministrae? Безусловно, нет, так как такое отношение установилось в христианской письменности лишь позднее, а в первые века слово mini-

¹ Данное толкование сохранилось лишь в латинском переводе.

² Epist. X. 96 (см.: ed. Krüger's. Heft 8. Teil 1. S. 10–13. Cf.: *Kleffner D.* Der Briefwechsel zwischen den Plinius und Trajan. Paderborn, 1907).

³ Каспар Циглер (Caspar Ziegler) замечает, что Плиний поступил как прекрасный римский юрист. В Римской империи существовали не только рабы отдельных лиц, но и рабы всякого рода обществ. Траян, очевидно, и принял служащих Церкви вдов за рабынь (ancillae) христианской общины. А авторитетные римские юристы, например Ульпиан, советуют начинать розыск рабов как «естественных рабов своих господ» и притом именно с женщин, как более слабых.

strae могло соответствовать не только ἡ διάκονος, но, пожалуй, гораздо ближе слову ὑπηρέτις¹. Таким образом, возможно, что в Вифинии служащие Церкви женщины, подобно служительницам языческих храмов, назывались ὑπηρέτις². А еще вероятнее то, что ministrae Плиния — это не перевод греческого термина, а самый термин, один из многочисленных латинизмов, употреблявшийся в находящейся в особенно оживленных сношениях с Римом Вифинии и усвоенный и христианами, быть может, в виду неудобства термина χήρα³. Но если действительно ministrae Плиния есть перевод αἱ διάκονοι, то в таком случае мы имеем лишь свидетельство о местной более ранней замене общеупотребительного χήρα через ἡ διάκονος, об исключении, не противоречащем тому общему положению, что вообще в первые два века Церковь не знала термина «диаконисса»⁴.

Такое положение не есть лишь вывод ex silentio. Писатели двух первых веков не только не упоминают о диакониссах, но и усваивают такое положение «вдовам», при котором не остается места диакониссам. Если бы в это время существовал особый чин диаконисс, то, так как благотворительные обязанности лежали, как мы видели, на вдовах, для диаконисс оставались бы лишь обязанности литургические, и, следовательно, они стояли бы ближе к священнослужителям, чем вдовы. Между тем при перечислении церковных должностей все писатели двух первых веков упоминали после епископов, пресвитеров и диаконов лишь вдов, но никогда — диаконисс.

¹ В Дидаскалии (III. 12) и в Постановлениях апостольских, где впервые вводится наименование «диакониссы», ее служение носит название ὑπηρέσια (III. 16 / Ed. F. Funk, I. P. 208—209), тогда как служение диакона здесь же называется διακονία. Между тем в древнейшем латинском переводе Дидаскалии ὑπηρέσια диакониссы переведено через ministerium, а следовательно, вполне возможно, и ministrae есть перевод ὑπηρέτις. В Дидаскалии ὑπηρέτις дважды переводится — minister.

² Так назывались и служители еврейских синагог (Лк 4. 20; Мф 26. 58; Мк 14. 54; Ин 7. 32. Ср.: Лк 1. 2; Деян 26. 16; 1 Кор 4. 1). В широком употреблении было слово ὑπηρέτης и в позднейших памятниках, где оно применялось к церковнослужителям и, в частности, к параллельному диакониссам мужскому служению иподиаконов.

³ Ministrae назывались служанки при храме Весты. О постоянных сношениях Вифинии с Римом см.: Ramsay W. M. The Church in the Roman Empire before A. D. 170. L., 1893. P. 10 sqq., 255 sqq.; Zscharnack L. Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche. Göttingen, 1902. S. 145. Anm. 1.

⁴ Последнего мнения держится А. Гарнак в своем новом исследовании (*Harnack A. Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung. Leipzig, 1910. S. 94*). Cf.: *Harnack A. Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 2. Aufl. Leipzig, 1906. S. 106*.

Немало запутывало исследователей и то обстоятельство, что позднейшие писатели, например Иероним (Пелагий?), Златоуст, Примазий¹, видят в Рим 16. 1 и 1 Тим 5. 11 указание на служение диаконисс. Но эти писатели в своих толкованиях, применяясь к слушателям, лишь применяют современную им терминологию к учреждению, носившему в древности другое название. Сам же Златоуст, когда говорит о том, что было в древности (τὸ παλαιόν), выясняет, что тогда существовал уже исчезнувший в его время чин (ἀξίωμα, τάγμα, χόρος, χηρεία) вдов-церковнослужительниц, получать который удостаивались (τιμὴν κατ' ἀξίαν χαρίσασθαι) лишь некоторые вдовы². А так как он же утверждает, что служащих Церкви дев в апостольское время не было, то, следовательно, по его мнению, вдовы того времени были тем же, чем при Златоусте были диакониссы. В этой же беседе он сопоставляет служение вдов апостольского времени со служением трапезам диаконов (Деян 6. 2–3).

Положение вдов оставалось в то время в общих чертах тем же самым, как и во времена апостолов. В двух словах положение это можно охарактеризовать так: вдовы были церковнослужительницами в тот период, когда Церковь почти не знала церковнослужителей. Но, принадлежа к клиру³, они не приравнивались к священнослужителям⁴. Поэтому, когда клир противопоставляется мирянам, вдовы упоминаются после лиц иерархических⁵, но когда речь идет об иерархии в узком смысле, о вдовах упоминания нет⁶.

¹ PL. LXVIII. 605.

² См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Гомилия на 1 Тим 5. 9 // Творения... СПб., 1897. Т. 3. Кн. 1. С. 332–333 (PG. LXII. 323–325).

³ Тертуллиан говорит, что вдовы вместе с епископами, пресвитерами и диаконами составляли totum ordinem ecclesiae (De monog. 11), clerus. Ориген говорит о χήρα λεγομένη εἰς ἐκκλησιαστικὴν τιμὴν (Ин 32. Ср. 1 Тим 5. 3: χήρας τίμα τὰς ὄντως χήρας), о ее ecclesiastica dignitas наравне с епископами, пресвитерами и диаконами (In Luc. Hom. 17).

⁴ Tert. De virg. vel. 9: Non permittitur mulieri... sacerdotalis officii sortem sibi vindicare.

⁵ Ignat. ad Smirn. 6 (рус. пер.: Писания мужей апостольских. СПб., 1885. С. 304); Ad Polycarp. 4 (Там же. С. 309); Polycarp. Ad Phil. 4 (Там же. С. 323); Herm. II. 4; Clement. Hom. XI. 36; Recogn. IV. 15; Clem. Alex. Paed. III. 12; Orig. In Eang. Iohann. Hom. 17; In Ies. Hom. 6.

⁶ Ignat. ad Smirn. 8 (Там же. С. 365), 12 (Там же. С. 306–307); Ad Phil. 4 (Там же. С. 297); 7 (Там же. С. 299); Ad Magn. 2 (Там же. С. 279–280); Clem. Alex. Stromat. VI. 13 (PG. IX. 328, 405); Orig. in Ierem. Hom. II. 3 (PG. XIII. 369); In Ies. Hom. 5. 4 (PG. XIII. 707); Euseb. Hist. Eccl. 6. 43 (Там же. С. 357); 7. 30 (Там же. С. 409); PG. XX. 622, 710.

Так же как и во времена апостолов, вдовицы избираются епископами, то есть зачисляются в состав клириков¹. Как состоящие в клире, они содержатся Церковью, и на епископа и пресвитеров возлагается особенная забота об их содержании².

Итак, положение вдов в первые два века оставалось в общих чертах тем же самым, как и во времена апостольские.

Однако уже в это время мы замечаем некоторые изменения в этом чине, которые в III веке повели к его существенному преобразованию и даже изменению его названия. Изменился прежде всего состав чина вдов. Ни в язычестве, ни в иудействе девство не пользовалось почетом, и не вышедшие замуж девы могли быть лишь редкими исключениями³. С этим считается апостол Павел, и в Первом послании к Тимофею он упоминает лишь об однобрачных вдовах как кандидатках в диакониссы, но ничего не говорит о безбрачных девах, так же как не упоминает, может ли безбрачный быть епископом или диаконом. Но как выражение «единия жены муж» Церковь никогда не понимала в смысле обязательности брака для священнослужителя, так и слова «бывши единому мужу жена» Церковь никогда не понимала в смысле исключения из женского служения дев, тем более что сам же апостол мотивирует свой совет предпочитать постоянное девство браку именно большим удобством последнего для служения Господу (1 Кор 7. 33–38). Быть может, именно ввиду двойственного состава вдов в 1 Тим 3. 11 они названы не χήραι, а γυναίκες. И вот уже в Деяниях апостольских мы встречаем упоминание о девах пророчицах⁴.

Однако таковые девы могли быть сначала лишь редким исключением, а служительницы Церкви в большинстве случаев состояли из вдов, почему за ними и упрочилось последнее название.

¹ Χήραι λεγέσθω, (1 Тим. 5). Eliguntur (*Tert. De virg. vel. 8*); adlegi in ordinem – Ad uxor. I. 7 (cf.: *De virg. vel. 9*); *De exh. cast. 7*; καθιστανέσθωσαν в Κατάστασις τοῦ κλήρου. 5 (*Texte und Untersuchungen... Bd. II, 5 [5. 22]*).

² *Ignat. Ad Polycarp. 4* (Писания мужей апостольских... С. 309): «Вдовицы не должны быть пренебрегаемы. После Господа ты будь попечителем их». *Polycarp. Ad Philip. 6* (Там же. С. 321): «Пресвитеры не должны пренебрегать вдов».

³ Ср.: свт. Иоанн Златоуст: «Отчего не говорит (апостол) о девстве, отчего не говорит: почитай дев? Оттого мне кажется, что тогда их и не было» (Hom. 13 in 1 Tim.; PG. LXII. 566; рус. пер.: Творения... СПб., 1905. Т. II. Кн. 2. С. 709). Амвросий Медиоланский: «Девство не имеет ничего общего с язычниками, оно не распространено у евреев и не в обычае у прочих живых существ». «Варвары даже преследуют девство, а прочие совсем не знают его». *Ambros. Mediol. De virg. I. 4* (Творения св. Амвросия о девстве и браке. Казань, 1901. С. 7).

⁴ Деян 21. 6.

С течением времени, по мере того как христианское учение о высоте девства проникало в жизнь, таковых пожизненных дев становилось более и более, и в творениях Мужей апостольских упоминания о них становятся довольно часты. Естественно, что и они стали приниматься на служение Церкви и, вступив в него, получали общее для всех служительниц Церкви наименование «вдов», и св. Игнатий приветствует в Послании к Смирнянам «дев, называемых вдовами»¹.

Точно так же и Тертуллиан говорит о двадцатилетней деве, включенной в число вдов. Правда, Тертуллиан недоволен епископом, сделавшим это, и называет такую деву «чудом, чтобы не назвать чудовищем»², но еще вопрос, кто является более точным выразителем церковных воззрений: принявший деву православный епископ или склонный к монтанизму ригорист Тертуллиан. Кроме того, протест Тертуллиана направлен не столько против принятия в чин вдов девы, сколько против принятия девы слишком молодой. Объединяются девы со вдовами и в канонах Ипполита. А впоследствии девы даже получили преимущество пред вдовами в качестве кандидаток в «истинные» вдовы, так как в девстве видели более высокую степень совершенства, чем во вдовстве³. Итак, церковные вдовы стали состоять отчасти из дев, и неудобная и прежде терминология стала теперь и не соответствующей предмету.

С изменением состава вдов-церковнослужительниц связано было и другое изменение. В Первом послании к Тимофею призываемые Церковью вдовы являются вместе с тем и церковнослужительницами. Но это объединение содержания со служением не могло сохраниться и впоследствии. В помощи со стороны Церкви могли нуждаться и вдовы, не удовлетворяющие требованиям,

¹ Гл. 13: Ἀσπάζομαι τὰς παρθένοὺς τὰς λεγόμενας χήρας. Толкование этого места подвергалось многим спорам, и некоторые даже считают его лишеным всякого смысла и, следовательно, испорченным (напр., *Ulhorn H. Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche. 2. Aufl. Stuttgart, 1882. Kapitel IV; Testamentum Domini Nostri Jesu Christi / Ed. Ign. Ephr. Rahmani. Moguntiae, 1899. P. 165, где он полагает, что здесь пропущено καί, читаемое в тексте пространной редакции). Но если отбросить ложную мысль о существовании в это время дев-диаконовисс наряду с церковными вдовами, то смысл слов св. Игнатия будет ясен как солнце: во II в. служащие Церкви девы носили название «вдовы», так же как, начиная с III века, они называются αἱ διακόνας, а начиная с IV в. — διακόνοισσαί.*

² De virg. vel. 9: «miraculum, ne dixerim monstrum».

³ См., напр., *Иоанн Златоуст, свт.* Толк. на 1 Тим 5. 9 // Творения... СПб., 1897. Т. 3. Кн. 1. С. 335: «Девство гораздо выше вдовства» и мн. др.

предписанным для церковнослужительниц, например второбрачные и слишком молодые. С другой стороны, вдов, находящихся на содержании Церкви, особенно в богатых и больших Церквях, было весьма много. Например, в Риме еще в середине III века, по свидетельству письма Папы Корнелия к Фабиану, их было 1500 вместе с бедными¹, а Златоуст говорит, что в Антиохии в его время таких вдов было 3000². Между тем церковнослужительских вакансий было гораздо менее даже тогда, когда из мужчин-церковнослужителей были лишь одни чтецы. Например, «Κατάστασις τοῦ κλήρου», в котором, кроме священнослужителей, упоминается и чтец, повелевает поставить в каждой Церкви только трех вдов. Но и эти немногочисленные церковнослужительские вакансии стали замещаться, как мы видели, также, а иногда и преимущественно, девами. Таким образом, чин вдов расслоился надвое, на многочисленный чин вдов, лишь содержимых Церковью, и малочисленный, но имеющий большое значение чин вдов, не только содержимых Церковью, но и служащих ей, причем первые, естественно, попали под руководство вторых вместе с девами³. Естественно, что такое расслоение ранее произошло в больших Церквях. Например, из «Пастыря» Ермы, рисующего порядки, существовавшие в Римской Церкви во II веке, мы видим, что здесь Грапте, очевидно, вдове-служительнице, близкой по своему служению к лицам иерархическим, подчиняются вдовы и сироты⁴. В отличие от прочих вдов, эти вдовы и получают название старших, стариц, председательниц (πρεσβῦτις, πρεσβυτέρα⁵, προκαθημένη). «Старницей» называется уже у Ермы Грапта.

Итак, неудобное с самого начала наименование женщин-церковнослужительниц «вдовами» стало теперь вдвойне неудобным не только потому, что церковнослужительницами сделались и

¹ Euseb. Hist. eccl. 6. 43 (PG. XX. 622): χήρας σὺν θλιβομένοις.

² Свт. Иоанн Златоуст в Гомилии 67 на Евангелие от Матфея: «Вдов и дев более 3000 ежедневно питает Церковь, кроме гостей, прокаженных, кроме клириков, которым доставляет одежду и пищу». Ср.: гом. на Мф 66 и на 1 Кор гом. 21.

³ Orig. In Isaiam hom. 6 (PG. XIII. 241).

⁴ Ерма. Пастырь. II. 1, 4.

⁵ Const. Apost. II. 57; Egypt. K. Ord. II. 37; Епифаний Кипрский, свт. Ересь 79. 3: «χήρας τε ὠνόμασε, καὶ τούτων εὐγραοτέρας πρεσβυτίδας». Ср.: Versio Isidoriana, II пр. Лаодикийского Собора: «mulieres, quae apud Graecos praesbyterae appelluntur, apud nos autem viduae seniores, conversae et matriculariae». Лаодикийский Собор, II: «Τὰς λεγομένας πρεσβυτίδας ἤτοι προκαθημένας». Дионисий Малый переводит: «Eas, quae dicuntur viduae seniores vel praesidentes».

девы, но и потому, что появились церковные вдовы, но не церковнослужительницы. Вполне естественно, что в конце концов служащие Церкви женщины получили другое наименование, характер которого обуславливался характером их служения.

а) Мы видели, что во времена апостолов служение вдов состояло в постоянной молитве и благотворительности. Эти обязанности остались за ними и в последующее время. Постоянно молящиеся вдовы являлись как бы жертвенником пред Богом, и «жертвенник Божий» — вот обычное наименование их у писателей первых веков¹.

Молиться за всех, в особенности за болящих, — такова первая обязанность вдов, постоянно усваиваемая им древними писателями, строго порицающими вдов за уклонение от нее². «Вдовиц должно быть поставлено три, — говорится в «Κατάστασις τοῦ κλήρου», включенном впоследствии в «Церковные каноны». — Две — для того, чтобы пребывать в молитве за всех, находящихся во искушении, и для получения откровений (ἀποκαλύψεις)³ относительно чего понадобится». «Вдовам, по причине их обиль-

¹ Polycarp. Ad Philipp. 4 (Там же. С. 323): «Будем учить вдов, чтобы они здраво судили о вере Господней, предстательствовали непрестанно за всех, удалялись всякой клеветы, злоречия, лжесвидетельства, сребролюбия и всякого порока, а знали, что они — жертвенник Божий». Tert. Ad uxor. I. 7: «Апостол дозволяет ставить (in ordinem allegi) только единомужнюю (univiram) вдову, ибо жертвенник Божий (arām Dei) должен предлагаться чистым» (Did. II. 26. 8, ed. F. Funk, I. P. 104: Viduae et orphani in turpem altaris putantur autem a vobis, ср.: III, 6, 3, 14, 2; IV, 33); Псевдо-Игнатий. Послание тарсянам. 9, 1; Пост. Ап. II. 26, 8 (ed. F. Funk. P. 105: «Ἄν τε χῆραι καὶ οἱ ὀρφανοὶ εἰς τύπον τοῦ θυσιαστηρίου λελογίσθωσαν ὑμῖν». Сщмч. Мефодий, еп. Патарский (Олимпский) в «Пире десяти дев» (V. 6,8) сравнивает вдов-стариц с жертвенником иудеев, на который клались приношения и десятины, а дев — с золотым жертвенником внутри Святого Святых. Но едва ли св. Мефодий своим сравнением хотел сказать, что вдовы подобны жертвеннику тем, что содержались на пожертвования верующих. Он упоминает о десятинах и приношениях лишь для отличия одного жертвенника от другого (см.: Святой Мефодий — епископ и мученик, отец Церкви III века. Полн. собр. его творений / Пер. с греч. под ред. проф. С. -Петерб. духовной акад. Евграфа Ловягина. СПб., 1905. С. 71–73); Псевдо-Иероним в Epist. de septem ordinibus ecclesiae, гл. 5 (PL. XXX. 153) называет жертвенником Божиим диаконов, по-видимому, потому, что на них было возложено служение алтарю.

² См., напр.: Did. III, 8, 3 / Ed. F. Funk, I. P. 198. «Tu quidem, o vidua indisciplinata, vides conviduas tuas aut fratres in infirmitatibus positos; ac membra tua non festinas, ut facias super eos ieiunium et orationem adhuc et manus impositionem».

³ Так (für den Empfang von Offenbarungen) переводит это слово Гарнак и отстаивает правильность своего перевода (см.: Harnack A. Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung... S. 23). Ему следуют Гидулянов (Указ. соч. С. 21) и Мышцын (Указ. соч. С. 370), хотя Vissel понимает это слово в смысле тайных поручений, а другие — в смысле снятия одежды с женщин при крещении. Несколько плохо вяжется с пониманием Гарнака выражение «относительно чего (или кого) понадобится (περὶ οὗ ἂν δέη), которое он неточно переводит: «Wo nur immer solche notwendig».

ных молитв, заботы о слабых и частого поста да воздается особая честь», — говорится в канонах Ипполита¹.

в) По-прежнему обязанностью вдов остается и благотворительность, и, прежде всего, попечение о сиротах. Лукиан, стараясь в своем сочинении «*De morte Peregrini*» высмеять христиан, помимо воли рисует трогательный образ старых церковных вдов, рано утром пришедших к тюрьме для помощи заключенному за имя Христово и окруженных детьми-сиротами². И в древних памятниках обычно наряду с вдовами упоминаются и сироты³. Ерма упоминает о вдове Грапте, которой поручено было наставление вдов и сирот⁴.

Тертуллиан мотивирует недопустимость девы в чине вдов именно тем обстоятельством, что только матери и воспитательницы могут помогать женщинам советами и воспитывать детей⁵.

Подробно говорит об этой обязанности вдовы прежнего времени и Златоуст⁶. Помимо сирот и вдов, попечением вдовы-церковнослужительницы пользовались и вообще все нуждающиеся в ней и, прежде всего, мученики и исповедники за веру Христову, что можно видеть уже из «Перегрина» Лукиана. Выясняя обязанности вдовы прежнего времени, Златоуст пишет: «Что значит: “еще всякому делу благу последовала есть?” Значит, и в темницу ходить, и узников посещать, и больных навещать, и скорбящих ободрять, и плачущих утешать, и всеми способами исполнять все посильное и не отказываться решительно ни от чего, отно-

¹ *Canones S. Hippolyti arabice e codicibus romanis cum versione latina, annotationibus et prolegomenis* / Ed. D. B. de Haneberg. Monachii, 1870. P. 69: Viduis propter copiosas peccationes, infirmorum curam et frequens ieiunium praecipuus honor tribuatur. Cf.: *Achelis H. Die Canones Hippolyti // Texte und Untersuchungen*. Leipzig, 1891. Bd. VI, 4. S. 75.

² «Καὶ ἔωθεν μὲν εὐθὺς ἣν ὀρᾶν παρὰ τῷ δεσμωτηρίῳ περιμένοντα γράδια χήρας τινὰς καὶ παῖδια ὀρφανὰ». Как предполагают, одним из главных источников для Лукиана послужили христианские рассказы о мученичестве св. Игнатия Богоносца.

³ *Игнатий Богоносец, сщмч.* Послание к Смирнянам. 6 (Писания мужей апостольских... С. 304): «У них (еретиков) нет попечения ни о вдовице, ни о сироте»; *Поликарп Смирнский, сщмч.* Послание к Филиппийцам. 6.

⁴ Видения. II. 4 (Писания мужей апостольских... С. 166): «Грапта же будет назидать вдов и сирот».

⁵ *De virg.* vel. 9.

⁶ См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Гомилия на 1 Тим. 5, 9 // *Творения...* СПб., 1897. Т. 3. Кн. 1. С. 336 (PG. LXII. 327: «Исследуем выражение: “аще чада воспитала есть”. Здесь он говорит не о простом питании... но и о попечении касательно праведности, о воспитании, соединенном с благочестием»).

сящегося к спасению и успокоению наших братьев»¹. И все это, как поясняют еще Дидакалия² и Постановления апостольские³, и подтверждает Златоуст⁴, они должны были делать не через слуганок, а сами лично.

с) Но помимо этих обязанностей, возлагавшихся на вдов еще в апостольское время, на них возлагаются теперь и другие обязанности, исполнявшиеся отчасти при апостолах женщинами, добровольно служившими Церкви. Вдовы первых двух веков явились, таким образом, преемницами не только вдов апостольского времени, но и других женщин, добровольно служивших апостолам и обладавших иногда чрезвычайными дарованиями (χάρισμα). Как прежде сопутствующие апостолам женщины проповедовали женщинам, так и теперь к вдовам перешло отчасти ministerium verbi⁵, хотя и частное среди женщин, и в позднейшее время император Лициний требовал даже, чтобы в богослужебных собраниях женщины учили женщин же⁶. У Ермы Грапта учит женщин и сирот по книге, подобной той, которую Климент отсылает во внешние города. Она же читает какую-то книгу назидательного содержания с кафедры⁷, читает ее и без кафедры и дает наставление Эрме.

¹ См.: Иоанн Златоуст, свт. Гомилия на 1 Тим. 5. 9 // Творения... СПб., 1897. Т. 3. Кн. 1. С. 346.

² Did. III. 4.

³ Did. III. 4.

⁴ См.: Там же. С. 343.

⁵ Блж. Иероним на Рим. 16. 1 (PL. XXX. 743): «...sicut etiam in Orientalibus diaconissa mulieres in suo sexu ministrare videntur in baptismo sive ministerio verbi, quia privatim docuisse feminas invenimus». Ср.: Примасий (PL. LXVIII. 505): «Quomodo diacones sunt, sed in ministerio verbi: nam et feminae tunc in suo sexu docebant, sicut legimus de Priscilla».

⁶ Euseb. Vita Constantini I. 53: «γυναῖκας δ' αἰρεῖσθαι γυναικῶν διδασκάλους». Лициний запретил также совместные богослужебные собрания мужчин и женщин. Оба эти распоряжения имели антихристианский характер.

⁷ По-видимому, вдовы, по крайней мере в некоторых западных Церквях, имели особые кафедры, подобные епископским. За это говорит: 1) приведенное свидетельство Ермы; 2) упоминание Тертуллиана о sedes вдовы (De virg. vel. 8. PL. II. 950): Ad quam sedem (i. e. viduarum) praeter annos sexaginta, non tantum univirae, id est nuptae aliquando, eliguntur, sed et matres; 3) надписи над гробницами вдов в катакомбах: vidua sedit 20, 30 и т. д. лет, чем обозначается время ее служения, также или время служения епископа; 4) находимые в катакомбах кафедры в церквях, которые по своему положению не могли назначаться для епископов и фрески с изображением сидящих на таких кафедрах пожилых женщин (см.: Martigny J. Op. cit. Col. 787 sqq.; Cavedoni S. Radguaglio delle arte crist. P. 9). Но как можно заключить из других свидетельств, вдовы не учили с этой кафедры, а лишь наблюдали за женщинами и читали написанное другими.

О праве вдов учить женщин говорит и Ориген¹. Насколько важно и успешно было это служение вдов можно видеть из жалобы Цельса на христиан, распространивших свое учение через проникающих во все дома женщин².

Из «Пастыря» Ермы мы видели, что в исключительных случаях женщины могли наставлять и мужчин. О подобном исключительном случае упоминает и Лукиан, сообщая, что пришедшие в тюрьму старые вдовы читали Перегрину священные книги. Естественно, что обычно эта учительная деятельность вдов приурочивалась к крещению, состоя в оглашении женщин, причем им рекомендовалось ограничиваться нравственными наставлениями, а не касаться догматов, не *docere* в собственном смысле, а *suadere*³. Таким образом, к вдовам перешли те обязанности, которые лежали в апостольское время на добровольных помощницах апостолов. И это новое служение вдов как бы отодвигает на второй план их прежнее служение. Истолковывая 1 Тим 5. 10, в котором говорится о вдовах, умывающих ноги святым, Ориген, как мы видели, толкует это место в символическом смысле учения.

Но эта деятельность вдов не ограничивалась лицами, подобно им находящимися на попечении Церкви. Уже в 1 Тим 5. 13 упоминается, что молодые вдовы «приучаются ходить по домам». О том же говорят и Дидаскалия, и Апостольские постановления. Все эти памятники не одобряют хождения вдов по домам, но в то же время они свидетельствуют, что таковой обычай существовал, и они встают не столько против обычая, сколько против злоупотребления им со стороны вдов. *Κατάστασις τοῦ κλήρου* повелевает поставить одну вдову для помощи вообще всем больным женщинам⁴.

d) Перешло ко вдовам и то служение, которое лежало во времена апостольские на особо одаренных (*χαρίσματα*) добровольных служительницах. Подобно пророчицам апостольского времени,

¹ *Orig. In. Ies. hom. 6*: Вдовы достойны церковной чести, так как они умывают ноги святым христианским учением, но не мужчин христиан, а женщин... Неудобно, чтобы женщина была учительницей мужчины, но пусть они убеждают молодых женщин хранить чистоту (*castitatem suadeant*) и любить своих мужей и детей (ср.: Тит 2. 3; 4. 1 Петр 3. 2). Ср.: *Tert. De virg. vel*; *De bapt. I, 17*; *Adv. Marc. 9, 5, 8*; *Const. Apost. 6, 15; 8, 32*; *Codex can. afric. Can. 99*; *Cyprian. Test. III. 46*; *De cultu fem. II. 13*. Все эти памятники запрещают женщине учить в церкви.

² *Orig. Contra Cels.*

³ *Ibid.*

⁴ *Texte und Untersuchungen... Bd. II, 5. S. 23.*

они получали откровение, как мы видели из *Κατάστασις*, а Дидакалия свидетельствует, что вдовы не только молились за болящих, но и возлагали на них руки с целью исцеления их.

Но если ко вдовам перешли те обязанности, которые несли служащие (*οἱ δίακονοι*) апостолам женщины, а их прежний титул стал по многим выясненным выше причинам неудобен, то легко им могло быть усвоено то название, которое принадлежало этим женщинам апостольского времени.

Того же требовало, помимо учительного, и литургическое служение вдов. Уже тесная связь между вечерами любви и благотворительностью в древней Церкви показывает, что вдовы должны были принимать некоторое участие при богослужении. На то же намекает и перечисление тех качеств, которые требуются от них в 1 Тим 3. 11. Само собой разумеется, что участие вдов при богослужении имело лишь вспомогательный, а не совершительный характер и вызывалось не сущностью дела, а лишь внешним удобством. Так, по аналогии с последующим временем можно думать, что вдовы прислуживали при крещении. Что они никогда не совершали крещения, это единогласно свидетельствуют все древние писатели¹.

Не имели этого права даже и женщины, помогавшие апостолам. Те случаи крещения или, вернее, само-крещения женщин, о которых рассказывается в древних мученических актах², имели настолько исключительный характер, что они лишь подтверждают общее правило. Даже о внешней помощи при крещении вдов упоминают лишь сравнительно позднейшие памятники. Они принимали какое-то участие и при совершении брака³, и при покаянии⁴ вместе со священнослужителями, хотя в чем именно состояло это участие, памятники двух первых веков истории Церкви не говорят, но из сопоставления с вполне ясными словами древних

¹ *Tert.* De praesr. haer. 41; De bapt. 17; Const. Apost. III, 9; *Epiph.* Pan. haer. 79 и др.

² *Lipsius.* Acta apost. Aposr. II. Если ссылаются на свидетельство Никиты Пафлагонянина († 880) в его *λόγος ἐγκωμιαστικός* (PG. CV), что Фекла «καὶ τῷ ἀγίῳ βαπτίσματι τελετοῦροῦσα», то это лишь его толкование слова φωτίζειν, понимаемого им в его позднейшем смысле. Кроме того, в древности, как и теперь, крещение дозволялось в крайности совершать вообще всем женщинам. Апокриф Acta Pauli et Theklae составлен в конце II века одним малоазийским священником.

³ *Tert.* De monog. IX: «Matrimonium postulas... ab episcopo monogamo, a presbyteris et diaconis eiusdem sacramenti, viduis».

⁴ *Tert.* De pudicitia. XIII: «Prosternis in medium ante viduas, ante presbyteros».

писателей¹ о недопустимости совершения какой-либо священнослужительской обязанности женщинами можно заключить, что участие это имело характер внешней помощи.

Но как ни ограничено было литургическое служение вдов, для Церкви оно было весьма нужно, так как церковнослужителей в это время, по-видимому, не было, и по крайней мере памятники того времени (*Κατάστασις*, Тертуллиан) упоминают лишь о чтеце². Особенно важное значение приобрело их служение в начале III века, когда вместе с ростом Церкви и ростом ее благосостояния обращено было особое внимание на внешний порядок богослужения. Но тогда как Римская Церковь, с самого начала проявившая широкую организаторскую деятельность, для удовлетворения растущей потребности Церкви в церковнослужителях создала целый ряд *ordines minores*, быть может, вследствие чрезмерных претензий вдов³, более консервативная Восточная Церковь, или, вернее, Восточные Церкви, продолжали довольствоваться старыми порядками и возлагали новые литургические обязанности на тот же чин вдов. Вследствие этого общая сначала для Запада и Востока история женского служения в Церкви, начиная с III века развивается в двух направлениях. На Западе с установлением церковнослужительских должностей нужда в литургическом служении вдов исчезла, а иерархия, быть может под влиянием чрезмерных претензий вдов, быть может из опасения распространения среди Церкви заблуждений монтанистов, приравнивавших служение женщин к иерархи-

¹ *Tert. De virg. vel. XIII*: «...non permittimus mulieri in ecclesia loqui, sed nec docere, nec tinguere, nec offerre, nec ullius virilis muneris, nedum sacerdotalis officii sortem vindicare». И церковные каноны (*Texte und Untersuchungen... Bd. II, 5. S. 28*) приводят апокрифическую беседу апостолов, смысл которой заключается в том, что *διαχορία* вдовы может состоять лишь из помощи нуждающимся женщинам, так как «Господь запретил им священнодействовать с ними» (*συστῆναι*, то есть у алтаря, ἡμῖν).

² См.: *Мышцын В. Н.* Указ. соч. С. 358–359.

³ На это намекает декрет папы Сотера от 173 года (помещен в *Corpus iuris canonici*, в декрете Грациана, *Can. Socrates, XXIII dist. Ep. XII*), восстающий против участия женщин в богослужении. Декрет этот, приводимый Псевдо-Исидором, несомненно, не подлинный, но, быть может, в основе его лежит истинный факт. О чрезмерных претензиях вдов вообще говорят многие памятники, например, Дидаскалия, Постановления апостольские и др. Вот текст декрета: «Сотер, папа, всем епископам Италии. Сообщено апостольской кафедре, что посвященные Богу женщины или монахини позволяют себе у вас касаться священных сосудов и священных одежд и совершать каждение около жертвенника. Что такая практика есть злоупотребление и должна быть запрещена, в этом не станет сомневаться ни один благоразумный человек. Поэтому, применяя власть св. кафедры, мы желаем, чтобы все подобное было совершенно искоренено и как можно скорее, и, чтобы эта язва не распространялась более, мы повелеваем, чтобы она возможно скорее была изгнана из всех провинций».

ческому¹, относилась к нему весьма неблагоприятно, и потому во второй четверти III века вдов-церковнослужительниц в Римской и Карфагенской Церквах уже не было, и остались лишь вдовы церковные, вдовы, находящиеся лишь на содержании Церкви, но не имеющие в ней определенного круга служения, остался лишь тот низший слой вдов, который отделился от вдов-церковнослужительниц еще во времена Ермы. Таким образом, история церковного служения женщин на Западе оканчивается очень рано. Чин вдов, и особенно чин дев, получивший широкое развитие на Западе в последующее время, с церковным служением вдов имели лишь то соприкосновение, что тот и другой прежде были институтом подготовительным для церковнослужительниц. Но, соприкасаясь с чином вдов-церковнослужительниц по своему происхождению, чины вдов и дев по своему значению и характеру в последующее время были, так сказать, монашеством до монашества, и потому вполне естественно, что они слились с ним впоследствии. Если же иногда в позднейшее время мы встречаем упоминание о женщинах-клириках на Западе, это было лишь случайным и временным проявлением восточного влияния.

Другое видим мы на Востоке. Как раз в ту эпоху, когда в Риме чин вдов исчезал, на Востоке он, так сказать, раскололся на два чина: чин вдов и чин диаконисс. Мы уже видели, что уже весьма рано среди вдов явилось своего рода разделение труда, и тогда как на долю одних — большинства — выпали лишь обязанности общие и всем членам Церкви: пост и молитва, на долю других — меньшинства — выпали обязанности в собственном смысле церковнослужительские.

Такое выделение совершалось постепенно. Уже в «Пастыре» Ермы вдова-церковнослужительница Грапта отличается от прочих вдов. В канонах Ипполита, по-видимому рисуя порядок, существовавший в той Церкви среди проживавших в Риме иностранцев, епископом которой был Ипполит, из числа вдов выделяется *inspētrix*, обязанная наблюдать за поведением женщин, в особенности в храме². *Κατάστασις τοῦ κλήρου* такой порядок, бывший сначала делом простой практической необходимости, возводит уже

¹ О чем свидетельствует, напр., Тертуллиан (*De bapt.* 17) и др.

² *Ипполит Римский, смчч.* Каноны. 88, см. у Н. Achelis'a (*Achelis H. Die Canones Hippolyti // Texte und Untersuchungen. Leipzig, 1891. Bd. VI, 4. S. 245–251*): *Huius generis mulier inspētrix praeponenda est, ne sint immundae, neve ament voluptatem, neve sint pronae ad risum neve omnino loquuntur in ecclesia, quia est domus Dei.*

на степень нормы. Предписывая поставить трех вдов, этот памятник на двух из них возлагает лишь обязанности молиться и получать откровения, а на одну — обязанности служения (ὕληρεσία). Только она «должна присутствовать при женщинах, посещаемых болезнями, должна хорошо служить (εὐδιάχοнос ἦ), трезва, извещать пресвитеров о чем нужно, не должна быть корыстолюбива, не должна быть привыкшей пить много вина, чтобы могла бодрствовать при ночных служениях и, если захочет, оказывать другие дела любви». Таким образом, уже в этом древнейшем памятнике вдова-церковнослужительница выделяется из ряда других вдов, и на нее то главным образом обращается внимание законодателя, тогда как две остальные вдовы остаются как бы в тени. Но Κατάστασις для обозначения нового порядка пользуется старой терминологией, и женщина-церковнослужительница носит в нем то же название вдовы, что и вдовы, лишь призреваемые Церковью. Однако уже и здесь по отношению к ней употребляется эпитет εὐδιάχοнос, из которого потом возник новый terminus technicus — ἡ διάχοнос. Так как ни иподиаконов, ни аколуфов, ни привратников в III веке в Восточной Церкви не было, то ὕληρεσία их лежала на диаконах и за малочисленностью их на вдовах-церковнослужительницах. Таким образом, такие вдовы стали помощницами диаконов, и вполне естественно, что их стали называть сначала служащими женщинами, то есть γυναίκες διάχονοι — женщинами-диаконами, а потом и просто диаконами (αἱ διάχονοι). Это название, применявшееся сначала в качестве эпитета, мало-помалу совершенно вытеснило в отношении к церковнослужительницам особенно неудобное для них, невыразительное название вдов и приобрело впоследствии значение термина. Таким образом, вызванное сначала практическими потребностями и потом узаконенное разделение труда среди вдов в конце концов было, так сказать, запечатлено созданием для вдов-церковнослужительниц нового термина, и единый прежде чин вдов как бы распался на два. Итак, по своему происхождению чин диаконисс не есть особый чин от чина вдов, а есть лишь ветвь этого чина. Другими словами, чин диаконисс относится к чину вдов как вид к роду.

Впервые вдовы-церковнослужительницы получают особое название диаконисс в памятнике III века — Дидаскалии¹. И по

¹ Встречающееся еще у Климента Александрийского «αἱ γυναίκες διάχονοι» относится, как мы видели, не к должностным церковнослужительницам его времени, а к добровольным помощницам апостолов.

многим признакам можно заключить, что такая терминология впервые устанавливается Дидаскалией. Церковнослужительницы здесь везде носят переходное название ἡ γυνὴ διάκονος или более новое ἡ διάκονος, но никогда — ἡ διάκονισσα¹. Диакониссы здесь еще не совершенно обособились от вдов. В арабской Дидаскалии прямо говорится, что (некоторые) вдовы и есть диакониссы². Да и в сирийской Дидаскалии связь между теми и другими настолько тесна, что некоторые исследователи, например, Функ, полагают, что они вообще не различаются между собою. Однако все это исчерпывающим образом объясняется отношением диаконисс к вдовам как вида к роду; и на самом деле начиная с Дидаскалии, мы имеем уже не один чин вдов, а два самостоятельных чина: чин вдов и чин диаконисс. Каждый из них имеет свое название, свой круг обязанностей и свою историю, так что в дальнейшем нам придется говорить о них в отдельности.

Что касается чина вдов, то история его была довольно коротка и печальна. После того как важнейшие обязанности литургические, лежавшие прежде на вдовах, возложены были лишь на некоторых из них, то есть диаконисс, чин вдов потерял свое прежнее, аналогичное иерархии, значение в Церкви и превратился лишь в своего рода благотворительное учреждение. В Дидаскалии и соответствующих местах Апостольских постановлений положение вдов остается, по-видимому, тем же самым, что и ранее. Им отводится

¹ Не нужно смущаться тем, что в латинском тексте стоит постоянно *diaconissa*. Текст этот есть позднейший перевод греческого оригинала, а перевести ἡ διάκονος иначе на латинский, так же как и на русский, нельзя. Но, сличив латинский текст Дидаскалии с греческим текстом Постановлений апостольских, мы увидим, что там, где текст Постановлений параллелен тексту Дидаскалии, слово ἡ διάκονισσα ни разу не встречается, а везде есть лишь ἡ διάκονος. Отсюда следует, что первого не было и в греческом оригинале Дидаскалии. Вообще, по памятникам четырех первых веков постепенное образование термина «диаконисса» представляется в таком виде: 1) χήρα εὐδιάκονος — (Κατάστασις) 2 и 3) γυνὴ διάκονος (Дидаскалия), 4) διάκονισσα (Постановления апостольские), хотя и в позднейшее время и 2, 3 и 4-й термины нередко употребляются вместе как равнозначные, и в 22 новелле Ираклия 612 года употребляется даже плеоназм: θηλείων δὲ διακονισσῶν.

² *Did. Arabica*. XXIII. 21 (ed. F. Funk, II. P. 132: Et sic episcopus liturgiam faciat velo demisso et intra hoc versantibus presbyteris, diaconis et subdiaconis et lectoribus et viduis, quae diaconissae sunt, et eis, qui charismata habent. В Сирийской Дидаскалии (XXVI. 3, ed. F. Funk, I. P. 102) говорится: «Isti enim sacerdotes vestri... modo sunt diaconi, presbyteri, viduae et orphani». О диакониссах здесь не упоминается, но далее, когда речь идет о клириках в отдельности, упоминается и о диакониссах (II. 26. 6), и о вдовах (8). Таким образом, «вдовы» = вдовы + диакониссы. Между тем Апостольские постановления и в первом месте добавляют αἱ διάκονοι.

особое почетное место в храме¹. Они содержатся на церковный счет, причем рекомендуется благотворителям не давать приношение вдовицам на руки, а давать его для распределения епископу². Мирянам дозволяется приглашать на вечера любви старейших из вдовиц: пресвитер, или пресвитерид, причем диаконы должны указывать нуждающихся. На этих вечерах пресвитериды получают часть вдвое меньшую сравнительно с диаконами³.

К ним прилагаются и те же самые требования, что и ранее. Они должны иметь не менее 50⁴ или 60⁵ лет, а более молодые не должны включаться в чин вдов (εἰς χήρην in loco viduarum)⁶, они могут быть вдовами только после первого брака и после вступления в чин выходить замуж уже не должны, в чем дают обет Богу⁷. Они должны далее отличаться известными нравственными качествами: «...вдовица должна быть кротка, молчалива, тиха, не злобна, не гневна, не многоглаголива, не криклива и не охотница мешаться в чужие дела. Если она увидит или услышит что-либо постыдное, то пусть будет как бы не видящая и не слышащая»⁸. Но обязанности вдовы в Дидаскалии значительно суживаются. В сущности, все вдовы Дидаскалии имеют лишь те обязанности, какие указаны в Κατάστασις для двух первых вдов. «Пусть вдова ни о чем другом не заботится, кроме молитвы за подающих и за всю Церковь», — категорически заявляет Дидаскалия. Ее права на учительство почти не признается. Она может лишь ответить на вопрос, и то не спеша (protinus), и только относительно справедливости и веры в Бога. Тех, которые хотят получить оглашение, они должны отсылать к лицам иерархическим (praepositos). Вдова, как и мирянин, «не должна говорить о суетности идолов, о Единстве Божиим, о мучениях, об упокоении, о Царстве Христовом и Его Даровании, так как, если говорят об учении незнающие, то причиняют бесславию Слову. Поэтому Господь Наш в Евангелии сказал вдовам

¹ Did. II. 57. 8: «Anus et viduae seorsum sedeant», ср.: Пост. ап. II. 57. 12: «αἱ παρθένοι δὲ καὶ αἱ χῆραι καὶ αἱ πρεσβύτερες πρῶται πασῶν στηχέτωσαν ἢ καθεζέσθωσαν».

² Did. III. 4. 2 (ed. F. Funk, I. P. 186, 187): «Qui enim dona dant, non suis manibus ea viduis dent, sed tibi conferant».

³ Did. II. 27. 1, 3 (ed. F. Funk, I. P. 108).

⁴ Did. III. 1. 1 (ed. F. Funk, I. P. 182).

⁵ Пост. ап. III. 1. 1 (ed. F. Funk, I. P. 183).

⁶ Пост. ап. III. 2. 1 (ed. F. Funk, I. P. 184, 185).

⁷ Пост. ап. III. 1. 2; 2. 2 (ed. F. Funk, I. P. 182, 184).

⁸ Пост. ап. III. 5. 1 (ed. F. Funk, I. P. 188).

и всем мирянам: «Не мечите бисера...»¹ «Когда женщина говорит о воплощении Господа Нашего и страдании Христа, язычники смеются и презирают Слово Учения»¹. «Итак, неприлично и нет нужды, чтобы женщины учили, и в особенности о Имени Христа и об искуплении Его страданием. Ибо не для того вы поставлены (*constitutae*), женщины, и в особенности вдовы, а чтобы молились и просили Господа Бога»².

Запрещается вдовам и ходить по домам. «Пусть знает вдова, что она есть жертвенник Божий, и пусть сидит в доме своем постоянно, а не блуждает и бродит по домам верующих, чтобы получить; ибо жертвенник Божий никуда не ходит и не бродит, а укреплен на одном месте»³. Вообще, хождение вдов по домам подвергается в Дидаскалии самым суровым порицаниям, главным образом потому, что оно мешает их единственной обязанности — молитве. «В день Господень они сходятся к общему утешению собрания не для бдения, а чтобы дремать или болтать»⁴. «Уши сердца заключены у них не на то, чтобы, сидя внутри домов своих, беседовать с Господом... Такие вдовы не могут быть сравниваемы с жертвенником Христовым... Если бы и захотела она когда молиться за кого-либо, не будет услышана, ибо приносит моление Господу не от всего сердца, а равлеченною мыслию»⁵. Однако эта молитва вдов, по Дидаскалии, имеет особый характер, так как в некоторых случаях она сопровождается возложением рук на того, за кого она молится. Вдове запрещается без разрешения епископа и диакона «налагать на кого-либо руки и молиться»⁶. «А ты, распущенная вдова, — восклицает Дидаскалия, — видишь других вдов или братьев болящих, и не спешишь попоститься или помолиться за них и возложить на них руку, но говоришь, что тебе недосуг, и утверждаешь, что ты плохо себя чувствуешь»⁷.

Строго запрещается в Дидаскалии вдовам крестить. «Женщине крестить или принимать от женщины крещение мы не дозволяем, так как это незаконно и есть большая опасность и для крестящей

¹ Пост. ап. III. 5. 1–6 (ed. F. Funk, I. P. 188, 190).

² Пост. ап. III. 6. 1, 2 (ed. F. Funk, I. P. 190).

³ Пост. ап. III. 6. 3.

⁴ Пост. ап. III. 6. 5.

⁵ Пост. ап. III. 7. 5 (ed. F. Funk, I. P. 194).

⁶ Напр., Пост. ап. III. 5. 4: «non debet loqui vidua nec loicus».

⁷ Пост. ап. III. 8. 1 (ed. F. Funk, I. P. 196): *manus alicui imponere et orare*, ср.: Пост. ап. III. 8. 2: *cui manum commodasti*.

и для крестимого», и о какой-либо помощи ее при крещении не упоминается¹. Наконец, как мы уже видели, тогда как ранее во всех предшествующих памятниках вдовы перечисляются вместе с лицами иерархическими, в Дидаскалии они уже сопоставляются с мирянами².

Итак, положение вдов вскоре же после образования отдельного чина диаконисс сразу ухудшилось. И позднее история вдов шла в том же направлении. Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить Дидаскалию с памятником, составленным на основании ее около ста лет спустя — с шестью первыми книгами Апостольских постановлений, и мы увидим, что здесь изглажено все то, что прежде намекало на церковное служение вдов. Все ограничения прав вдов, выраженные в Дидаскалии, повторены и здесь, но к ним добавлены еще и новые. Тогда как Дидаскалия подчиняет вдов лишь лицам иерархическим и говорит о диакониссах как институте параллельном, Апостольские постановления подчиняют вдов диакониссам. Все места Дидаскалии, в которых говорится о возложении рук вдовами, в Постановлениях апостольских выпущены. Тогда как в Дидаскалии вдовы сопоставляются то с клириками, то с мирянами, в Постановлениях апостольских они сопоставляются только с мирянами и состоят на одном уровне с кандидатами в диакониссы девами и даже ниже их³. Они не перечисляются не только в ряду лиц иерархических, но в ряду церковнослужителей. Но если Постановления апостольские лишь добавляют тексты Св. Писания к Дидаскалии, то очевидно, что такие существенные изменения по отношению к чину вдов могла вызвать лишь серьезная причина — несоответствие предписаний Дидаскалии современной Апостольским постановлениям практике. И, действительно, мы видим и из других памятников, что значение чина вдов все более и более падает. В независимой от Дидаскалии 8-й книге Апостольских постановлений выразительно подчеркивается, что вдова, так же как и дева, и в противоположность диакониссе, не хиротонисует⁴. И в церковных молитвах они упоминаются после дев⁵. «Вдовство ниже девства», — провозглашает свт. Василий

¹ Пост. ап. III. 8. 3.

² Пост. ап. III. 9. 1 (ed. F. Funk, I. P. 198).

³ Пост. ап. VI. 17. 4 (ed. F. Funk, I. P. 341).

⁴ Пост. ап. VIII. 25. 1; ср.: 24. 1; 19. 1 (ed. F. Funk, I. P. 529, 525).

⁵ Пост. ап. VIII. 10. 10; 12. 43, 44; 13. 14; 30. 2.

Великий¹ и относится к второбрачию вдовы, «причтенной к числу вдовиц», чрезвычайно снисходительно, строго наказывая за брак дев² и особенно диаконисс³ и не допуская второбрачия даже для церковнослужителей⁴. Вступившую в брак вдовицу после 60-летнего возраста он повелевает лишь не удаивать Приобщения, «доколе не престанет от страстных нечистоты», «аще же прежде шестидесяти лет причтем ее в число вдовиц, то наша вина, а не жены сея». Ясно отсюда, что в глазах свт. Василия Великого церковные вдовы уже не отличались от мирянок.

Лаодикийский Собор запрещает даже вообще назначать «так называемых пресвитерид» в Церквах, то есть назначать старших вдов для поддержания порядка в храмах среди женщин⁵. Потеряв свои права и обязанности, чин вдов, обособленный от чина диаконисс, продолжает существовать, но не как чин церковнослужительниц, а лишь как вид христианского подвижничества и вместе с тем благотворительности. Уже в конце IV века Златоуст говорит о нем как о чине исчезнувшем, вытесненном чином дев. «Как теперь существуют лики дев, так и прежде были лики вдов», — говорит он⁶. Остались лишь вдовы, включенные в особый список (*κατάλογος*) и наравне с бедными пользующиеся пособием от Церкви, и таких было немало. Например, тот же Златоуст свидетельствует, что в Антиохии в его время было до 3000 вдов, пользовавшихся церковным пособием⁷. Естественно, что Златоуст помощь вдовам (*προστασία τῶν χηρῶν*) считает одной из самых трудных обязанностей епископа⁸. Пользовались они пособием и со стороны государства. Еще Константин Великий постановил, чтобы наместники провинций выдавали внесенным в список вдовам и церковным девам ежегодное пособие (*annuum frumentum*)

¹ Василий Великий, свт. Правило 24.

² Василий Великий, свт. Правило 18.

³ Василий Великий, свт. Правило 44.

⁴ Василий Великий, свт. Правило 12.

⁵ Лаодикийский Собор. Правило 11 (Правила св. Апостол, св. Соборов Вселенских... С. 1120; Σ. III, 181): Περί τοῦ, μὴ δεῖν τὰς λεγόμενας πρεσβύτιδας, ἧτοι προκαθημένας, ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ καθίστασθαι.

⁶ Иоанн Златоуст, свт. Гомилия на 1 Тим 5. 9 // Творения... СПб., 1897. Т. 3. Кн. 1.

⁷ Иоанн Златоуст, свт. Гомилия 67 на Ев. от Мф.

⁸ Иоанн Златоуст, свт. О священстве. III. 16.

наравне со всеми, *qui divino ministerio erunt consecrati*¹. Отмененный Юлианом, закон этот был восстановлен его преемниками. Таковые вдовы и впоследствии находились на попечении Церкви наравне с сиротами². Но, конечно, и к церковнослужению отношения они не имели, и к клиру не причислялись, а потому история их лежит вне границ нашего исследования.

Так обстояло дело на Востоке, где диакониссы, выделившись из вдов, лишили этот чин сначала значения, а потом и существования. На Западе же, где диаконисс не было, чин вдов имел несколько более продолжительную и более славную историю. Конечно, вдовы-церковнослужительницы исчезли в Римской Церкви еще в III веке, но церковные вдовы остались в качестве особого многочисленного и упорядоченного чина, своего рода монашеского ордена, долгое время игравшего крупную роль в церковной жизни. Святой Амвросий называет вдовство особой благодатью, своеобразным растением христианства³. Около блаженного Иеронима группировался кружок вдов, давших обет вдовства⁴. Блаженный Августин убеждает вдов принимать обет вдовства⁵. Соборы обставили жизнь таких вдов особыми правилами, строго наказывая способников в нарушении их обетов⁶.

Создан был особый обряд вступления в чин вдов⁷. Дана была, наконец, вдовам и особая одежда, о чем упоминает еще Иероним

¹ См.: *Hänel G. Corpus Legum ab Imperatoribus Romanis ante Iustinianum Latarum quae Extra Constitutionum Codices Extant*. Leipzig, 1857. Repr.: 1965. P. 196, ср.: *Евсевий*. Церк. ист. X. 6.

² Халкид. пр. 3: «попечение о сиротах и вдовах беспомощных» (Правила св. Апостол, св. Соборов Вселенских и Поместных... С. 323).

³ *Ambr.* In Luc. 3. 18; *Hexaem.* 5. 19.

⁴ *Hieron.* Ep. 23 ad Marcell.; Ep. 108 ad Eustoch.; Ep. 123 ad Ageruch.; Ep. 54 ad Furiam.

⁵ *De bona viduitatis*.

⁶ Собор в Оранже, пр. 26 и 27; Собор в Лериде, пр. 6.

⁷ См.: Собор в Оранже 441 г., пр. 27; *Hefele K. J. Conciliengeschichte* (Freiburg, 1873–1890. Bd. 1–6). Bd. 2. S. 295: «Обет вдовства должно произносить перед епископом в *Secretarium*'е (сакристии), причем вдова облачается в одежду вдовства, которую передает ей епископ. Кто похищает такую вдову, будет наказан, а также и она сама, если оставит вдовство». Ср.: Собор в Лериде, 524 или 546 г., пр. 6 (*Hefele K. Op. cit.* Bd. 2. S. 706), где вдова, давшая обет, уже приравнивается к *virgo religiosa*, то есть монахине. Обряд посвящения вдов содержится в *Missa Francorum* (*Muratori L. A. Liturgia Romana vetus, tria sacramentaria complectens: Leonianum scilicet, Gelasianum, et antiquum Gregorianum*. Venice, 1748. Vol. 3. P. 463) и в *Sacr. Greg.* (*Ibid.* Vol. 2. P. 380, 785; Vol. 3. P. 507; *Hittorf M. Ordo Romanus antiquus*. Roma, 1591. P. 149; PL. LXXVIII. 1005, 1056).

(*vestis fuscior*)¹. Как показывает сохранившееся изображение двух вдов на саркофаге в Галлии, одежда эта состояла из шапочки или повязки до середины лба, скрывающей волосы, и из покрывала над ним, спускающегося сзади. На шее вдовы носили что-то вроде нагрудника². Одним из важнейших элементов в числе вдов на Западе были жены священнослужителей, а иногда и церковнослужителей, которые не могли ни продолжать сожитие со своими мужьями, ни снова выходить замуж³. Так как вдовы не имели отношения к приходской жизни, то не было нужды им жить отдельно, и потому уже Марцелла, по свидетельству Иеронима⁴, первая устроила для них общежитие (*propositum monachorum*). Мало-помалу проживание вдов в таких общежитиях сделалось обязательным, в этих общежитиях были введены монастырские правила, и, в конце концов, чин вдов слился с монашеством. Уже Собор в Лериде 524 года сопоставляет вдову с монахиней. Но и тогда, когда вдовы еще не слились с монашеством, никаких церковнослужительских обязанностей⁵ они не несли и могли лишь иногда добровольно, частным образом помогать нуждающимся в помощи⁶, и к клиру не причислялись, почему история церковных

¹ *Hieron.* Ep. 28 ad Marcell., ср.: I Собор в Оранже, пр. 27: «*vestis vidualis*».

² *Veuves chretiennes // Martigny J. A. Dictionnaire des antiquités chrétiennes.* 2 ed. P., 1877. Col. 787.

³ Толедский Собор, правило 3 (*Hefele K. Op. cit. Bd. 2. S. 80*); I Орлеанск. Соб., пр. 13 (*Hefele K. Op. cit. Bd. 2. S. 663*); Эпаонский Собор, правило 32 (*Hefele K. Op. cit. Bd. 2. S. 685*).

⁴ *Hieron.* Ep. 124; 2 Соб. в Масоне, пр. 16 (*Hefele K. Op. cit. Bd. 3. S. 41*); Римск. Соб. 743 г., пр. 5 (*Hefele K. Op. cit. Bd. 3. S. 516*); Вермерийский Соб. 753 г. (*Hefele K. Op. cit. Bd. 3. S. 574*).

⁵ Об этом свидетельствуют письмо Корнелия (*Евсевий. Церк. ист. VI. 43*), творения св. Киприана, блж. Иероним, знающий церковное служение женщин лишь на востоке: Толк. на Рим 16. 1 (PL. XXX. 743) и I Тим 3. 11 (PL. XXX. 922), а на Западе знающий лишь вдов, пользующихся милостыней (*stipe, eleemosyna*), но не принадлежащих ни к *sacerdotium*, ни к *clerus*: *Иероним Стридонский, блж. Против Иовиниана I. 14 // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Киев, 1880. Ч. 4 (PL. XXIII. 233)*; Письма: К Агерухии (123) 99 // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Киев, 1880. Ч. 3 (PL. XXII. 1050), свт. Амвросий Медиоланский, считающий церковное служение женщин заблуждением монтанистов (Толк. I Тим 3. 11, PL. XVII. 496, 497) и в своем сочинении «О вдовах» не упоминающий о каких-либо их церковнослужительских обязанностях (см. рус. пер. в изд.: Творения св. Амвросия, еп. Медиоланского, по вопросу о девстве и браке. Казань, 1901. С. 68–110), а также Примасий (PL. LXVIII. 505).

⁶ Блж. Иероним в 52 письме к Непоциану (PL. XXII. 532): «...*multas suas nutrit ecclesia, quae et officium praebeant et beneficium accipiant ministrando, ut infirmitas quoque tua fructum habeat eleemosyne*».

вдов на Западе после середины III века к истории церковного служения женщин отношения не имеет.

II ДИАКОНИССЫ

Обязанности диаконисс по Дидаскалии и позднейшим памятникам. – Положение их в клире. – Содержание их. – Их права и привилегии. – Состав

Переходим к диакониссам. Первым памятником, в котором слово ἡ δίαχονος употребляется в смысле термина, является Дидаскалия¹. Дидаскалия, таким образом, вводит некоторое новшество в историю церковного служения женщин. В этом памятнике диакониссы – те же вдовы, но вдовы не все вообще, а лишь те, которым поручено церковное служение. Отсюда все то, что говорится в Дидаскалии о вдовах, относится и к диакониссам, так как что говорится о роде, относится и к виду, но не наоборот². Помимо качеств и обязанностей общих со вдовами диакониссы имеют и свои специальные обязанности, которые Дидаскалия излагает в главе 12, изложив предварительно (кн. III, 1–11) обязанности вдов вообще. «Долг епископа – пешися обо всех, – говорит Дидаскалия³, – а потому ты, епископ, назначай себе делателей правды, помощников, помогающих в жизни народу твоему. Кого тебе угодно из всего народа, тех избирай и назначай диаконами – мужчину, чтобы он заботился о многих необходимых вещах, и женщину для служения (*ministerium*) женщинам. Ибо существуют дома, в которые ты не можешь послать к женщинам диакона

¹ По более вероятному мнению, Дидаскалия составлена примерно в середине III века в Сирии каким-то православным епископом, быть может, из евреев. Источниками ее служили Св. Писание, послания св. Игнатия Богоносца, Первое послание Климента к Коринфянам, Acta Petri et Pauli, Евангелие Петра или Евреев, Книга Сивиллы и, главным образом, устное предание, в апостольском происхождении которого автор был уверен.

² Это утверждение С. В. Троицкого подвергнуто резкой критике П. В. Безобразовым, утверждавшим, что вдовы «не имели определенно очерченного круга обязанностей. Они занимали почетное положение в древней христианской общине» (*Безобразов П. В. Рец. на кн.: Троицкий С. В. Диакониссы в Православной Церкви. СПб., 1912 // Византийский временник. 1913. № 20. С. 113–114.* – *Примеч. сост.*

³ Мы приводили текст этого места по латинскому переводу, помещенному у Функа. Ср. английский перевод Робинсона (*Op. cit. P. 178–180.*)

из-за язычников, а пошлешь диакониссу. Ибо служение (*locus*) женщины-диакониссы необходимо и во многих других случаях (*rebus*). Прежде всего, когда женщины сходят в воду, они, сходя в воду, должны помазываться диакониссами елеем помазания. А где женщины, и в особенности диакониссы, нет, то крещаемую должен помазывать крестящий. А когда женщина, и в особенности диаконисса, есть, мужчинам неприлично видеть женщин; кроме того, при возложении рук помазывай одну голову, подобно тому, как некогда помазывались священники и цари в Израиле. Подобно этому ты, епископ, при возложении рук помазывай главу тех, которые принимают крещение, мужчин ли, женщин ли; а потом, когда ты крестишь или приказываешь крестить диаконам или пресвитерам, диаконисса, как сказали мы выше, пусть помазывает женщин, а мужчина пусть провозглашает (*pronuntiet*) над ними (*eas*) имена призывания Божества в воде (*nomina invocationis Deitatis in aqua*). А когда крещаемая выходит из воды, пусть ее воспринимает диаконисса, и учит и наставляет, чтобы печать крещения была неповрежденной в чистоте и святости. Поэтому мы и утверждаем, что очень желательно и весьма необходимо служение женщины-диакониссы, так как и Господь и Спаситель наш принимал служение от служащих женщин, каковы были Мария Магдалина и Мария Иаковлева, и Мария, мать Иосифа и мать сыновей Зеведеевых. Итак, ты будешь считать диакониссу необходимой в других делах и чтобы она входила в дома язычников, попасть куда вы не будете иметь возможности, ради верующих женщин, и чтобы она служила тем, которые хворают, в том, в чем окажется нужным, и чтобы далее она мыла в банях тех, которые выздоравливают»¹.

«Диаконы должны по своим действиям быть подобны епископам, но должны быть более исполнителями (*exercitatiores*) и не

¹ Робинсон ставит здесь вопросительный знак (р. 179), но совершенно напрасно. Вопрос о банях в жизни древней Церкви играл видную роль, и немало найдется у древних церковных писателей посвященных ему рассуждений (см., напр.: *Киприан, еп. Карфагенский, сщмч.* Об одежде девственниц. 19; *Епифаний Кипрский, свт.* Ересь 30. 24, 78. 13; *Он же.* Изложение веры. 23; *Иероним, блж.* *De viris illustr.* 2; *Палладий.* Жизнь Златоуста (*Dial. de vita Chrys.*). 17 и мн. др.). Бани устроились при церквах, в особенности для клира. При таких церковных банях были свои *balneator*'ы, см.: *Евсевий Памфил, еп. Кесарийский.* Жизнь блаженного василевса Константина. IV. 59. (Сочинения Евсевия Памфила, переведенные с греческого при С.-Петербургской духовной академии. СПб., 1850. Т. 2. С. 273); *Он же.* Церк. ист. X. 4 и др., так что упоминание об этой обязанности диакониссы представляется весьма естественным.

стремящимися к худой корысти, чтобы они служили хорошо; они будут в достаточном числе, сообразно численности Церкви, чтобы и более старым женщинам, которые слабы, братьям и сестрам, которые находятся в болезни, могли угождать, быстро выполняя свое служение. И женщина пусть спешит к женщинам»¹.

Вот почти все, что говорит Дидаскалия о диакониссах, а ранее лишь говорится, что «диаконисса должна почитаться по образу Св. Духа»². Ничего более о диакониссах в Дидаскалии не говорится.

Анализируя вышеприведенный текст, мы видим, прежде всего, что диакониссы представляются для автора Дидаскалии институтом новым. По Дидаскалии, институт этот введен в некоторых местах и оказался полезным, почему памятник настойчиво рекомендует ввести его и всем вообще епископам.

Хотя Дидаскалия и заявляет, что служение диакониссы нужно во многих случаях, она указывает их немного и о некоторых, очевидно, умалчивает. Диакониссы, таким образом, являются чем-то вроде служительниц «особых поручений» при епископах, круг обязанностей которых точно не определен. Дидаскалия указывает из них лишь некоторые и, очевидно, более важные, а именно: а) внешняя помощь при крещении женщин, б) катехизация их, с) хождение с поручениями по языческим домам, где есть женщины, и д) помощь больным женщинам.

Рассмотрим сначала эти обязанности диаконисс, как они выясняются в Дидаскалии и позднейших памятниках, а затем перейдем к тем обязанностям, которые возложены были на них впоследствии.

¹ Did. III. 12,13 (ed. F. Funk, I. P. 208, 210, 212).

² Did. III. 26. 6 (ed. F. Funk, I. P. 104). Функ указывает параллель этому месту в словах свщмч. Ипполита, по свидетельству блж. Иеронима (Epist. 36 ad Dim. С. 16. 2-е изд.: СПб., 1858. С. 515), что Исаак был образом Бога Отца, а Ревекка – Святого Духа. Но более близкие параллели указывает Робинсон (Op. cit. P. 171–172) в посланиях свщмч. Игнатия Богоносца (117 г.). Так, он пишет к магнезийцам (гл. 6, Писания мужей апостольских... С. 281): «...епископы председательствуют на место Бога, пресвитеры занимают место собора апостолов и диаконам вверено служение Иисуса Христа». Подобные сравнения есть и в посланиях траллийцам (гл. 3, Писания... С. 286) и к Смирнянам (гл. 8, Писания... С. 305). Сравнение со Св. Духом женщины объясняется тем обстоятельством, что в еврейском языке слово «Дух» женского рода. В апокрифическом Евангелии от евреев Дух Св. называется «Матерью». Не нужно придавать сравнению Дидаскалии какого-либо особенного значения, так как и вдовы и сироты сравниваются с алтарем. Дидаскалия в своем созданном под влиянием послания свщмч. Игнатия Богоносца сравнении хочет лишь сказать, что диакониссы, как и прочие клирики, должны пользоваться особым почетом.

а) Из перечисленных в Дидаскалии обязанностей три последние не новы: их прежде исполняли вдовы, или все вообще, или особо для того назначенные. Но первая — помощь при совершении крещения — в более древних памятниках не упоминается, и по канонам Ипполита священник помазывает все тело крещаемых, не обращая внимания на пол¹. И Дидаскалия находит нужным аргументировать это нововведение ссылкой на служение женщин Христу. Впрочем, она допускает и другую практику, позволяя совершать помазание и воспринимать женщин из купели и другой женщине, и, за неимением, ее крестящему. Но и тогда, когда диаконисса или другая женщина имеются, крестящий помазует главу, а остальное тело помазует диаконисса или другая женщина. В Дидаскалии обязанность диаконисс помогать при крещении поставлена на первом месте (*primo*), и такое значение за этим служением диаконисс осталось и в последующее время.

О помазании елеем при крещении говорят весьма многие позднейшие памятники. Так, Постановления апостольские в III книге повторяют предписания относительно этого Дидаскалии и лишь добавляют поясняющую фразу: «...когда просвещаются (крестятся) женщины, диакон пусть помазует св. елеем чело их, а после него пусть помазует их диаконисса». Точно так же и в VIII книге Постановлений говорится: «...диаконисса прислуживает (ἐξυπηρετεῖσθαί) пресвитерам при крещении женщин для приличия»². Несколько иначе представляется дело в извлеченных отсюда, по мнению Функа, *capitula*³. «Епископ помазывает только главу крещаемой женщины, диакон — уста и грудь, а диаконисса — все тело»⁴. Свт. Епифаний Кипрский пишет: «...в Церкви есть чин диаконисс... ради скромности женского пола, для присутствования, чтобы, когда обнажается тело женщины, не видели ее священнодействующие мужи»⁵. То же пишет он и в другом месте:

¹ Ed. D. B. de Haneberg. P. 76: ср.: *Riedel W.* Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien. Leipzig, 1900. S. 212. Ср.: *Кирилл Иерусалимский, свт.* Оглш. II; III. 1; *Rauchen.* Mon. Euch. 1909. P. 42; *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа 6 на Посл. к Колос. XI. 1 (Творения... СПб., 1905. Т. II. Кн. 1. С. 408–409).

² Пост. ап. VIII. 16. 2 (ed. F. Funk, I. P. 209).

³ Пост. ап. VIII. 28. 6 (ed. F. Funk, I. P. 530).

⁴ Cap. 19. Памятник этот издан Питрой (*Pitra B.* Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta. Romae, 1864. Vol. 1. P. 96–101) и Функом (*Did.*, ed. F. Funk, II. P. 136–142).

⁵ *Епифаний Кипрский, свт.* Панарион, или Ковчег против ересей. 79. 3 // Творения... Ч. 5. С. 282 (PG. XLII. 744).

«Диакониссы поставлены только для служения (ὕληρεσίας) женщинам для приличия, если будет нужда, по причине крещения (λουτροῦ ἔνεκα)»¹.

Блаженный Иероним пишет: «В Восточных Церквах диакониссы, по-видимому, служат среди лиц своего пола при крещении»².

Об этом же говорит 6 новелла Юстиниана, не позволяющая женщинам, вступившим во второй брак и ведущим не совсем безукоризненную жизнь, «служить при совершении крещения»³.

В «Луге Духовном» Иоанна Мосха († 619) мы читаем рассказ, из которого видно, что диакониссы иногда ставились именно для помазания женщин при крещении. «В монастыре Пентукла близ Иордана, — повествует Мосх, — был пресвитер Корон. Сперва он в качестве пресвитера служил при совершении таинства крещения (в Иордане), а потом ему, как великому старцу, поручили самому совершать крещение, и он стал помазывать и крестить приходящих к нему. Всякий раз, как приходилось ему помазывать женщину, он приходил в смущение и даже по этой причине вознамерился уйти из монастыря. Однажды пришла к нему для крещения молодая девица из Персии. Она была так хороша и красива, что пресвитер не мог помазать ее св. елеем. Когда, таким образом, эта девица пробыла здесь два дня, архиепископ Петр (524—546 или 550), узнав об этом, ужаснулся и решил поставить с этою целью женщину-диакониссу». Впрочем, он отказался потом от этой мысли, так как ставить диакониссу в мужском монастыре показалось ему неудобным, а Корон был избавлен от соблазна св. Иоанном Крестителем⁴.

Однако эта обязанность диакониссы имела важное значение лишь до тех пор, пока был распространен обычай крестить взрослых и даже перед смертью, т. е. в III—VII веках⁵. Но потом обычай

¹ *Епифаний Кипрский, свт.* Изложение веры. 20 (PG. XLII. 824—825).

² *Епифаний Кипрский, свт.* Толк. на Рим 16. 1 (PL. XXX. 443): «In Orientalibus diaconissae mulieres in suo sexu ministrare videntur in baptismo». Некоторыми это толкование приписывается Пелагию.

³ Новелла VI. 6 (Corpus iuris civilis) / Ed. A. Schoell. Berolini, 1895. Vol. III: Novellae. P. 43).

⁴ См.: Луг Духовный: Творение блж. Иоанна Мосха / Пер. с греч. свящ. М. И. Хитрова. Сергиев Посад, 1896. Гл. 3. С. 6—8; (PG. LXXXVII. 2852sq).

⁵ О том, что крещение детей в первые века было лишь исключением, хотя и не редким, об этом пишет, например, Ориген в Толк. на Рим 5. 6: «Ecclesia ab apostolis traditionem accepit etiam parvulis baptismum dare». О том же свидетельствует Тертуллиан (De bap. 18), свт. Григорий Богослов (PG. XXXVI. 380, 399) и др.

этот исчезает, и помощь диакониссы при крещении оказывается нужной только в редких, исключительных случаях. Позднейшие памятники об этом служении диакониссы уже не упоминают, и Властарь, например, знает об этом служении лишь на основании предания. «Впрочем, некоторые говорят, — пишет он, — что они (диакониссы) прислуживали женщинам при крещении, потому что мужчинам непозволительно смотреть на обнаженных женщин»¹.

б) Обязанность диаконисс учить женщин, очевидно, перешла к ним от вдов. В Дидаскалии эта обязанность приурочивается к крещению: «...eam suscipiat diaconissa ac doceat et erudiat, in fragile esse sigillum baptismi in castitate et in sanctitate». Но в Постановлениях апостольских данное место изменено почему-то в том смысле, что служение диакониссы необходимо не для научения, а для того, чтобы «преподание несокрушимой печати совершалось благоприлично». Об обязанности диаконисс наставлять женщин упоминает блаженный Иероним: «На Востоке и теперь, кажется, женщины-диакониссы служат лицам своего пола при крещении или в служении слова (*in ministerio verbi*), поелику мы находим, что они частным образом учат женщин»². Подробно говорит об этом и так называемый IV Карфагенский Собор (398 г.)³ в своем 12 правиле, хотя он не называет избранных для церковнослужения вдов свойственным им термином диаконисс и выражается описательно. «Вдовы или посвященные Богу девы, — говорит он, — которые избираются для служения при крещении женщин, так должны быть приготовлены к своей должности, чтобы они были в состоянии простой и здоровой речью учить несведущих и необразованных женщин, как им при совершении над ними крещения отвечать на вопросы крещающего и как жить по принятии

¹ *Властарь*. Синтагма, буква γ, 11 (*Матфей Властарь*. Собрание по алфавитному порядку... / Пер. свящ. Н. Ильинского... С. 119; Σ. VI, 171).

² *Иероним, блж.* Толк. Рим 16. 1 (PG. XXXVI. 743): *mulieres ministrare videntur... in ministerio verbi, quia privatim docuisse feminas invenimus, sicut Priscilla.*

³ На самом деле каноны этого Собора представляют из себя собрание правил нескольких древних соборов, по большей части восточных (*Statuta Orientis*). См.: *Hefele K.* Op. cit. Bd. 2. S. 68–69, где соединение их в один сборник относится к V–VI вв. «*Viduae vel sanctimoniales, quae ad ministerium baptizandarum mulierum eliguntur, tam instructae sint ad officium, ut possent apto et sano sermone docere imperitas et rusticas mulieres, tempore quo baptisandae sunt, qualiter baptisari interrogatae respondeant et qualiter accepto baptisate vivant.*»

крещения»¹. Об этом на основании предания сообщают и позднейшие писатели, например Властарь. «Обязанность их состоит в том, чтобы очищать посредством слова тех из неверных жен, которые приступают ко крещению»².

Об учительстве диаконисс, учительстве, конечно, не общественного, а частного характера, то есть о катехизации, а не о гомилии, помимо канонических памятников, свидетельствуют и памятники исторические. В житии св. Пелагии († 457), составленном Псевдо-Иаковом³, рассказывается, что когда св. епископ Нонн хотел крестить в Антиохии Пелагию, он послал своего диакона спросить распоряжений местного епископа. Диакон вернулся вместе с «первой из диаконисс», Романой, посланной епископом для служения при крещении. Последняя научила Пелагию, что должно делать при крещении и отвечать Нонну, а после крещения она сделалась наставницей, «духовной матерью» Пелагии и охраняла ее от нападений диавола. Феодорит Кирский рассказывает об одной диакониссе в Дафне, наставлявшей во времена Юлиана одного молодого язычника, сына ее подруги, а потом обратившей в христианство и его отца⁴. Естественно поэтому, что диакониссы обладали значительными богословскими познаниями. Златоуст и Феодорит в своих письмах к диакониссам восхваляют их познания и мудрость⁵. 105-е письмо Василия Великого от 372 года, представляющее собой трактат о Св. Троице, адресовано трем дочерям комита Терентия, диакониссам Самосатской Церкви⁶. Обширными богословскими познаниями обладала и св. Макрина († 379), сестра св. Григория Нисского, как свидетельствует составленное им ее житие⁷.

¹ См.: *Hefele K.* Op. cit. Bd. 2. S. 71. По-видимому, это правило составлено в какой-то Восточной или Галльской Церкви, где служение диаконисс существовало, но самый термин еще не был в употреблении.

² *Властарь*. Синтагма, буква γ. II (*Матфей Властарь*. Собрание по алфавитному порядку... / Пер. свящ. Н. Ильинского... С. 119; Σ. VI, 171).

³ PG. CXVI. 907, ср.: *Филарет (Гумилевский)*, еп. Святые подвижницы Восточной Церкви. СПб., 1871; *Usener H.* *Legenden der heiligen Pelagia*. Bonn, 1879. S. 10sq.

⁴ *Феодорит, блж.* Церк. ист. III. 14 (*Феодорит Кирский, блж.* Церковная история Феодорита, епископа Кирского. СПб., 1852).

⁵ *Иоанн Златоуст, свт.* Письма к Олимпиаде, к Пентадии и др. *Феодорит Кирский, блж.* Письмо к диакониссе Целерине. 101 // Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. Сергиев Посад, 1907. Ч. 7. С. 115.

⁶ *Василий Великий, свт.* Письмо 105 // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. СПб., 1911. Т. 3. С. 131–132.

⁷ *Vita Macrinae* (PG. XLVI). Мнение, что св. Макрина была диакониссой, основывается на выражении жития: «ταῖς μυστικαῖς ὑπερεσώαις τὰς χεῖρας ἑαυτῆς ἔχρησε».

Евстафий посвятил свой латинский перевод Шестоднева св. Василия Великого своей сестре диакониссе Синклетикии († 440). По словам христианского поэта Седулия, она была настолько замечательной женщиной, что писатель может гордиться, посвятив ей свое произведение, и таким ученым богословом, что могла бы учить (то есть в церкви), если бы этому не препятствовал ее пол¹. Диаконисса Великой Церкви в Константинополе Регина вместе с Иоанном Молчаливым убедила своего двоюродного брата, префекта в Константинополе, отказаться от монофизитской ереси. Были ученые диакониссы и у монофизитов. Таковой была, например, в начале VI века Анастасия, находившаяся в переписке по богословским вопросам с патриархом Антиохийским Севиром². То тщательное испытание (μετ' ἀκριβῆς δοκιμασίας), которое устанавливает для диаконисс 15 правило Халкидонского Собора, вероятно, включало в себя и испытание ее богословских познаний.

с) Служение диаконисс в качестве посредствующей инстанции между женщинами и лицами иерархическими также перешло к ним от вдов. Особенное значение имело это служение во времена гонений, когда в дом, где были женщины, исповедовавшие христианскую веру тайно от своих семейных, священнослужитель или вообще посланный ими мужчина не мог войти, не возбуждав подозрения со стороны язычников. Между тем диаконисса, как женщина, всегда могла иметь свободный доступ к лицам своего пола, не вызывая никаких подозрений. Здесь, как и ранее, весьма интересно сравнить Дидакалию с Постановлениями апостольскими. Для написанной в период гонений «Дидакалии» это служение диаконисс представляется чрезвычайно важным, и потому она дважды говорит о нем, указывая, что оно необходимо «из-за язычников» (*propter gentiles*). Постановления апостольские, скомпилированные тогда, когда гонений уже не было, упоминают об этом служении в данном месте лишь раз, и притом дают его мотивировке уже другую окраску. Здесь диакониссу рекомендуется посылать к женщинам «διὰ τὰς τῶν φαύλων διανοίας», «из-за нехороших подозре-

¹ *Кассиодор*. *Divin. Lect.* 2 (PL. LXX. 1110); *Седулий*. Посвящение к *Carmen Paschale* (PL. XIX).

² *Wright W.* *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired since the Year 1838.* L., 1872. Vol. 3. P. 1109; *Coega.* *Catal. cod. copt.* P. 112.

ний»¹. Эту же мысль Апостольские постановления высказывают еще ранее (II. 26. 6); выясняя сравнение диаконисс со Св. Духом в Дидаскалии, добавляется: «Как нельзя уверовать во Христа без Духа учения (διδασκαλίας), так никакая женщина пусть не приходит к диакону или епископу без диакониссы». Итак, мотив опасения гонений сменился мотивом опасения худых подозрений, мотивом приличия, и диаконисса сделалась исполнительницей поручений епископа, касающихся женщин, и посредствующей инстанцией между иерархией и женщинами не только в языческих домах, но и вообще².

d) Обязанность заботиться о больных женщинах диакониссы также унаследовали от вдов. Кроме Дидаскалии об этой обязанности диаконисс упоминает и св. Епифаний Кипрский. «Чин диаконисс существует в Церкви... ради охранения чести женского пола или во время крещения или *при надзоре за страданием и болезнью* и в то время, когда обнажается тело женщины»³.

Но и эта обязанность недолго занимала видное место в круге их деятельности. Сравнив Дидаскалию с Постановлениями апостольскими, мы увидим, что последний памятник пропускает упоминание о конкретных проявлениях этой заботы и оставляет лишь общую фразу: «...и женщина пусть позаботится о лечении женщин»⁴. И это вполне понятно. Это служение не имело отношения к главной обязанности диаконисс прислуживать лицам

¹ Пост. ап. III. 16. 1 (ed. F. Funk, I. P. 209). Ср.: *блж. Иероним*. Письмо 52 к Непоциану (PL. XXII. 532; *Иероним, блж.* Творения... Киев, 1894. Кн. 2. Ч. 2. С. 59: «Если по обязанности клирика ты посещаешь деву или вдовицу, то никогда не вступай в дом ее один»).

² Пост. ап. II. 26. 6 (ed. F. Funk, I. P. 105).

³ *Епифаний Кипрский, свт.* Ересь. 79. 3 // Творения святого Епифания Кипрского. М., 1882. Ч. 5. С. 282: «διακονισσῶν τάγμα ἐστὶν εἰς τὴν ἐκκλησίαν... ἔνεκεν δὲ σεμνότητος τοῦ γυναικείου γένους ἢ δι' ὄραν λουτροῦ ἢ ἐπισχέψεως λάθους ἢ πόνου καὶ ὅτε γυμνωθεῖν σῶμα γυναικός, ἵνα μὴ ὑπὸ ἀνδρῶν ἱερουργούντων θεαθεῖν, ἀλλ' ὑπὸ τῆς διακονούσης»; *Он же*. Изложение веры. 29 (Там же. Т. 5): Διακονίσσαι καθίστανται εἰς ὑπηρεσίαν γυναικῶν μόνον διὰ τὴν σεμνότητα, ἃν χρενακατασταίη λουτροῦ ἔνεκα, ἢ ἐπισχέψεως σομάτων. Некоторые исследователи понимают последние два слова в слишком специальном смысле, сопоставляя их с тем, что сщмч. Киприан (*Киприан, еп. Карфагенский, сщмч.* Письмо к Помпонию // Творения святого священномученика Киприана, епископа Карфагенского. Киев, 1879. Т. 1. С. 105–106) и свт. Иоанн Златоуст (*Иоанн Златоуст, свт.* Творения... СПб., 1895. Т. 1. С. 271; ср.: *Лебедев А. П.* Духовенство древней вселенской Церкви от времен апостольских до IX в. М., 1905. С. 329–346) пишут об осмотре синисакт, но ближайшая параллель дана у самого Епифания (Панарион. 79. 3).

⁴ Пост. ап. III. 19. 1 (ed. F. Funk, I. P. 213–214, ср.: Дид. III. 12. 4–13. 1).

иерархическим и потому естественно отошло на второй план, и в последующее время мы видим, что оно выпадает главным образом на долю вдов¹ и дев², а не диаконисс. Диакониссы, если имели отношение к попечению о болящих, то не непосредственное, а как начальницы вдов и дев, на обязанности которых оно лежало. Если диаконисса Сабиниана и последовала в ссылку за Златоустом, чтобы служить ему, то здесь имели значение скорее личные отношения³. Благотворительность некоторых диаконисс, например Олимпиады, Пентадии и др., имела весьма широкие размеры⁴, но эта благотворительная деятельность их, состоявшая в денежной помощи, зависела, прежде всего, от обладания материальными средствами и в круг должностных обязанностей их, конечно, не входила. Таким образом, мы видим, что после Дидаскалии круг деятельности диаконисс постепенно специализируется в одном, литургическом направлении, тогда как перешедшие на них от вдов обязанности благотворительные отходят на второй план. Эти литургические обязанности после Дидаскалии еще умножаются.

е) На диаконисс возлагается обязанность поддерживать внешний порядок в храме. Храмы устроались в древности так, что места, назначаемые для женщин (*γυναιχέιον*), отделялись от мест, назначаемых для мужчин, причем у обоих отделений были особые двери. У этих дверей ставились особые лица, обязанные наблюдать за порядком, смотреть, чтобы мужчины не входили в женское отделение, а женщины — в мужское, чтобы оглашенные в надлежащее время покидали церковь и т.д. Когда церковнослужителей еще не было, то при дверях стояли диаконы, но когда явились и

¹ *Иероним, блж.* Письмо 52 к Непоциану: «Многих стариц питает Церковь, которые исполняют и службу и принимают благодеяния, служа болящему».

² *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа 13 на Посл. к Еф // Творения... Т. 3. Кн. 1. С. 119: «Девы взяли на себя труд лечить тело больных, носить их одры, умывать им ноги»...

³ *Иоанн Златоуст, свт.* 13 Письмо к диакониссе Олимпиаде // Творения... Т. 3. Кн. 2. С. 636–637. Престарелая Сабиниана была, по-видимому, теткой Златоуста.

⁴ Помимо писем Златоуста к диакониссам и сообщений христианских писателей, об этой деятельности диаконисс сообщает и язычник ритор Либаний (314–393). Бингам (*Bingham J. Origines sive antiquitates ecclesiasticae*. 2 ed. Halae Magdeburgicae, 1751. Т. 1. Р. 364) относит сюда два места, а именно: «Oratio XVI ad Pisamenum» и «Oratio de vincitis». В первом Либаний говорит о «матери старух» (*μητέρα δὲ γράων*), то есть начальнице вдов диаконисс, собирающей милостыню в пользу заключенного; во втором он говорит: почему же из выходящих отсюда узников не зовешь сюда женщину, одну из тех, которые славятся человеколюбием, и, припав к ее коленам, не просишь принести тебе какую-нибудь милостыню. Ср. выше сообщение Лукиана о вдовах, пришедших к Перегрину.

церковнослужители и церковнослужительницы, вполне естественно, обязанность стоять при дверях женского отделения перешла к диакониссам, а при дверях мужского отделения — к привратникам. Дидаскалия возлагает обязанность стоять при дверях и водворять порядок в храме исключительно на диакона, но в Постановлениях апостольских в соответствующем месте уже говорится: «Привратники (πυλωροί) должны стоять при мужских дверях, оберегая их, а диакониссы — при дверях женских»¹. И VIII книга Постановлений говорит, что обязанность диакониссы — «охранять двери»², и придает этой обязанности такое значение, что в молитве при хиротонии диаконисс они называются «стражами святых Твоих врат»³.

На диаконисс же, как и на диаконов, возлагается обязанность указывать места приходящим. «Когда входит бедный или незнатный или странник, старый или молодой возрастом, а места нет, то пусть и им образует место диакон», — говорят Постановления, повторяя Дидаскалию, и добавляют к Дидаскалии: «То же самое пусть делает и диаконисса, когда приходят женщины, бедные или богатые»⁴. В Послании к антиохийцам, приписываемом св. Игнатию Богоносцу, но на самом деле принадлежащем к IV веку, автор «приветствует стражей св. врат, во Христе диаконисс»⁵.

f) Имели ли диакониссы право на какое другое служение в Церкви — вопрос этот был неясен уже для древних канонистов. Вальсамон полагает, что древние диакониссы несли то же служение в алтаре, что и диаконы. Поэтому он и причисляет диаконисс к «служащим в алтаре»⁶. Этому предполагаемому служению диаконисс в алтаре он придает такое значение, что не считает существовавших в его время при *Великой Церкви* диаконисс настоящими диакониссами, между прочим, на том основании, что они не име-

¹ Пост. ап. II. 57. 10 (ed. F. Funk, I. P. 163).

² Пост. ап. III. 18. 6 (ed. F. Funk, I.: «φυλάττειν τὰς θύρας»).

³ Пост. ап. VIII. 19. 1 (ed. F. Funk, I. P. 524: «τὰς φρουρὰς τῶν ἁγίων σου πυλῶν»).

⁴ Пост. ап. II. 58. 6 (ed. F. Funk, I. P. 171).

⁵ Псевдо-Игнатий. 12 (PG. V. 908): «ἀσπάζομαι τὰς φρουροὺς τῶν ἁγίων πυλώνων, τὰς ἐν Χριστῷ διακόνους».

⁶ В Толковании на 15 правило Халкидонского Собора (Правила св. Апостол, св. Соборов Вселенских и Поместных... С. 371; Σ. II, 255) и в 38-м ответе патриарху Александрийскому Марку, не знавшему, что такое диакониссы, Σ. IV. 477: «Παρὰ δὲ τῇ ἁγιωτάτῃ Ἐκκλησίᾳ τοῦ θρόνου τῶν Κωνσταντινουπόλεως διακόνισσαι προχειρίζονται, μίαν μὲν μετουσίαν μὴ ἔχουσαι ἐν τῷ βήματι, ἐκκλησιαάζουσαι δὲ τὰ πολλὰ, καὶ τὴν γυναικωνίτιν ἐκκλησιαστικῶς διορθούμεναι».

ют служения в алтаре, хотя они и исполняют многие церковные обязанности и заведывают женскими отделениями в храмах. А в другом месте он даже категорически заявляет: «То (рукоположение диаконисс), о чем говорится в настоящем правиле, совершенно вышло из употребления, хотя некоторые подвижницы в несобственном смысле и называются диакониссами; потому что есть правило, определяющее, чтобы женщины не входили в святой алтарь. Итак, *та, которая не может входить во святой алтарь, каким образом будет исполнять обязанности диаконов?*»¹

Итак, по мнению Вальсамона, древние диакониссы исполняли те же обязанности, что и диаконы. Однако уже Властарь сомневается в этом и раскрывает один из поводов к ошибке Вальсамона. «Другие говорят, — пишет он, очевидно разумея Вальсамона, — что им (диакониссам) дозволялось входить и в святой алтарь и проходить служение, подобное служению диаконов. А запрещено последующими отцами и входить в него и проходить относящееся до сего служение по причине произвольного месячного очищения. Что в древности и женщинам был доступ во святой алтарь (θυσιαστήριον), это можно видеть из многих и других (свидетельств), и особенно из надгробного слова, которое сочинил на смерть сестры великий Григорий Богослов, но чтобы женщина прислуживала² при священной и бескровной жертве, мне кажется невероятным, потому что несообразно с здравым разумом, чтобы восходили на степень диакона те, коим не позволено учить всенародно и обязанность которых (состоит в том, чтобы) очищать посредством слова тех из неверных жен, которые приступают ко крещению»³.

Властарь раскрывает таким образом одну из причин, по которой Вальсамон приписывает диакониссам такое же участие в богослужении, как и диаконам, — это их право в древности входить в алтарь. Но, как выясняет Властарь, это право вовсе не указывает на такое положение диаконисс, так как в древности его имели и все женщины. Другим поводом к ошибочному мнению Вальсамона было сходство наименований (ὁ διάκονος, ἡ διάκονος), благода-

¹ Толкование на 14-е и 15-е правила Трулльского Собора (Правила св. Апостол, св. Соборов Вселенских и Поместных... С. 495; Σ. II, 338).

² Перевод Ильинского неточен. Нужно: «была служительницей» (γίνεσθαι διάκονον).

³ *Властарь*. Синтагма, буква γ, II (*Матфей Властарь*. Собрание по алфавитному порядку... / Пер. свящ. Н. Ильинского... С. 119; Σ. VI, 171).

ря которому диакониссы обычно упоминаются рядом с диаконами¹. Но мы уже видели в Дидаскалии, что сходство наименований вызвано было не полным, а лишь частичным сходством обязанностей тех и других. В пользу мнения Вальсамона можно привести одно место из 6 новеллы Юстиниана, в котором он говорит, что диакониссы вступают в священное служение (διακονίαν) и прислуживают (ὑπηρετεῖθαι) при достопоклоняемых крещениях и приступают к другим тайнам, что обычно делается ими при честных таинствах², но это слишком общее неопределенное выражение Юстиниана совершенно недостаточно для опровержения категорического отрицания другими памятниками права на священнослужение в собственном смысле за диакониссами. Мы видели, что уже Дидаскалия запрещает диакониссам совершение крещения. Постановления апостольские не только повторяют это, но добавляют: «Диаконисса не благословляет и ничего не совершает из того, что делают пресвитеры или диаконы»³. «Если мы не дозволяем женщинам учить, то как можно дозволить им вопреки природе священствовать (ιερατεῖσθαι). Ибо поставлять (χειροτονεῖν) женщинам богиням жриц (ιερείας) есть заблуждение еллинского безбожия, а не заповедь Христа»⁴. Еще решительней пишет свт. Епифаний Кипрский: «От века никогда не священнодействовала женщина... А что существует в Церкви чин диаконисс, то это не для священнодействия и не для поручения им чего-либо подобного... До тех пор, пока была нужда в церковном чине диаконисс, их Церковь именovala вдовицами, а еще более старых — старицами, но никогда не повелевала им быть пресвитершами или священницами. Даже и диакона в церковном чине не обличены правом совершать какое-либо таинство, но только служить при совершении таинств. Если бы установлено было Богом, чтобы женщины священствовали или совершали что-либо каноническое в Церкви (ἢ κανονικὸν τι ἐργάζεσθαι), то всего более должно было бы в Новом Завете облечь чином священства саму Марию... Но так не благоволил Бог. Даже и совершать крещение не было доверено

¹ Например, в Дидаскалии, Постановлениях апостольских, Новеллах Юстиниана и Ираклия и др.

² Новелла VI. 6: «τοῖς τε ἄλλοις παρεῖναι τοῖς ἀπορρήτοις (secretis), ἅπερ ἐν τοῖς σεβασμιωτάτοις μυστηρίοις δι' αὐτῶν εἶωθε πράττεσθαι».

³ Пост. ап. VIII. 28. 6 (ed. F. Funk, I. P. 530).

⁴ Пост. ап. III. 9. 3 (ed. F. Funk, I. P. 201).

ей... Этим епископом (Иаковом Иерусалимским) и апостолами установлены преемства епископов и пресвитеров в Доме Божием, но нигде не сказано, чтобы в числе их была поставлена женщина. «Бяху же, — сказано у Филиппа Благовестника, — дочери четыре прорицающия (Деян 21. 9), но не священнодействующия»¹. По свидетельству церковных писателей, священнослужение женщин допускали лишь некоторые еретики².

Итак, участие диаконисс в богослужении вообще имело такой же характер, как и участие их в совершении крещения, то есть характер прислуживания, внешней помощи, такой же, какой имело и участие в богослужении иподиаконов, причем в более древнее время диакониссы прислуживали и в алтаре, а в более позднее — лишь вне его³.

Наконец последняя из обязанностей диаконисс — это заведение вдовами и девами. Мы видели, что в Дидаскалии вдовы занимают положение до некоторой степени параллельное с положением диаконисс, но что потом они снисходят на положение лиц, лишь призываемых Церковью, и вполне естественно, что возвысившиеся диакониссы заняли по отношению к ним положение начальственное. И вот тогда как Дидаскалия убеждает вдов повино-

¹ *Епифаний Кипрский, свят.* Панарион. 79. 2, 3, 4 // Творения... Ч. 5. С. 279–282; PG. XLII. 744–745).

² Епифаний обвиняет в этом пепузиан (Панарион. 69. 2: ἐπισχολοῖ τε παρ' αὐτοῖς γυναῖκες καὶ πρεσβύτεροι γυναῖκες), антидикомарианитов (Панарион. 78. 23: ἱεροουρῶν διὰ γυναῖκῶν) и особенно коллиридианок (Панарион. 79). Ср. нашу статью: «Коллиридианки» в «Православной богословской энциклопедии» (Православная богословская энциклопедия, или Богословский энциклопедический словарь, содержащий в себе необходимые для каждого сведения по всем важнейшим предметам богословского знания в алфавитном порядке / Под ред. А. П. Лопухина. Петроград, 1911. Т. 12. С. 326–327). Ср.: Тертуллиан о гностиках и маркионитах: *Praescr.* 41 (PL. II. 56): *Ipsae mulieres haereticae, quam procaces quae audeant docere, contendere exorcismos agere, curationes repromittere, forsitan et tingere.* Ср.: *Tert. De bapt.* 17 (Творения Квинта Септимия Тертуллиана. Киев, 1912. Т. 2. С. 24; PL. II. 56); *Ambros. Med. Comment.* in ep. I ad Tim. 3. 11 (PL. XVII. 496); Ср. также: 1 Кор. 14. 34, 35; 1 Тим. 2, 11, 12; *Arcudius P. De Concordia ecclesiae.* Lutetiae Parisiorum, 1676. P. 472–474. В 1143 году на Соборе в Константинополе два епископа были осуждены, между прочим, за разрешение диакониссам читать Евангелие и произносить молитвы при богослужении (Алляция. CVI. 3; Σ. V, 83).

³ Вероятно, обязанности православных диаконисс были сходны с обязанностями диаконисс у яковитов, которые поддерживали чистоту в храме, возжигали светильники и приготавливали хлеб и вино для таинства. Но едва ли православные диакониссы имели право преподавать Причащение женщинам и детям до пяти лет, как диакониссы яковитов (см.: *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana* / Ed. J.-S. Assemani. Roma, 1719–1728. Lib. III. Pars II. P. 849), так как при их хиротонии потир давался им лишь для постановки на Престол (см. ниже).

ваться лишь епископам и диаконам, Постановления апостольские добавляют сюда пресвитеров и диаконисс¹. Что и девы состояли в ведении диаконисс, об этом свидетельствует свт. Григорий Нисский в житии св. Макрины, упоминая о начальнице чина дев диакониссе Лампадии². Таким образом, диакониссы заменили собою старейших вдов³. Это изменение в устройстве женского служения Церкви и узаконяет впервые Лаодикийский Собор, запрещая в II правиле впредь ставить, очевидно, ненужных более пресвитерид. Когда впоследствии чины вдов и дев слились с монашеством, диакониссы сделались уже начальницами над монахинями⁴.

Подводя итоги, можно сказать, что если служение вдов было главным образом благотворительным, а потом уже и литургическим, то служение диаконисс было прежде всего литургическим, а потом уже благотворительным.

Что касается положения, занимаемого диакониссами в клире, то Дидаскалии оно не представляется здесь высоким. Правда, они сопоставляются с диаконами, но не нужно забывать, что Дидаскалия знает церковнослужителей⁵, и потому диакон в ней является не только как священнослужитель (например, совершитель крещения), но и как церковнослужитель, ὑπηρέτης. И Дидаскалия сравнивает диаконисс с диаконами именно как с церковнослужителями. Она указывает в данном месте лишь те обязанности

¹ Пост. ап. III. 8. 1 (ed. F. Funk, I. P. 197: «λειθόμενος ἔτι μὴν ταῖς διακόνοις»). Ср. выше: упоминание Либания о «матери старух»).

² Vita Macr. (Григорий Нисский, свт. Творения святого Григория Нисского. М., 1871. Ч. 8. С. 131; PG XLV. 960sq.: «Καὶ ἦν τις προτεταγμένη τοῦ χοροῦ τῆς παρθενίας ἐν τῇ τῆς διακονίας βαθμῶ, Λαμπάδιον ὄνομα αὐτῆς»). Начальницей дев была св. Поппия (Публия, † 369, память 9 окт.), о которой биограф ее, Феодорит Кирский, сообщает, что она в присутствии Юлиана вместе со своими девами стала петь о ничтожестве идолов (Церк. ист. III. 19). Точно так же начальницей дев была Ксения (память 24 янв.), хотя последняя была начальницей их и до посвящения в диакониссы. Отказавшаяся от сана диакониссы (ἀξίωμα διακόνου) Никарета вместе с тем отказалась и от управления церковными девами (παρθένων ἐκκλησιαστικῶν ἡγεῖσθαι) (Созомен. Церковная история. СПб., 1851 VIII. 23).

³ Ср. ниже о содержании диаконисс.

⁴ Св. Иоанн Дамаскин сообщает, что св. Евпраксия была принята в Фивском монастыре одной диакониссой, которая начальствовала над монахинями (2-я беседа об иконах).

⁵ По Дидаскалии, даже чтецы существуют не везде (II. 28. 5; ed. F. Funk, I. P. 108), но в древности обязанности чтеца носили специальный характер и к ὑπηρέσια отношения не имели. Единственное же упоминание об иподиаконе издатели Дидаскалии – Функ, Ахелис и Флемминг – считают позднейшей вставкой.

диакона, которые относятся к ὑπηρέσιᾱ¹, и служение диаконисс в греческом тексте обозначает именно этим термином. Итак, диаконисса сравнивается с диаконом, пока речь идет об ὑπηρέσιᾱ, но лишь только заходит вопрос о совершении Таинства Крещения, диакон сейчас же сопоставляется с совершителями крещения — епископом и пресвитерами², тогда как диакониссе отводится роль второстепенной помощницы, участие которой лишь желательно соображениями приличия и обязанности которой в случае ее отсутствия может выполнить всякая женщина. Итак, было бы большой ошибкой на основании некоторых фраз Дидаскалии думать, что в этом памятнике диакониссы состоят в одном ранге с диаконами.

Мы видели, что диакониссы заняли начальственное положение по отношению ко вдовам. Но такое положение они заняли не столько потому, что возвысились сами, сколько потому, что значение чина вдов упало. В общем, положение диаконисс было не выше положения вдов двух первых веков. Так же как и вдовы того времени, они причисляются к клиру³ и упоминаются обычно после всех священнослужителей⁴, но когда перечисляются все клирики, то они обычно упоминаются выше всех церковнослужителей⁵ и лишь редко — ниже иподиаконов⁶. Вообще, обычное место диаконисс — между диаконами и иподиаконами, что вполне естественно, если припомнить, что диакониссы появились в Восточной

¹ В Западной Церкви эти обязанности в то время несли уже не диаконы, а иподиаконы, чтецы и аколумы. См.: *Киприан, еп. Карфагенский, сщмч.* Письмо 21 к клиру Карфагена: «...так как мне следовало писать чрез клирика, между тем я знаю, что... тех немногих, которые есть здесь, едва достаточно для отправления ежедневного дела, то необходимо было поставить несколько новых, которых можно бы посылать. Знайте же, что я сделал Сатура чтецом, а исповедника Оптата — иподиаконом» (Творения... Киев, 1879. Т. 1. С. 78–79).

² Точно так же и Тертуллиан ограничивает право совершать крещение епископами, пресвитерами и диаконами (De bapt. 17). Так как понятия «священнослужения» и «церковнослужения» не были тогда выяснены, то гранью между тем и другим служило лишь право на совершение Таинств.

³ I Вселенский Собор. Правило 19.

⁴ Пост. ап. III. 57; VIII. 19–21; Test. Dom. Nostri. I. 34, 44.

⁵ Новелла III. 1. 1 (Corp. iur. civ., III); Ираклия τῦλος (Σ. V. 230–234); Ср.: *Zachariae K. E. von Lingenthal. Ius Graeco-Romanum [Nov. post. Iustin.]*. Lipsiae, 1857. Nov. 22 (612 г.). P. 35–36; *Нарбеков В. А.* Номоканон Константинопольского патриарха Фотия с толкованием Вальсамона. Ч. 1: Историко-каноническое исследование. Казань, 1899. С. 3; Ч. 2: Русский перевод (Номоканона) с предисловием и примечаниями / Пер. В. А. Нарбекова. Казань, 1899. С. 92–93; Σ. I, 67).

⁶ Пост. ап. III. 11. 2.

Церкви ранее иподиаконов. Начальствуя над вдовами и девами, диакониссы в то же время подчиняются всем священнослужителям. Дидаскалия во всем подчиняет их наравне с прочими вдовами епископам и диаконам¹. VIII книга Постановлений апостольских позволяет диакону даже отлучать в отсутствие пресвитера диакониссу наравне с прочими церковнослужителями и запрещает лишь иподиакону, не имеющему права отлучать ни клириков, ни мирян, отлучать и диакониссу. Но тогда, как в Дидаскалии, когда во главе каждой Церкви стоял епископ, диаконисса подчиняется епископу, памятники, относящиеся к более позднему времени, когда деление епархий на приходы уже упрочилось, подчиняют диакониссу ближайшим образом священнику. Епифаний упоминает, что «диаконисса получает приказание от священника»². Тот же порядок предусматривается и в 123 новелле Юстиниана, упоминающей, что диаконисса подчинена (местному) священнику (*ιερέυς*) и от него получает наставления³. Но, подчиняясь не только епископу, а и другим священнослужителям, диакониссы назначаются исключительно епископом⁴.

Но если канонически диакониссы принадлежали к низшему клиру, то фактически значение их в церковной жизни было немаловажно. В диакониссы вступали богатые и влиятельные женщины, горячо и беззаветно преданные церковным интересам и объединенные в одну корпорацию вокруг епископа. Естественно, что такая корпорация являлась настолько крупной силой, что с ней приходилось считаться даже верховной власти. Император Фео-

¹ Дид. III. 8. 1 (ed. F. Funk, I. P. 196): «*Opportet esse subditas episcopis et diaconis et reverentes, et trementes et metuentes episcopum...*» Впрочем, когда Дидаскалия говорит об одних диакониссах, о подчинении их диаконам речи нет, и они являются скорее параллельным, а не подчиненным диаконам институтом, как в «Постановлениях апостольских».

² Епифаний Кипрский, свт. Панарион. 79. 3 (Творения... Ч. 5. С. 282; PG. XLII. 745).

³ Новелла СХХIII. 30 (Cogr. iur. civ., III. P. 616); ср.: Василики. III. 1. 54–56; Синописис Василик. III. 18. 7; *Zachariae K.* Op. cit. P. 435; Номоканон 14 титулов (8, 14) заменяет *ιερέυς-ἐπίσκοπος*. См.: Русский перевод (Номоканона) с предисловием и примечаниями / Пер. В. А. Нарбекова. Казань, 1899. С. 270; Σ. I, 161. Кормчая. II. 44: Осмыя грани, глава 14 (Древнеславянская Кормчая. XIV титулов без толкования / Изд. В. Н. Бенешевич. СПб., 1907. Вып. 3). Впрочем, *ιερέυς* можно понимать и в широком смысле священнослужителя.

⁴ Дид. III. 1. 12; Пост. ап. III. 17. Конечно, местным. Свт. Епифаний Кипрский, по свидетельству блж. Иеронима (Письмо 51 по изд. Миня), писал Иоанну Иерусалимскому, что он никогда не ставил диаконисс для чужих провинций.

досий имел столкновение со стоявшей во главе диаконисс Олимпиадой и даже лишил ее права распоряжаться имуществом, но потом снова возвратил ей его. После изгнания Златоуста гнев его врагов обрушился прежде всего на диаконисс, казавшихся столь опасными, что сочли нужным обвинить их в мнимом поджоге храма¹. Когда одна из покровительниц Златоуста — вдова консула Тимасия Пентадия — хотела уехать к Златоусту из Константинополя, тот просил ее остаться, так как она была «опора, крепкая стена всех удрученных»². Влиятельной защитницей Златоуста была и Сильвина, диаконисса, жившая при дворе. Насколько богаты были некоторые диакониссы, показывает тот факт, что благотворительность Олимпиады распространялась далеко за пределы Константинополя — в Грецию, Азию и Сирию. О влиятельности диаконисс в позднейшее время свидетельствует блаженный Феодорит, умоляя в своем письме к диакониссе Целерине действовать в пользу церковного мира³. Византийский историк Феофан сообщает, что в царствование императора Маврикия патриархом Кириаком (596—606) в Константинополе был построен храм, названный «храмом диакониссы»⁴, и Кодин добавляет, что он назван был так в честь сестры патриарха, бывшей диакониссой⁵. И подобных фактов, иллюстрирующих высокое положение диаконисс, можно бы привести немало.

Содержание свое диакониссы, так же как и их предшественницы вдовы, получают от Церкви. Мы видели, что по Дидаскалии и старшие из вдов на вечерах любви получают часть, вдвое меньшую

¹ *Иоанн Златоуст, свт.* Письмо 81. К диакониссе Пентадии // Творения... Т. 3. Кн. 2. С. 694 (PG. 658): «Тебя, ничего не знавшую кроме церкви и своего терема, повели на площадь, с площади в суд, из суда в темницу. Наострили языки лжесвидетелей, сплели бессовестную клевету, произвели убийства, губили молодых огнем и железом, терзали взрослых, не считая числа и не разбирая достоинства, побоями, мучениями и бесчисленными истязаниями, — все употребили они, чтобы принудить и заставить тебя по страху сказать не то, что ты несомненно знала. Но ты... уличила их в клевете по настоящему обвинению в поджоге».

² *Иоанн Златоуст, свт.* Письмо 91. К диакониссе Пентадии // Творения... Т. 3. Кн. 2. С. 704 (PG. 663).

³ *Феодорит Кирский, блж.* Письмо к диакониссе Целерине // Творения... Ч. 7. С. 115.

⁴ На 596 год (PG. CVIII).

⁵ PG. CLVII. 53. В XI веке Михаил Атталиот упоминает о портике (паперти) диакониссы. Английский журнал «Church Bells» (1885. 20 марта. № 743) сообщает, что эта церковь, обращенная в мечеть, существует и теперь и что ведущий к ней переулочек носит название «переулочек Диакониссы» (*Robinson C. Op. cit. P. 91*). Ср.: проф. И. Андреев в Православной богословской энциклопедии (Т. 12. С. 888).

сравнительно с диаконами. Повторяют это предписание и Апостольские постановления¹. Но, по-видимому, последний памятник лишь воспроизводит свой источник, а во время составления Постановлений старших вдов уже сменили диакониссы. Это можно заключить из сопоставления данного места с 31 главой VIII книги Постановлений, в которой половина части диаконов от остатков Евхаристии (περρισσεύματα ἐν τοῖς μυστικοῖς εὐλογίας) полагается диакониссам наравне с иподиаконами, чтецами и певцами². Кроме того, диакониссы, как и прочие клирики, девы, вдовы и бедные, имели право на часть десятины, тогда как исключительное право на начатки принадлежало священнослужителям: епископу, пресвитеру и диакону³. Но в распределении приношений диакониссы не участвуют, и оно является обязанностью лишь священнослужителей. О содержании диаконисс Церковью в позднейшее время говорят памятники греко-римского законодательства. Так, Юстиниан в 30 главе 12 новеллы упоминает о положенном содержании (διαρίων)⁴ диакониссы, и глава эта, как мы видели, была внесена и в позднейшие законодательные памятники: в Номоканон XIV титулов, в III книгу Василия, в Синописис Василия и даже в нашу Кормчую. Это содержание, по крайней мере в последующее время, диакониссы получали не от епархии, а наравне с прочими клириками от той Церкви, при которой они состояли. Поэтому императоры, определяя число лиц, служащих известной Церкви, сообразно с количеством ее дохода и утвердившимся обычаем⁵, определяли и число диаконисс. Так, по 3 новелле Юстиниана предписывается, чтобы в Великой Константинопольской Церкви было 20 диаконисс⁶, а в 6 новелле увеличивается это число до 40⁷, а 16 новелла предписывает, чтобы и во всех других Церквах

¹ Пост. ап. IV. 28. 3 (ed. F. Funk, I. P. 108, 3); II. 28. 3 (ed. F. Funk, I. P. 109).

² Пост. ап. VIII. 31 (ed. F. Funk, I. P. 532).

³ Пост. ап. VIII. 30 (ed. F. Funk, I. P. 532). Хотя в данной главе диакониссы не упоминаются прямо, но подразумевать их нужно в словах «τῶν λοιπῶν κληρικῶν», а не в словах «τῶν διακόνων», что видно из сопоставления с главой 31 и из того, что здесь диакониссы называются διακόνισσαι, а не αἱ διάκονοι, и подчиняются диаконам, а не приравниваются к ним.

⁴ Diaria, собственно, значит дневная порция пищи.

⁵ Новелла VI. 8; ср.: Собрание церковных постановлений (Voelli et Justelli Bibliotheca juris canonici veteris. Lutetiae Parisiorum, 1661. T. 2. P. 1317).

⁶ Это постановление (новелла III. 1. 1) приводится в Номоканоне 14 титулов (Нарбеков В. А. Номоканон... Ч. 1. С. 30; Ч. 2. С. 93; Σ. I, 69).

⁷ Новелла VI. 8 (Cогр. iur. civ. III).

сохранялся изначально определенный штат¹. А император Ираклий в 612 году в своей 22 новелле для Великой Церкви определил штат в 40 диаконисс, а для Влахернской – 6². И Василики, приводя 3 и 6 новеллы Юстиниана, по-видимому, под влиянием новеллы Ираклия число диаконисс для Великой Церкви в обоих случаях указывают 40³. То же мы видим и у Властаря⁴. Как свидетельствует Вальсамон, число клириков вследствие тяжелых обстоятельств уже задолго до его времени было уменьшено⁵.

Но уже апостол Павел восхваляет тех вдовиц, которые не обременяли Церковь (1 Тим 5. 16), и естественно, что те диакониссы, которые не нуждались в церковном содержании, не только не пользовались им, а и сами служили Церкви своим имуществом.

Таковыми диакониссами при Златоусте были, например, знаменитые Олимпиада († 410), Прокула и Пентадия, которым Златоуст адресовал много писем; Макрина, сестра свт. Василия Великого и свт. Григория Нисского, и ее подруга, уже упомянутая Лампадия, и др. Однако светское законодательство стремилось ограничить их имущественные права. По закону Феодосия 390 года, диакониссам принадлежало лишь пользование (*usufructus*) их имущества, да и то под контролем их духовных начальников, а собственниками их считались их наследники по закону, пожертвования же и завещания их в пользу бедных и церковей признавались совершенно недействительными⁶. Впрочем, закон этот был отменен Юстинианом.

Пользовались диакониссы и некоторыми привилегиями наравне с прочими клириками. Так, тяжёбые дела против них разбирались не светским судом, а епископом⁷. «Если кто имеет тя-

¹ Новелла XVI. 1, ср.: Номоканон 14 титулов (*Нарбеков В.А. Номоканон... Ч. 2. С. 93; Σ. I, 69*).

² *Zachariae K. E. von Lingenthal. Ius Graeco-Romanum... Vol. III. P. 37; Σ. V, 230–234.*

³ Новелла III. 1 = Василики. III. 2. 1 (*Basilicorum libri LX / Ed. C. G. E. Heimbach. Lipsiae, 1833. Vol. 1. P. 108*); Новелла VI. 8 = Василики. III. 34 (*Basilicorum libri... Vol. 1. P. 108*), ср.: толкование Вальсамона на Номоканон (*Нарбеков В. А. Номоканон... Ч. 1. С. 30; Ч. 2. С. 94; Σ. I, 70*).

⁴ *Властарь. Синтагма, буква δ, 5 (Матфей Властарь. Собрание по алфавитному порядку... / Пер. свящ. Н. Ильинского... С. 152; Σ. VI, 209).*

⁵ *Вальсамон. Указ. соч.*

⁶ *Созомен. Церк. ист. VIII. 9 (PG. LXVII. 1539); Cod. Theod. XVI. II. 27.*

⁷ Новелла CXXIII. 21: «Εἴ τις κατὰ τινος κληρικοῦ ἢ μοναχοῦ ἢ διακονίσης ἢ μοναστρίας ἢ ἀσκητρίας ἔχοι τινὰ ἀγωγὴν, διδασκέτω πρότερον τὸν δσιώτατον ἐπίσκοπον».

жебное дело против клирика, диакониссы, монаха, монахини или подвижницы, — гласит 21 глава 123 новеллы Юстиниана, — пусть обращаются к их епископу, и тот пусть разбирает дело; и если та и другая сторона удовлетворяются решением, то приговор пусть приводится в исполнение светским начальником (архонтом). Если же кто из подсудимых в продолжение 10 дней представит возражение (против решения), тогда дело пусть разбирает местный архонт, и (или) утверждает решение и приводит в исполнение, так как вторично проигравший дело не может уже апеллировать, (или же), если архонт решит дело противно епископу, в таком случае решение архонта подлежит апелляции». Далее подробно указывается порядок судопроизводства о клириках и диакониссах в различных случаях. И закон этот был долго действующим в Византии, почему и попал в позднейшие законодательные памятники, например в Номоканон XIV титулов¹ и в Василики².

В Дидаскалии диакониссы — те же вдовы, но вдовы с особыми обязанностями. Мы видели, однако, что состав вдов был неоднороден; так, в число вдов в техническом смысле включались не только вдовы в собственном смысле, но и девы. Поэтому возможно, что и диакониссы Дидаскалии были не только вдовами, но и девами. Позднее чин вдов потерял значение единственного пути к получению звания диаконисс. Чин дев получил такое развитие, что уже перестал сливаться с чином вдов и сделался самостоятельным. Мотив такого обособления дев от вдов на Западе отмечен полемикой Тертуллиана против епископа, державшегося, очевидно, древней практики, засвидетельствованной еще Игнатием Богоносцем, и принявшего двадцатилетнюю деву в число вдов. На Востоке обособление дев от вдов произошло несколько позднее и, по-видимому, в связи с образованием чина диаконисс. Передав свои церковнослужительские обязанности диакониссам, вдовы утратили прежнее значение, и потому для дев не было смысла вступать в число вдов, и образовался особый чин дев, параллельный чину вдов. Оба эти чина и сделались, так сказать, подготовительным институтом для чина диаконисс. И вот мы видим, что Постановления апостольские, в отличие

¹ Номоканон 14 титулов (*Нарбеков В. А.* Номоканон... Ч. 1. Тит. IX. 1, текст 5; Ч. 2. С. 288; Σ. 1, 173), ср.: *Pitra B.* *Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta.* Romae, 1864. Vol. 2. P. 538, not. II; Кормчая. II. 42.

² Василики III. 1, 37, 38.

от Дидаскалии, упоминают о вдовах и девах там, где Дидаскалия говорит только о вдовах и тех и других считает кандидатками в диакониссы¹. То же мы видим и в других памятниках. Так, о девах как кандидатках в диакониссы упоминает, например, свт. Епифаний Кипрский, говоря, что диакониссой может быть или вдова после первого брака, или пожизненная дева². То же повторяет и Юстиниан в 6 новелле³.

Так как Церковь ставила девство выше вдовства, то девы сделались даже кандидатками более желательными, чем вдовы. VIII книга Постановлений апостольских считает главными кандидатками в диакониссы именно дев, а вдов — лишь в случае отсутствия дев⁴. И Юстиниан в 6 новелле при перечислении кандидаток в диакониссы ставит дев на первом месте. Немало имен диаконисс-дев сохранила нам история. Так, диакониссами-девами были свв. Макрина, Сергия, Сусанна⁵, Лампадия, Синклетикия († 440)⁶, Илария, дочь епископа Ремигия († 530)⁷, св. Мартина († 230)⁸, дочери комита Терентия и др.

А когда чин вдов исчез, единственным подготовительным учреждением для диаконисс сделался чин дев. Так смотрит на дело, например, Вальсамон в толковании на 6, 53 и 140 Карфагенские правила, в котором он, перенося на Карфагенскую Церковь порядки, принятые на Востоке, категорически утверждает: «6 и 53 правила настоящего собора говорят, что девы посвящаются *для того*, чтобы в надлежащем возрасте они могли быть поставляемы

¹ Пост. ап. VI. 17. 4 (ed. F. Funk, I. P. 341).

² *Епифаний Кипрский, свт.* Изложение веры. 20: «Ἡ χηρεύσασα ἀπὸ μονογαμίας ἢ αἰὲ παρθένοι οὖσαι».

³ Новелла VI. 6: «Ἡ παρθένος καθεστῶσας ἢ ἐνὸς ἀνδρὸς γυναικᾶς γενομένης».

⁴ Пост. ап. VIII. 17. 4 (ed. F. Funk, I. P. 341): «Διακόνισσα δὲ γινέσθω παρθένος ἀγνή· εἰ δὲ μήγε, κἂν χήρα μονόγαμος, πιστὴ καὶ τιμίᾳ».

⁵ Житие св. Панкратия (память 9 июля). Ср.: PG. CXXII. 989–1004; *Franchi de' Cavalieri*. *Hagiographica*. 2: Della leggenda di S. Pancrazio Romano // Studi e testi. [Roma]. 1908. № 19. P. 77–105; *Порфирий (Успенский), еп.* Афон. Ч. 2: Первое путешествие в афонские монастыри и скиты в 1846 году. Отд. 1. М., 1877. С. 55.

⁶ *Кассиодор*. *Divin. Lect.*, С. 2 (PL. LXX. 1110).

⁷ PL. LV. 973. Диакониссами-вдовами были Олимпиада, Пентадия, Кассиана (*Феодорит Кирский, блж.* Церк. ист. 17; *Его же*. Творения... Сергиев Посад, 1907. Ч. 7. С. 19–20), Аксия (*Он же*. Церк. ист. 224 (44); Творения... Сергиев Посад, 1908. Ч. 8. С. 359–360), Сильвина (*Pallad. Dial. de vita Chrys.*, PG. XLVII. 5sq.) и др.

⁸ По житию, она жила в Риме, но житие восточного происхождения и доказательством существования диаконисс в Риме служить не может.

в диаконисы»¹, хотя на самом деле ни одно Карфагенское правило о диакониссах не упоминает, да и самого чина диаконисс, по всем данным, здесь не было.

Насколько тесна была связь между чином дев и чином диаконисс, показывает тот факт, что и девы, кандидатки в диакониссы, по мнению Зонары и Вальсамона, назывались уже диакониссами. Так понимают оба толкователя выражение 19 правила I Никейского Собора: «О диакониссах же мы упомянули о тех, которые по одеянию за таковых приемлются». «В древности приходили к Богу девы, обещавшиеся соблюдать чистоту, — пишет Зонара. — Их епископы, по 6 правилу Карфагенского Собора, посвящали и имели попечение об охране их по 47 (53) правилу того же собора. Из этих дев в надлежащее время, то есть когда им исполнялось сорок лет, рукополагались и диакониссы. На таковых дев на 25 году² их возраста возлагаемо было епископами особое одеяние, по 140 правилу упомянутого собора. Сих именно дев собор и называет диакониссами, принимаемыми за таковых по одеянию, но не имеющих руковозложения»³. То же повторяет и Вальсамон. В рукописях чина посвящения диаконисс позднейшего времени девы иногда являются единственными кандидатками в диакониссы⁴.

Но чины для вдов и дев вовсе не были единственными путями для вступления в диакониссы для всех. В чины вдов и дев вступали предварительно те женщины, которым не исполнилось нужных лет и которые нуждались в церковном содержании, остальные же могли вступать в диакониссы и прямо, разумеется, если признавались того достойными. И история знает немало подобных случаев. Так, прямо в диакониссы поступили св. Олимпиада, св. Макрина и др.

¹ Правила св. Апостол, св. Соборов Вселенских и Поместных... С. 742.

² Такой возраст посвящаемых дев был принят не везде; например Собор в Сарагосе, правило 8 (Die Canones der wichtigsten altkirchlichen Konzilien / Hrsg. von Fr. Lauchert. Freiburg, Leipzig, 1896. S. 176), определяет его в 40 лет, III Карфагенский Собор, пр. 4 (Die Canones der wichtigsten altkirchlichen Konzilien... S. 163), — в 20 лет, свт. Василий Великий, правило 18, — в 16, 17 лет.

³ Правила св. Апостол, св. Соборов Вселенских и Поместных... С. 234; Σ. II, 163. Насколько верно это толкование, увидим далее.

⁴ См., например: *Дмитриевский А.* Описание литургических рукописей. Ч. II: Εὐχολόγια. Киев, 1901. С. 346: «Διακόνισσα ὀφείλη εἶναι παρθένος ἀγνή» и др.

Помимо вдов и дев, в чин диаконисс могли вступать и замужние, но прекратившие сожителство со своими мужьями¹. По свидетельству Тертуллиана, даже в его время церковными вдовами могли быть не только вдовы, но и замужние (*matres*). Это унаследовали диакониссы. Так, свт. Епифаний Кипрский говорит, что диакониссами могут быть и «воздерживающиеся от мужей»².

Несколько примеров таких диаконисс знает и история. Такими диакониссами были, например, Феосевия († 385), жена свт. Григория Нисского, жена франкского короля Хлотаря I Радегунда († 587), посвященная епископом Медардом³, и др. Всего чаще диакониссами делались жены епископов, на сожителство которых с мужьями Церковь всегда смотрела неодобрительно, а потом и совершенно запретила его (Трулльский Соб., пр. 12 и 48), не позволяя в то же время вступать им и во второй брак. Так, известно, что свт. Григорий Нисский, получив хиротонию, прекратил сожителство со своей женой Феосевией, и она сделалась диакониссой⁴. О подобных случаях сообщают и жития святых и Созомен⁵. Таковую практику узаконил Трулльский Собор своим 48 правилом.

*Условия вступления в чин диаконисс:
нравственные и умственные качества, единобрачие,
пожилой возраст*

Хотя в диакониссы допускались и девы, и вдовы, и даже жены, прекратившие сожителство с мужьями, однако далеко не все женщины могли попасть в диакониссы, а лишь те, которые по тща-

¹ Примеров подвига такого рода можно немало найти в житиях святых. См.: Луг Духовный. 108: «Девственная жизнь пресвитера и жены его» (Луг Духовный... С. 132), а также жития пр. Аммона, св. Магны Анкирской, Малха, Анастасия и Феогнии, Пелагия Лаодикийского, Юлиана и Василисы, Конона Исаврикийского и Марии, Валериана и Цецилии, Захария Башмачника и Марии. Ср. у Руфина (*Vita partum*, сар. 30); у блж. Иеронима (*Vita part.*, сар. 156); у свт. Феодорита (Церк. ист. II. 12); Четьи Минеи января 9, марта 5, ноября 17 и др.

² *Епифаний Кипрский, свт.* Краткое истинное слово о вере. 20 // Творения... Ч. 5. С. 352 (PG. XLII. 825).

³ *Surius* (AcSS. Aug. 13. P. 70): «*Manu superposita cosecravit diaconam*».

⁴ *Григорий Богослов, свт.* Письмо к Григорию Нисскому 182 (95) // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. Т. 1. Ч. 6. СПб., 1912. С. 240–241, хотя есть мнение, что Феосевия была не женой, а сестрой Григория Нисского. Ср.: *Григорий Нисский, свт.* Надгробия Макрине и Феосевии // Творения... М., 1889. Ч. 5. С. 315–316. См.: *Филарет (Гумилевский), еп.* Указ. соч. С. 223.

⁵ *Созомен.* Церк. ист. VIII. 9.

тельному испытанию¹ оказались удовлетворяющими известным требованиям. Кандидатки в диакониссы должны были обладать: 1) высокими нравственными и умственными качествами, 2) быть невторобрачными, 3) быть немолодыми.

1) От диаконисс требовались те же нравственные качества, что и от вдов-церковнослужительниц двух первых веков. Дидаскалия, говоря о вдовах, подразумевает и диаконисс и потому особо об их качествах не говорит. Постановления апостольские, отделяющие диаконисс от вдов, вставляют после слова «диаконисса» слова «верующая и святая»², а в добавочной, сравнительно с Дидаскалией, главе требуют, чтобы диаконисса-дева была чистой, непорочной, а вдова — верующей и почтенной³. IV Вселенский Собор позволяет хиротонисать диаконисс только по тщательном испытании⁴. «Мы не позволяем ведущим жизнь, не говорим достойную осуждения, но даже и вообще подозрения, вступать в священное служение (δίακονία)», — говорит 6-я новелла Юстиниана в 6-й главе, посвященной диакониссам. А что такие предписания не оставались лишь мертвой буквой, а применялись на деле, об этом свидетельствует все то, что мы знаем о жизни древних диаконисс. Письма свв. отцов, например Иоанна Златоуста⁵, Василия Великого⁶, Григория Богослова⁷ и блаженного Феодорита⁸, переполнены похвалами смирению, терпению, благотворительности и другим христианским добродетелям диаконисс. «Если только за милостыню такое великое воздаяние, — пишет, например, Златоуст к Олим-

¹ Халкидонский Собор, правило 15.

² Пост. ап. III. 16. 1 (ed. F. Funk, I. P. 208): «πιστὴν καὶ ἁγίαν».

³ Пост. ап. VI. 17. 4 (ed. F. Funk, I. P. 341): «παρθένος ἀγνή... χήρα... πιστὴ καὶ τιμία».

⁴ IV Вселенский Собор. Правило 15; Σ. II, 254: «μετ' ἀκριβοῦς δοκιμασίας».

⁵ Иоанн Златоуст, свт. 17 писем к Олимпиаде // Творения... СПб., 1897. Т. 3. Кн. 2. С. 565–560; Письмо 81. К диакониссе Пентадии // Там же. С. 696–698; Письмо 91. К диакониссе Пентадии // Там же. С. 704–705; Письмо 172. К диакониссе Пентадии // Там же. С. 771; Письмо 83. К диакониссе Ампрукле и находящимся с нею // Там же. С. 698–670; Письмо 90. К диакониссе Ампрукле и находящимся с нею // Там же. С. 703–704. Ср.: Письмо 155. К матроне Пробе, в Риме // Там же. С. 761.

⁶ Василий Великий, свт. К дочерям комита Терентия. III. 131–132.

⁷ Григорий Богослов, свт. Письмо 182 (95) // Творения... М., 1889. Ч. 6. С. 240–241; ср.: Григорий Нисский, свт. Надгробия Макрине и Феосевии // Творения... М., 1863. Ч. 5. С. 5, 315–316.

⁸ Феодорит Кирский, блж. Письмо 17 // Творения... Сергиев Посад, 1907. Ч. 7. С. 19–20; Письмо 105 // Там же. С. 115; Письмо 224 (44) // Там же. Сергиев Посад, 1908. Ч. 8. С. 359–360.

пиаде, — то, если бы я перечислил и остальные твои добродетели, какой великой милости ты заслуживала бы... Какой камень, какой адамант, какое железо не побеждено тобою?.. Если бы кто пожелал рассказать о твоей воздержанности и терпеливости, проявляющихся за обедом во время ночей, то как много пришлось бы ему говорить... Если тогда ты вполне овладела воздержанием, то теперь владеешь, наконец, и бесстрашием... Об остальном: смиренномудрии, любви и прочих добродетелях твоей святой души, — не стану поэтому и упоминать... Кто желал бы перечислить порожденные отсюда добродетели, то он стал бы делать то же самое, как если бы вздумал считать морские волны. Поэтому, перебежав мимо этих беспредельных морей, я попытаюсь показать льва по когтю, сказавши несколько слов о твоём платье...»

О высоких добродетелях многих диаконисс свидетельствуют и церковные историки, например Феодорит¹, Созомен², Палладий³. Наконец авторитетнейшим образом засвидетельствовала это сама Церковь, причтя многих диаконисс к лику святых. Так, к лику святых причислены Татиана († 226, пам. 12 янв.), Нонна († 374, пам. 5 авг.), Макрина († 379, пам. 19 июля), Олимпиада († 410, пам. 25 июня), Феосевия († 385, пам. 10 янв.), Феодула († 410, пам. Сырн. субб.), Платонида Сирская († 308, пам. 6 апр. и Сырн. субб.), Феврония Сирская († 310, пам. 25 июня), Публия Сирская († 369, пам. 9 октября), Марфа († 551, пам. 5 июня)⁴, Ксения (Евсевия, † 457, пам. 24 янв.), Домника († 474, пам. 8 янв.), Мавра († 436, пам. 31 октября), Ирина (IX век, пам. 28 июля), Нина († 335, пам. 14 янв.) и др.⁵ В пространном житии св. Панкратия называются святыми мученицы-диакониссы Сергия и Сусанна, а «старшая диаконисса» Павлина — «святейшей и блаженной»⁶. И жития всех этих святых даже более красноречиво, чем письма Златоуста, говорят о высоких доб-

¹ *Феодорит Кирский, блж.* Церк. ист. III. 14 (Творения... Ч. 7. С. 213–215); 19 (Там же. С. 221–223).

² *Созомен.* Церк. ист. VIII. 9 (СПб., 1851. С. 565), VIII. 24 (Там же. С. 596–597).

³ Например, Лавсаик. 126 (2-е изд. СПб., 1854. С. 288–292): «Она [Олимпиада] чтит священство, уважала клир, помогала вдовам, кормила сирот, посещала больных, плакала с грешниками, возвращала заблудших на путь добра и многих жен, бывших за язычниками, наставляла в вере и давала им средства к пропитанию».

⁴ Хотя диакониссой она не называется, но из жития видно, что она исполняла обязанности диакониссы.

⁵ Римской Церковью чтятся диакониссы Радегунда и Мартина (AcSS. Iap. 1).

⁶ *Порфирий (Успенский), еп.* Афон. Ч. 2: Первое путешествие в афонские монастыри... С. 55, 59.

родетелях диаконисс. За все время многовекового существования диаконисс в Церкви мы знаем лишь один пример недостойной диакониссы — это Нектария, диаконисса в г. Сатале, о которой Созомен сообщает, что она «была лишена общения за нарушение договоров и клятв» и, несмотря на это, все же удостоена епископом Элпидием звания диакониссы, тогда как по законам Церкви не следовало воздавать ей никакой чести¹. За это Элпидий был низложен сторонниками епископа Акакия, собравшимися в Константинополе.

Особенно подробно говорят памятники церковного законодательства о соблюдении диакониссами целомудрия и строго наказывают за его нарушение как саму диакониссу, так и ее соблазнителя. Василий Великий подвергает отлучению от Причащения диакониссу, соблудившую с язычником, на 6 лет и только по истечении их позволяет принимать от нее приношение, если она жила в чистоте, хотя и позволяет ей иметь общение в молитвах. Подробно говорит об этом и законодательство Юстиниана. «Диакониссы пусть ни с кем не живут, якобы с братьями, или родственниками, или так называемыми любимцами (ἀγαπητῶν)². Ибо называющиеся такими именами подвергают свою жизнь нехорошим подозрениям. Но пусть они живут или одни, или с родителями, или с дядьями и действительными братьями, или с теми, о которых если кто возымеет худое подозрение, то сам будет сочтен неразумным и вместе нечестивым³. Итак, если сказано будет нечто подобное

¹ Созомен. Церк. ист. VI. 24 (СПб., 1851. С. 292; PG. LXVII). Нужно, однако, иметь в виду, что, как свидетельствует сам же Созомен, собравшиеся в Константинополе сторонники Акакия стремились лишь найти повод к низложению своих противников, и возможно, что вина Нектарии была не столь велика, что не позволяла ей быть диакониссой.

² Правило 44; Σ. IV, 191–192: «Ἡ διάκονος ἢ τῷ Ἑλληνι συμλορνεύσασα, οὐ δεκτή ἐστὶν εἰς κοινωσίαν [в некоторых рукописях — μετάνοιαν], εἰς δὲ τὴν προσφορὰν δεχθήσεται τῷ ἐβδόμῳ ἔτει, δῆλον ὅτι ἐν ἀγνεῖα ζῶσα».

³ Это требование направлено против так называемого духовного брака, то есть сожителства духовных лиц с лицами другого пола без плотского общения. Подобно тому как священнослужители называли своих сожительниц сестрами и возлюбленными (ἀδελφαί, ἀγαπηταί), диакониссы (и девы) называли своих сожителей братьями и также возлюбленными (ἀδελφοί, ἀγαπητοί). Против этого весьма распространенного и связанного со многими печальными явлениями обычая направлены многие церковные и гражданские постановления и обличительные труды церковных писателей. См., например: Апостольские правила. 5, 26; Трулльский Собор, правила 5, 12, 13; 7 Вселенский Собор, правила 18, 22; Анкирский Собор, правило 19; Карфагенский Собор, правила 3, 4, 25, 38, 70; Вас. Вел., правило 88; Новелла СХХIII. 29; Василики III. 1, 45; Номоканон. XIV тит. VIII, 14; Σ. I, 161; Григорий Богослов, свт. Сарт. (Творения... М., 1889. Ч. 5. С. 110–113; PG. XXXVII. 632); Иероним, блж. Письмо 22 к Евстохию (PL. XXII. 402–403); Иоанн Златоуст, свт. К живущим с синисактами

о какой-либо из тех, которые хотят получить (ἐμβραίνειν) хиротонию диаконисс, прикрываясь добрым именем, но с худым подозрением, то такую женщину совершенно не следует допускать до хиротонии служения (διακονίας). Ибо хотя она и будет рукоположена, то она теряет служение (ἐκλεσεῖται ἐκ διακονίας), и она сама и он подводятся под тот наш закон и прочие законы, которыми наказывается блуд (φθορέας)¹. «Диакониссе мы никоим образом не дозволяем жить вместе с мужчиной, — говорится в другой новелле, — так как отсюда может возникнуть подозрение о нечистой жизни. А если она не будет этого соблюдать, то пусть священник (ιερεὺς), которому она подчинена, увещевает ее, чтобы она всеми способами изгнала такого мужчину из своего дома. А если она замедлит это сделать, то лишается служения (ὕληρεσίᾳς) и положенного содержания, и заключается в монастырь, и там проведет остальную жизнь свою, а имущество ее, если у нее есть дети, разделяется пропорционально числу лиц между ней и детьми, и следующую ей часть получает монастырь на ее содержание, если же у нее нет детей, то ее имущество поровну разделяют между собою Церковь, к которой она принадлежала, и монастырь»².

Особенно строго наказывались лица, покушавшиеся на честь диаконисс и даже кандидаток в диакониссы — священных дев. В кодексе Юстиниана содержатся такие постановления: «Если кто похитил или даже только покушался взять себе в жены священную деву, тот наказывается смертью»³. «Родителям, братьям, попечителям девиц, диаконисс и посвященных Богу вдов позволительно их похитителей и тех, которые помогали им во время нападения, убивать на месте преступления; если же убегут, их разыскивают: в Константинополе — преторианские префекты и префекты города, в провинциях их — все гражданские и военные начальники, и после представления их на суд, их, как не имеющих права пользоваться обжалованием суда, подвергают крайнему наказанию, а имущество

(PG. XLVII. 495sq.; Творения... СПб., 1895. Т. 1. С. 245–287); *Киприан, еп. Карфагенский, сщмч.* Письмо к Помпонию (Творения... Киев, 1879. Т. 1. С. 104–105); Письмо к Новациану (Там же. С. 170–171); *Епифаний*. Панарион. 43 (Творения... М., 1872. Ч. 3. С. 73–75), 68 (Там же. Т. 4. С. 90); 78. 10 (Там же. Т. 5. С. 251); *Григорий Нисский, свт.* О девстве. 23 (Творения... М., 1868. Ч. 7. С. 288). Подробнее см.: *Achelis H. Virgines subintroductae.* Leipzig, 1902; *Лебедев А. П.* Указ. соч. С. 329–346.

¹ Новелла. VI. 6 (Corp. iur. civ., III. P. 44).

² Новелла. CXXIII. 30 (Corp. iur. civ., III. P. 616).

³ Cod. Iust. I. 3. 5 (Corp. iur. civ., I. P. 19). Здесь приводится закон Иовиниана 364 г.

похитителя и, — как сказано, — его сообщника берет монастырь и скит, где и содержится на эти средства потерпевшая насилие. Если же потерпевшая насилие есть только диаконисса, но не затворница или монахиня, имущество это получает в собственность ее церковь, самой же ей остается только право узурфрукта. Оказавшие же им иную какую-либо помощь или содействие, или соумышлявшие с ними, или принявшие их к себе подлежат одному только крайнему наказанию. Сказанное имеет силу и в том случае, если какая-либо из указанных женщин согрешила добровольно»¹.

Постановление кодекса повторяется и несколько изменяется и в 123 новелле (гл. 43): «Похищающие или обольщающие и растлевающие подвижницу, или монахиню, или диакониссу, или ведущую иной благочестивый образ жизни, или состоящую в схиме (σχημα ἔχουσαν), равно как и сообщники их, подвергаются смертной казни, и имущества их через епископа или эконома и начальников и служащих при них чиновников обращаются в собственность той церкви или того монастыря, где находилась поруганная женщина, а сама она со своим имуществом заключается в монастырь под строгую охрану. Если же в продолжение года после того, как обнаружено это преступление, священные дома не вытребуют себе этого имущества судебным порядком, его получает государственная казна, причем начальник, который отнесся небрежно к вытребованию этого имущества, лишается должности и штрафуется 6-ю литрами в пользу частных императорских имуществ»².

Все эти определения Юстинианова законодательства повторяются и в позднейших памятниках, — например, в Собрании церковных постановлений, в Собрании 87 и 93 глав, в Номоканоне 50 и 14 глав³. Но тогда как постановление Новелл приводится и в Ва-

¹ Cod. Iust. I. 3. 53 (Corp. iur. civ., I. P. 37).

² Corp. iur. civ., III. P. 623–624.

³ Cod. Iust. I. 3. = Собрание церковных правил. I. 3. 5 (Voelli et Justelli Bibliotheca... Т. 2. P. 1253–1254); Номоканон 50 титулов. IX. 30, текст I (*Нарбеков В. А.* Номоканон... Ч. 2. С. 355; Σ. I, 214); Ср.: Πηδάλιον. Αθήναι, 1908. P. 199, прим.; Cod. Iust. I. 3. 53 = Собрание церковных правил. I. 3. 54 (Voelli et Justelli Bibliotheca... Т. 2. P. 1264); Номоканон 14 титулов (Ibid.).

Новеллы. VI. 6 и СХХIII. 30 = Собрание церковных правил. Paratitla 3. 2 (Vollt et Justelli Bibliotheca... Т. 2. P. 1254); Собр. 87 гл. и 95 гл. — гл. 5, Кормчая. I. 3 (Древнеславянская Кормчая... С. 743); Номоканон 50 титулов. 24 (Voelli et Justelli Bibliotheca... Т. 2. P. 630–631); Номоканон 14 титулов. VIII. 14 (*Нарбеков В. А.* Номоканон... Ч. 2. С. 263–271; Σ. I, 161); IX. 30, текст 30 (*Нарбеков В. А.* Номоканон... Ч. 2. 364; Σ. I, 216); Василики. III, I, 54–56 (Basilicorum libri LX / Ed. C. G. E. Heimbach. Lipsiae, 1833. Vol. 1. P. 45–46).

силиках, постановления же кодекса в Василиках не приводятся и, следовательно, с введением Василик в действие теряют силу, так что Вальсамон советует «не обращать на них внимания»¹. Некоторые изменения в законодательство Новелл Юстиниана вносит Прохирон Василия Македонянина. «Блудодействующие с монахинями, или с диакониссами, или с подвижницами, как оскорбляющие Невесту Христову – Церковь, должны быть наказаны отсечением носа, как сами они, так и те, с которыми они смешались»². Этот закон повторяется с небольшими изменениями и в позднейших памятниках, а именно в Василиках³, Прохироне Арменопула⁴ и в Синтагме Властаря⁵.

Об умственных качествах диакониссы, о ее богословских познаниях мы уже упоминали, когда речь шла об обязанностях диаконисс. Добавим теперь, что памятники свидетельствуют о том, что диакониссы действительно были лицами, способными и по своим умственным качествам, и по своим познаниям успешно выполнять свои обязанности в деле катехизации женщин и чтения в церкви.

Как Златоуст, так и все историки того времени свидетельствуют, что Олимпиада, Пентадия и другие диакониссы так блестяще защищались на суде от обвинения в поджоге храма, что судьи вынуждены были отказаться от обвинения и освободить их. Св. Григорий Нисский в «Разговоре с сестрою Макриною о душе и бессмертии» наглядно показывает, какой твердостью и глубиной мысли и обширным знакомством с языческой фило-

Новелла СХХIII. 43 = Собрание церковных правил. III. 1. 2 (Voelli et Justelli Bibliotheca... Т. 2. Р. 1327); Номоканон 50 титулов. 24 (Voelli et Justelli Bibliotheca... Т. 2. Р. 631); Номоканон 14 титулов. IX. 29, текст 2 (Нарбеков В. А. Номоканон... Ч. 2. 351–352; Σ. I, 212); Номоканон 14 титулов. IX. 30, текст 3 (Нарбеков В. А. Номоканон... Ч. 2. С. 361; Σ. I, 216); Василики IV, I, 15 (Basilicorum libri LX / Ed. C. G. E. Heimbach. Lipsiae, 1833. Vol. 1. Р. 117); Ecloga XVII. 24; Властарь. Синтагма, буква α, 13 (Матфей Властарь. Собрание по алфавитному порядку... / Пер. свящ. Н. Ильинского... С. 49; Σ. VI, 103).

¹ В толковании на Номоканон 14 титулов. IX. 30, текст I (Нарбеков В. А. Номоканон... Ч. 2. 356; Σ. I).

² Прохирон. Тит. 39, гл. 62 (Prochiron / Ed. C. E. Zachariae. Heidelbergae, 1837. Р. 250).

³ Василики. LX, тит. 37, гл. 77 (Basilicorum libri LX / Ed. C. G. E. Heimbach. Lipsiae, 1833–1897. Vol. 5. Р. 755).

⁴ Прохирон. Кн. IV, тит. 3, § 3 (Prochiron / Ed. C. G. E. Heimbach. Lipsiae, 1851. Р. 742).

⁵ Властарь. Синтагма, буква γ, 11 (Матфей Властарь. Собрание по алфавитному порядку... / Пер. свящ. Н. Ильинского... С. 118; Σ. I, 171).

софией обладала Макрина, которую он называет своей наставницей¹.

О диакониссах Домнике и Мавре известно, что открытые ими обители были училищами для молодых христианок². Что диакониссы были и чтителями в церквях, — об этом свидетельствует, например, Кирилл Скифопольский в житии св. Кириака. Здесь упоминается о некоей Марии, которая была «певчею» при церкви Воскресения Христова³.

В «Луге Духовном» о «девственных пресвитере и жене его» на о. Самосе сообщается, что оба они занимались изучением Псалтыри и пели в церкви⁴. А в Низибии находившаяся под властью диакониссы Платониды девица Феврония читала Св. Писание, причем чтение сопровождала столь ясными и отчетливыми объяснениями, что в целом городе стали говорить об уме толковницы⁵.

2) Как внешний признак внутреннего нравственного совершенства от диаконисс требовалось, чтобы их брак был единственным. Церковь всегда считала нормальным лишь первый и единственный брак. Она позволяла и второй, но только в случае необходимости для избежания большего зла, и позволяла не всем, а лишь тем, у кого слабый дух не господствует над телом, тем невоздержным людям, для которых второй брак является единственным средством избежать разжжения (1 Кор 7. 8–9, ср.: 1 Тим 5. 11, 15)⁶. Но если второбрачие иногда позволительно

¹ Григорий Нисский, свт. Разговор с сестрой Макриной о душе и бессмертии // Творения... М., 1862. Ч. 4. С. 201–326.

² AcSS. VIII, 147 (Paris, 1692. P. 100–127); Четьи-Минеи, сент. 29; Филарет (Гумилевский), еп. Указ. соч. С. 156.

³ AcSS. Sept. 29. VIII, 147; Палестинский патерик. СПб., 1895. Вып. 7. Гл. 18.

⁴ Иоанн Мосх, блж. Луг Духовный... С. 128.

⁵ AcSS. Iun. 24. P. 687–806; Четьи-Минеи, июня 25; Fabricius J. A. Bibliotheca Graeca seu notitia scriptorum veierum graecorum. Hambourg, 1705–1728. T. X. P. 229; Филарет (Гумилевский), еп. Святые подвижницы Восточной Церкви. СПб., 1871. С. 164–165. Архиеп. Сергей считает житие подлинным (Сергий [Спасский], архиеп. Полный месяцеслов Востока. М., 1876. Т. 2. С. 232).

⁶ Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседа на 1 Тим 5. 9 // Творения... СПб., 1897. Т. 3. Кн. 1. С. 333: «Бывши единому мужу жена». Если он (апостол) повелевает всем юным вступать в замужество, то как может кто-нибудь быть женою одного мужа? Таким образом слова его («хощу юным посягати»), относятся к тем (невоздержанным). Пост. ап. III. 2: «Обязаны вы знать, что однобрачие, бывающее по закону, праведно, как согласное с волею Божией, а второбрачие после обещания незаконно, не из-за совокупления, а из-за нарушения обещания, а троебрачие есть знак невоздержания, брак же, бывающий сверх третьего, есть открытый блуд и несомненное распутство; ибо при творении Бог дал одному мужу одну жену». Свт. Василий Вел. Правило 50: «На таковыя дела взираем как на нечистоты в Церкви, но всенародному осуждению их не подвергаем, как лучшее, нежели распутное прелюбодейание».

мирянам, так как среди них могут быть и невоздержные, то оно совершенно недозволительно священнослужителям, в число которых допускаются не все, а лишь избранные, лишь те, у кого дух господствует над плотью, лишь воздержанные (Тит 1. 8). Точно так же и церковное служение вдов, требующее от них высоких духовных качеств, несовместимо с господством плоти над духом ее, с невоздержанием, а потому и со второбрачием как внешним его проявлением.

Внутреннее нравственное достоинство известного лица недоступно внешнему наблюдению и лишь отчасти может быть оценено по поступкам. Другое дело единобрачие. Здесь нравственное требование, воплощаясь во внешнем юридическом институте, получает характер совершенной определенности и очевидности. Вот почему апостол Павел при перечислении нравственных качеств вдов *на первое место* ставит их единобрачие или, вернее, невторобрачие (1 Тим 5. 9). И Церковь строжайшим образом держалась этого предписания, применяя его ко всем церковнослужительницам и тогда, когда ими были вдовы, и тогда, когда вдов сменили диакониссы. Ни одного исключения из этого правила мы не знаем. Что касается вдов, то единобрачия от них требуют все те древние церковные писатели, которые касались вопроса об их брачных отношениях.

Так, Тертуллиан пишет: «Апостол позволяет принимать только единобрачную вдову»¹. То же повторяет и Ориген: «С церковными должностями не совместимы не только прелюбодеяния, но и брак, ибо ни пресвитер, ни епископ, ни диакон, *ни вдовица* не могут быть второбрачными»². Дидаскалия прежде всего требует от вдовы, чтобы она была единобрачной³. Даже тогда, когда церковные вдовы уже перестали быть и церковнослужительницами, второбрачие, так сказать, по инерции все же запрещалось им, как об этом свидетельствуют Апостольские постановления⁴, Василий

¹ *Tert. Ad uxorem* I. 7 (PL. 1286; (см. также: Творения Тертуллиана, христианского писателя в конце второго и в начале третьего века / Пер. [и предисл.] Е. Карнеева. СПб., 1849. Ч. 2. С. 211): «Praescriptio apostoli viduam allegi nisi univirum non concedit».

² *Orig. Ad Luc. Hom.* 17 (PL. XXVI. 259–260): «Ad ecclesiasticis dignitatibus non solum fornicatio, sed et nuptiae repellunt, neque enim episcopus, nec presbyter, nec diaconus, *nec vidua* possunt esse digami».

³ *Did. III.* 1. 1; 3. 1 (ed. F. Funk, I. P. 182, 184).

⁴ *Пост. Ап. III.* 1. 1; 3. 1 (ed. F. Funk, I. P. 183, 185).

Великий¹, Иоанн Златоуст², Иероним³ и Сальвиан⁴, Пруденций⁵ и др. Но вполне естественно, что на второбрачие церковных вдов IV и последующих веков не могли уже смотреть так строго, как на второбрачие вдов-церковнослужительниц трех первых веков. И мы действительно видели, что уже Василий Великий чрезвычайно снисходительно относится к второбрачию «вдовы, причтенной в число вдовиц, то есть от Церкви снабдеваемой». Никакой вины в этом он не видит, и никакого наказания на нее он не налагает, а лишь упоминает, что «Апостол повелевает оставить ее без попечения», в котором она, нужно заметить, и не нуждается по выходе замуж. Если Василий Великий шестидесятилетнюю вдову, восхотевшую сожительствовать мужу, запрещает удаивать Причащения, то, как объясняют толковники, потому что видит в сожительстве старухи «страстную нечистоту»⁶. Итак, уже у Василия Великого второбрачие лишь не рекомендуется, но и не запрещается церковным вдовам, и не потому, что оно несовместимо с церковнослужением, как заявляют Тертуллиан, Ориген и Дидаскалия, а просто потому, что второбрачие после шестидесяти лет неблагоприятно. А уже начиная с Златоуста, на второбрачие церковных вдов, сливавшихся тогда с монашеством, смотрят с точки зрения монашеских обетов. «И вдовица своим вдовством обручается Христу», — пишет Златоуст⁷.

Тогда как западные писатели позднейшего времени, утратив воспоминание о церковном служении женщин, ошибочно относили апостольское запрещение второбрачия к своим церковным вдовам, восточные писатели, правильно видевшие в диакониссах, а не в церковных вдовах преемниц первых трех веков, относили апостольское запрещение именно к диакониссам.

¹ Василий Великий, свт. Правило 24.

² Иоанн Златоуст, свт. Беседа на 1 Тим 5. 9 // Творения... СПб., 1897. Т. 3. С. 50, 334): «Дело вдовства не вступать вторично в замужество, но довольствоваться первым мужем» и др.

³ Иероним, блж. Письмо 123 (II) к Агерухии // Творения... Киев, 1880. Ч. 3. С. 236 (PL. XXII. 1050); Письмо 99: «Non solum ab officio sacerdotii digamus excluditur, sed etiam ab eleimosyna Ecclesiae, dum indigna putatur stipe, quae ab secunda coniugia devoluta est».

⁴ Сальвиан в своем 50-м письме, подобно Тертуллиану, называет вдову univirgia (PL. LXIII).

⁵ Prud. Hymn. in Lauren (Martigny J. Op. cit. Col. 787): «Primi post dampnathori ignis secundi nesciae».

⁶ Σ. IV, 154–157; Правила св. Апостол, св. Соборов Вселенских и Поместных... С. 246–248.

⁷ Иоанн Златоуст, свт. На 1 Тим. Беседа 15 // Творения... СПб., 1905. Т. 11. Ч. 2. С. 727.

В Дидаскалии единобрачие требуется только от вдов, и о диакониссах не упоминается отдельно, так как они мыслятся в числе вдов. Но в Постановлениях апостольских, в которых диакониссы являются уже особым сменившим вдов церковнослужительниц чином, категорически запрещается ставить второбрачных в диакониссы.

В VIII книге Постановлений говорится, что диакониссой может быть или дева, или вдова однобрачная (χήρα μονόγαμος)¹.

Говорят о нем и древние церковные писатели. «Диакониссы также (то есть как и священнослужители) единобрачные и воздерживающиеся от мужей или овдовевшие после первого брака, или же приснодевы», — говорит свт. Епифаний Кипрский². «Диаконы да бывают единыя жены мужи... Такое же требование нужно принять и относительно диаконисс», — пишет Игумений, епископ Трикки, в толковании на 1 Тим 3. 12³. Весьма рано внесено было это запрещение и в светское, и в духовное законодательство. Уже Кодекс Феодосия, справедливо считая диаконисс преемницами древних вдов, применяет к диакониссам предписание апостола Павла относительно вдов⁴. И Юстиниан в 6 и 123 новеллах требует, чтобы диакониссы ставились (καθεστώσας) или девами, или бывшими единому мужу женами⁵. Отсюда это постановление попало в многочисленные памятники как светского, так и церковного законодательства, например в «Собрание церковных постановлений»⁶. За принятие в чин диакониссы второбрачной был ответственен, по-видимому, один принявший ее епископ, а на нее самое никакого наказания не налагалось. Такое заключение можно вывести из сообщения Созомена о низложении акакианами епископа Саталы Элпидия за то, он «некоторую женщину Нектарию, лишенную общения за нарушение договоров и клятв,

¹ Пост. ап. VIII. 17. 4 (ed. F. Funk, I. P. 341).

² *Епифаний Кипрский, свт.* Изложение веры. 20 // Творения... Ч. 5. С. 352 (PG. XLII. 825).

³ PG. CXIX. 161 (ср. рус. пер.: Киев, 1888. С. 22).

⁴ Cod. Theod. XVI. 2. 27 (Codex Theodosianus / Ed. I. Gothofredi. Mantuae, 1750. T. 6. P. 59: указ Валентиниана, Феодосия и Аркадия от 390 г.).

⁵ Новелла VI. 6 (Cogn. iur. civ., III. P. 43); Новелла CXXIII. 13 (Cogn. iur. civ., III. P. 604): диакониссу же не хиротонисать, которая выйдет во второй раз замуж. Ср.: Ролла // *Zachariae K. E. von Lingenthal. Ius Graeco-Romanum...* 40. 15; 38. 7; 30. 1; 42. 9.

⁶ *Collectiotripartita* III. 1 (Voelli et Justelli Bibliotheca... T. 2. P. 1317): «Ἡ χηροτονουμένη διακόνισσα παρθένος ἔστω ἢ ἐνὶ καὶ μόνῳ πρότῳ συνοικήσασα ἀνδρί».

удостоил звания диакониссы»¹, а также из слов Василия Великого, что второбрачие вдовицы неканонического возраста — «наша вина, а не жены сея»².

Несмотря на единогласие канонических и святоотеческих свидетельств, видящих в 1 Тим 5. 9 запрещение принимать в диакониссы второбрачных, несторианин Феодор Мопсуэстийский³ и вслед за ним Феодорит Кирский⁴, а впоследствии Рабан Мавр⁵ перетолковывают это запрещение апостола в том же смысле, в каком они перетолковывают и запрещение второбрачия священнослужителям, то есть что апостол запрещает здесь не последовательную бигамию, а одновременную, и вообще нечистую жизнь. Это перетолкование древних восточных протестантов повторяют и новые протестанты западные, например Генрих Юстелл⁶, Генрих Гаммонд⁷, Гаспар Свицер⁸, Бингам⁹ и др. Второбрачие диаконисс защищается теми же аргументами, что и второбрачие священнослужителей, и сверх того тем соображением, что второбрачные вдовы также могут нуждаться в помощи, как и однобрачные. Насколько неосновательны доводы в пользу второбрачия священнослужителей, показано в нашем исследовании о второбрачии клириков, а что неоснователен довод, специально касающийся вдов и диаконисс, видно из того, что в 1 Тим 5. 9 говорится не о вдовах, лишь содержимых Церковью, а о вдовах-церковнослужительницах. Но Феодор заимствует этот довод у Иеронима¹⁰, ошибочно приравнивающего церковных вдов своего времени ко вдовам церковнослужительницам апостольского времени.

¹ Созомен. Церк. ист. IV. 24 (СПб., 1851. С. 292; PG. LXVII).

² Василий Великий, свт. Правило 24 (Σ. IV, 154–159).

³ Феодор Мопсуэстийский. Толков. на 1 Тим 5. 9 (Swete H. B. Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli Commentarii. Cambridge, 1882. Vol. 2. P. 161; Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum / Ed. J. A. Cramer. Oxonii, 1844. Vol. 7. P. 39).

⁴ Феодорит Кирский, свт. Толков. на 1 Тим 5. 9 (Творения... Ч. 7. С. 698; PG. LXXXII. 817).

⁵ Рабан Мавр почти буквально повторяет толкования Феодора Мопсуэстийского, ошибочно принимая их за Амвросиевы. См.: Ennarationum in epp. Pauli lib. 23 (PL. CXII. 597–599). Ср.: Sweete H. B. Op. cit. Cambridge, 1880. Vol. 1. P. 1, XLVIII–XLIX.

⁶ Voelli et Justelli Bibliotheca... Vol. 1. P. 83–85.

⁷ Hommondus H. Annotationes in 1 Tim. 3. 2 / Ed. I. Clericus. P. 272–274.

⁸ Suicerus J. C. Thesaurus ecclesiasticus. Amsterdami, 1746. Vol. 1. P. 899.

⁹ Bingham J. Origines sive antiquitates ecclesiasticae. 2 ed. Halae Magdeburgicae, 1751. T. 1. P. 355–356.

¹⁰ PL. XXII. 1050; см. выше.

Запрещался диакониссам и брак после поставления в должность, и не только вдовам, то есть второй, но и девам, то есть первый. Такое запрещение вытекало первоначально не из того источника, как запрещение брака монахиням, не из обета, вызываемого стремлением к высшей ступени личного нравственного совершенства, а из характера служения диаконисс как служения общественного и из обета быть верной этому служению. Если даже священнослужителям и некоторым церковнослужителям обычно запрещалось вступать в брак после посвящения, то тем более не могла вступать в брак церковнослужительница, так как с момента вступления в брак сфера ее деятельности ограничивалась малою «домашнею церковью», а в общецерковных делах она могла участвовать не непосредственно, а чрез свою главу — мужа, который мог брать на себя общецерковное служение и состоя в браке. Помимо того, уже самое происхождение женского служения в Церкви совершенно не гармонировало с мыслию о вступлении в брак церковнослужительниц. Мы видели, что вдовы церковнослужительницы явились первоначально именно потому, что Церковь хотела избавить бедных вдов от необходимости вступить во второй брак¹. И уже апостол Павел требует от первых церковнослужительниц, чтобы они были одинокими (μειωνομένῃ, 1 Тим 5. 5), и, высказывая пожелание, чтобы молодые вдовы выходили замуж (14), тут же строго осуждает брак вдов-церковнослужительниц, и не потому, что он будет вторым браком, а потому, что он будет греховной изменой принятому на себя служению².

Апостольское запрещение прекрасно выясняет Дидаскалия, распространяя его на обе современные ей ветви женского служения — на вдов и на диаконисс. «Вдова, вступившая в замужество, причинит бесславие славному сонму вдовическому и воздаст отчет Богу *не потому, что сочеталась вторым браком*, но потому,

¹ Иоанн Златоуст, *свт.* Толк. на 1 Тим. Бес. 15 // Творения... СПб., 1905. Т. 11. Кн. 2. С. 23: «Видишь, как он истинными вдовицами называет совершенно одиноких, не имеющих ниоткуда утешения. Отсюда проистекали два величайших блага: одни находили повод делать добро, другие были хорошо питаемы и Церковь не обременялась».

² 1 Тим 5. 12: «Посягати хотят, имущия грех, яко первыя веры отвергошася». Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Творения... СПб., 1905. Т. 11. Кн. 2. С. 727: «Несмотря на то, что посвятили себя Христу, посягати хотят... Верою называет обет, истину; как бы так говорит: обманули его, нарушили обет... Следовало им попечение иметь о службе Божией, следовало хранить веру».

что не сохранила обещания своего (пребыть безбрачною), впадши в роскошь в противность Христу (1 Тим 5. 11), потому что пришла сохранить обещание не с верою и страхом Божиим¹. Это предписание повторяют и Постановления апостольские², а в добавленной к Дидаскалии главе, разрешая брак после поставления церковнослужителям, выделяют отсюда диаконисс, требуя, чтобы последние были «чистыми девами или однобрачными вдовами»³.

Св. Епифаний Кипрский называет дев-диаконисс приснодевами (ἀειλάρθενοι)⁴. «Мы не позволяем телу диакониссы, как освященному, более быти в плотском употреблении»⁵, — говорит свт. Василий Великий, намекая на новый мотив против брака диаконисс — получаемое ими посвящение. Халкидонский Вселенский Собор называет вступление принявшей хиротесию диакониссы в брак оскорблением Божией благодати⁶.

Запрещает брак диакониссам и законодательство Юстиниана⁷, повторяемое потом в памятниках и духовного, и светского законодательства. Так, это запрещение повторяет сборник постановлений из Новелл в 87 главах (и 93 главах)⁸, откуда оно попадает в 24 титул Номоканона 50 титулов⁹ и в 9 титул Номоканона 14 титулов¹⁰ и другие позднейшие памятники.

Но если за поставление в диакониссы второбрачной ответственен только поставивший ее епископ, то за вступление в брак после поставления подвергается наказанию уже сама диаконисса и взявший ее в замужество.

¹ Did. III. 1 (ed. F. Funk, I. P. 182, ср.: III. 2).

² Пост. ап. III. 1 (ed. F. Funk, I. P. 183, ср.: III. 2).

³ Did. VI. 17 (ed. F. Funk, I. P. 341).

⁴ PG. XLII. 825.

⁵ Епифаний Кипрский, свт. Правило 44 (Σ., IV, 192: «Ἡμεῖς οὖν τῆς διακόνου τὸ σῶμα, ὡς καθιερωμένον, οὐκ ἔτι ἐπιτρέπομεν ἐν χρήσῃ εἶναι σαρκικῇ»).

⁶ Василий Великий, свт. Правило 15 (Σ. II, 254: «ὕβρισασα τὴν τοῦ Θεοῦ χάριν»).

⁷ Новелла VI. 6 (Corp. iur. civ., III. P. 44).

⁸ Глава 5, см.: Ἀνέχδοτα... II. P. 202–234; Pitra B. Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta. Romae, 1864. Vol. 2. P. 390; Заозерский Н. Происхождение и образование Византийского Номоканона // Чтения Общества любителей древней письменности. 1882. Сентябрь. С. 121–136; Древнеславянская Кормчая. XIV титулов без толкования / Изд. В. Н. Бенешевич. СПб., 1907. Вып. 3. С. 743.

⁹ Voelli et Justelli Bibliotheca... T. 2. P. 630.

¹⁰ Номоканон 14 титулов. IX. 29, текст 1 (Нарбеков В. А. Номоканон... Ч. 2. С. 349; Σ. I, 211).

Василий Великий, называя брак диакониссы кощунством, подвергает ее отлучению¹. Халкидонский Собор подвергает отлучению как таковую диакониссу, так и женившегося на ней².

Гораздо строже законодательство Юстиниана: «Надлежит всех хиротонисуемых в диакониссы, — гласит 6 новелла, — во время хиротонии увещевать и прочитывать им священные предписания пред прочими уже состоящими диакониссами, чтобы они имели и страх Божий, и твердую верность священным предписаниям, и боялись и опасались лишиться священного чина (τάξεως), зная, что если они осмелятся бесчестить хиротонию или, оставив священнослужение, *выйдут замуж* или вообще изберут другую жизнь, сами они будут повинны смерти, и имущества их поступят в собственность или церквей, или монастырей, в которых они живут. А кто осмелится или жениться на них, или обесчестит их, повинны будут мечу и имущество их получит государственная казна (δημόσιον). Ибо если в древних законах тем³, которые ложно назывались девами, грозило наказание смертью в случае потери ими невинности, то не тем ли более надлежит так определить это относительно действительных дев, восхваляемых Богом, чтобы всего более украшающее женщину целомудрие было в особенности сохранено достопочтенными диакониссами, чтобы они и сохраняли приличествующее природе, и соблюдали подобающее священству (τή ἱερωσύνη)»⁴.

Позднейшие памятники, затрудняясь, по-видимому, повторять оригинальную богословскую мотивировку закона Юстиниана-

¹ *Василий Великий, свт.* Правило 44 (Σ. IV, 192): «πάλιν τῇ ἱεροσυλίᾳ προσιών, ἐπὶ τὸν ἔμετον ἀλοστρέφει». Но 24 правило свт. Василия Великого, по нашему мнению, сюда не относится, так как слова правила: «χῆραν τὴν καταλεγείσαν εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν χηρῶν, τοῦτέστι τὴν διακονουμένην ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας» вовсе нельзя переводить: «vidua, quae in viduarum numerum relata est, hoc est quae ab ecclesia in diaconatum suscepta est», как переводит Voellus (Voelli et Justelli Bibliotheca... Т. 2. Р. 549), а нужно перевести: «quae alitur ab ecclesia»; и следовательно, речь идет не о вдове-диакониссе, а о церковной вдове, лишь содержимой Церковью.

² Халкидонский Соб. Правило 15 (Σ. II, 254).

³ То есть весталкам, которых за нарушение целомудрия живыми закапывали в землю. Оригинальное богословствование Юстиниана, по-видимому, навеяно теми местами из трудов Тертуллиана и блж. Иеронима, в которых они, защищая девство и однобрачие, указывали на почитание девства в языческом мире, в том числе и на весталок. *Тертуллиан. К жене. I. 6 // Творения...* СПб., 1849. Т. 2. С. 209: «В Риме жены, хранящие непрерывный огонь на жертвеннике Весты, обязаны оставаться девственницами под опасением жесточайшей смертной казни». Ср.: *Иероним, блж. Письмо к Агерухии о моногамии (PL. XXII. 1048; Творения...* Киев, 1880. Ч. 3. Письмо 99. С. 237–238.

⁴ Новелла VI (Cогр. iur. civ., III. Р. 44).

на, повторяют самый закон, и мы находим его в собраниях 87 и 93 глав в Номоканонах 50 и 14 титулов¹ и даже на Западе в 3 приложении к Капитуляриям², откуда можно заключить, что закон этот действовал довольно долго. Однако в Василиках этого закона нет, и Властарь хотя и приводит его в своей Синтагме³, однако в другом труде упоминает, что светские законы о браке диаконисс еще в X веке были оставлены и забыты⁴.

Иногда, по-видимому, самый брак диакониссы не признавался действительным. Начало такому порядку положено во второй половине IV века, а до того времени Церковь стояла на точке зрения римского законодательства, в котором, конечно, никаких запрещений признавать брак диаконисс действительным быть не могло. Св. Василий Великий, запрещая диакониссе брак с язычниками, запрещает ей его и в том случае, если язычник примет христианство, и даже избегает называть такой брак браком, а называет его блудом, и потому Вальсамон правильно выводит отсюда, что брак диакониссы, по мнению Василия Великого, действительным признаваться не должен, и сам становится на эту точку зрения⁵. О том же свидетельствует и 6 правило Василия Великого, гласящее: «Любодения посвященных Богу (τῶν κληρικῶν)⁶ да не обращаются в брак, но всячески да расторгается их совокупление»⁷. Но Халкидонский Собор, по-видимому, считает брак диакониссы хотя не дозволенным, но действительным⁸. Признает ли Юстинианово законодательство юридическую возможность существования действительного брака диаконисс, это не совсем ясно, так как в I, III, 44 кодекса, где говорится о ничтожестве брака после хиротонии, о диакониссах не упоминается. Впрочем, вопрос этот

¹ Op. cit.

² III. 78 (ed. Baluz. Vol. 1. P. 1171): «Si diaconissa nupserit, gladio ultoris sternatur et facultas eius ecclesiae, ubi servavit, addicatur». Сборник Ансегиса относится к середине IX в. См. нашу статью «Капитулярии» в «Православной богословской энциклопедии» (Т. 8. С. 542–543).

³ *Властарь*. Синтагма, буква γ, II (*Матфей Властарь*. Собрание по алфавитному порядку... / Пер. свящ. Н. Ильинского... С. 118; Σ. VI, 171).

⁴ *Blast. Quaest. Matrim* (PG. CXIX. 1272).

⁵ Σ. IV, 191–194 (Правила св. Апостол, св. Соборов Вселенских и Поместных... С. 295–298), см. особенно толкование Вальсамона.

⁶ А что в число τῶν κληρικῶν включались и диакониссы, видно из 19-го правила I Вселенского Собора, особенно по тексту не Синтагмы, а Лаухерта.

⁷ Σ. IV, 108–109.

⁸ Халкидонский Соб. Правило 15.

и не мог иметь практического значения тогда, когда за вступление диакониссы в брак полагалась смертная казнь обоим супругам и конфискация их имущества.

3) От диаконисс требовался пожилой возраст. О предшественницах диаконисс — вдовах — сказано, что их нужно избирать не менее 60 лет (1 Тим 5. 9). Насколько можно судить по памятникам, в Церкви первых веков это предписание соблюдалось строго. Ерма¹ и Лукиан² называют вдов старицами, а Тертуллиан буквально повторяет предписание апостола³. Повторяется оно и в позднейших памятниках в применении ко вдовам, «посвященным Богу», например у Василия Великого⁴, в Постановлениях апостольских⁵, хотя Златоуст и выясняет, что оно вовсе не относится к церковным вдовам, а лишь ко вдовам церковнослужительницам, чин которых в его время уже не существовал⁶. Перешло это правило и к преемницам вдов в церковнослужении — диакониссам. Такого возраста от диаконисс требует, например, Кодекс Феодосия⁷ и так называемое 74 Никейское правило в арабском переводе⁸.

¹ *Ерма*. Пастырь. Видения. 2. 4 (Писания мужей апостольских... С. 323).

² *Luc. De Morte Peregrini*. 12 (ed. Krüger's, S. 170, 24).

³ *Tert. De virg. vel.* 9 (PL. II. 951).

⁴ *Василий Великий, свт.* Правило 24; Σ. IV, 154–155.

⁵ Пост. ап. III. 1. 1 (ed. F. Funk, I. P. 183): «Χήρας δὲ καθιστᾶτε μὴ ἔλαττον ἐτῶν ἑξήκοντα».

⁶ *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа на 1 Тим 5. 9 // Творения... СПб., 1897. Т. 3. Ч. 1. С. 332: «Посмотрите, о какой вдовице говорит он в словах “вдовица да причитается не меньше лет шестидесяти”: о той ли, которая нуждается в помощи и имеет надобность питаться на счет церковных имуществ или о ненуждающейся и живущей в довольстве? Весьма очевидно, что о *последней*. Когда он говорит о первой, изнуряемой голодом, то не назначает времени... Что, если пятидесятилетняя будет изнуряться голодом? Что, если юная будет иметь уродливое тело? Не сидеть ли ей, дожидаясь шестидесятого года? Но это было бы крайне бесчеловечно. Поэтому, когда нужно утолить голод, он не входит в точное рассуждение о годах и душевной добродетели, а когда нужно не бедность исправить, но *доставить честь по достоинству*, то, естественно, он предлагает такое исследование нравов. Как ныне есть лики дев, так и в древности были лики вдов. Таким образом, Апостол говорит не о той, которая нуждается в помощи, а о той, которая избрала себе вдовство». Ср.: *Василий Великий, свт.* Правило 24.

⁷ Кодекс Феод. XVI. II. 27 (Codex Theodosianus / Ed. I. Gothofredi. Mantuae, 1750. Т. 6. P. 59): указ Валентиниана, Феодосия и Аркадия от 390 г.: «Nulla nisi emensis sexaginta annis, cui votiva domi proles sit, secundum praecepti Apostoli ad diaconissarum consortium transferatur». Ср.: *Allatius L. Commentarius de aetate ordinandorum*. Romae, 1636.

⁸ *Labbe Ph., Cossart G. Sacrosancta concilia... curante Nicolao Coleti*. Venice, 1728–1733. Т. 2. Col. 287: «Ex iis eligatur, quae non male audiant et eo usque tempore, quae fuerunt adolescentulae sintque annos natas sexaginta, sicut B. Paulus ordinavit huiusmodi diaconissae».

Однако если мы рассмотрим предписание апостола Павла о возрасте вдов в связи с контекстом, то мы увидим, что у апостола это предписание имеет значение скорее совета, чем категорического требования, совета, вызванного не какими-либо догматическими или нравственными соображениями, а соображениями церковной икономии. Апостол, подобно тому как в 1 Кор 7, указывает, что он говорит от своего лица («я желаю», ст. 14 ср.: 1 Кор 7. 7; 10. 25), а не по Господню повелению, и говорит потому, что, как показал опыт (15), молодые вдовы, нарушая обет (12), снова вступают в брак, да и оставаясь безбрачными, ведут себя не как должно (13–15) и обременяют Церковь, иногда лишая ее возможности содержать истинных вдовиц (16). Таким образом, из 1 Тим видно, что уже в то время иногда принимались и более молодые вдовы (12–15), хотя от этого и получались нежелательные последствия. Затем, на что обращает внимание уже Златоуст, совет апостола относится не к самим вдовам, а лишь к епископу, так что желающие и достойные того молодые вдовы могли брать на себя иго церковного служения и давать связанный с ним обет вдовства, но они лишь не включались, так сказать, официально в число вдов¹. Ту же мысль высказывают еще ранее Дидаскалия и потом Апостольские постановления². Кроме того, апостол требует шестидесятилетнего возраста лишь от вдов, а мы видели, что во «вдовы» принимались и девы, о возрасте которых в Священном Писании ничего не сказано. Поэтому Церковь никогда не видела в 1 Тим 5. 9 *ius divinum*, и в тех случаях, когда указываемые апостолом Павлом нежелательные явления не могли иметь места, она понижала возрастной ценз и вдовиц и диаконисс. К этому она могла быть побуждаема и тем обстоятельством, что несколько усложняющиеся обязанности вдов и особенно диаконисс нелегко могли выпол-

¹ Иоанн Златоуст, *свт.* Беседа на 1 Тим 5. 9 // Творения... СПб., 1897. Т. 3. Ч. 2. С. 333: «Он [апостол] не сказал: “вдовица да будет не меньше лет шестидесяти”, но: “вдовица причитается”... Так как многие из людей... изошрили языки свои против предстоятелей Церкви, то он, желая избавить начальника от обвинений, предписывает такие законы и говорит: “ты не принимай, ты не избирай. Если она сама собою и добровольно пожелает избрать это, пусть делает; но ты пока не принимай ее, — чтобы не сказали, что молодую вдову... такой-то принудил (к обету вдовства) и вследствие этого она пала”».

² Дид. и Пост. ап. III. 1–2 (ed. F. Funk, I. P. 182–184): «Если какая молодая женщина, пожив малое время с мужем, после того, как лишится его, пребудет одинокою, имея дар вдовства, то окажется блаженною... и, получив одобрение, будет почтена. Но вдовицы молодые да не приобщаются к сонму вдовическому».

няться пожилыми лицами. В общем, возрастной ценз для дев был меньше, чем для вдов. Объясняется это не только умолчанием о возрасте дев в Св. Писании, но и другим обстоятельством, о котором говорит Зонара в толковании на 15 Халкидонское правило. «Та женщина, которая до сорокалетнего возраста соблюла себя в чистоте и пребыла неиспытанною удовольствия от сообщения с мужем и приняла служение (ἡγίασμα) диакониссы, кажется, не легко может склониться к браку и придти к пожеланию смешения, которого еще не испытала. А вдова, наслаждавшаяся ложем мужа и вкушавшая удовольствие от смешения с мужем, может быть более склонна к этой страсти»¹. Такое объяснение вполне гармонирует с мыслями, высказанными еще в VIII книге Постановлений апостольских и в примыкающих к ней памятниках. Эти памятники запрещают ставить даже пожилую вдову в том случае, если муж у нее умер недавно. «Если она потеряла мужа недавно, — говорится в Апостольских постановлениях, — то пусть не доверяют ей, но считают ее на время юною; ибо страсти нередко и состареваются с людьми»². То же повторяют, например, Постановления Египетской Церкви³ и саидские отрывки из VIII книги Постановлений⁴.

Поэтому в первые века для принимаемых в число вдов и диаконисс дев, по-видимому, вообще определенного ценза не было установлено. По крайней мере, никакого указания на такой ценз нет, а Тертуллиан, как мы видим, упоминает, что один епископ принял в число вдов деву, которой не было и двадцати лет. И позднейшие памятники, когда говорят об определенном возрасте церковнослужительниц, вдов и диаконисс, подчеркивают, что речь идет только о вдовах. Это мы видим в Дидакалии⁵, в Постановлениях апостольских⁶, у Василия Великого⁷, в Кодексе Феодосия⁸ и др.

¹ Правила св. Апостол, св. Соборов Вселенских и Поместных... С. 205; Σ. II, 255.

² Пост. ап. VIII. 25. 3 (ed. F. Funk, I. P. 528).

³ Achelis H. Die Canones Hippolyti // Texte und Untersuchungen. Leipzig, 1891. Bd. VI, 4. S. 72–73.

⁴ Leiboldt J. Saidische Auszüge aus dem 8. Buche der Apostapostolischen Konstitutionen // Texte und Untersuchungen. Leipzig, 1904. Bd. XXVI, 1. S. 23.

⁵ Did. III. 1. 1 (ed. F. Funk, I. P. 182).

⁶ Пост. ап. III. 1. 1 (ed. F. Funk, I. P. 183). Ср.: VI. 17. 4.

⁷ Василий Великий, свт. Правило 24.

⁸ Cod. Theod. XVI. 2. 28, ср.: Созомен. Церк. ист. VII. 16 (СПб., 1851. С. 509): «Царь Феодосий, заботясь о добром имени и благочинии Церкви, постановил законом, чтобы женщинам, если они не имеют детей и не достигли шестидесяти лет, не поручалось служение Богу, согласно с ясными повелениями ап. Павла» (1 Тим 5. 9).

Как долго не было общих правил для вдов и дев относительно возрастного их ценза для должности диаконисс, точно сказать нельзя. Зонара думает, что и 15 Халкидонское правило устанавливает более низкий возраст лишь для дев. Насколько он прав, решить трудно, но, во всяком случае, несомненно, что законодательство Юстиниана и Трулльский Собор подчинят вдов и дев одной и той же норме.

Что касается вдов, то уже Дидаскалия уменьшает их возраст до пятидесяти лет, но и то для тех вдов, которые принимались *in loco viduarum*, εἰς χηρῶν, то есть в число вдов, официально причисленных к церковнослужительницам, а те вдовы, которые жили у себя (*manet apud se singularis*), могли быть и более молодыми, пожив немного времени с мужем и потеряв его или вследствие его смерти или разошедшись с ним по какой-либо причине. Хотя эти молодые вдовы и жили у себя, однако они также пользовались подобающим церковнослужительницам почетом (*in honore viduitatis existens*)¹. Такой порядок вполне согласовался и с предписаниями апостола Павла, и с библейскими примерами, на которые ссылается Дидаскалия². Василий Великий, повторяя апостольское предписание о возрасте вдов, позволяет принимать и более молодых, предупреждая лишь, что в таком случае ответственность за второбрачие такой вдовы падает не на нее, а на принявшего ее.

Если уже для вдов-церковнослужительниц возраст иногда понижался, то тем более следует ожидать этого в отношении к вдовам-диакониссам, обязанности которых, например хождение по поручениям лиц иерархических и быстрая³ помощь нуждающимся в ней, требовала более молодых сил. Вероятно, поэтому Дидаскалия, включающая диаконисс в число вдов, понижает для последних возрастной ценз до пятидесяти лет, тогда как Постановления апостольские, говорящие о диакониссах особо, для вдов восстанавливают прежний шестидесятилетний ценз, а возраст диаконисс не указывают. Император Феодосий устанавливает шестидесятилетний возраст для вдов-диаконисс, но ничего не говорит

¹ Дид. III. 1. 3; 2. 1 (ed. F. Funk, I. P. 183).

² 1 Тим 5. 16; 3 Цар 17. 9; Лк 2. 36–38.

³ Дид. III. 13. 1 (ed. F. Funk, I. P. 212): «Et mulier festinabit», ср. выше: «in celeritate».

о вдовах-девах¹, а из истории мы знаем, что и по отношению к диакониссам-вдовам его закон соблюдался нестрого. Так, Созомен свидетельствует, что знаменитая Олимпиада была посвящена патриархом Нектарием еще тогда, когда ей не исполнилось сорока лет². Надгробные памятники некоторых диаконисс свидетельствуют, что они умерли до 60-летнего возраста³. По житию Панкратия, молодыми девами были поставлены в диакониссы круглые сироты Сергия и Сусанна⁴.

Халкидонский Собор устанавливает сорокалетний возраст диаконисс, но лишь, по-видимому, для одних дев; что Собор не имел в виду здесь и диаконисс-вдов, это, помимо свидетельства Зонары, видно из самого текста правила: «В диакониссу поставляти жену *не прежде* сорока лет возраста». Собор, таким образом, не понижает возрастной ценз, а скорее возвышает, устанавливая минимум, очевидно, не соблюдавшийся до него в отношении к девам. За это же говорит и законодательство Юстиниана, более раннее предписание которого в Кодексе⁵ требует от вдов-диаконисс шестидесятилетнего возраста. Это постановление попало и в «Собрание церковных постановлений»⁶.

¹ Созомен понимает это постановление Феодосия в том смысле, что девы здесь совершенно не допускаются в чин диаконисс, и объясняет такое запрещение возможностью падения молодых диаконисс (*Созомен. Церк. ист. VII. 16; СПб., 1851. С. 508*).

² *Созомен. Церк. ист. VIII. 9 (СПб., 1851. С. 565)*: «Овдовела еще в молодости, однако ж ревностно любомудрствовала согласно с чиноположением Церкви. Поэтому Нектарий посвятил ее в диакониссы». Св. Олимпиада родилась не ранее 360 и не позднее 370 года, а посвятивший ее в диакониссы патриарх Нектарий умер уже в 397 году, так что св. Олимпиаде не могло быть тогда более 37 лет. Впрочем, есть известия, что св. Олимпиада осталась девою и в браке. Палладий в *Dial. de vita Chrys.*: «Оставшись сиротою, хотя была выдана замуж, но по общему отзыву не лишена была чистоты девства». Лавсаик. 126 (*СПб., 1854. С. 289*): «Была несколько дней невестой Небридия, на самом же деле ни за кого не вышла замуж». Менологий свт. Василия: «...называлась невестою, но не была женою: понявший ее отошел ко Господу, и она осталась девою и вместе вдовою». По-видимому, однако, все эти свидетельства есть неправильное толкование слов свт. Иоанна Златоуста во 2-м письме к Олимпиаде (*Творения... СПб., 1897. Т. 3. Ч. 2. С. 577*): «Не противоречь мне, если даже я и причислил тебя, прожившую во вдовстве, к хору тех святых дев». Но сам же Златоуст поясняет далее, что «Павел, давая определение девства, назвал девою не ту, которая не знает брака и свободна от сожителства с мужем, но ту, которая печется о Господних» (1 Кор 7. 34).

³ *Martigny J. Op. cit. Col. 244*: «Дациана умерла 45 лет, Феодора – 48».

⁴ *Порфирий (Успенский), en. Указ. соч. С. 55*.

⁵ *Cod. Iust. I. 3, 9 (Cogr. iur. civ., I. P. 19)*. Здесь помещен закон 533 г., повторяющий закон 390 г. Феодосия: «Nulla nisi emensis sexaginta annis, cui votiva domi proles sit, secundum praescepti Apostoli ad diaconissarum consortium transferatur».

⁶ *Собрание церковных правил. I. 3, 9 (Voelli et Justelli Bibliotheca... Т. 2. P. 1254)*.

Но в своих Новеллах Юстиниан устанавливает уже общий ценз для диаконисс-дев и диаконисс-вдов, и, быть может, именно потому ценз более низкий. Обычно указывают на противоречие Новелл Юстиниана между собою и 15 Халкидонскому правилу. На самом деле это противоречие мнимое. 6 новелла указывает лишь норму возраста диаконисс, из которой сама же допускает исключения, а 123 новелла указывает минимальный возраст диаконисс. «Мы желаем, — гласит 6 новелла, — чтобы возраст диаконисс не был молодым, но чтобы они были более чем среднего возраста и около 50 лет... будучи поставляемы или девами, или бывшими единого мужа женами... А если будет какая необходимость, и какая-нибудь окажется в возрасте меньшем, чем мы сказали, что нужно хиротонисать в диакониссы, то она может хиротонисаться в каком-либо ските (τῶν εὐαγῶν ἀσκητηρίων) и жить там, чтобы она не находилась в общении с мужчинами и жила не по своей воле, а жизнью уединенною и строгою, и имела доброе свидетельство от окружающих»¹. Таким образом, 6 новелла позволяет и более молодым вдовам и девам поступать в диакониссы и лишь требует, чтобы жизнь молодых диаконисс протекала в более строгих условиях. Между тем, 123 новелла устанавливает *minimum*, не допускающий исключений. «Диакониссу менее 40 лет во святой Церкви не хиротонисать», — категорически заявляет новелла, повторяя 15 Халкидонское правило.

Номоканон 50 титулов приводит вместе с 24 правилом Василия Великого и 15 Халкидонским постановление 6 новеллы², Номоканон 14 титулов приводит все три закона Юстиниана³, но в большинстве канонических памятников приводится лишь постановление 13 главы 123 новеллы как более определенное и согласное с 15 Халкидонским правилом. Так, его повторяет в 14 и 40 правилах Трулльский Собор, причем из последнего правила ясно видно, что Собор требует сорокалетнего возраста не только от диаконисс-дев, но и от диаконисс-вдов⁴. Одно это постановление

¹ Новелла. VI (Corp. iur. civ., III. P. 44).

² Тит. 24 (Voelli et Justelli Bibliotheca... Т. 2. P. 630).

³ Номоканон 14 титулов. I. 28 (Нарбеков В.А. Номоканон... Ч. 2. С. 27, Σ. I).

⁴ Трулльский Соб. Правило 40: «Ибо у божественного апостола предписано шестидесяти лет вдовицу избирати в Церкви (1 Тим 5. 9), а священные правила предали диакониссу поставляти четиридесяти лет: понеже усмотрено, яко Церковь, благодатию Божиею, прияла большую крепость и преуспяние и верные в соблюдении божественных заповедей тверды и благонадежны».

приводят и Василики¹, на что обращают внимание и Вальсамон², и Властарь³. Наконец о сорокалетнем возрасте диаконисс упоминают и некоторые списки чина рукоположения диаконисс, в том числе и позднейший из них — Александрийский 1483 года⁴. Таким образом, можно сказать, что с 451 года действующим законом о возрасте диаконисс в Восточной Церкви было 15 Халкидонское правило, применяющееся сначала, быть может, к одним диакониссам-девам, но со времени издания 123 новеллы несомненно применяющееся ко всем диакониссам вообще.

Нам остается теперь рассмотреть два вопроса — вопрос о посвящении диаконисс и вопрос о причинах исчезновения или, вернее, умаления значения чина диаконисс в Церкви.

Посвящение диаконисс

Памятники древнецерковной письменности не говорят ясно, существовало ли посвящение вдов-церковнослужительниц. Употребленный в отношении к ним у апостола Павла (1 Тим 5. 9) глагол *καταλεγέσθω* означает простое избрание, внесение в список клириков (*κατάλογος*)⁵. И у писателей двух первых веков мы не находим ясного указания на какой-либо обряд при поставлении вдов, и употребляемые ими термины⁶ говорят лишь об избрании,

¹ Василики III. 1, 29 (Basilicorum libri LX / Ed. C. G. E. Heimbach. Lipsiae, 1833. Vol. 1. Pars 25. P. 99–100).

² В толковании на Номоканон 14 титулов. I. 28 (*Нарбеков В. А. Номоканон... Ч. 2. С. 88; Σ. I, 66*).

³ *Властарь*. Синтагма, буква δ, 5 (*Матфей Властарь. Собрание по алфавитному порядку... / Пер. свящ. Н. Ильинского... С. 152; Σ. VI, 209*); буква η, 2 (*Указ. соч. С. 233; Σ. VI, 302*); буква γ, 11 (*Указ. соч. С. 118–119; Σ. VI, 171*). В последнем месте Властарь, не имея ясного представления об истории чина диаконисс, считает этот чин совершенно самостоятельным от чина вдов и полагает, что чин диаконисс состоял лишь из не менее чем 60-летних вдов.

⁴ *Дмитриевский А. А. Указ. соч. С. 346*.

⁵ Свт. Иоанн Златоуст в Толковании на 1 Тим 5. 9: «ἀνάξιός ἐστι τοῦ καταλόγου τῶν χρηρῶν» (Catenaе Graecorum Patrum in Novum Testamentum / Ed. J. A. Cramer. Oxonii, 1844. Vol. 7. P. 39). Ср.: Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B. C. 196 to A. D. 1100) / Ed. E. A. Sophocles. N.Y., 1887. P. 640: «Ὁ κατάλογος ὁ ἱερατικὸς, τῶν κληρικῶν... ὁ ἱερός, τῶν ἱερέων, ὁ ἐκκλησιαστικὸς»; Апост. прав. 8, 17, 7; свт. Афанасий Великий (PG. XXV. 348); Сократ Схоластик (PG. LXVII. 73).

⁶ Καθίστασθαι (Пост. ап. I. 3; ed. F. Funk, I. P. 182); καθιστενέσθωσαν, καταστῆναι (κατάστασις, Пост. ап. I. 5, 8; Texte und Untersuchungen... Bd. II, 5. S. 22, 28) κατατασέσθω (Пост. ап. VIII. 25), λεγομένη (*Ориг. Толк. на Ин. 32*) πρόσωπα ἐκλέκτα (*Orig. Paed. III; PG. VIII. 661*); λεγομένας (*Игнатий Богоносец, свщмч. Послание к Смирн. 13*), eliguntur (*Tert. De virg. vel. 8*) adlegi (allegi) in ordinem (*Tert. Ad uxor. I. 7; De exhort. cast. 7; De virg. vel. 9*).

поставлении, назначении, «Ἐκκλησιαστικῆ τιμῆ»¹ Оригена также не свидетельствует о каком-либо посвящении вдов. Более всего, по-видимому, говорят о посвящении вдов выражения Тертуллиана «adlegi (viduam) in ordinem, ordinatio viduarum»². Что под ordinatio он понимает именно посвящение в церковную степень, это можно заключить, по-видимому, из сопоставления данного места с другими: «ordinationes eorum (то есть еретики) temerariae, nunc neophytos collocant»³ и «adleguntur in ordinem ecclesiasticam arfitices idolorum»⁴, но и здесь смысл слова ordinatio не совсем ясен, и оно может означать и простое включение в клир. В первом месте Тертуллиан относит ordinatio к чтецу, но весьма сомнительно, чтобы в это время существовало посвящение чтеца, так как и самая должность только что явилась, и во всех сочинениях Тертуллиана упоминание о ней встречается только один раз в данном месте. Итак, ни в одном памятнике двух первых веков нет указания, что поставление вдов, подобно поставлению лиц иерархических (Деян 13. 3; 1 Тим 5. 22; 2 Тим 1. 6), происходило через χειροτονία или χειροθεσία. Не упоминает о посвящении вдов и Дидаскалия, а так как другие памятники — например, VIII книга Постановлений апостольских⁵, Каноны Ипполита⁶, Египетские Церковные постановления⁷, Церковные каноны⁸, — употребляя те же самые или сходные термины относительно назначения вдов, категорически заявляют, что вдовы не рукополагаются, то мы с несомненностью

¹ PG. XIV. 769.

² Tert. Ad uxor. 1, 7: cum viduam adlegi in ordinationem nisi univiram non concedit.

³ Tert. Praescr. haeres. 41.

⁴ Tert. De idol. 7.

⁵ Пост. ап. VIII. 25. 1: χήρα οὐ χειροτονεῖται.

⁶ Can. Hipp. XII. 50 (*Achelis H. Die Canones Hippolyti // Texte und Untersuchungen. Leipzig, 1891. Bd. VI, 4. S. 71*); *Riedel W. Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien. Leipzig, 1900. S. 205*: «В отношении вновь принимаемых вдов да соблюдается запрещение апостола. Поэтому они не рукополагаются, но о них лишь возносится молитва, так как рукоположение существует только для мужчин».

⁷ Египетские Церковные постановления. Правило 37 (*Altägyptische Kirchenordnung / Ed. Ign. Ephr. Rahmani. Mainz, 1899*); ср.: 47 (*Achelis H. Die Canones Hippolyti // Texte und Untersuchungen. Leipzig, 1891. Bd. VI, 4. S. 103, § 71.*); ср.: ed. F. Funk, II. P. 705, 112. «Если ставится вдова, то не рукополагается, но поименно избирается... Вдова поставляется только словом и соединяется с остальными, но не получает рукоположения, так как не приносит Даров и не совершает Литургии. Рукоположение совершается в клире ради Литургии. Вдова же поставляется ради молитвы, которая общая для всех». Ср.: Лаодик. Соб. Правило 11.

⁸ Ed. F. Funk, II. P. 105: «Вдова не рукополагается, но если она издавна потеряла мужа... то да примется в чин вдовиц (χήρικόν)».

можем заключить, что в первый период церковного служения женщин, служения вдов посвящения их не существовало, по крайней мере в пределах Православной Церкви¹.

Не имели сначала посвящения и диакониссы. Мы уже видели, что диакониссами сначала были те же вдовы, но только исполнявшие лишь некоторые обязанности. Но если вдовы не имели посвящения, то не могли его иметь сначала и диакониссы. И мы, действительно, видим, что поставление вдов, выделенных для исполнения тех обязанностей, которые впоследствии исполняли диакониссы, обозначается теми же терминами, что и поставление всех вдов вообще². Даже тогда, когда они стали называться диако-

¹ Единственный памятник, в котором упоминается о посвящении (но не рукоположении) вдов, — это Testamentum Domini Nostri Jesu Christi / Ed. Ign. Ephr. Rahmani. Moguntiae, 1899. P. 99 (I. 41), памятник, скомпилированный в V веке в какой-то отдаленной сирийской монофизитской общине (см.: Das Testament unseres Herrn / Hrsg. von F. Funk. Mainz, 1901; Schwartz E. Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen. Strasbourg, 1910). По-видимому, в этой общине, находившейся вдали от общего течения церковной жизни, чин вдов-церковнослужительниц продолжал существовать и тогда, когда в других местах он исчез и успел приобрести новые права, тогда как диакониссы явились здесь позднее, а не выделились из вдов, как в других местах, почему они и заняли второстепенное, подчиненное положение. Приводим этот единственный сохранившийся до нас чин поставления вдовы-церковнослужительницы:

«Посвящение (ordinatio) вдовы пусть совершается следующим образом. Когда она молится при входе в алтарь и смотрит вниз, пусть епископ говорит тихо, однако так, чтобы пресвитеры могли слышать:

Молитва поставления вдов, имеющих преимущество председательства

Боже Святой, Вышний, Пекущийся о смиренных, избравший слабых и изобилующих добродетелью, Создавший почитаемое и презираемое, пошли, Господи, Духа добродетели на эту рабу Твою и укрепи ее Твоею истиною, чтобы исполняя заповедь Твою и трудясь во святилище (in sanctuario) Твоем, была бы для Тебя сосудом в честь и прославилась в день, когда прославишь, Господи, нищих Твоих. Дай ей силу радостно выполнять правила, предписанные Тобою для поведения рабы Твоей. Дай, Господи, ей Духа смирения, добродетели, терпения и благоволения, чтобы с неизреченною радостью неся иго Твое, переносила труды. Господи Боже, знающий нашу слабость, соверши рабу Твою во славу дома Твоего, в создание и образ славный, укрепи ее, Господи, освяти, научи и утешь, ибо благословенно и славно Царство Твое, Боже Отче, и Тебе слава, Единородному Твоему Сыну Господу нашему Иисусу Христу и Духу Святому, Благотворящему, Поклоняемому, Животворящему и Тебе Единосущному, ныне, прежде всех век и в роды родов и во веки веков. Аминь.

Народ: Аминь».

Нужно, однако, обратить внимание на то, что здесь излагается, собственно говоря, не посвящение вдовы, а лишь молитва о ней, а о молитве за вдову при поставлении ее говорят, как мы видели, Каноны Ипполита и намекают «Постановления Египетской Церкви» («поставляется словом»).

² Κατάστασις в 5-й главе и к молящимся, и к служащим вдовам применяет термин καθίστασθαι, а в 8-й главе, говоря о вдове, исполняющей διακονίαν, употребляет тот же термин: καταστήσει. Ср.: Каноны Ипполита (Achelis H. Die Canones Hippolyti // Texte und Untersuchungen. Leipzig, 1891. Bd. VI, 4. S. 71). Не посвящаются диакониссы и по «Testamentum».

ниссами, в эпоху Дидаскалии, термины поставления вдов и диаконисс одни и те же¹.

Но если посвящения диаконисс сначала и не было, то оно явилось довольно рано. Первое датированное и авторитетнейшее свидетельство о хиротонии диаконисс — это 19 правило I Вселенского Собора. О смысле этого правила существует обширная литература. Этот смысл неодинаково понимали уже древние толкователи правила — Зонара и Вальсамон, с одной стороны, и Аристин — с другой. Различные мнения о нем высказывали виднейшие западные богословы. Но многовековой спор о смысле этого правила не привел до сих пор ни к какому прочному результату, и мы не имеем, таким образом, возможности опереться ни на православных, ни на инославных ученых. А между тем правило это в истории церковного служения женщины имеет чрезвычайно важное значение. Поэтому необходимо рассмотреть его с возможной обстоятельностью и попытаться установить его истинный смысл.

В правиле идет речь о порядке приема в Православную Церковь τῶν παυλιανῶντων, павлианистов, последователей епископа Антиохийского Павла Самосатского, низложенного за ересь. Павел Самосатский православное учение о Святой Троице искажал, признавая, что Сын Божий, тождественный с Духом Святым, не есть лицо, а есть безличный божественный ум, подобно тому как есть разум в человеке, и Христос есть простой человек, в котором действовал этот божественный ум². Между тем, при крещении его последователи удержали православную формулу «во имя Отца и Сына и Святого Духа»³. Таким образом, крещение павлиан, будучи правильно формально⁴, было неправильно по существу, так как они влагали в формулу крещения другой смысл. И вот собор определяет: «О бывших павлианами,

¹ См.: Did. III. 12. 1 (ed. F. Funk, I. P. 208); «constituas», ср.: Did. III. 1. 1 (ed. F. Funk, I. P. 180); constitutae. В Постановлениях апостольских на первом месте стоит προχειρίζου (ed. F. Funk, I. P. 209), а на втором — καθιστάτε. Таким образом, Постановления апостольские находят уже неудобным употреблять тот же термин по отношению к избранию вдов и посвящаемых во время составления Постановлений апостольских диаконисс.

² См.: *Евсевий*. Церк. ист. VII. 27–30 (СПб., 1858. С. 407–415; PG. XX. 705–719); *Loofs Fr. Dogmengeschichte*. 4 Aufl. Halle, 1906. S. 217–220; *Hefele K. Op. cit.* Bd. 1. S. 135–143.

³ По свидетельству свт. Афанасия Великого «Против ариан», гл. 43 (PG. XXVI. 237–240).

⁴ Апост. правила. 49.

но потом прибегнувших к Кафолической Церкви, постановляется определение, чтобы они все вообще вновь крещаемы были. Аще же которые в прежнее время к клиру принадлежали (ἐν τῷ κλήρῳ ἐζητάσθησαν), таковые, явясь беспорочными и неукоризненными, после перекрещивания (ἀναβαπτισθέντες)¹ да будут рукоположены (χεροτονίσθωσαν) епископом Кафолической Церкви. Аще же испытание (ἀνάκρισις) обрящет их неспособными (ἀνεπιτηδέιους) к священству², надлежит им низверженными быти из священного чина (καθαίρεῖσθαι)».

До сих пор смысл правила не возбуждал никаких недоумений и споров: павлианистов нужно перекрещивать, а клириков их достойных по перекрещивании рукополагать вновь, недостойных — извергать или, точнее, просто считать мирянами. Далее в нашей «Книге правил» читается: «Подобно и в отношении к диакониссам и ко всем вообще причисленным к клиру тот же образ действия да соблюдается. О диакониссах же мы упомянули о тех, которые, по одеянию, за таковых приемлются. Ибо, впрочем, они никакого рукоположения не имеют, так что могут совершенно счисляемы быти с мирянами». При таком переводе правило заключает в себе явное противоречие. В первой фразе предписывается с диакониссами поступать так же, как и с другими клириками, то есть, если достойны, то вновь рукополагать, и если недостойны, то считать их мирянами, а во второй и третьей фразе говорится, что эти-то упомянутые диакониссы никакого рукоположения не имеют, а потому их можно считать мирянами. Но ведь очевидно, что если диакониссы никакого рукоположения не имеют, то их нельзя ни рукополагать снова, если они достойны, ни отвергать их рукоположения, если они недостойны, что предписывалось ранее. Таким образом, в славянском переводе правило остается непонятным.

Но это противоречие не составляет лишь исключительной особенности славянского перевода, а оно присуще всем переводам, как древнему латинскому³, так и новым, например немецкому⁴,

¹ В «Книге правил» (М.: Синодальная типография, 1911. С. 45) стоит: «по прекращении», но это, очевидно, грубая, недопустимая в такого рода изданиях опечатка.

² Этого слова ни в одном греческом тексте нет (см.: Σ. II, 158–159, *Hefele K. Op. cit. Bd. 1. S. 427*; *Die Canones der wichtigsten altkirchlichen Konzilien... S. 42*).

³ Дионисия Малого (Voelli et Justelli Bibliotheca... Т. I. P. 119).

⁴ *Hefele K. Op. cit. Bd. 1. S. 427*.

французскому¹, английскому² и др. Предложено несколько способов избавиться от этого противоречия, но все они никуда не годятся.

1) Ван Эспен³ так передает смысл правила: «О диакониссах мы упомянули выше потому, что вопрос о них решить легко, не так, как о прочих клириках, так как они не рукоположены и их просто нужно причислить к мирянам».

2) Вальсамон и Зонара⁴ полагают, что в правиле различаются два рода диаконисс — диакониссы в собственном смысле, имеющие посвящение, и кандидатки в диакониссы, такового не имеющие и принимаемые за диаконисс лишь по одежде. Но во второй фразе нет ни малейшего намека на то, что в ней говорится не о тех диакониссах, что в первой, и, наоборот, в ней прямо сказано, что здесь понимаются те же диакониссы, о которых упомянуто и ранее.

3) Аристин⁵, мнение которого повторяют Брайт и Н. П. Аксаков⁶, думает избежать затруднения тем, что относит правило лишь к диакониссам павлианистов, не имевшим будто бы никакого рукоположения. Но ведь в таком случае фраза «и в отношении к диакониссам... тот же образ действия да соблюдается» остается совершенно непонятной. Кроме того, правило предполагает, что устройство клира у павлианистов было совершенно аналогично устройству клира в Православной Церкви.

4) Альбаспинеи (Albaspineaus)⁷, Свицер⁸, Фаброт⁹, Христиан Люпус¹⁰ и в Новое время Неандер¹¹ объединяют толкования Зо-

¹ *Hefele Ch. J. Histoire des conciles d'après les documents originaux / Trad. par dom H. Leclercq (Hefele – Leclerc). P., 1907. T. 1. P. 619.*

² *Robinson C. Op. cit. P. 209; Bright W. Canons of the First Four General Councils. 2 ed. Oxford, 1902.*

³ *Van Espen Z. B. Commentarius in canones et decreta juris veteris ac novi. Coloniae Agrippinae, 1755. P. 103.*

⁴ Σ. II, 159–162.

⁵ Σ. II, 162.

⁶ Предание Церкви и предания школы / Под ред. Н. П. Аксакова. Сергиев-Посад, 1910. С. 263.

⁷ *Albaspineus (Albaspineaus) G. De veteribus ecclesiae ritibus. Paris, 1723 (первое издание – 1624 г.). T. 2. P. 83.*

⁸ *Suicerus J. C. Thesaurus ecclesiasticus. Amsterdami, 1746. Vol. 1. P. 867.*

⁹ *Voelli et Justelli Bibliotheca... T. 2. P. 1417.*

¹⁰ *Bingham J. Origines sive antiquitates ecclesiasticae. 2 ed. Halae Magdeburgicae, 1751. T. 1. P. 357.*

¹¹ *Hefele K. Op. cit. Bd. 1. S. 429.*

нары и Вальсамона, с одной стороны, и Аристина, с другой, и думают, что в правиле говорится о двух видах диаконисс у павлианистов. Но, объединяя оба толкования, они объединяют и их слабые стороны.

5) Бароний¹, Юстелл² и Валезий³ фразу «диако́ниссы никакой хиротесии не имеют» объясняют в том смысле, что диако́ниссы хотя и получали посвящение, но не через возложение рук, как прочие клирики, а потому его и нельзя назвать хиротесией. Но, во-первых, этим противоречие между первым определением — поставлять их снова в клир, если достойны, и вторым — причислять их к мирянам, не устраняется. Во-вторых, именно хиротесия означала обычно низшее посвящение, а не хиротонию. А в-третьих, именно диако́ниссы, как мы увидим из других источников, поставлялись через возложение рук, тогда как другие низшие клирики поставлялись и без руково́зложения (ср.: Халкид. Соб., пр. 15).

6) Гефеле⁴ думает избавиться от этих «неопределенных трудностей» тем, что первые слова второй части правила «подобно и в отношении к диако́ниссам» относит не к диако́ниссам, а к диаконам. Он ссылается на Геласия Кизикского, у которого слово *διακονισσῶν* заменено *διακόνων*, а также на латинский перевод правила Псевдо-Исидора, повторенный в декрете Грациана⁵, предполагая, что также читалось и в *Versio Prisca*, и в переводе Никейских правил, сделанных для Собора 419 года в Африке. Но Гефеле упускает из виду одно маленькое обстоятельство. Диако́нисса называлась у греков не только *ἡ διακόνισσα*, но и *ἡ διάκονος*. До I Вселенского Собора последнее наименование господствует безраздельно, и после Первого Собора оно часто встречается наряду с первым. Но *genetivus pluralis* от *ἡ διάκονος* и от *ἡ διακόνισσα* будет одинаково *τῶν διακόνων*. Поэтому только из контекста можно узнать — о диаконах или о диако́ниссах говорится в слове *διακόνων*. А контекст показывает, что говорится здесь именно о диако́ниссах, так как если бы говорилось о

¹ Ad ann. 34 n. 288.

² Voelli et Justelli Bibliotheca... T. 1. P. 75.

³ В примеч. к Созомену: *Созомен*. Церк. ист. VIII. 9 (PG. LXVII. 1540).

⁴ *Hefele K. Op. cit. Bd. 1. S. 428.*

⁵ *Corpus iuris canonici*, can. 52, causa I, q. 1 (*Corpus iuris canonici* / Ed. A. L. Richter. Lipsiae, 1836. Col. 323). Здесь неудобная для переводчика фраза выпущена: «*Similiter autem et de omnibus, qui in eodem clero inveniantur, eadem forma servabitur.*»

диаконах, то фраза: «О диакониссах *мы упомянули*» была бы совершенно непонятной — упомянули о диакониссах, а говорили лишь о диаконах. Ничего не доказывают и ссылки на Геласия и латинские переводы. Геласий, говоря о τῶν διακόνων, очевидно разумел диаконисс, так как термины ἡ διάκονος и ἡ διακόνισσα употреблялись в его время promiscue. Если же Псевдо-Исидор, не знавший о существовании чина диаконисс, не понял этого, то это весьма естественно. Более же древний и авторитетный переводчик Дионисий Малый, как указывает уже сам Гефеле, читал τῶν διακονισσῶν и перевел de diaconissis¹. Вообще, из всех попыток устранить мнимое противоречие в 19 правиле попытка Гефеле представляется самой неудачной. Итак, ни переводы, ни толкования их не помогают уяснить смысл правила. Остается обратиться к греческому подлиннику.

«Ὡσαύτως δὲ καὶ περὶ τῶν διακονισσῶν², καὶ ἄλλως περὶ τῶν ἐν τῷ κλήρῳ³ ἐξεταζομένων, ὁ αὐτὸς τύπος παραφυλαχθύσεται. Ἐμνήσθημεν δὲ τῶν διακονισσῶν τῶν ἐν τῷ σχήματι ἐξετασθεισῶν, ἐπεὶ μηδὲ χειροθεσίαν τινα ἔχουσιν⁴, ὥστε ἐξάπαντως ἐν τοῖς λαϊκοῖς αὐτὰς ἐξετάζεσθαι». Даже при беглом сопоставлении оригинала со славянским переводом видно, что переводчики, не уразумевая смысла правила, стремились лишь устранить прямое противоречие в нем и с этой целью добавили несколько лишних слов («действия», «за таковых», «впрочем», «никакого», «могут») и одно и то же слово ἐξετάζω, употребленное в сходных сочетаниях, перевели тремя разными глаголами: «принадлежали», «причисленным», «могут счисляемы быти».

Где же ключ к пониманию 19 правила I Вселенского Собора? Ключ этот существует, и стоит лишь применить его к делу, как все станет просто, ясно и понятно. Ключ этот в истории греческого языка. При исследовании лексического состава правила бросается в глаза то обстоятельство, что правило написано не на том языке, на котором говорили и писали в ту эпоху, не на κοινή, а на классическом греческом языке. Некоторые слова, употребленные

¹ Voelli et Justelli Bibliotheca... Т. 1. Р. 119.

² διακόνων — у Геласия Кизикского и Гардуина.

³ ἐν τῷ κλήρῳ — у Беверегия, в Трапезундском кодексе и издании Вальсамона Гервета, у Бингама, Гефеле, Лаухерта и в большинстве западных изданий.

⁴ В Педалионе, у Беверегия и в «Правилах св. Апостол, св. Соборов Вселенских и Поместных...»: ἔχουσιν.

здесь, не встречаются в памятниках христианской письменности или встречаются крайне редко и свойственны лишь писателям классическим¹. Такой лексический состав вполне естественен. Законы обычно пишутся высоким стилем, причем некоторые слова в них употребляются иногда в их прежнем, уже потерянном ими в обычной речи смысле. В таком смысле, несомненно, правило употребляет союз ἐλεί. В κοινή этот союз употребляется весьма редко и всегда заменяет ἐλειδή, имея лишь причинный смысл². Но в классическом языке союз ἐλεί прежде всего имеет временно-условное значение, и потому переводить его в 19 правиле следует не «ибо», не quod, как перевели его все переводчики, начиная с Дионисия Малого, а «если», «когда». Вместе с тем и коррелятивный ему союз ὅστε нужно переводить не «так что», а «то». Что такой перевод будет грамматически вполне правилен, это можно видеть из всякого порядочного словаря, а логически он является единственно возможным, так как только при таком переводе смысл 19 правила будет вполне ясен и даже тени противоречия в нем не будет. Перевод 19 правила должен быть такой: «Это самое определение³ нужно соблюдать также и по отношению к диакониссам и вообще ко всем включенным⁴ в клир. Но мы упомянули о диакониссах, включенных в этот чин⁵, а когда⁶ они никакого

¹ Так, в Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B. C. 196 to A. D. 1100) / Ed. E. A. Sophocles. N.Y., 1887 о слове ἀνεπιτήδειος замечено – classical, а слов ἐξετάζομαι, ἐλεί, ἄμεμπτος нет совершенно.

² Ср.: словари новогреческого языка Пузопула (Лейпциг-Афины, 1900), Леграна и другие.

³ Τύλος здесь = ὄρος. Свт. Афанасий Великий говорит о τύλοι, разумея церковные постановления (1 окружное послание и Апология против ариан. 69). В таком смысле оно встречается и в кодексе Юстиниана (Cogr. iur. civ., I. P. 2, 18). Можно припомнить и «типос» Константина 648 года. Здесь разумеется, что и достойных диаконисс и клириков также по перекрещивании следует посвящать вновь.

⁴ Ἐξετάζομαι – принимаю по испытании, по расследовании. В таком смысле употреблено это слово и в правиле 5.

⁵ «ἐν τῷ σχήματι» нужно перевести именно так, что видно из сопоставления с «ἔσονται ἐν αὐτῷ σχήματι» в 8-м правиле, переведенном «да будут в том же чине». В Новеллах Юстиниана это слово дважды встретилось нам как обозначающее штат клириков и диаконисс при каждой церкви. См.: Новелла III. 1 (Cogr. iur. civ., III. P. 20): «τοὺς εὐλαβεστάτους κληρικοὺς καὶ γυναῖκας διακόνοὺς καὶ ἀνθρώπους μένειν ἐφ' οὐλὴν σχήματος οὐ γὰρ τὸ ἐλαττοῦμεν ἐξ ἀρχῆς ἀριθμόν». Ср.: Новелла. VI. 8 (Cogr. iur. civ., III. P. 46). В латинских переводах это слово передается разнообразно: «in eodem specie, in hoc ordinem, eodem habitu». В последнем случае оно у Вальсамона и Зонары понимается в смысле монашеского одеяния.

⁶ Причинный союз в Никейских правилах: ἐλειδή, а не ἐλεί.

посвящения¹ не имеют, то их вообще² нужно включить³ в число мирян»⁴.

Причина векового заблуждения в понимании этого правила становится вполне ясной и естественной — толковники упустили из виду высокий стиль правила и поняли одно слово в том значении, в каком оно употреблялось в их время⁵.

Итак, если во времена Дидаскалии диакониссы еще не имели посвящения, то вскоре после ее появления посвящение диаконисс входит в обычай, и если принять во внимание, что едва ли отделившиеся от Церкви павлианисты стали бы подражать ее порядкам, то можно думать, что это посвящение, по крайней мере в некоторых местностях, явилось еще до осуждения Павла Самосатского, то есть до 268 года⁶. Во всяком случае, уже в первой четверти IV века

¹ Χειροθεσία в смысле посвящения всех вообще клириков в глагольной форме встречается в 8 правиле: χειροθετούμενος. Авторитетное разъяснение последнего слова в этом правиле дал патриарх Тарасий на VII Вселенском Соборе, сказав, что оно означает только благословение (εὐλογία), а не рукоположение (χειροτονία) (см.: Деяния Вселенских Соборов... Казань, 1909. Т. 1. С. 93; ср.: Педалион (Кормчая). 1841. С. 75. Прим. 1 к 8-му Никейскому правилу). Это подтверждается и выражениями у Климента Александрийского (χειροθεσία τῆς εὐλογίας, PG. VIII. 261); у Евсевия (PG. XX. 1213, ср.: Тертуллиана, PL. I. 1207), и в 9-м правиле Неокесарийского Собора. Хотя иногда χειροθεσία = χειροτονία: Евсевий Кес. (PG. XX. 375 — χειροθεσία πρεσβυτερίου, Халкид. соб. Пр. 6, 15).

² Ἐξάλαντως — во всяком случае, то есть если они и недостойны быть в клире и достойны.

³ ὥστε ἐξετάζεσθαι — этот союз cum infinitivo переводится в смысле повеления и в 8-м правиле: ὥστε ἀκολουθεῖν — «надобно... чтобы последовали».

⁴ Данный перевод С. В. Троицкого был подвергнут резкой критике П. В. Безобразовым, считавшим, что смысл канона совсем другой. Он предложил свой вариант: «Упомянули же мы о диакониссах, причисленных к клиру, хотя они не имеют никакого рукоположения, так что их следует всецело причислить к мирянам». Далее П. Безобразов приводит комментарий византийского канониста Аристина, выше отвергнутый С. В. Троицким: «Так как их (то есть павлиан) диакониссы не имеют рукоположения, то если они присоединяются к Кафолической Церкви и крестятся, причисляются к мирянам». Таким образом, «отцы Никейского Собора имели в виду еретических диаконисс» (Безобразов П. В. Рец. на кн.: Троицкий С. В. Диакониссы в Православной Церкви. СПб., 1912 // Византийский временник. 1913. № 20. С. 119). — Примеч. сост.

⁵ Из древних толковников правильно понял правило лишь один Морэн (*Morinus J. Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus. Paris, 1655. Т. 3. Р. 148*), но потом его толкование было основательно забыто. Его повторил Ульгорн, хотя и не аргументировал, так что оно осталось незамеченным (*Uhlhorn G. Die christliche Liebestätigkeit. Stuttgart, 1882. Bd. 1. Alte Kirche; рус. пер.: Ульгорн Г. Христианская благотворительность в древней Церкви / Изд. А. П. Лопухин. СПб., 1900. С. 102. Прим.*). Наконец, в 1910 г. его повторил проф. Людвиг, но аргументировал его довольно слабо (*Ludwig A. Weibliche Kleriker in der altchristlichen und frühmittelalterlichen Kirche. München, 1910. S. 11–13*).

⁶ Возможно, что под женщинами, назначаемыми апостолом Павлом для воспевания посреди церкви гимнов (Евсевий. Церк. ист. VII. 30; СПб., 1858. С. 412), разумеются именно диакониссы.

посвящение диаконисс становится довольно распространенным, но не всеобщим обычаем, становится, по-видимому, без каких-либо общецерковных определений. И I Вселенский Собор не дал каких-либо предписаний о посвящении диаконисс, а лишь указал на существующую в его время практику. А практика эта имела не установившийся, переходный характер. Одни диакониссы имели посвящение, другие нет. И вот Собор предписывает диаконисс павлианистов, имеющих посвящение, по перекрещивании и по испытании посвящать снова, если окажутся того достойными, а не имеющих его по перекрещивании причислять к мирянам. Но соборное определение касается лишь порядка приема павлианских клириков и вовсе не вводит какого-либо общего порядка для клириков православных, так что из правила еще не следует, чтобы и православные диакониссы в это время не могли состоять в клире без посвящения подобно другим низшим клирикам¹. Самое большее, что можно вывести из правила, — это то, что в эту эпоху распространяется взгляд на посвящение диакониссы как условие принадлежности ее к клиру.

Когда компилировались Постановления апостольские, то есть во второй половине IV века, такой порядок был уже общепринятым. В новой, сравнительно с Дидакалией, своей части Постановления апостольские говорят лишь о диакониссах, имеющих посвящение, не допуская в то же время его ни для вдов, ни для дев². То же видим мы и в позднейших памятниках. Василий Великий, знающий и чин дев, и чин вдов, упоминает об «освященном теле» одних диаконисс³. О хиротонии или хиротесии одних диаконисс говорят Халкидонский и Трулльский Соборы⁴, весьма многие памятники светского и гражданского права в Византии, начиная с 6 новеллы Юстиниана⁵ и памятни-

¹ См.: *Василий Великий, свт.* Правило 51 и толкования на него (Σ. IV, 206–207).

² Пост. ап. VIII. 12.

³ *Василий Великий, свт.* Правило 44.

⁴ Халкидонский Соб. Правило 15; Трулльский Соб. Правила 14, 44.

⁵ Новелла. VI. 6 (Corp. iur. civ., III. P. 44); Новелла СХХIII. 13 (Corp. iur. civ., III. P. 604); Номоканон 50 тит., тит. 25 (Voelli et Justelli Bibliotheca... Т. 2. P. 632); Номоканон 14 титулов (*Нарбеков В. А.* Номоканон... Ч. 1. С. 28; Σ. I, 88; *Нарбеков В. А.* Номоканон... Ч. 2. С. 87); Василики, III. 1, 29 (Basilicorum libri LX / Ed. C. G. E. Heimbach. Lipsiae, 1833. Vol. 1. P. 99[25]). У Вальсамона, Зонары, Аристина (толкования на 19-е правило Никейского, 15-е Халкидонского, 14-е и 40-е Трулльского соборов и др.), у Властаря (Синтагма, буквы γ, 11; δ, 5; η, 2). Нельзя, однако, понимать 13-ю главу СХХIII Новеллы: «Диаконисса, имеющая менее 40 лет или двоебрачная, во святой Церкви не рукополагается» — в том смысле, что более молодые диакониссы в это

ки исторические¹, а прекращение хиротонии диаконисс Вальсамон и Властарь ошибочно считают прекращением существования самого чина диаконисс².

Посвящение диаконисс мог совершать лишь епископ. Это видно уже из 19 Никейского правила. Постановления апостольские запрещают совершать посвящение диаконисс пресвитеру³, и неизвестно случая, чтобы это запрещение когда-либо нарушалось. Наоборот, все позднейшие памятники говорят о епископе как единственном лице, полномочном совершать посвящение диакониссы.

Древнейшим памятником, в котором содержится чин посвящения диаконисс, являются также Постановления апостольские.

Вот этот чин: «О диакониссе же постановляю я, Варфоломей. Ты, епископ, возложи на нее руки в предстоянии пресвитерства, диаконов и диаконисс и скажи: “Боже вечный, Отче Господа нашего Иисуса Христа, мужи и жены Создателю, исполнивший духа Мариам и Девору, и Анну и Олдаму, и не счевший недостойным Единородному Твоему Сыну родиться от женщины и избравший (προχειρισάμενος) в скинии свидения и в храме оберегательниц святых Твоих врат (τὰς φρουρούς τῶν ἁγίων σοστυλῶν), Сам и ныне воззри на рабу Твою избранную на служение (προχειρίζομένην εἰς διακονίαν) и дай ей Духа Святаго и очисти ее от всякой скверны плоти и духа, для достойного совершения порученного ей дела (ἐγχειρισθὲν πράγμα) во славу Твою и похвалу Христа Твоего, с Которым Тебе слава и поклонение и Святому Духу во веки. Аминь”»⁴.

время могли и не иметь рукоположения, так как 1) Номоканон Фотия (*Нарбеков В. А. Номоканон... Ч. 1. С. 28; Ч. 2. С. 87; Σ. 1, 66*) смысл этой новеллы передает так: «Не желает, чтобы диаконисса церковная *была* (γίνεσθαι) моложе 40 лет»; 2) подобные выражения употребляются и относительно священнослужителей. Но закон 390 г. Феодосия, повторенный в Cod. I. 3. 9, о хиротонии диакониссы не упоминает, а выражается: «ad diaconissarum consortium transferatur».

¹ О хиротонии (χειροτονία) диаконисс упоминают: *Созомен*. Церк. ист. (VIII. 9; СПб., 1851. С. 365), Феофан под 444 годом (PG. CVIII. 258–259), Житие прп. Ксении (PG. CXIV. 981sq.; AcSS. Ian. II, 598), Житие св. Евфимия († 473, память 20 янв., Палестинский Патерик. 2-е изд. СПб., 1898. Вып. 2; AcSS. Febr. III, 660) и др.

² Толкование на 15-е правило Халкидонского Собора (Σ. II, 255); *Властарь*. Синтагма, буква γ, II (*Матфей Властарь*. Собрание по алфавитному порядку... / Пер. свящ. Н. Ильинского... С. 119; Σ. VI, 171).

³ Пост. ап. III. 11: «Не позволяем также пресвитерам рукополагать диаконов или диаконисс или чтецов или слушателей или певцов или привратников, но одним епископам».

⁴ Пост. ап. VIII. 19 (ed. F. Funk, I. P. 524).

Таким образом, в Постановлениях апостольских чин посвящения диакониссы состоит лишь из возложения рук и одной молитвы. Ввиду того что в молитве главнейшей обязанностью диакониссы считается охрана врат храма, а об этой обязанности упоминают лишь памятники более поздние, чем Дидаскалия, вряд ли можно относить этот чин ко времени ранее IV века.

После Апостольских постановлений на протяжении пяти веков до нас не дошло ни одного памятника, в котором бы содержался чин посвящения диакониссы. Но начиная с относящейся к IX веку Барбериновой рукописи, мы имеем несколько полных чинов посвящения диакониссы, изданных отчасти Гоаром¹, отчасти в недавнее время епископом Порфирием², профессором Дмитриевским³ и протоиереем Кекелидзе⁴. Приводится этот чин и в Синтагме Властаря⁵.

Как свидетельствует сравнивавший эти чины исследователь⁶, все они почти совпадают между собою, и это вполне естественно, так как практика посвящения диаконисс вскоре после IX века прекратилась, так что в более новых рукописях могло повториться только то, что сказано в более древних. Таким образом, если в Постановлениях апостольских мы имеем один из первых чинов посвящения диаконисс, то Властарь и литургические памятники IX–XIV веков знакомят нас, так сказать, с последним фазисом в истории чина, и в наших руках начало и конец истории, но нет середины.

Если сравнить этот конец с началом, то мы увидим, что чин посвящения диакониссы, как, впрочем, и чины посвящения других клириков, значительно осложнился. По Барбериновой рукописи рукополагаемая подводилась к епископу для посвящения в то же время, что и ставленник во диаконы, то есть после возгласа: «И да будут милости». Епископ возглашал: «Божественная благодать», а потом трижды благословлял крестным знаменем преклоненную

¹ *Εὐχολόγιον sive rituale graecorum* / ed. J. Goar. Lutetiae Parisiorum, 1647 (Venetiae, 1730). P. 262–267.

² *Порфирий (Успенский), еп.* Второе путешествие по Святой Горе Афонской архимандрита, ныне епископа, Порфирия Успенского в годы 1858, 1859 и 1861 и описание скитов Афонских. М., 1880. С. 50.

³ *Дмитриевский А.* Указ. соч. С. 16, 361, 376, 996.

⁴ *Кекелидзе К. С.* Литургические Грузинские памятники. Тифлис, 1908. С. 24–25.

⁵ *Властарь.* Синтагма, буква γ, II.

⁶ *Неселовский А. З.* Чины хиротесий и хиротоний. Каменец-Подольск, 1906. С. 64–73.

голову посвящаемой, полагал на нее руку и читал молитву: «Боже святой и всемогущий». По возгласе один из диаконов произносил великую ектению, в которой были прошения: «О ныне пророчествуемой (προφειζόμενης) диакониссе и спасении ея», «Яко да человеколюбец Бог дарует ей нескверное и непорочное служение (διακονίαν)». Во время произнесения этой ектении епископ, держа руку на голове поставляемой, читал вторую молитву: «Владыко Господи, не отвергающий и женщин». После «Аминь», которым заключалась молитва, епископ возлагал на шею диакониссы, под мафорием, диаконский орарь, перенося оба конца его наперед, а после преподания ей Тела и Крови Христовых вручал ей святой потир, который диаконисса ставила на престол¹.

В обеих молитвах посвящаемой испрашивается благодать Святого Духа, благодать служения (διακονίας), но это служение называется, как и в 15 Халкидонском правиле, термином «ἔργον τῆς λειτουργίας», и диаконисса называется состоящей в «ἐν τάξει λειτουργῶν». Очевидно, таким образом, что литургическое служение диаконисс и в это время было ее главным служением. Во второй молитве диакониссе испрашивается благодать служения — διακονίας, дарованная Фиве. Действительно, диакониссы были преемницами и «служащих женщин» апостольского времени, только не непосредственно, а через вдов².

¹ Неселовский А. З. Указ. соч. С. 66, ср.: Εὐχολόγιον sive rituale graecorum / Ed. J. Goar. Lutetiae Parisiorum, 1647. P. 262 (Venetiae, 1730). P. 219.

² А. Неселовский в приложении (Указ. соч. С. VI) дает текст одних молитв при хиротонии диаконисс лишь в славянском неточном переводе митр. Гавриила. Уместно поэтому дать русский перевод всего чина (по тексту Гоара).

«По освящении Св. Даров и по отверстии врат, прежде чем диакон скажет: “Вся святая”, хиротонисуемая является к епископу и он возглашает: “Божественная благодать”. И когда она преклонит голову, возлагает на ее голову руку и, сделав три крестных знамения, молится следующим образом:

– Боже Святой и Всемогущий, освятивший через рождение от Девы по плоти Единороднаго Твоего Сына и Бога нашего женский пол (τὸ θήλυ), и не только мужам, но и женам даровавший Благодать и сошествие (ἐμφοίτησις, ср.: Евсевий Памфил, PG. X. 1552A) Святаго Духа, Сам и ныне, Господи, возри на рабу Твою сию и призви ее на дело служения Твоего и пошли ей богатый Дар Святаго Твоего Духа, сохрани ее в православной Твоей вере, в непорочном поведении всецело выполняющей благогодное Тебе ея служение (λειτουργίαν). Ибо Тебе подобает всякая слава, честь и поклонение, Отцу и Сыну и Святому Духу, ныне, всегда и во веки веков.

И после “аминь” один из диаконов молится таким образом:

- Миром Господу помолимся.
- О свышнем мире и о благосостоянии всего мира Господу помолимся.
- Об архиепископе нашем (имярек), о священстве, помощи, пребывании, мире, здравии, спасении его и о деле рук его Господу помолимся.
- О ныне пророчествуемой диакониссе и о спасении ея Господу помолимся.

В литературе до сих пор не установился взгляд на характер посвящения диаконисс. Обычно исследователи впадают в две противоположные крайности. Тогда как одни, подчиняясь римской традиции, видят в обряде посвящения диаконисс лишь одну церемонию¹ или даже отрицают самый факт посвящения диаконисс², другие, наоборот, сравнивают посвящение диакониссы с посвящением диакона, относят диаконисс к *ordines maiores*, то есть считают их посвящение хиротонией в собственном смысле³.

– Чтобы человеколюбец Бог дал ей нескверное и непорочное служение, Господу помолимся.

– О благочестивейшем и боголюбезнейшем царе нашем...

– О избавитися нам...

– Заступи, спаси...

И пока диакон произносит эту молитву, епископ, имея подобным образом руку на голове хиротонисуемой, молится:

– Владыко Господи, не отвергающий и женщин, посвящающих себя (ἀναθεμέναις ἑαυτάς) и по Божественному совету отдающих себя надлежащему служению святым Твоим домам (οἴκοις), но принимающий их в чин служителей (λειτουργῶν), даруй Благодать Святого Твоего Духа и этой рабе Твоей, желающей посвятить себя Тебе и исполни ее Благодатию служения (διακονίας), как Ты дал благодать служения (διακονίας) Фиве, которую Ты призвал на дело служения (λειτουργίας); удостой ее, Боже, неосужденно пребывать в святых Твоих храмах, заботясь о своем поведении, в особенности о целомудрии, и сподоби ее быть совершенной, дабы она, предстоя пред алтарем (παραστώσα τῷ βῆματι) Христовым, получила достойную награду за хороший образ жизни.

– Милость и человеколюбие Единородного Твоего Сына, с Ним же благословен...

И после “аминь” налагает на ее шею под мафорионом диаконский орарь, перенося вперед два конца. И тогда диакон, став на амвон, говорит: “Вся святая помянувше” и прочее.

После того как она примет Св. Тела и Св. Крови, архиепископ дает ей Св. Потир, который она, взяв, полагает на Св. Престол».

Властарь так излагает этот чин: «Она приводится к священному престолу и покрывается мафорием концами наперед и после слов “Божественная благодать, немощная врачующая” она не преклоняет на колена ни одной ноги, а только одну голову, и архиерей, возложивши на нее руку, молится о том, чтобы она, проводя целомудренную и честную жизнь, непорочно совершала дело служения и таким образом пребывала постоянно при святых храмах; но отнюдь не позволяет ей служить при Пречистых Тайнах или брать в руки рипиды, что свойственно диакону. Потом архиерей под мафорием возлагал на нее диаконский орарь, перенося оба конца его наперед. После диаконов она причащается Божественных Таин и, приняв Чашу из рук архиерея, никому не преподает, но тотчас ставит ее на Св. Престол» (Властарь. Синтагма, буква γ, II; Σ. VI, 172).

¹ Взгляд Бинтерима: *Binterim A. J. Denkwürdigkeiten der christlichen katholischen Kirche. Pars I. Sect. IV. c. I, § 6. Mainz, 1825. Bd. 1. S. 434–455.*

² Взгляд Петра Аркудия: *Arcudius P. De Concordia ecclesiae. Lutetiae Parisiorum, 1676. P. 472–476.*

³ Такой взгляд высказывал еще Абеляр в 31-й беседе на Рим 16. 1 (PL. CLXXVIII. 971): «Et terminus in hoc diaconatus ordine ab apostolo coniunctos esse, doctores sancti multis profitentur in locis».

Что второй взгляд совершенно несправедлив, это можно было видеть уже из вышеприведенных исторических и канонических данных, по которым видно, что диакониссы никогда не причислялись к священнослужителям, а занимали среди церковнослужителей место, соответствующее иподиаконам. То же самое показывают и чины посвящения диаконисс. Впервые упоминающее об этом посвящении 19 Апостольское правило противопоставляет посвящение диакониссы и прочих церковнослужителей посвящению лиц иерархических и первое называет хиротонией, а второе лишь хиротесией. А что такое различное наименование неслучайно, а указывает на характер посвящения диакониссы, это видно из сличения с 8 правилом того же Собора, где слово χειροτονέω употреблено, судя по контексту и по авторитетному разъяснению патриарха Тарасия на VII Вселенском Соборе, в смысле отличного от хиротонии в собственном смысле благословения. О том же говорят и многие места древнецерковной письменности¹.

Правда, впоследствии весьма часто посвящение диакониссы носит название хиротонии. Так, хиротонией называется оно в Апостольских постановлениях, в 14 и 30 правилах Трулльского Собора, в Новеллах Юстиниана, в чинах посвящения их IX–XIV веков, в житиях многих диаконисс, у Зонара, Аристина, Вальсамона, Властаря и др. Но это потому, что когда не требовалось отличить посвящение священнослужителей от посвящения церковнослужителей, оба термина употреблялись promiscue. Что именно так обстояло дело и в отношении к диакониссам, ясно видно из 15 Халкидонского правила, в котором именно относительно диаконисс термин «хиротонисать» заменяется термином хиротесия (χειροτονείσθαι – χειροθεσία). И в Апостольских постановлениях о хиротонии диаконисс говорится там же, где говорится о хиротонии и других церковнослужителей, чтецов и иподиаконов². То же можно сказать и о других памятниках. В Апостольских постановлениях термин χειροτονείν употребляется и в отношении к постановлению языческих жриц³.

¹ См., например: χειροθετέω в Климентинах III. 73 (PG. II. 157); XIX. 25 (PG. II. 448) – τὸν ὄχλον; Пост. ап. II. 18: «...оплакавшего грех свой принимай, возложивши на него руку»; Сократ. Церк. ист. (PG. LXVII. 80); χειροθεσία: Климент Алекс. Педагог (PG. VIII. 261), χ. εὐλογίας; Евсевий. Жизнь Конст. IV. 61 (PG. XX. 1213): «διὰ χειροθεσίας εὐχῶν»; Церк. ист. I. 3 (PG. XX. 127); ср.: Тертуллиан (PL. I. 1207); Августин. De peccatorum remissione. 26; Дидаскалия о молитве вдов; Неокесарийский Собор. Правило 9.

² Пост. ап. III. 11. 2 (ed. F. Funk, I. P. 201); ср.: VIII. 21. 2 (ed. F. Funk, I. P. 525).

³ Пост. ап. IV. 9. 3 (ed. F. Funk, I. P. 201).

Католических ученых нередко смущает то обстоятельство, что чин хиротонии диаконисс в Апостольских постановлениях помещен между чином хиротонии диакона и иподиакона. Но в древности на Востоке и даже на Западе иподиаконы не причислялись к *ordines maiores*, да и на Западе они были причислены сюда лишь в XI веке, причем законность такого причисления и теперь возбуждает сомнение у добросовестных католических канонистов, не усматривающих в этой степени главного признака *ordinum maiorum* — происхождения *de iure divino*. Таким образом, никак нельзя сказать, что хиротония диаконисс упоминается среди *ordines maiores*.

Указывают также на сходство чина посвящения диаконисс с чином посвящения диаконов. Но это сходство исчерпывающим образом объясняется другими причинами, а именно, во-первых, древностью чина диаконисс, явившегося на Востоке еще тогда, когда там не было даже иподиаконов и потому, естественно, посвящавшихся по чину, близкому к чину рукоположения диаконов, а во-вторых, сходством их названия с названием диаконов, благодаря чему они представлялись не критическому мышлению не служащими Церкви женщинами, а именно женщинами-диаконами. Кроме того, сходство это преувеличивается. Молитва посвящения в Апостольских постановлениях сопоставляет их с привратниками, а не с диаконами. Если в позднейшем чине посвящения диаконисс предписывается производить в алтаре, то в древности это обстоятельство вовсе не было признаком священнослужительской степени, каковым оно является впоследствии, например у Симеона Солунского, и в алтаре посвящались и другие церковнослужители, например иподиаконы¹. Важнейшей части священнослужительского рукоположения — молитвы «Божественная благодать», читаемой епископом при возложении рук², — в чине хиротесии диакониссы нет. Смущающее многих упоминание о возгласе «Божественная благодать» есть лишь епископское приветствие ставленнице: «Благодать Божия, всемогущая в немощствующих, да будет с тобою»³, и произносится она не во время хиротесии, а

¹ Посвящение иподиаконов в алтаре отменено было лишь в XV в. патриархом Константинопольским Мануилом Харитопулом. (см.: *Вениамин (Румовский-Красноневков), архиеп.* Новая Скрижаль. СПб., 1859. С. 316).

² Н. П. Аксаков отрицает за этой молитвой такое значение. (см.: *Предание Церкви и предания школы / Под ред. Н. П. Аксакова.* Сергиев Посад, 1910. С. 129–151).

³ См.: *Журналы и протоколы заседаний Предсоборного Присутствия.* СПб., 1907. Т. 2. С. 39. Откуда заимствовано здесь это ценное указание, нам неизвестно, хотя оно вполне гармонирует с чином хиротонии диакониссы у Гоара и Властаря.

до нее, во время же хиротесии читаются другие молитвы. Ничего не доказывает и вручение посвящаемой диакониссе потира. Уже Властарь указывает на то обстоятельство, что по чину посвящения диаконисса, приняв потир из рук архиерея, никому не преподает Причащения (как диакон), но тотчас ставит его на святую Трапезу. То же говорят и чины посвящения диаконисс¹. Таким образом, вручение потира диакониссе вовсе не указывало на ее диаконские обязанности, а имело какой-то другой смысл. То же доказывается и свидетельством Властаря, что при рукоположении диакониссы епископ «отнюдь не позволяет ей служить при Св. Тайнах или брать в руки рипиды, что свойственно диакону». Смысл вручения потира диакониссе будет ясен, если обратить внимание на то, что писатели того времени, когда диакониссы уже не служили в алтаре, например Симеон Солунский², Неофит Родосский³, возлагают на иподиаконов обязанность «приготовлять святые сосуды, располагать их в таком порядке, какого требует священнодействие, хранить те сосуды, которые окажутся нужными после великого входа» (Симеон Солунский), «приготовлять Предложение, чашу, дискос и вещество для таинства, содержать в чистоте святые покровы» (Неофит Родосский). А так как должность диаконисс была параллельна должности иподиаконов, то, очевидно, обязанности эти лежали и на диакониссах, пока они допускались в алтарь, и вручение потира диакониссе для поставления на Престол указывало именно на эти ее обязанности. Только впоследствии, когда диакониссы лишены были права входить в алтарь, обязанности эти перешли исключительно иподиаконам⁴.

Что касается возложения рук на диакониссу, то еще Гоар выясняет, ссылаясь на Дионисия Ареопагита («О церковной иерархии», гл. 5), что это возложение рук не есть хиротония (*ordinativa*), а означает лишь «*solam Dei protectionem, vel a Deo homine vibus cooperante dependentiam*», и правильность этого объяснения видна из того, что, как мы видели, возложение рук на диакониссу должно быть названо не хиротонией, а хиротесией. Причащение в ал-

¹ См.: Дмитриевский А. Указ. соч. С. 346, 996.

² Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. СПб., 1856. Т. 2. С. 215 (PG. CLV. 367).

³ Приводится Гоаром (*Εὐχολόγιον sive rituale graecorum* / ed. J. Goar. Venetiae, 1730. P. 248, примеч.).

⁴ См.: Правила св. Апостол, св. Соборов Вселенских и Поместных... С. 233, Вальсамон.

таре диакониссы в то время не было чем-то особенным, так как в древности в алтаре причащались и все женщины¹. Орарь возлагался на диакониссу не так, как на диакона, а как в древности возлагали на себя его христиане-миряне во время молитвы², и, вероятно, эта одежда перешла к ним еще от вдов, главной обязанностью которых была постоянная молитва. А что вдовы носили такие молитвенные орари на шее, это можно видеть из упомянутого у нас снимка Мартины. Подобно тому как вручение чаши для поставления на Престол было символом того, что диаконисса хотя и может касаться священных сосудов, но не может преподавать Причащение в церкви, облачение ее орарем *под мафорионом* означало, по-видимому, то, что унаследованный от вдов орарь диакониссы не может служить для тех целей, как орарь диакона, а должен оставаться символом постоянной молитвы диаконисс³.

¹ Об этом свидетельствует послание Дионисия [Александрийского] к Василиду (Книга правил. Правило 2), по правильному замечанию Вальсамона (Σ. IV, 7–9), а также свт. Иоанн Златоуст в 29 и 41 беседах на Послание к Коринфянам. Такая практика была запрещена 44 правилом Лаодикийского Собора, но диаконисс это запрещение не касалось, так как они принадлежали к клиру. Ср.: Трульский Соб. Правило 69.

² *Martigny J.* Op. cit. Col. 544–546; Real-Encyclopädie der christlichen Alterthümer / Hrsg. von F. X. Kraus. Freiburg am Breisgau, 1882. Bd. 2: Orarion. S. 197, а также изображения вдов и орант (orans), *Ibid.* S. 538–545.

³ В примечании к § 12 проекта «Нормального устава православных приходов в России» (Журналы и протоколы заседаний Предсоборного Присутствия... Т. 2. С. 103) говорится, что «возведение в звание диакониссы совершается с возложением на них *иподиаконского* ораря». Но таковой богослужебной одежды не существует. Носимая иподиаконами одежда не есть орарь, а есть пояс, который у нас имеет форму ораря лишь ввиду практического удобства: обычно посвящение в иподиаконы является лишь началом диаконской хиротонии, причем иподиаконский пояс превращается в диаконский орарь. Греческая же Церковь знает лишь иподиаконский пояс и ни в одном древнем чине посвящения иподиакона упоминания об ораре нет. «Новая Скрижаль» (СПб., 1859) ссылается на слова св. Симеона Солунского (гл. 163): «потом опоясывают его орарем». На самом же деле об ораре св. Симеон Солунский вовсе не упоминает и именно из его слов ясно видно, что иподиаконы имели лишь пояс, а не орарь. «Посвящаемый не может еще иметь одежду чистоты разрешенной, а должен препоясывать ее *“вокруг чресл своих”*» (Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения... Т. 2. С. 212; PG. CLV. 367). И чин посвящения говорит лишь об опоясании (ζώσασθαι). (см.: Εὐχολόγιον sive rituale graecorum / Ed. J. Goar. Venetiae, 1730. P. 247; *Неселовский А. З.* Указ. соч. С. 79; *Дмитриевский А.* Ставленник. Киев, 1904). 22-е правило Лаодикийского Собора запрещает носить орарь иподиакону, и это запрещение повторяют потом Зонара, Вальсамон (Правила св. Апостол, св. Соборов Вселенских и Поместных... С. 233–235; Σ. III, 190–192) и наша Кормчая: «...поддиаконам церковным ураря носити несть достойно». Если в Книге правил в данном правиле слово ὑπηρέτην переведено не «иподиакон», как переводится он здесь же в правилах 20 и 21, а «низший служитель», то это чистый произвол переводчика, очевидно, принимавшего иподиаконский пояс за орарь.

Никаких других богослужебных одежд диакониссы не имели. В чине рукоположения упоминается еще о мафорионе. Но мафорион — это не богослужебная одежда, а монашеская. Как можно видеть из свидетельств древних писателей¹, мафорион — это монашеский головной покров, достигавший плеч² и закрывавший их. Своею формой он напоминал нынешний великосхимнический покров — кукуль (крепа). Боковые, висящие на плечах концы, или крылья, его иногда были сшиты наперед, а иногда и нет³.

Как монахи, получив иерархическое посвящение, продолжали носить мафорион, так и монахини и обетные девы продолжали носить его после посвящения в диакониссы. Что одежда эта заимствована диакониссами от монахинь, ясно видно из некоторых чинов посвящения диаконисс, где упоминается, что посвящаемая еще до посвящения должна быть одета в мафорион⁴. Если в дру-

¹ См.: Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B. C. 196 to A. D. 1100) / Ed. E. A. Sophocles. N.Y., 1887. P. 737, μαφόριον — вид башлыка (hood) или покрывала. Слово встречается в Климентинах (PG. II. 360A); у Филона Карназийского (405 г., PG. XL, Cant. 5. 7 = θέριστρον); у Палладия в Лавсаике (PG. XXXIV. 1220A); Жизни свт. Иоанна Златоуста (PG. XLVII. 35 B); у блж. Иеронима (PL. XXII. 1, 402 [97]), у Кассиана (PL. XLI. 1, 72A); в Aporhthegmata Patrum (500 г., PG. XLV. 192B); у Исидора Исповедника (636 г., Ordines / Ed. Lindeman. Lipsiae, 1832. P. 19 [25. 3]); у Софрония (638 г., PG. LXXXVII. 3688A); у Иосифа Песнописца (893 г., PG. CV. 1090A); у Константина Порфирородного (959 г.), De Ceremoniis aule byzantinae. 529, 15 (Constantini Porphirogeneti opera / ed. J. J. Reiskii. Bonnae, 1829—1840. Vol. 1—3); у Евстафия Солунского (1200 г., комментарий, ed.: Romae, 1540—1550. 1280, 60 [976, 41]): «Τὸ δὲ κρηδέμνον κεφαλῆς ἦν κάλλυμα παρεϊμένον μέχρι τῶν ὤμων»; у Иоанна Кантакузина (1375 г., Johanni Cantacuzeni Historiarum libri IV. Vol. 1—3. Bonnae, 1828—1832. Vol. 1. P. 201): «τοῦ πατριάρχου». Ср.: *Du Cange Ch. du F. Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*. Lugduni, 1688. P. 891—892; Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. М., 1904. Т. 1. Ч. 2. С. 675—676.

² Откуда и произошло испорченно-сокращенное название его (ὄμοφόριον). Что справедливо именно это объяснение (Голубинского) происхождения слова, а не мнение Морэна и Неселовского, что слово это египетское и означает особую одежду диакониссы, покрывавшую ее с головы до ног, в этом мы убедились из Лавсаика Палладия, в котором (гл. 138; PG. XXIV. 1236) о деве Таор говорится, что она не хотела носить ὄμοφόριον, который носили другие девы. В латинском переводе это слово передано: *navortem*.

³ Голубинский Е. Е. Указ. соч. С. 678, примеч. 2: «В Менологии импер. Василия очень много монахинь в наглавниках: во-первых, под этими наглавниками как будто нет кукулей, и они надеты прямо на голову, как платы мирскими женщинами; во-вторых, они имеют двоякую форму — близкую к теперешней с узкими концами, или крыльями, по бокам и обыкновенных женских платов (иногда весьма длинных как бы шалей, например, под 20 ноября, I, 202, у одной преподобной); у наглавников первой формы один конец висит, другой обвит около шеи (орарь?); у наглавников второй формы (платков, шалей) иногда концы сощиплены под подбородком, иногда же висят каждый сам по себе».

⁴ У Гоара, Дмитриевского, еп. Порфирия.

гих редакциях этого чина¹ говорится, что мафорион возлагается во время посвящения епископом, то никакого противоречия тут нет. Мы уже видели, что в диакониссы принимались не только монашествующие обетные девы, одевавшие мафорион на 25-м году жизни по 140 правилу Карфагенского Собора², но и вдовы, и прекратившие сожителство с мужьями жены, не носившие мафориона, и, очевидно, право носить его они получали уже при посвящении в диакониссы. Как можно заключить из довольно позднего свидетельства³, в последнем случае мафорион был не черного, как у монашествующих диаконисс, а белого цвета.

Итак, особой одежды диаконисс не существовало. Что так было в древнее время, — это можно заключить уже а priori. Одной из главных обязанностей диаконисс в первые века было ходить с поручениями от иерархии к христианкам в языческие дома, и особая одежда диакониссы подвергла бы большой опасности и ее, и ту женщину, к которой она пришла. Что в 19 правиле I Вселенского Собора об особой одежде диаконисс ничего не сказано, это мы уже видели. А что так было и в позднейшее время, об этом свидетельствует Властарь, говоря, что одежда диаконисс, *по древним чинам*, должна быть в полном виде монашеская⁴. Если сопоставить слова Властаря с требованием Александрийского чина хиротонии диаконисс, чтобы диаконисса была великосхимница⁵, то можно думать, что и Властарь под «совершенной» монашеской одеждой разумеет также великую схиму.

Итак, одежда диаконисс не была одеждой священнослужительской. Наконец нужно принять во внимание и то обстоятельство, что у Гоара и Дмитриевского приведен лишь самый торжественный чин посвящения диаконисс, тогда как есть основание думать, что существовали чины и более упрощенные, и не во времена лишь Постановлений апостольских, а и в IX веке, и в позднейшее время. Так, в житии св. Ирины говорится, что когда монахини монас-

¹ У Властаря.

² См. толкование на него 6-го и 53-го правила этого Собора Зонары и Вальсамона.

³ *Eὐχολόγιον sive rituale graecorum* / Ed. J. Goar. Lutetiae Parisiorum, 1647. P. 264.

⁴ *Властарь*. Синтагма, буква γ, 11; Σ., IV, 172: «Τὰ γε μὲν παλαιὰ τῶν βιβλίων, οἷς ἢ τῶν χειροτονιῶν ἀπλασῶν γέγραπται τελετή... Καὶ τὸ σχῆμα, ὅτι μοναχικόν, καὶ τοῦτο τέλειον».

⁵ *Дмитриевский А.* Описание литургических рукописей... С. 346: «μονάζουσα, μεγαλόσχημων», ср.: с. 996, на которой упоминается почти тождественный чин рукописи 1027 г. Парижской национальной библиотеки.

тыря Хрисоваланта¹ пришли к патриарху Константинопольскому св. Мефодию († 846 или 847) и как сам патриарх, так и монахини избрали игуменьей св. Ирину, патриарх непосредственно после беседы с монахинями неожиданно для них «поднялся с Престола, потребовал кадило, возжег фимиам, благословил Бога и, первый начав подобающее песнопение, сначала посвятил (χειροτονεῖ) Ирину в диакониссу (διάκονον) Великой Церкви, так как духом, бывшим в нем, видел ее чистоту, а потом наложил печать игуменства». Эта хиротония, таким образом, совершена не во время Литургии и, по-видимому, даже не в храме, а в покоях патриарха². Точно так же епископ Порфирий приводит чин посвящения диакониссы, в котором не упоминается ни о возложении на нее рук, ни о молитвах (?), а лишь о возложении ораля, причащении и вручении св. потира для поставления на св. престол³. По более простому чину посвящались диакониссы и в Грузинской Церкви⁴. Очевидно, таких упрощенных чинов не могло бы существовать, если бы посвящение диакониссы было хиротонией в собственном смысле слова.

Таким образом, и литургические и археологические памятники приводят нас к тому же выводу, к какому привели свидетельства исторические и канонические, то есть что диакониссы — это женщины-иподиаконы, и если они назывались не αἱ ὑποδιάκονοι или αἱ ὑποδιάκονισσαι, а αἱ διάκονοι или διάκονισσαι, то только потому, что первое название предполагало бы двухстепенность женского церковнослужения, которой Церковь не знала.

Наконец о том, что посвящение в диакониссы не было посвящением священнослужительским, свидетельствует и кратковременность его существования. Мы видели, что посвящение в диакониссы явилось позднее самой должности диакониссы, и еще во времена I Вселенского Собора существовали диакониссы, и диа-

¹ Об этом монастыре см. у Кодина, De off. (PG. CLVII. 575).

² AcSS. Iul. 28. P. 610.

³ *Порфирий (Успенский), еп.* Второе путешествие по Святой Горе Афонской архимандрита, ныне епископа, Порфирия Успенского в годы 1858, 1859 и 1861 и описание скитов Афонских. М., 1880. С. 50. Чин этот находится в Архиерейском чиновнике XIV в., принадлежащем афонскому монастырю св. Ксенофонта и представляющем собой, по отзыву еп. Порфирия, «из редкостей редкость». К этому чину еп. Порфирий делает такое замечание: «Ужели она с потиром входит в царские двери? Может быть! Ибо ежели дозволяется ей ставить его на оной трапезе, то может быть дозволен ей и вход в царские двери, кои менее важны, чем Святой Престол в алтаре».

⁴ См.: *Кекелидзе К., прот.* Указ. соч. С. 24–25.

кониссы полноправные, а не кандидатки лишь в диакониссы, как думают Вальсамон и Зонара, не имевшие «никакой хиротесии». И впоследствии чин посвящения диаконисс, как свидетельствует Вальсамон, прекратился ранее, чем исчезла эта должность. Отсюда следует, что чин посвящения диаконисс никоим образом не может быть сравниваем с чинами посвящения священнослужителей, неразрывно связанных с существованием трехстепенной иерархии и самыми основами церковного устройства, и что предавать его отмене или восстановлению какого-либо догматического значения — это значит, подобно протестантам, не видеть различия по существу между священнослужением и церковнослужением, так как и то и другое, по мнению протестантов, учреждено самою Церковью.

По учению же Православной Церкви только три степени священной иерархии существуют в Церкви по воле ее Основателя, должны существовать во все время существования самой Церкви, и потому только они являются в ней «необходимыми» (см. «Пространный Христианский Катехизис» о священстве), тогда как все низшие церковнослужительские степени, в том числе и степень диакониссы, учреждены самою Церковью, или, вернее, Поместными Церквами, учреждены уже впоследствии для удовлетворения новых церковных нужд. А так как нужды эти в разное время и в разных местах были различны, то и число церковнослужительских степеней было неодинаково, неодинаковы были и названия, и круг обязанностей их. Например, в Римской Церкви уже в середине II века было пять таких степеней, тогда как на Востоке в это время была лишь одна степень — чтеца, да и то не везде. Зато на Востоке в это время возникла степень диаконисс, которой не знал Запад. В IV—VI веках на Востоке, помимо диаконисс, существовали степени иподиаконов, чтецов, певцов, зачинателей и копиистов, но вскоре три последние степени исчезли. Должности же аколуфа Восточная Церковь не знала. В XI веке появляется степень депутата, или свещеносца, но потом она сливается со степенью чтеца, следы чего видны и в современном чине посвящения чтеца. Естественно, что Вселенские Соборы, устанавливающие церковную дисциплину для всей Церкви, не могли установить какого-либо общего порядка относительно этих степеней и действительно не установили ни одной степени, лишь упорядочили их. Но если самое установление низших степеней зависело от местной

церковной власти, то тем более порядок назначения носителей их. Порядок этот был также крайне разнообразен¹. Сначала, по-видимому, все церковнослужители лишь избирались или «назначались словом». Даже высшие из них вдовы, диакониссы и иподиаконы не имели рукоположения². Затем на Востоке появляется рукоположение диаконисс и иподиаконов, тогда как на Западе они поставляются другим способом³. Чтецами, канонархами и певцами могли быть лица, не только не получившие никакого посвящения, но и оглашенные⁴. И впоследствии, хотя и на Востоке и на Западе устанавливается определенная практика посвящения церковнослужителей, но практика различная. Никаких распрей между Востоком и Западом она, однако, не вызывает. Ясно, таким образом, что порядок посвящения церковнослужителей никогда не имел догматического значения, и сколь ни усложнился порядок посвящения церковнослужителей, значение его всегда оставалось одинаковым, — это посвящение, состояло ли оно из назначения словом, из одной молитвы или из благословения, руковозложения, вручения орудий служения, всегда было преподанием благодати, но не благодати священнослужения, благодати посреднического служения между Богом и верующими, а благодати церковнослужения, то есть служения известным внешним нуждам Церкви. Отсюда порядок посвящения в те или другие церковнослужительские должности обычно зависел опять-таки от местной церковной власти, которая может определить его, руководствуясь не только прежней церковной практикой и практикой других Церквей, но новыми потребностями местной Церкви, руководясь началом «икономии».

Но если посвящение диаконисс есть посвящение церковнослужительское, то нельзя впасть и в другую крайность и придавать ему лишь церемониальное значение или даже совершенно отвергать его существование; приписывать посвящению диаконисс

¹ См.: Real-Encyclopädie der christlichen Alterthümer / Hrsg. von F. X. Kraus. Freiburg am Breisgau, 1882. Bd. 2: Ordination. S. 551: Praxis scheint in den einzelnen Kirchen verschieden gewesen zu sein.

² См., например, Каноны Ипполита и так называемого IV Карфагенского Собора правило 5 (*Hefele K. Op. cit. Bd. 2². S. 70*).

³ Так называемого IV Карфагенского Собора правила 5–9 (*Hefele K. Op. cit. Bd. 2². S. 70*).

⁴ *Сократ. Церк. ист.* (PG. LXVII. 623; СПб., 1850. С. 433); *Кирилл Иерусалимский, свт. Слово Огласительное.* 13, 26 (PG. XXXIII. 804).

лишь церемониальное значение также нельзя, как нельзя считать простой церемонией посвящение диакониссы, чтецов и других существовавших прежде церковнослужителей. Ложное мнение, будто чин посвящения диакониссы имеет тот же характер, что и чин рукоположения священнослужителей, побудило Петра Аркудия считать этот чин совершенно апокрифическим. Но ложность этого мнения блестяще была доказана еще Морэном и Гоаром¹, и теперь, после того как на православном Востоке найден еще целый ряд рукописных чинов хиротонии диаконисс, почти до буквальности сходных между собою, опровергать это никем не защищавшееся мнение уже нет никакой нужды.

Где и когда существовали диакониссы. Диакониссы в Сирии, Палестине, Месопотамии, Армении, Грузии, на о. Кипр, в Сицилии и в патриархатах Константинопольском и Александрийском и в Галлии. Диакониссы в еретических обществах – у манихеев, павлианистов, македонян, павликиан, несториан, монофизитов и монофелитов

С внутренней историей чина диаконисс мы покончили. Остается рассмотреть его внешнюю историю, его границы в категориях пространства и времени.

Где же и когда существовал этот чин?

Предшественницы диаконисс — церковнослужительницы вдовы — появились, можно сказать, в первые же дни истории Церкви и распространились везде, где распространилось и христианство. Они существуют на всем Востоке (Ориген), в Африке (Тетуллиан), в Риме (Ерма, Каноны Ипполита), в Сардинии², в Галлии (Ириней Лионский), в Малой Азии (Игнатий Богоносец, Поликарп Смирнский) и т.д. Диакониссы появились позднее, и границы распространения их были гораздо уже.

Если под *ministrae* Плиния разуметь диаконисс, то временем возникновения чина нужно считать начало II века, а местом — Вифинию. Но если и так, то, во всяком случае, до середины III века сфера распространения его была чрезвычайно узка и каких-либо

¹ См., например: *Εὐχολόγιον sive rituale graecorum* / Ed. J. Goar. Lutetiae Parisiorum, 1647. P. 265: *Quae Arcudius zelo potius, quam ratione invectus...*

² См. любопытное упоминание свт. Григория Великого об аббатиссе одного монастыря, не желавшей надевать монашескую одежду и продолжавшей пользоваться одеждами «*quibus loci illius utantur presbuterae*», то есть, очевидно, старшей вдовы (Ep. lib. IX. Ep. 7).

других следов его существования нет совершенно. Начиная с Дидаскалии, мы имеем уже не гипотетический лишь, а несомненный факт существования диаконисс. По Дидаскалии, выделенные из вдов диакониссы существуют, хотя и не повсеместно, там, где составлен этот памятник, то есть в Сирии¹ или Келесирии², но Дидаскалия советует вводить этот чин и в других Церквах. И совет Дидаскалии не остался безуспешным. Автор Дидаскалии употребил все от него зависящее для широкого распространения этого памятника³, и так как другого подобного труда, предусматривавшего весь внешний строй церковной жизни, не было, то естественно, что памятник этот действительно получил широкое распространение и имел крупное влияние на установление однообразных норм церковной жизни. В частности, параллельно с распространением Дидаскалии быстро распространился и рекомендуемый этим памятником чин диаконисс, конечно, сначала в пределах Сирии, Палестины и Месопотамии, почему первые диакониссы носят часто сирийские имена (Манарида, Сарра). Из 19 правила I Вселенского Собора можно заключить, что еще до 268 года чин диаконисс в Антиохии настолько упрочился, что диакониссы стали поставляться через хиротесию. О существовании диаконисс во второй половине III века в Месопотамии можно заключить из упоминания Собора в Ниме⁴ о диакониссах, последователей Мани († ок. 276) – манихеев, и упоминания Епифания Кипрского об особенном уважении Авдона Эдесского и его последователей к Дидаскалии⁵. Жития святых первой половины IV века показывают, что чин диаконисс в это время уже упрочился и в Палестине⁶.

¹ Viard M. La Didascalie. Langres, 1906. P. 32.

² Die syrische Didascalia / Hrsg. von H. Achelis und J. Flemming. Leipzig, 1904. S. 364.

³ Об этом свидетельствует арабская Дидаскалия и Апостольские постановления. В первом памятнике читаем: «Эти правила и эту книгу мы послали, чтобы они шли по всему миру, чтобы вы все, христиане, сущие под солнцем, слышали заповедь». Во втором: «Так поступили мы в городах повсюду во всей вселенной, а вам оставили это католическое учение» (VI. 13). Это же доказывается многочисленностью переводов Дидаскалии и зависящих от нее памятников.

⁴ Собор в Ниме. Правила 1 и 2 (*Hefele K. Op. cit. Bd. 2². S. 62*).

⁵ PG XLII. 369.

⁶ Житие св. Нины († 335) упоминает о Ниофоре-Сарре, Вифлеемлянке, состоявшей диакониссой при св. Гробе. См.: *Сабинин М.* Полное жизнеописание святых грузинской Церкви. СПб., 1871. Ч. 1. С. 2; Житие св. Порфирия, епископа г. Газы († 420, память 26 февраля и 2 марта), упоминает о диакониссе г. Газы Манариде-Фотине // *AcSS. Febr. III, 660*; Палестинский Патерик. Вып. 5. СПб., 1905. См. также указание литературы у архиеп. Сергия (*Сергий [Спаский], архиеп.* Полный месяцеслов Востока. М., 1876. Т. 2. Заметки. С. 86). О диакониссах в Палестине говорит и «Луг духовный», гл. 3.

На основании жития св. Нины можно думать, что весьма рано появились диакониссы и в Грузинской Церкви, и первой диакониссой здесь была сама св. Нина, «Слова Божия служительница». О существовании диаконисс в Армении свидетельствует житие св. Евфимия Великого († 473, память 20 янв.), в котором упоминается, что епископ Мелитинский (в Армении) Отрей рукоположил в конце IV века в диакониссы Святейшей Церкви блаженную Дионисию, вдову, мать св. Евфимия, как «прилежавшую Богу и божественным»¹. Весьма рано диакониссы явились на Кипре, находившемся в особенно тесных отношениях с Антиохией и еще при Адриане подчиненном ей политически, явились, как и в других местах, вместе с Дидаскалией. Житие св. Авксибия² сообщает, что к епископу г. Солон на Кипре Авксибия явился брат его Фемистагор с женой своей Тимо. Св. Авксибий крестил их и посвятил Фемистагора в диаконы, а жену его Тимо — в диакониссы, после чего они прекратили супружеское сожитие. Конечно, нельзя относить это известие к столь раннему времени, как полагают болландисты, то есть к I веку, но во всяком случае житие показывает, что диакониссы существовали на Кипре еще во время гонений. Епифаний Кипрский (367—403), знавший и цитировавший Дидаскалию³ под именем Διδάσκαλις, говорит о диакониссах в выражениях, почти буквально сходных с Дидаскалией. Из 51 письма Епифания (у Иеронима) можно заключить, что Епифаний стремился распространить этот чин и в других местах, не нарушая при этом прав местных епископов. В Константинополе чин диаконисс появляется во второй половине IV века, и, быть может, не без влияния св. Епифания Кипрского. Одновременно он распространяется и в Малоазийских Церквях и даже там, где христианство еще не победило язычество (Василий Великий, правило 44). На Западе чин диаконисс распространился и в «Великой Греции», то есть в Южной Италии и Сицилии. Об этом свидетельствует житие

¹ AcSS. Iap. II, 301, где помещено житие св. Евфимия, написанное Кириллом Скифопольским, откуда и сделан перевод в «Христианском чтении» (1824. № 15. С. 3). Другое житие в PG. CXIV. 597 и в Палестинском Патерике (1892. 2-е изд. Вып. 2). Епископ Отрей присутствовал на II Вселенском Соборе.

² AcSS. Febr. 19. P. 124—128. Ср.: Пономарев А. (Православная богословская энциклопедия. СПб., 1900. Т. 1. Кол. 158—161). Житие это написано не ранее IV в. и, вероятно, значительно позже.

³ *Епифаний Кипрский, свят.* Панарион. 25(45) // Творения... М., 1864. Ч. 2. С. 281 (PG. I. 544). Ср.: Кн. III, под. 1, ересь 50 (70) о расколе авдиан // Творения... М., 1880. Ч. 4. С. 238—268.

св. Панкратия. Здесь, в житии, сообщается, что *антиохиец* Панкратий, прибыв в Тавромению (в Северной Сицилии), посвятил в диакониссы двух сирот — Сергию и Сусанну, поручил их старшей диакониссе Павлине для научения христианству и целомудрию, и что после мученической смерти сестер-диаконисс христиане, по воле Панкратия, построили на месте погребения их церковь с домом для всех диаконисс¹. Во всех перечисленных местностях, то есть в патриархатах Антиохийском, Иерусалимском и Константинопольском, в Кипрской Церкви этот чин успел пустить глубокие корни и существовал долгие века, и не только в пределах Православной Церкви, но и среди отделившихся от Православной Церкви еретических обществ.

Не то мы видим в Александрийском Патриархате и на Западе. Александрийский Патриархат имел свои традиции, во многом отличные от традиций других Церквей, и в особенности Антиохийской, почему сирийский чин приходских диаконисс здесь не привился.

В Александрии были лишь диакониссы-игуменьи, появившиеся в V веке сначала среди палестинского монашества, а отсюда перенесенные и в среду монашества египетского². Александрийские писатели обычно ничего не говорят о диакониссах, а в XII веке патриарх Александрийский Марк даже не знает, что такое диакониссы, и спрашивает об этом у Вальсамона. «Священные каноны упоминают о диакониссах, — пишет он Вальсамону, — итак, мы хотим узнать, каково их служение»³. Хотя в патриаршей библиотеке в Каире профессором Дмитриевским и найден чин хиротонии диаконисс XIV века на греческом и арабском языках, но неизвестно, применялся ли он здесь или переписан лишь как археологическая достопримечательность.

Если предположить, что он здесь применялся, на что намекает, по-видимому, перевод его на арабский язык, то, несомненно, что

¹ *Порфирий (Успенский), еп.* Афон. Ч. 2: Первое путешествие в афонские монастыри... Отд. 1. С. 55, 56, 59. Епископ Порфирий считает житие это написанным еще в I веке, но дополненным в V и VI веках. Однако упоминание о диакониссах он склонен отнести к первоначальной редакции жития (С. 92). Но это совершенно недопустимо, и развитие института диаконисс, отмечаемое в этом памятнике (существование старших диаконисс, епископского посвящения, общежития их), указывает также на сравнительно позднее время — V или VI век.

² Житие св. Евпраксии, упоминающее о диакониссе-игуменьи в Фивском монастыре.

³ Σ. IV, 477.

чин диаконисс установлен был в Александрии лишь в весьма позднее время. Точно так же недолго существовал чин диаконисс на Западе, да и это кратковременное существование было непрочным и ограничивалось узкими пределами.

Карфагенская Церковь никогда о чине диаконисс не знала. Не знала его и Римская Церковь, покончившая с церковным служением женщины еще в первой половине III века. Но существовали и такие страны на Западе, где римский взгляд на церковное служение женщин боролся с восточным и хотя победил его, но не сразу. Такой страной была Южная Галлия и сопредельная ей Северная Италия. «Южная Галлия, — пишет английский исследователь¹, — всегда была великим полем битвы между восточными и западными симпатиями, Массилия-Марсель была древней греческой колонией; тесные еще во времена Цезаря связи между “Провинцией” (Провансом) и Грецией были тесными и в ранние дни христианской Церкви. Ириней, один из древнейших греческих отцов, был епископом Лионским во II веке. Новые сношения возникли в V веке благодаря поселению в Провансе монахов, живших по правилам св. Василия Великого и основавших большие монастыри в Южной Галлии. А так как V век был золотым веком чина диаконисс на Востоке, то он неизбежно должен был появиться в полумонашеской форме и в Галлии».

По более вероятному мнению², латинский перевод Дидаскалии появился здесь в конце IV или в начале V века (до 408 г.), и одновременно с этим мы встречаем упоминание и о церковном служении женщин. Помимо восточных монастырей и Дидаскалии, с диакониссами Запад познакомил и изгнанные с Востока Феодосием манихеи и павлианисты, и это обстоятельство, быть может, еще более дискредитировало чин диаконисс в глазах имевшего безженный клир Запада, и без того к нему не расположенного. Поэтому в истории этого чина на Западе бросается в глаза та особенность, что он встречается здесь лишь спорадически как дело частной инициативы отдельных лиц, тогда как почти все памятники церковного законодательства высказываются против

¹ Ludlow J. M. F. *Women's Work in the Church*. L., 1862. P. 66.

² Автора Fr. Nau (*Didascalia // Dictionnaire de Théologie catholique / Ed. A. Vacant, E. Maugenot. Fasc. XXXVII. P. 736*). Аббат Но полагает, что латинский перевод сделан Павлином Ноланским, считавшим Дидаскалию трудом св. Климента Римского, по тексту, привезенному Руфином (*Actes du XIV congrès international des orientalistes. P., 1906. T. 1. P. 35–38*).

него. Впервые о чине диаконисс высказывается Собор в Ниме 394 года, и высказывается, безусловно, отрицательно, не жалея красноречия для его осуждения. Запретив в 1 правиле признавать пресвитеров и диаконов, пришедших из отдаленнейших стран Востока (манихеев), Собор во 2 правиле постановляет: «Сообщено также некоторыми, что вопреки апостольской дисциплине, в диаконское (*leviticum*) служение допускаются женщины, что до сих пор было неизвестно. Так как это неприлично, то церковная дисциплина этого не позволяет и совершенное вопреки разуму таковое посвящение (*ordinatio*) пусть будет отменено, и должно наблюдать, чтобы впредь никто не делал этого»¹.

В 397 году Толедский Собор запретил «посвященной Богу деве и вдове в отсутствие епископа петь дома антифоны вместе со служителем или исповедником, а также совершать вечерню (*lucernarium*) без епископа, священника или диакона»². Очевидно, и в Испании вдовы и девы хотели быть церковнослужительницами. Но тогда как в Испании никаких дальнейших упоминаний о церковнослужительницах неизвестно, в Галлии и последующие соборы продолжают бороться с попытками установить здесь диаконисс. Так, Собор в Оранже в 441 году постановляет: «Никаких диаконисс впредь посвящать не должно, и благословение они должны получать только вместе с мирянами»³. Собор в Эпаоне 517 года говорит: «Мы совершенно отменяем во всей нашей стране посвящение (*consecratio*) вдов, которых называют диакониссами, и им нужно давать лишь благословение покаяния⁴, если они захотят обратиться (*converti* — дать обет чистоты)»⁵. Собор в Оранже 533 года постановил: «Женщины, получившие благословение *вопреки канонам* в качестве диаконисс, в том случае, если они снова

¹ *Hefele K. Op. cit. Bd. 2². S. 62.*

² Толедский Соб. Правило 9 (*Hefele K. Op. cit. Bd. 2². S. 79; Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio / Ed. J. D. Mansi. Firenze, 1759–1827. Vol. III. P. 1016*). См. собор в Браге 572 г. Правило 42: «*Non liceat mulieres in secretarium ingredi*» (*Sacrorum Conciliorum... Vol. IX. P. 835*).

³ Собор в Оранже. Правило 26 (*Hefele K. Op. cit. Bd. 2². S. 295; Sacrorum Conciliorum... / Ed. J. D. Mansi. Vol. VI. P. 440*).

⁴ *Benedictio poenitentiae*, то есть благословение не только кающимся, но и решившимся изменить свой образ жизни и давшим обет (*professio*) и называвшимся *conversi* (*Hefele K. Op. cit. Bd. 2². S. 653, 678, 684*).

⁵ Собор в Эпаоне. Правило 21 (*Hefele K. Op. cit. Bd. 2². S. 684; Sacrorum Conciliorum... / ed. J. D. Mansi. Vol. VIII. P. 561*).

выйдут замуж, должны быть лишены общения¹. А если они по увещании епископа прекратят такую связь, то после покаяния должны быть снова допущены до общения»². «Впредь никакая женщина не должна получать диаконского благословения (*benedictio diaconalis*), вследствие слабости (*fragilitate*) своего пола»³.

VI Собор в Париже в 829 году запретил женщинам приближаться к алтарю, касаться священных сосудов, подавать духовным лицам священные сосуды и преподавать народу Тело и Кровь Господа⁴. Единственным исключением отсюда является 73 правило Вормского Собора 868 года, буквально повторяющее 15 Халкидонское правило⁵.

Все эти правила запрещают то служение диаконисс, то одно посвящение их, хотя из этих же правил видно, что в этих странах существовало и посвящение диаконисс. О том же говорят и другие источники, свидетельствующие, что диакониссы, и даже посвященные, существовали в Галлии и Северной Италии как до соборных запрещений, так даже и после них. Вот эти свидетельства в хронологическом порядке.

Первое по времени упоминание о диакониссах на Западе — это житие св. Мартины, диакониссы в Риме, скончавшейся мученически в III веке (ок. 230). Но упоминание это исторической ценности не имеет, так как житие это составлено гораздо позднее, и притом на Востоке⁶. Около 450 года Седулий в письме, предпосланном к его *Carmen Paschale*, упоминает о диакониссе Синклетики⁷, которой Евстафий посвятил свой перевод Шестоднева Василия Великого⁸. Правда, Синклетикия была монахиней, по-

¹ Ср.: *Василий Великий, свт.* Правило 44; Халкидонский Соб. Правило 15.

² Собор в Оранже. Правило 166 (*Hefele K. Op. cit. Bd. 2². S. 758; Sacrorum Conciliorum... / Ed. J. D. Mansi. Vol. VIII. P. 836*).

³ Собор в Оранже. Правило 17 (*Ibid.*).

⁴ VI Собор в Париже. Правило 45 (*Hefele K. Op. cit. Bd. 4. S. 60*). Сюда же следует отнести и приведенные выше декреты Псевдо-Сотера и правило так называемого IV Карфагенского Собора, если только верно мнение Дюшена (*Duchesne L. Origines du Culte Chrétien. P., 1889. P. 377*), что эти правила составлены в начале IV века в Южной Галлии, в арелатской провинции. Это правило, признавая нужным служение диаконисс при крещении, не хочет назвать таких женщин диакониссами, а называет их лишь вдовами и посвященными девами.

⁵ *Sacrorum Conciliorum... / Ed. J. D. Mansi. Vol. V. P. 869; Hefele K. Op. cit. Bd. 4. S. 357* этого правила не приводит.

⁶ *AcSS. Ian. I, 11*: «Martina, virgo Romana, quae per donum Dei diacona erat».

⁷ *PL. XIX. 542*: «sacra Dei ministra et virgo».

⁸ *PL. LXX. 1110*: «Eustathius Syncreticae germinae diaconissae salutem in Christo».

видимому, не в Галлии, а в Ахайе, где принял монашество и Седулий и где он писал свое произведение, но этот-то факт и показывает, откуда явились диакониссы в Галлии.

В 530 году влиятельный епископ Реймса Ремигий, умирая, оставил «своей благословенной дочери *диакониссе* Иларию рабыню по имени Нору»¹.

Эпитафия, датированная 539 годом, найденная в Тичино, говорит о «*Theodora diacona*»². В 544 году жена франкского короля Хлотаря I Радегунда бежала от мужа в Нойон к епископу Медарду, прося посвятить ее в монахини, и после ее настойчивых просьб епископ, возложив на нее руку, посвятил ее в диакониссы, и она до самой смерти († 587) прожила в монастыре³.

Собор в Риме 721 года упоминает о диакониссе, запрещая под страхом анафемы брать ее замуж, так же как и «пресвитеру»⁴. Понтификал Эгберта, архиепископа Йоркского (732–766) свидетельствует о существовании диаконисс и в Англии⁵. В 753 году епископ Равенны посвятил свою жену Евфимию, очевидно следуя предписанию 48 Трулльского правила⁶.

К VIII веку относится и надпись над гробницей диакона Домеция в Риме, упоминающая о сестре его диакониссе Анне⁷. В конце этого же века о диакониссах упоминается в *Ordo Romanus*, составленном при папе Льве III⁸, и в рассказе о вступлении этого

¹ *Antiquitates Italiae* / Ed. L. A. Muratori. Milan, 1741. Vol. V. P. 577.

² PL. LXV. 973.

³ PL. LXXXVIII. 512.

⁴ Собор в Риме. Правило 2 (*Hefele K.* Op. cit. Bd. 3. S. 362); ср.: Правило 18 (*Hefele K.* Op. cit. Bd. 2. S. 80; *Sacrorum Conciliorum...* / Ed. J. D. Mansi. Vol. XII. P. 262).

⁵ *Robinson C.* Op. cit. P. 206.

⁶ *Lüdwig A.* Op. cit. S. 17.

⁷ *Fabretti R.* *Inscriptionum antiquarum explicatio. Romae*, 1690. P. 758. № 636.

⁸ PL. LXXVIII. 1005. Этот западный чин посвящения диаконисс весьма сходен с восточным и является, в сущности, объединением восточного чина посвящения диаконисс с западным чином посвящения дев. Как и в восточном чине, здесь епископ возлагает на шею диакониссы орарь, и оба конца этого ораря должны быть под туникой. В отличие от восточного чина, здесь диакониссе давались кольцо и цепь. Морэн нашел в Тулузе рукопись *Liber Pontificalis*, в которой был чин посвящения диакониссы также с возложением ораря (*Morinus J.* *Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus.* Paris, 1655. T. 3. P. 148). Шефер упоминает о других списках посвящения диаконисс, сохранившихся в кодексе монастыря Энгельберта в Швейцарии, во многих ватиканских рукописях и в издании Gerbert'a (*Monumenta veteris liturgiae Allemanicae* / Ed. M. Gerbert. S. Blas, 1779. T. 2. P. 98), в котором говорится о принятии диакониссы в «*sacrum ordinem*», о «*gratia consecrationis*», «*officium divinum*» и т. п. (*Schäfer K. H.* *Die Kanonissen und Diakonissen. Ergänzungen und Erläuterungen // Römische Quartalschrift.* 1910. Bd. 24. S. 61).

папы в Рим в 799 году¹. В IX веке о существовании диаконисс на Западе говорит приведенный нами ранее закон Капитуляриев о браке диаконисс. Относящаяся к тому же времени Глосса к 15 Халкидонскому правилу говорит: «...diaconissa est abbatissa, quae... per manus impositionem ab episcopo ordinatur»². Упомянутое правило Вормского Собора 868 года свидетельствует, что восточный взгляд на церковное служение женщин возобладал на некоторое время и на Западе. В житии св. Нила Младшего († 1005), грека по происхождению, бывшего аббатом Гротаферратского монастыря в конце X века, сообщается, что в г. Капуе его встретила диаконисса, бывшая игуменией монастыря, со своим пресвитером³. Упоминаются диакониссы и в посланиях папы Бенедикта VIII (1012–1024) к Бенедикту, епископу Опорто⁴, и в двух посланиях папы Иоанна XIX к тому же Бенедикту (1029)⁵ и к епископу Сильвы Кандиды Петру (1026 или 1027)⁶, в послании Бенедикта IX к тому же епископу Петру или его преемнику (1039)⁷ и, наконец, в послании папы Льва IX (1048–1054)⁸. Последним упоминанием о диакониссах можно считать эпитафию диакониссы Дацианы в Вероне, относящуюся, судя по упоминанию о должности консула, ко второй половине IX века⁹.

Некоторые следы существования диаконисс сохранились в Западной Церкви и до настоящего времени. Мы видели, что по Карфагенским правилам девы получали посвящение в 25 лет и потом вторичное — в 40. Но в этом же возрасте посвящались и диакониссы. И вот обряд посвящения монахинь в этом возрасте объединяет в некоторых монастырях монашеское посвящение и посвящение в диакониссы. По свидетельству Антонина Флорентийского (1389–1459)¹⁰, посвящаемой дается при этом епископом

¹ В его биографии, написанной Анастасием Библиотекарем: PL. CXXVIII. 1215.

² Fr. Maassen (Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. 1881. T. 84. S. 274).

³ AcSS. Sept. 26. VII, 279; PL. CXX.

⁴ PL. CXXXIX. 1679.

⁵ PL. CXLI. 1115.

⁶ PL. CLXXVIII. 1053; CXLI. 1125.

⁷ PL. CXLI. 1347.

⁸ PL. CXLIII. 602.

⁹ PL. LXX. 1337. Некоторые ученые относили этот памятник ко времени консула Палмата, пострадавшего в 222 г. (AcSS. Maius 10, 498). Крауз (Real-Encyclopädie der christlichen Alterthümer / Hrsg. von F. X. Kraus. Freiburg am Breisgau, 1882. Bd. 1. S. 360) предполагает ее подлинность.

¹⁰ Summa theologiae. Pars III. Tit. 2. № 2.

бrevиарий и право читать при богослужении. Pontificale Romanum¹ прямо говорит, что в некоторых монастырях есть обычай посвящать монахинь loco diaconissatus, причем посвящаемой дается епископом breviарий и право читать при богослужении. Наконец, аббатиссы и монахини картезианского ордена во Франции до недавнего изгнания их получали посвящение диаконисс, носили орарь (stola) и манипль и во время больших праздников даже читали Евангелие². В некоторых местностях, например в Венеции и Милане, сохранились и другие следы существования здесь диаконисс³. Приводим дошедшие до нас западные чины посвящения диаконисс: а) ordo romanus, б) картезианский, в) английский.

Чины посвящения диакониссы⁴

а) «Епископ, благословляя диакониссу, возлагает орарь на ее шею. Когда же она идет в храм, то надевает его на шею, но так, чтобы оба конца ораря были под туникой. Месса посвящения диакониссы. “Сохрани мя, Господи, имени Твоего ради”. Псалом “Боже, услыши молитву”. “Помолимся”. “Боже, любящий чистоту и хранитель воздержания, благосклонно услыши моление наше и милостиво воззри на рабу Твою сию, дабы страха ради Твоего, дав обет воздержания, сохранила его с Твоею помощью и получила в дар от Тебя шестидесятикратный плод воздержания и жизнь вечную”.

Апостол к Коринфянам: “Братие, не весте, яко телеса ваша”. Смотри день 4-й, в неделю XII после Пятидесятницы. Степенны: “De necessitatibus meis”. Стих: “К Тебе, Господи, воздвигох”. Аллилуия. “Возлюбил ее Господь”. Затем, когда она прострется пред алтарем, пусть совершается литания, и по окончании ее пусть епископ говорит над ней следующую молитву: “Услыши, Господи, молитвы наши и пошли на рабу Твою сию Духа благословения Твоего, дабы обогатенная Твоим небесным даром, могла получить благодать величия Твоего и подавать другим пример доброй

¹ Pontificale Romanum. Antverpiae, 1627. P. 162.

² Robinson C. Op. cit. P. 98; Ludwig A. Op. cit. S. 19.

³ Wordsworth J. On the Early History and Modern Revival of Deaconesses // The Church Quarterly Review. 1899. January. P. 325 (примеч. 3), 327 (примеч. 4).

⁴ Издан впервые Muratori (Antiquitates Italiae / Ed. L. A. Muratori. Milan, 1741. Vol. V. P. 577) и перепечатан в Magna Bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum. Coloniae Agrippinae. T. 7. P. 471; у Пиния [X–XI], PL. LXXVIII. 1003 sqq.). Английский перевод (неполный) у Робинсон (Robinson C. Op. cit. P. 203–205).

жизни”. Следует посвящение по порядку предисловия¹: “Боже, Анну, дочь Фануилеву, едва шесть лет несшую иго супружеское, сохранивший до 84 лет в чистом и непорочном вдовстве и как Праведный Воздаятель, даровавший ей, днем и ночью смешивавшей молитву с постом, благодать пророческую при обрезании Христа Твоего и повелевший через апостолов, чтобы от рук этих святых благодаря посвящению женщин получали наставление подростки и более молодые того же пола при святом помазании, удостой воспринять сей рабе Твоей трудный и тяжелый и мало различающийся от полного девства обет, так как Ты, Создатель всех тварей, знаешь, что нельзя избежать прельщений мира, но когда к Тебе приходит чрез Тебя, то ужасные страсти или прельщения наслаждений не смущают однажды оживотворенные души. Ибо для чувств, дарованных Тобою, нет ничего желательнее Твоего Царства и ничего ужаснее Суда Твоего. Итак, дай, Господи, по молитве нашей сей рабе Твоей с замужними тридцатикратный плод, а со вдовами шестидесятикратный. Пусть будет в ней вместе с милосердием строгость, вместе со смирением щедрость, со свободою честность, с добротой воздержанность. Пусть днем и ночью размышляет она о деле Твоем, дабы в день призвания своего она была найдена такою, какою Ты восхотел ей быть через духа пророчества”. Тогда епископ возлагает орарь на ее шею, говоря: “Одеждой (stola) радования облакает тебя Господь”. Сама же она налагает покрывало на голову свою, взятое из алтаря, перед всеми с антифоном: “Обручилась я Тому, Кому служат ангелы”. Молитва: “Милостиво услыши, Господи, моления рабы Твоей, чтобы сохраняла с Твоею помощью воспринятую благодать чистоты”. При вручении перстня: “Прими перстень веры, залог Св. Духа, дабы ты называлась невестой Христовой, если верно будешь служить Ему”. При вручении цепи: “Приими знак Христа на голову, чтобы ты сделалась женой Его и если пребудешь в этом, увенчаешься навсегда”. Потом говорит антифон: “Перстнем своим взял меня Господь”. Следует молитва: “Пусть благочестивый обет приведет с Твоею помощью, Господи, рабу Твою сию к милости, дабы она сподобилась очиститься от всякой нечистоты пороков, чтобы Ты с милостивым лицом взирал на нее, примиренную с Тобою через Христа и отпустил ей все грехи и милостиво освободил ее от строгости суда Твоего и благо-

¹ См. первые строки чина посвящения.

склонно излил на нее милость милосердия Твоего”. Тогда читает Евангелие от Иоанна: “Во время оно, отвеща Иисус и рече: Не может человек прияти”. После Евангелия она приносит (*offert*, хлеб и вино?) среди дев (*velatorum*) к рукам епископа при пении хора: “Приносит”. “Помилуй мя Боже!”. Тайная молитва: “Молим, Господи, чтобы Дары рабы и освященной Твоей, которые она приносит Тебе для освящения тела своего, послужили и ко врачевству души ее”. Во время действия (освящения Св. Даров?): “Просим, Господи, милостиво воззри на это Приношение рабства нашего и всех слуг Твоих, приносимое Тебе за благосостояние рабы Твоей; а поклоняющихся Тебе благоугодно защити и благосклонно услышь”. Благословение: “Благослови, Господи, сию рабу Твою, приобретенную драгоценною Кровью Сына Твоего. Аминь. Пусть Благодать благословения Твоего, которой она желает, дана будет ей, и пусть она выполняет без всякого недостатка достойное величия Твоего служение. Аминь. Пусть проведет она в течение своей жизни без всяких пятен соблазнов”. При Причащении: “Работайте, Господеви, со страхом”. После Причащения: “Устроитель благих дел, Господи, очисти сердце рабы Твоей, чтобы Ты обрел ее не в том, что Ты можешь наказать, а в чем можешь увенчать”. А диаконисса (*diacona*) эта пусть приобщается *inter mysteria sacra* и пусть подтвердит позволение пастырским декретом (*banno*), чтобы она пользовалась своими правами безопасно и спокойно».

б) У картезианок девы посвящались согласно *Pontificale Romanum*, но по древнему преданию, засвидетельствованному у Петра Орлемана и Пиния (Р. XI–XII), к чину добавлялось следующее: «Две первых девы подходят к епископу и преклоняют колена, а он возлагает на их правую руку манипль¹, говоря: “Надейся на Господа, живи добродетельно, и да укрепится сердце твое, и храни Господа”. Затем налагает на ее шею орарь (*stolam*), говоря: “Возьми иго Господа на себя и научись от Него, яко кроток есть и смирен сердцем”. Потом дает им крест и склоняет его на левое плечо девы, говоря: “Отвергнись себя и неси крест твой ежедневно и следуй за Господом”. Потом две посвященные девы отводятся и приводятся две другие и посвящаются таким же образом. Посвященные картезианки всю жизнь носят орарь, манипль и перстень и с ними и погребаются».

¹ Западная литургическая одежда — длинный плат с тремя крестами.

с) *Благословение диакона или диакониссы по понтификату архиепископа Йоркского 732–766 Эгберта*¹: «Услыши, Господи, молитвы наши и пошли Духа Благословения Твоего на сию рабу Твою, дабы, обогащенная Твоим небесным даром, она могла получить Благодать Твоего величия и подать другим пример доброй жизни и т. д.»

Епископское благословение при посвящении диакониссы:

«Всемогущий Бог по заступничеству Своей Святой Девы да даст тебе Свое благословение, так как Он возжелал восторжествовать над древним врагом при посредстве женщины. Аминь.

И пусть Он, возжелавший возложить на них стократный плод и славу девства и подвиг мученичества, даст тебе очищение от пятна порока и украшение светильником добродетели. Аминь.

Пусть светильники грешников так будут наполнены елеем добродетелей, чтобы ты могла войти в чертог Небесного Жениха. Аминь. Благословение Бога Отца...» и т. д.

Как ни многочисленны упоминания о диакониссах на Западе, все же они касаются только спорадических случаев, и некоторые из них, быть может, относятся не к диакониссам, а женам диаконов, также называющихся на Западе *diacona* или *diaconissa*, подобно тому как жены пресвитеров и епископов часто носят на Западе название *presbitera*² и *episcopa*³. Если же в некоторых случаях действительно говорится о диакониссах, то все же не о диакониссах приходских, а о диакониссах-монахинях, так как чин диаконисс перешел на Запад только в этой более поздней своей форме. Отсюда понятно, почему все западные писатели, толкуя 16 главу Послания к Римлянам или 3 и 5 главы Первого посла-

¹ *Robinson C.* Op. cit. P. 206 (по Парижской рукописи X в. ср.: *Martine II*, 99) и по миссалу еп. Эксетерского (1050–1072) Леофрика (*Ibid.* P. 207) по *Pontifical of Bainbridge*, 1508 г.; ср.: *The Leofric Missal*. Oxford, 1884. P. 216.

² В Калабрии найдена эпитафия, упоминающая *presbytera Leta* (*Corpus Inscriptionum latinarum*. IX, 2, № 8079). Собор в Риме 721 г. Правила 1, 2, 15; *Hefele K.* Op. cit. Bd. 3; *Ordines Romani IX, XI* (PL. LXXVIII. 1005; 1056); *Du Cange D.* *Glossarium mediae et infimiae latinitatis*. Niort, 1883-1887. Т. 3. P. 95; Т. 6. P. 488sq.; *Real-Encyclopädie der christlichen Alterthümer / Hrsg. von F. X. Kraus*. Freiburg am Breisgau, 1882. Bd. 2. S. 658; Аттон Верчелльский в 8-м письме говорит: «...мы можем считать также пресвитерами и диакониссами (*diaconas*) тех, которые были замужем за пресвитерами и диаконами до их посвящения и которые после обязаны жить в чистоте» (PL. CXXXIV. 114).

³ II Турский Соб. Правило 13 (*Hefele K.* Op. cit. Bd. 3; *Du Cange D.* *Glossarium... latinitatis...* Т. 3. P. 275sq.).

ния к Тимофею, категорически заявляют, что чина диаконисс на Западе нет, а что он существует на Востоке или существовал в Церкви ранее¹.

Более глубокие корни успел пустить чин диаконисс вне пределов Православной Церкви среди еретических восточных обществ. Отделяясь от Церкви, эти общества сохраняли по большей части церковное устройство, в том числе и чин диаконисс.

Так, диакониссы существуют уже у сект, отделившихся от Церкви в III веке — у павлианистов² и манихеев³. В IV веке мы видим диаконисс у македониан⁴, в V — у несториан и монофизитов, в VII — у монофелитов. И некоторые секты, например манихеи, несториане, монофизиты и монофелиты сохраняют диаконисс весьма долго, причем чин этот является у них вполне упорядоченным и имеющим более широкие права, чем в Церкви. Так, от манихеев, по-видимому, заимствовали чин диаконисс павликиане, о диакониссах которых свидетельствует Константинопольский Собор при патриархе Михаиле Оксите в 1143 году⁵. О диакониссах у несториан сохранилось много

¹ См.: блж. Иероним (PL. XXX. 743, 922), Амброзиастер (PL. XVII. 470), Примасий (PL. LXVIII. 505), Кассиодор (у Абеляра, PL. CLXXVIII. 971), Клавдий Туринский (Ibid.), Седулий Скот (PL. CIII. 123), Рабан Мавр (PL. CXI. 1605), Гаймон Гальберштадтский (PL. CXVII. 503), Аттон, еп. Верчелльский (PL. CXXXIV. 281), Бруно Картезианский (PL. CLIII. 120), Абеляр (PL. CLXXVIII. 267, 572, 971 и др.), Гервей Бордоский (PL. CLXXXI. 806), Петр Ломбардский (PL. CXCI. 1527), толкователь его Петр Пуатьеский (*Morinus J. Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus*. Paris, 1655. Т. 3. P. 150).

² I Никейский Соб. Правило 19.

³ Собор в Ниме. Правила 1, 2. Амброзиастер, выступая против церковного служения женщин, упоминает о диакониссах монтанистов («катафригов», PL. XVII. 470), но эта секта явилась еще тогда, когда диаконисс не существовало, и, по-видимому, Амброзиастер, имевший смутное понятие о диакониссах, неправильно называет так пророчиц монтанистов. Возможно, конечно, что и монтанисты впоследствии усвоили это название своим пророчицам.

⁴ Созомен в «Церковной истории» упоминает о «Евсевии, диакониссе македонской ереси, имевшей за стенами Константинополя дом и сад, где хранила мощи сорока воинов, пострадавших при Ликинии» (СПб., 1851. С. 610; PG. LXVII).

⁵ На этом Соборе были осуждены два епископа — Сасимский Климент и Бальбиский Леонтий за незаконное достижение хиротонии и за богомильские заблуждения. В числе этих богомильских заблуждений было указано: «χειροτονῆσαι γυναῖκας διακονίσσας, καὶ ἐπιτρέπειν αὐταῖς τὰς συνήθεις ἐκκλησιαστικὰς αἰτήσεις ποιεῖσθαι, καὶ τὴν τῶν ἀγίων εὐαγγελίων ἀνάγνωσιν, καὶ συλλειτουργῆσαι ταύτας μετὰ τοῦ Κλήμεντος»; то есть «рукополагали женщин диаконисс и разрешали им произносить обычные церковные прошения (ектении) и чтение Св. Евангелия и совершать богослужение вместе с Климентом». (см.: *Leonis Allatii. De Ecclesiae Occidentalis atque Orientalis. Coloniae Agrippinae*, 1648. P. 675. Ср.: Σ. V, 86).

свидетельств¹. Диакониссы у них в отсутствие диакона могли причащать женщин, читали священные книги для женщин, но не в храме, и возжигали в отсутствие священнослужителей светильники даже в алтаре. На Соборе в Дарине 676 года при патриархе Григории I во 2 правиле было постановлено, чтобы они помазывали при крещении елеем взрослых женщин и вообще помогали при крещении, насколько этого требует приличие. По «Книге отцов», составленной в XII веке несторианином Симеоном Шанкелаваяя, служение диаконисс тоже должно состоять в помазании женщин и в погружении их в воду при крещении. Здесь же определяется возраст диаконисс – 60 лет и более, что вполне естественно, так как несториане отделились до Халкидонского Собора.

Ассемани издал архиерейский служебник Иосифа, митрополита Индийского, написанный в 1559 году. В этом служебнике (р. 851) говорится, что диакониссы избираются из дочерей обета (монахинь), что они не имеют права входить в алтарь, но молятся во главе монахинь и по окончании молитвы говорят «аминь», помазывают при крещении женщин. В этом же служебнике сохранился и довольно обширный чин посвящения диаконисс, комментированный Ассемани (ср.: Pinius, VII–VIII; *Robinson C. Op. cit.* P. 200–202). Характерно, что в самом чине содержится замечание, что хотя епископ возлагает руку на главу посвящаемой, однако не так, как при хиротонии, а как при благословении².

¹ Литература: *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana* / Ed. J.-S. Assemani. Roma, 1719–1728. Lib. IIIb: *Dissertatio de Syris nestorianis*. P. 847–856; *Assemani Aloysius. Codex liturgicus Ecclesiae universae*. Romae, 1749–1760. T. X. P. 124 sqq.; *Lamy Th. De Syrorum fide et disciplina in re eucharistica*. Louvain, 1859. P. 87–93; Pinius (AcSS. Sept. I. P. VII–VIII, XVIII–XIX); *Synodicon Orientale, ou Recueil de Synodes nestoriens* / Ed. J. B. Chabot. P., 1902; *Robinson C. Op. cit.* P. 200–202; *Maclean Dean. The Catholicos of the East and his People*. L., 1892. P. 210, 277.

² Вот этот чин: «Избранная из пожилых и испытанных в добродетели монахинь сестра по повелению настоятеля приводится во время совершения Таинства в диаконик, и архидиакон ставит ее перед епископом со сложенными руками и головой, склоненной до пояса, но без коленопреклонения, ибо это неприлично. Архидиакон возглашает: “Мир”, и епископ молится и начинает: “Отче наш” и потом говорит: “К Тебе, Господи, воздвигох душу мою” (на мотив *Peregrinus*) до слов: “очи мои выну”. Потом говорят: “Слава”. Затем настоятель начинает канон: “Научи мя, Господи... Силу Твою, Господи, дай рабе Твоей” и т.д. И молится, начиная “К тебе воздвигох”, “Излей благодать Твою, Господи, на рабу Твою”. И когда он кончает, архидиакон возглашает: “Мир”. И епископ молится: “Боже наш Благий”. Архидиакон возглашает: “Мир”. И настоятель молится: “Господи Боже, Сильный, Всемогуший, Сотворивый вся силою Слова Твоего и Содержащий вся повелением Твоим, что по Воле Твоей сотворил и благоизволивший мужам и женам даровать Святаго Твоего Духа,

Таким образом, даже в XVI веке диакониссы у несториан в Халдее и Персии имели посвящение. Хотя ныне у несториан диаконисс, как и монастырей, нет, однако в чине рукоположения епископского на рукополагаемого призывается благодать «поставления пресвитеров, диаконов, *диаконисс*, иподиаконов и чтецов для служения церкви»¹.

О диакониссах у монофизитов² свидетельствует уже памятник второй половины V века «*Testamentum Domini Nostri*», впервые изданный в 1899 году антиохийским (монофизитским) патриархом Игнатием Ефремом II Рахмани. Как мы уже заметили выше, здесь они занимают весьма низкое положение. Их права и обязанности сводятся к следующим пунктам: а) они стоят при входе в храм, но входящие и выходящие мужчины и женщины обращаются не к ним, а к диаконам; б) в храме во время Литургии они занимают последнее место ниже чтецов и иподиаконов; с) они приобщаются

Ты, Господи, по милосердию Твоему и ныне избери бедную рабу Твою сию на благое дело служения (*diaconatus*) Твоего и дай ей беспорочно исполнять пред Тобою сию великую высокую службу, сохраниться без вины на всех путях добродетели, чтобы на собрании женщин она наставляла и учила целомудрию и добродетели и удостоилась получить от Тебя награду за доброе дело в великий и славный день откровения Единородного Твоего, яко Тебе и Ему и Святому Духу подобает Слава, честь и благодарение и поклонение...” Возглашает: “Всегда, ныне...” Отвечают: “Аминь”. Возлагает епископ руку на главу ея не по образу хиротонии, но испрашивает ей благословение и читает над ней тайную молитву сообразно своим силам (*pro viribus suis*). Тогда начинают (на мотив *Peregrinus*) псалом “Пастырь Израиля” (80?). И молятся: “Помоги, Господи, рабе Твоей по благодати Твоей, укрепи ее по милосердию Твоему, чтобы всегда исполняла волю Владычества Твоего, Господи всяческих”. Другая молитва: “Сподоби, Господи, по Благодати Твоей рабе Твоей бояться Слова Твоего, страшиться суда Твоего и всегда быть жилищем Преславной Троицы, Господи всяческих”. И совершает отпуст, говоря: “Слава и благодарение”. И повелевает ей избегать гордости».

¹ Ср.: *Macleane D.* Op. cit. P. 277.

² Помимо «*Testamentum*», о диакониссах у монофизитов см.: *Barhebraeus Gr.* *Nomocanon.* P., 1898. V. 10, с. VII. P. 50, 51; *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana / Ed. J.-S. Assemani.* Roma, 1719–1728. Lib. II: *Dissertatio de monophysitis*; Lib. IIIb. P. 847–856; *Assemani Aloysius.* *Codex liturgicus Ecclesiae universae.* Romae, 1749–1760. T. X. P. 124; *Pinius (AcSS. Sept. I. P. XX–XXII)*; *Lamy Th.* *De Syrorum fide et disciplina in re eucharistica.* Louvain, 1859. P. 87, 202; *Nau Fr.* (*Le Canoniste contemporaine.* 1903. T. 26. P. 416–417); *Nau Fr.* *Les canons et les résolutions canoniques: de Rabboula, Jean de Tella, Cyriaque d'Amid, Jacques d'Edesse, Georges des Arabes, Cyriaque d'Antioche, Jean III, Théodose d'Antioche et des Perses.* P., 1906. P. 16–17, 49. Специально о «*Testamentum*», кроме I. Rahmani, см.: *Harnack A.* (*Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.* 1899. 30 Nov.; *Achelis H.* (*Theologische Litteraturzeitung.* 1899. S. 704sq.); *Funk F.* (*Katholik.* 1900. S. 1–14); *Baumstark A.* (*Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte.* Freiburg am Breisgau, 1900. № 14. S. 1–45, 292–300); *Das Testament unseres Herrn / Hrsg. von F. Funk.* Mainz, 1901, см. особенно: S. 118–120; *Schwartz E.* *Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen.* Strasbourg, 1910.

не после клириков, а после мирян-мужчин и ранее мирянок-женщин; d) никаких благотворительных обязанностей они не несут и не прислуживают при крещении женщин; e) единственная обязанность их — это носить больным женщинам Св. Дары; f) никакого посвящения они не получают¹. Так как все обязанности диаконисс по *Testamentum* несут вдовы, получающие посвящение, и так как носить Св. Дары по домам в древности имела право и всякая женщина, то получается такое впечатление, что в той отдаленной общине (сирийской или коптской), где составлен этот памятник, диакониссы были, в сущности, не нужны, и если они и упоминаются, то по подражанию порядкам, существовавшим в других Церквях². Но порядки, господствовавшие в этой изолированной общине, не имели влияния на общее положение диаконисс у монофизитов, и по позднейшим и более распространенным каноническим памятникам положение диаконисс у них оказывается более высоким, чем даже у несториан. По канонам патриарха Антиохийского Севира и «Ответам Иоанна Бар-Курсуса» († 538), епископа Тельского, игумении были диакониссами и могли в отсутствие священнослужителей входить в алтарь, совершать общественное богослужение, преподавать Евхаристию своим монахиням, по крайней мере, в случае необходимости и лишь в своих монастырях и притом лишь запасными Дарами, но при священнослужителях входить в алтарь и касаться Престола они не имели права. Иоанн Бар-Курсус дает им право причащать и мальчиков, но не старше пяти лет. Они председательствовали в собраниях женщин и читали им Св. Писание и даже Евангелие и помазывали елеем при крещении и во время болезни женщин. Они могли также в случае отсутствия священнослужителей совершать каждение, но при этом не могли читать громким голосом полагающихся молитв. Если они не имели разрешения входить в алтарь, то они могли здесь лишь мыть алтарь, готовить светильники, чистить богослужebную утварь. Епископ мог разрешить им вливать воду

¹ См.: *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi* / Ed. I. Rahmani. Moguntiae, 1899. P. 27, 37, 47, 87, 91, 143 и *Rahmani I. Dissertatio de diaconissis...* P. 165–166. С выводами Рахмани согласиться нельзя, так как они покоятся на неправильной, слишком древней датировке памятника.

² Baumstark даже считает упоминание о диакониссах в «*Testamentum*» позднейшей неудачной вставкой. Если, действительно, «*Testamentum*» коптского происхождения, то такое положение диаконисс в этом памятнике будет вполне понятно: в Александрийском Патриархате, как мы видели, диакониссы появились кое-где позднее под влиянием Палестины и Сирии.

и вино в потир, но в алтарном богослужении они не могли участвовать подобно диаконам, ибо они — «служительницы (диакониссы) не алтаря, а больных женщин» (Иаков Эдесский). Они могли помазывать женщин при крещении, но всегда под наблюдением пресвитера. Их служение ограничивалось той церковью, к которой они были назначены, а в другой церкви они не имели права что-либо делать. Они должны были иметь не менее 40 лет. При хиротонии им возлагался орарь на одно плечо, как диаконам. Если это перечисление прав и обязанностей диаконисс у монофизитов производит такое впечатление, что как будто здесь диакониссы занимали более высокое положение, чем в Православной Церкви, то это потому, что как раз в то время, когда составлялись упомянутые каноны, то есть в начале VI века, у монофизитов недоставало иерархии, и положение их походило на положение наших беспоповцев. Подобно тому как у наших беспоповцев сфера церковного служения женщин, особенно монашествующих, весьма широка, и они во многом заменяют священнослужителей, монофизиты вынуждены были разрешить своим монахиням-диакониссам многое такое, что принципиально они считали делом священнослужителей, как это ясно из многих оговорок их канонов.

У монофизитов-иаковитов диакониссы исчезли ранее, чем у несториан. Иаковитский патриарх Михаил Великий († 1199) дозволяет рукополагать их, но лишь в исключительных случаях. «Диакониссы, — пишет он, — уже давно исчезли, вследствие прекращения крещения взрослых и по другим мотивам. Но обряд хиротонии их существует во многих книгах, и если по настоящей нужде епископ хочет рукоположить их, то он может это сделать под условием избрания женщин с хорошей репутацией и пожилых, согласно предписанию отцов и апостолов.

Всего долее сохранились диакониссы у монофелитов-маронитов. На Ливанском Соборе в 1736 году было постановлено, чтобы диакониссы были лишь в женских монастырях. Игуменнии этих монастырей посвящались в диакониссы и выполняли среди своих монахинь, а по распоряжению епископа, и среди других женщин некоторые церковнослужительские обязанности. Но права причащать женщин они не имели. Forget (p. 698) и Robinson (p. 99), последняя, ссылаясь на издание Даниэля (Codex liturgicus IV, 698), утверждают, что несколько диаконисс существует у маронитов и в настоящее время (в 1909 г.). Однако другие авторы о диакониссах

у маронитов и в настоящее время ничего не знают¹. Возможно, что они исчезли под влиянием Римской Церкви, в унии с которой марониты находятся.

*Мнимые и истинные причины прекращения хиротонии
диаконалисс. – Современные диаконалиссы на Востоке. – Выводы*

Если чин диаконалисс получил такое распространение в Православной Церкви и даже за ее пределами, то когда и почему он исчез или, точнее, почти исчез в Церкви? Протестантские ученые, не упускающие случая выразить свое отрицательное отношение к монашеству, главной причиной исчезновения диаконалисс считают монашество, будто бы поглотившее и заменившее этот чин. На самом же деле женское монашество столь же мало могло повести к отмене чина диаконалисс, как и монашество мужское каких-либо священнослужительских и церковнослужительских должностей. Несомненно, монашество имело влияние на историю церковного служения женщины, но влияние это проявилось не в том, в чем думают протестанты. Только в первое время монашество и принадлежность к клиру считалось делом несовместимым, и подобно тому как подвижники нередко отказывались от иерархических должностей, чтобы быть монахами, так и подвижницы, например Никарета², отказывались во имя монашеского идеала от служения диаконалиссы. Но уже в V веке, а в некоторых местах и ранее, совмещение принадлежности к клиру с монашеством становится не только возможным, но и желательным, и, например, епископы начинают потом ставиться главным образом из монахов. Слились с монашеством, и слились довольно рано, и женская часть клира — диаконалиссы. Такое объединение чина диаконалисс с монашеством, помимо причин общих и для всего клира, объясняется и специальными причинами, касающимися лишь одних диаконалисс.

а) Подготовительными институтами для чина диаконалисс служили чины церковных вдов и обетных дев³, но оба эти чина рано сли-

¹ См., например: *Silbernagl J. Verfassung und gegenwartiger Bestand sämtlicher Kirchen des Orients. Regensburg, 1904. S. 361–385; Lins I., Maroni (Buchberger's Kirchliches Handlexikon. München, 1908. Bd. 2. S. 854–856).*

² *Созомен. Церк. ист. VIII. 23.*

³ В толковании на 140 Карфагенское правило Вальсамон утверждает, что «по 6 и 53 правилу настоящего (то есть Карфагенского) Собора девы посвящаются для того, чтобы в надлежащем возрасте они могли быть поставляемы в диаконалиссы» (Правила св. Апостол, св. Соборов Вселенских и Поместных... С. 742). В Σ. это правило считается 126[135] (Σ., III, 590–591), Вальсамон: Καθιεροῦσθαι μὲν παρθένους διαλαμβάτε ὁ

лись с монашеством, и потому монахини сделались в конце концов почти единственными кандидатками в диакониссы, и как прежде диакониссами были начальницы вдов и дев, так теперь ими стали игумении. Таковыми были, например, игумения-диаконисса, упоминаемая в житии св. Евпраксии, игуменья монастыря Христова-ланта Ирина, св. Юста, св. Сусанна¹, св. Мелания Младшая и др.

б) Обет безбрачия, даваемый диакониссами, хотя обуславливался мотивами несколько другого характера, но по содержанию своему был тождествен с одним из главных монашеских обетов.

с) Диакониссы жили не только в своих домах², но и в особых общежитиях, в домах диаконисс. О доме диаконисс упоминает, например, житие св. Панкратия. Но общежития нуждаются в правилах, и вполне естественно, что для них были взяты правила женских монастырей. Иногда же диакониссы жили в монастырях. Юстиниан пребывание молодых или небезупречных по жизни диаконисс в монастырях узаконивает своими Новеллами³.

д) В женских монастырях, особенно отдаленных, иметь церковнослужителей было и неудобно, и затруднительно, и потому было естественно церковное служение возложить на самих монахинь или игумению, для чего ей нужно было сделаться диакониссой. Потребность в церковном служении монахинь была так велика, что св. Никифор Исповедник в своем 15 правиле разрешает его всем монахиням: «Подобает инокиням входить во святой жертвенник и зажигать свечи и кандила и украшать его и подметать»⁴.

ἕκτος κανὼν τῆς παρούσης συνόδου καὶ ὁ μδ', ὥστε ἐν τῇ ἀρμοδίᾳ ἡλικίᾳ καὶ διακόνισσας καθίστασθαι αὐτάς.

¹ См.: *Du Cange D. Glossarium... latinitatis...* Т. 3. Р. 296–297. У монофизитов: Ианния, Валериана, Анастасия (*Robinson C. Op. cit. P. 86*).

² См.: *Иоанн Златоуст, свт.* 1-е письмо к Олимпиаде: «Утешь весь благословенный дом твой» // *Творения...* СПб., 1897. Т. 3. Ч. 2. С. 573 (PG. XLIX. 554). К Пентадии, письмо 81: «Тебя, ничего не знавшую, кроме церкви и своего терема...» // *Творения...* СПб., 1897. Т. 3. Ч. 2. С. 697 (PG. XLIX. 658).

³ Новелла VI. 6 (Cогр. iur. civ., III. Р. 44); Новелла CXXIII. 30 (Cогр. iur. civ., III. Р. 623–624).

⁴ Σ. IV, 428. Это правило попало и в Номоканон при Большом Требнике (М.: Изд. Павлов, 1897. С. 186), в статью 66, и в нашу Кормчую. Но в последней правилу придан был противоположный смысл чрез прибавление отрицания: «Не подобает инокиням входить во святой алтарь, ни вжигати свечу и кадило» (Изд. 1653 г., гл. 58; М.: Синод. тип., гл. 57, правило 11). Вследствие этого и в двух первых изданиях Номоканона к данной статье добавлено примечание: «...а zde в Велицей России обретохом то правило 9-е, и Никифор не повелевает входить инокиням во святой алтарь», но в Никоновском издании Номоканона 1656 г. заметка эта была выкинута. Во всех греческих изданиях правила, то есть в Педалионе (1864. С. 726), *Κανονικὸν* Христофора и в Σ. IV, 428, отрицания нет.

Объединение диаконисс с монашеством произошло не везде в одно время. По-видимому, ранее произошло оно там, где монашеская жизнь была особенно развита — в Палестине и Сирии. Диаконисса Газская Манарида-Фотина, по житию св. Порфирия († 421, память 26 февр.) является уже монахиней. Дева Салаффа оглашается пресвитером, но, оставшись сиротою, облачается епископом Порфирием в иноческий образ и поручается Манариде¹. В Константинополе чин диаконисс объединился с монашеством позднее. Из Новелл Юстиниана видно, что лишь некоторые диакониссы были монахинями, а не все².

В более же поздних памятниках упоминаются исключительно диакониссы-монахини, а иногда, например в Александрийском чине хиротонии диаконисс и у Властаря, вступление в монахини или даже в великую схиму является непременно условием посвящения в диакониссы. Трулльский Собор в 48 правиле позволяет ставить в диакониссу достойную жену епископа, но она все же должна предварительно вступить в монастырь, и, по объяснению позднейших канонистов, здесь разумеется не жительство лишь в монастыре, но и пострижение³. Вальсамон говорит, что в его время в диакониссы ставили лишь ἀσχήτρια. Он упоминает, впрочем, что епископ Фивский Калоктен восстановил в Фивах чин дев⁴, особый от монашества, но это местное учреждение на общий строй влияния не имело, и, кроме того, о том, чтобы из этих дев ставились диакониссы, Вальсамон не говорит.

Диакониссы монахини и даже игумении все же причислялись к приходским церквям и в них исполняли свои церковнослужительские обязанности. Избранная игуменией монастыря Хрисоваланта последняя канонизированная диаконисса св. Ирина посвящается патриархом Мефодием в 846 году в диакониссы Великой Церкви, то есть храма св. Софии в Константинополе⁵. По свидетельству епископа Кириона, в Грузин-

¹ Палестинский Патерик. Вып. 5. СПб., 1905.

² Новелла VI. 6 (Cogr. iur. civ., III. P. 44); новелла CXXIII. 30 (Cogr. iur. civ., III. P. 616).

³ Σ. II, 421; Это узаконено было окончательно новеллой Исаака II Ангела 22 сент. 1187 г. (Σ., V, 321; *Zachariae K. E. von Lingenthal. Ius Graeco-Romanum...* Т. 3. P. 515 sq.).

⁴ Σ. II, 257: «ἐποίησε παρθενῶνα εἰς Θήβας».

⁵ AcSS. Iul. 28. P. 610.

ской Церкви до недавнего времени приходскими диакониссами были монахини¹.

Монашество не столько способствовало исчезновению чина диаконисс, а скорее его распространению. Эпоха объединения служения диаконисс с монашеством была в то же время и эпохой наибольшего распространения чина диаконисс. Мы видели, что чин диаконисс в Галлии распространили именно монахи, почему чин этот здесь всегда имел полумонашеский характер. Точно так же у несториан, монофизитов и маронитов диакониссами были только монахини.

Еще невероятнее другое объяснение чина диаконисс влиянием иерархии (Чарнак). Если иерархия не помешала возникновению и многовековому существованию чина диаконисс, то непонятно, почему иерархия является виновницей их исчезновения. Наоборот, Гарнак, Ахелис, Флемминг и другие самое возникновение чина диаконисс объясняют стремлением епископов заменить заявлявший чрезмерные претензии чин вдов всецело подчиненным им чином диаконисс. А главное — нет абсолютно никаких фактов в пользу объяснения Чарнака.

Итак, причина упадка служения диаконисс не в монашестве. Мы говорим упадка, а не исчезновения, так как чин диаконисс, как увидим мы далее, не исчез совершенно в Восточной Церкви, а лишь лишился посвящения, некоторых прав и прежнего значения. Истинные причины этого упадка заключаются: 1) в изменении состава клира, 2) в изменении положения Церкви и литургической практики, 3) в умалении канонического значения Дидаскалии, 4) в изменении взгляда на женщину в Византии.

1. Мы видели, что выделение из вдов особых служительниц — помощниц диаконов — было вызвано главным образом невозможностью одним диаконам справиться со своими многосложными обязанностями. Диаконов в большинстве Церквей было не более семи, а церковнослужителей иподиаконов и чтецов в Восточной Церкви еще не было, так что церковное служение диаконисс было

¹ Журналы и Протоколы заседаний Предсоборного Присутствия. СПб., 1908. Т. 3. С. 17: «У нас [то есть в Грузии] при каждой церкви существовала монашка-диаконисса, обязанность которой состояла содержать в чистоте и опрятности облачения, утварь и церковь вообще. Ввиду той скромности и застенчивости, каковой с древнейших времен отличались грузинки, институт диаконисс имел у нас громадное значение. Они помогали подносить детей к Причащению, наставляли девиц и женщин, как принимать Св. Причастие, и, вообще, приучали женскую половину прихода к церковности и благочестию. Значение их в приходской жизни было громадное, но и этот институт постепенно упразднили».

незаменимым. Все это поменялось в IV веке. Ограничение числа диаконов было отменено. Появились и церковнослужители, нередко излишне многочисленными¹, и таким образом женский иподиаконат сделался если не лишним, то во всяком случае заменимым иподиакономством мужским.

2. Помимо недостатка в церковнослужителях, служение диаконисс было необходимо в первые века и потому, что его требовало приличие при крещении и помазании елеем взрослых женщин. Но обычай крестить взрослых в VI и VII веках стал уже исчезать². Исчез и обычай перед крещением помазывать все тело елеем, подобно борцам, выходящим на арену, по выражению Златоуста³. Разделение храма на две половины, мужскую и женскую, стало соблюдаться не везде. Посылать диаконисс к тайным христианам в языческие дома, после того как христианство сделалось религией господствующей и язычество было искоренено, не было нужды. Прекратились и агапы. Церковная благотворительность приняла более скромные размеры. Вследствие всего этого круг обязанностей диаконисс значительно сузился, да и оставшиеся за ними обязанности были такого характера, что они с не меньшим удобством могли поручаться и мужчинам. На прекращение церковных обычаев, требовавших служения женщины, как на причину исчезновения чина диаконисс прямо указывает, например, патриарх иаковитский Михаил.

3. Значение Дидаскалии, служившей главной канонической основой служения диаконисс, упало. Ее предписания уже не соответствовали новым, более сложным потребностям церковной жизни. Кроме того, во второй половине IV века она была включена в Постановления апостольские, памятник, не свободный от еретического влияния. После того, как значение Постановлений апос-

¹ См., например: *Василий Великий, свт.* Правило 89.

² Лев Философ в своей новелле предписывает крестить здоровых детей на сороковой день, а желающим не запрещает и на восьмой (*Zachariae K. E. von Lingenthal. Ius Graeco-Romanum...* Т. 3. Р. 91); Петр Хартофилак в своих канонических ответах, написанных в 1092 г., говорит: «Если больно (дитя), то нет срока (для крещения); если же здорово, то спустя 40 дней (после рождения)» (Σ. V, 369). Между тем, в памятнике IV века в путешествии Сильвии Аквитанской обычным порядком является лишь крещение взрослых (Православный Палестинский сборник. Вып. VII, 2. СПб., 1889. С. 168).

³ *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа 6 на Послание к Колоссянам // Творения... СПб., 1905. Т. 11. Кн. 1. С. 408–409. Ср.: *Кирилл Иерус., свт.* 2 Тайнов. слово. 3: «Потом, по совлечении хитона, помазаны вы были закликательным елеем от верхних власов на голове до ног» (Творения иже во святых отца нашего Кирилла, архиепископа Иерусалимского. Сергиев Посад, 1893. С. 286; PG. XXXIII).

тольских как источника церковного права было отвергнуто Трулльским Собором¹, каноническая почва у чина диаконисс ушла из-под ног, ибо соборные правила упоминают о нем лишь вскользь и вовсе не говорят о необходимости существования его в Церкви.

4. Наконец, последним ударом для чина диаконисс было изменение взгляда на женщину в Византии в XI–XII веках, быть может, не без влияния и Запада, и магометанского Востока, где положение женщины было гораздо ниже, чем в Византии. Канонисты XII века, особенно Вальсамон, в своих рассуждениях о диакониссах исходят из той основной мысли, что женщина, вследствие особенностей своей природы², недостойна входить в алтарь, а потому не может ни получить хиротонии, ни служить в алтаре. Этими особенностями женской природы объясняет Вальсамон и прекращение хиротонии диаконисс.

Но в таком виде объяснение прекращения хиротонии и алтарного служения диаконисс совершенно неприемлемо. Ведь эти особенности женской природы существовали и ранее, несколько не препятствуя диакониссам и получать посвящение, и служить в алтаре, и определенное отношение церковной дисциплины к известным физиологическим состояниям как мужчин, так и женщин установилось еще задолго до прекращения чина диаконисс³.

¹ Трулльский Соб. Правило 2 (Σ. II, 308).

² Так он пишет патриарху Александрийскому Марку: «В древности чин диаконисс признавался канонами и они имели место в алтаре, но нечистота месячных очищений (ἡ τῶν ἐμμήνων κάθωσις) изгнала это служение из божественного и святого алтаря» (Σ. IV, 477). То же повторяет и Властарь: «А запрещено (диакониссам) последующими отцами и входить в него (алтарь) и проходить относящееся до сего служение по причине произвольного месячного очищения» (*Властарь*. Синтагма, буква γ, 11; Σ. VI, 172).

³ В первые времена существования Церкви вследствие боязни иудейского законничества эти состояния не препятствовали не только посещению церкви и алтаря, но и причащению, как об этом свидетельствует 21 глава VI книги Дидаскалии (ed. F. Funk, I. P. 368, 370, 372, 374) и 27 глава VI книги Постановлений апостольских (ed. F. Funk, I. P. 369, 371, 373, 375; рус. пер.: Постановления святых апостолов. Казань, 1864. С. 201–225). Но когда опасность увлечения номизмом исчезла, устанавливается новый порядок, по которому «произвольное ночное истечение» и месячные очищения временно могут препятствовать входу не только в алтарь, но и в храм и Причащению. См.: *Orig. De princ. Praef. 6; Кирилл Иерус., свт.* Оглаш. II. 4; Письмо святого Дионисия Александрийского к Василиду. Правила 2–4; Σ. IV, 7–12; Тимофея Александрийского правила 5–7, 12, 13; Σ. IV, 354–355, 338–339 и толкования на них Зонары и Вальсамона; Номоканон при Большом Требнике, статья 64 (М., 1897. С. 185–186); Номоканон Постника (Σ. IV, 441). На Западе см.: *Иероним, блж.* Письмо 48. 15; *Григорий Двоеслов, свт.* Ер. XI. 64; *Исидор Исп. De eccles. offic. I. 18. 9.* Как свидетельствует Руфин, такой порядок установился сначала среди монашествующих (Жизнь пустынных отцов: Творение пресвитера Руфина. Сергиев Посад, 1908. С. 90), гл. 20: «О пресвитере Диоскоре»; PL. XXI.

Очевидно, таким образом, что дело вовсе не в объективном факте, а в изменении субъективного отношения к нему под влиянием изменившегося взгляда на женщину. Неправильность объяснения Вальсамона видна и из того, что входить в алтарь разрешалось 15 правилом св. Никифора Исповедника¹ даже всем монахиням, а диакониссы были более пожилые и избранные из монахинь.

Весьма возможно, что некоторое значение здесь имела и ожесточенная борьба Византии с ересью богомилов, на что намекает приведенное выше постановление Константинопольского Собора 1143 года². И по времени распространение богомильской ереси как раз совпадает с распространением богомильства в Византии. Если это действительно так, то прекращение хиротонии диаконисс на Востоке произошло по той же причине, по которой женская диакония исчезла еще в III веке в Римской Церкви, — боязни еретического извращения чина.

Время прекращения хиротонии диаконисс и алтарного служения их можно определить, хотя и с приблизительной точностью. С одной стороны, мы знаем, что хиротонисанная диаконисса св. Ирина скончалась в 921 году, а житие ее составлено четыре поколения спустя после ее смерти, и для автора жития хиротонии диаконисс является делом совершенно обычным. Описывая хиротонию Ирины, он просто замечает, что патриарх начал обычный чин. Мы имеем и более позднее свидетельство о диакониссах. При раскопках в Малой Азии в г. Амизе, то есть в той же самой Вифинии, к которой относится и первое свидетельство о диакониссах — свидетельство Плиния, найдено и последнее по времени датированное свидетельство. Это надгробная надпись следующего содержания: «Здесь покоится достойная вечной памяти раба Христова Аэрия, которая была диакониссой (ἡ δίακονος) святых, другом всех; она скончалась 3 января 1086»³. Так как в другой надписи в тождественных выражениях говорится о «Феодоре, пресвитере святых, друге всех»⁴, то весьма вероятно, что последняя известная по имени диаконисса Аэрия была полноправным, по-

¹ Σ. IV, 428.

² Σ. V, 86.

³ Mélanges d'archéologie et d'histoire. 1895. P. 245, надпись № 409 (*Robinson C. Op. cit.* P. 91). Здесь же найдены и недатированные эпитафии. Во Фригии Накатианской: «Епифания, διακόνισσα», в Восточной Писидии: «Конон пресвитер и Кирия, διακόνισσα» и «Атиана διακόνισσα и ее брат».

⁴ Ibid., надпись № 354.

лучившим посвящение членом клира. В Менологии Василия II († 1025) диаконисса изображается с орарем (?)¹. С другой стороны, мы имеем свидетельство Вальсамона, относящееся к 1170 году, что диакониссы имели доступ к алтарю «когда-то давно» (πάλαι ποτέ)². И справедливость этого утверждения неотразимо доказывается постановлением Константинопольского Собора 1143 года, рассматривающего хиротонию диаконисс как еретическую практику. Наконец в уставе Пантократорского монастыря в Константинополе 1136 года, изданном профессором Дмитриевским, говорится: «Помимо них (то есть клириков) мы назначаем и женщин, целомудренных и уважаемых, пригодных и по возрасту, и по правилам, как бы в чин стариц (ὑραλτῶν) четырех, обязанных служить, две — одну седмицу, а две других — другую, пребывая вечером, а в пятницу являться четверем и наблюдать за храмом и тем, что вокруг него». На этих же стариц возлагается забота и о посетителях монастыря³.

Очевидно, устав этого императорского монастыря имеет в виду диаконисс, но он не говорит об их хиротонии, не предоставляет им служения в алтаре и даже не решается назвать их свойственным им именем, откуда видно, что в это время хиротония диаконисс уже не существовала. Из совокупности всех этих данных можно заключить, что хиротония диаконисс в Константинопольском и Антиохийском патриархатах исчезла во второй половине XI века.

¹ См. изображение св. Мелании (Младшей) Римлянки († 439, память 31 декабря). Есть соблазн в одежде, спускающейся из-под мафория и украшенной двумя крестами, видеть соединенные вместе концы ораря, хотя возможно, что это один из концов мафория. Была ли св. Мелания диакониссой, житие не упоминает, но возможно, что художник начала XI века считал ее таковой и имел к тому полное основание, ибо св. Мелания была игуменией тогда и там, когда и где (V в. в Палестине) игуменьи были и диакониссами. В житии ее упоминается, что она читала в храме и что ее одежда возбуждала удивление на Западе. В издании Менология Василия II (Albani, весьма неудовлетворительном) св. Поплия помещена на С. 104; Мелания — на С. 71; в великолепном издании Cavalieri (Il menologio di Basilio. Turin, 1907) изображения: Поплии — II, 100 (ср.: I, 28), Мелании — II, 285 (ср.: I, 78). Изображение св. Мелании есть в Атласе Голубинского (*Голубинский Е. Е.* Археологический атлас ко второй половине первого тома Истории Русской Церкви. М., 1906. Л. 63), св. Поплии — в Лицевом Месяцеслове, изданном М. и В. Успенскими (СПб., 1903. Октябрь. С. 25; ср.: изображение св. Мелании в Строгановском иконописном лицевом подлиннике под 31 декабря, Олимпиады — 25 июля и др.).

² 38-й ответ Марку (Σ. IV, 477).

³ *Дмитриевский А.* Указ. соч. Τυλικά. С. 678: «Πρὸς τοῦτοις τυλοῦμεν καὶ γυναῖκας σεμνὰς καὶ κοσμίαις, τῇ ἡλικίᾳ, καὶ τῷ ἤθει πενιλομένας, ὡς ἐν τάξει ὑραλτῶν τέσσαρας».

По-видимому, несколько долее существовала хиротония диаконисс в Патриархате Иерусалимском. Иерусалимский устав от 1122 года¹, описывающий порядок богослужения в Страстную неделю в храме Воскресения, упоминает об участии в богослужении диаконисс. На утрени на Пасху две диакониссы (διακόνισσαι) шли, имея в руках два подсвечника и зажженные свечи. Помимо диаконисс, в этом уставе упоминается об участии в богослужении особых должностных лиц в клире Иерусалимской Церкви, близких по своему положению и обязанностям к диакониссам, — мироносиц². В Великую субботу эти мироносицы мыли кандила, зажигаемые во Св. Гробе, и ставили новые чистые пред началом Литургии, а по окончании ее кадили Св. Гроб и помазывали ароматами. Во время Пасхальной утрени они становились перед Св. Гробом в ожидании патриарха и при исходе его из Св. Гроба падали ниц, и после приветствия патриарха, обращенного к ним: «Радуйтесь! Христос Воскресе», кадили его и многолетствовали. Во время выноса Евангелия для чтения во Св. Гроб, мироносицы шли впереди диаконов, имея в руках трискелии или аналои для чтения Евангелия, становились по обеим сторонам входной двери во Св. Гроб и кадили во все время чтения Евангелия протодиаконом, а после Евангелия входили внутрь Св. Гроба, кадили и помазывали его. В храме мироносицы имели определенное, назначенное им место. Из того факта, что диакониссы со светильниками предшествовали мироносицам, подобно тому как иподиаконы диаконам, можно сделать вывод, что мироносицы были старшими диакониссами, выделенными для попечения о благолепии Св. Гроба³. Есть и еще более древнее свидетельство о мироносицах в Иерусалиме — упоминание о них паломника IX века монаха

¹ См.: *Дмитриевский А.* Богослужение Страстной и Пасхальной седмиц в св. Иерусалиме в IX–X вв. Казань, 1894. С. 188, 189, 415; *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. Ἀναλέκτα ἱεροσολυμιτικῆς ὁμοιοποιίας*. Π. Πετρούπολις, 1882. Дмитриевский относит само составление устава не к 1128 году, когда он переписан, а к IX–X векам.

² *Дмитриевский А.* Описание литургических рукописей... С. 170, 182, 188, 190, 403–406.

³ Проф. А. Дмитриевский (Указ. соч. С. 404) полагает, что мироносицы избирались не из диаконисс, а из тех девственников, которые, по словам западной паломницы IV века Сильвии Аквитанской (Православный Палестинский сборник. Вып. VII, 2. С. 39–139), принадлежали к клиру Иерусалимской Церкви и присутствовали при повседневном богослужении в Иерусалимском храме. Но в основании жития св. Нины, упоминающего о диакониссе Св. Гроба вифлеемлянке Ниофоре (Миафоре) Сарре (см. выше), можно сделать предположение, что эти девы и были диакониссами. Ср.: *Tamarati M.* L'Église géorgienne. Rome, 1910. P. 180–181.

Епифания¹. Путешествие Новгородского архиепископа Антония в XII веке в Константинополь заставляет думать, что мироносицы были и здесь, и пели в храме².

На основании александрийского чина хиротонии диаконисс XV века можно думать, что и здесь хиротония эта совершалась также и после того, как в Константинополе и Антиохии она исчезла.

Кажется, все без исключения исследователи истории чина диаконисс делают одну крупную ошибку. Прекращение алтарного служения диаконисс и хиротонии их, о чем упоминают Вальсамон и Властарь, они отождествляют с прекращением чина диаконисс и категорически заявляют, что история этого чина заканчивается в XII веке. На самом деле, если диакониссы в первое время своего существования не имели хиротонии и все же были диакониссами, то могли быть диакониссы без хиротонии и позднее. Прекращение же алтарного служения диаконисс только суживало это служение, а вовсе не отменяло его. Вальсамон и Властарь вовсе не говорят, что чин диаконисс в их время прекратил свое существование. Первый, в толковании на 15 Халкидонское правило³, говорит лишь, что диакониссы в его время существуют, но не имеют хиротонии и не имеют доступа к алтарю. Правда, Вальсамон находит, что такие диакониссы называются диакониссами неточно (*καταχρηστικῶς*). Но такой взгляд Вальсамона основывается на неправильной предпосылке, что диакониссы должны были исполнять обязанности диаконов (*τὰ τῶν διακόνων*), чего современные ему диакониссы делать не могли, не имея доступа в алтарь. В ответах же Марку Вальсамон сам отбрасывает это свое соображение и прямо заявляет, что «Святейшею Церковью Константинопольского престола *диакониссы избираются* (*προχειρίζονται*), хотя не имеющие права присутствовать в алтаре, но выполняющие мно-

¹ Православный Палестинский сборник. Вып. IV, 2. СПб., 1886. С. 28: «В этом месте есть сто затворниц (находятся затворницы, как при мироносицах, ὡς ἐπὶ τῶν μυροφόρων) и пасет их один столпник, беседа через отверстие». Эту фразу проф. А. Дмитриевский (Указ. соч. С. 404) понимает в том смысле, что поселившиеся на месте мироносиц затворницы сохраняли тот же режим, что и мироносицы. Ср.: Православный Палестинский сборник. Вып. IV, 2. С. 15, 19, 203; Βενεαμ. Ἰωαννίδης. Προσχυνήταρ. Ἐν Ἱεροσ., 1877, παρ. γ, σελ. 14.

² Путешествие Новгородского архиеп. Антония в Царьград в конце 12-го столетия / Предисл. и примеч. П. Савваитова. СПб., 1872. Col. 62; Дмитриевский А. Указ. соч. С. 405; Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. 2-е изд. Т. 1. Ч. 1. С. 468.

³ Σ. II, 255–256.

гочисленные церковные обязанности и заведующие по-церковнически (ἐκκλησιαστικῶς) женскими отделениями в храмах (τοῖς γυναικωνῖσιν)». Итак, Вальсамон свидетельствует не о прекращении чина диаконисс в его время, а о его существовании. Точно так же все исследователи ссылаются на фразу Властаря: «Какое тогда служение в клире исполняли диакониссы, теперь почти никому неизвестно», — и заключают отсюда, что при Властаре, то есть в XIV веке, даже память о диакониссах утратилась. На самом же деле Властарь говорит лишь, что неизвестно, какое служение исполняли диакониссы тогда, то есть когда существовали алтарные диакониссы, имевшие хиротонию, но вовсе не говорит, что в его время никаких диаконисс не было.

И такие внеалтарные непосвященные диакониссы существовали в Восточной Церкви не в XIV только веке, а и гораздо позднее. Мы видели, что еще весьма рано чин диаконисс почти слился с монашеством. Почти, но не совсем. Чины вдов и дев, слившиеся с монашеством, были не единственными путями к получению звания диакониссы.

Диакониссами могли быть и не живущие в плотском общении с мужьями жены и вдовы священнослужителей. Этот-то последний элемент, из которого вербовались диакониссы, и не слился с монашеством, так как связь его с приходскою церковью была слишком сильна. Тогда как прекращение хиротонии среди монашествующих диаконисс повело вскоре к прекращению в монастырях и самого чина диаконисс, прекращение посвящения диаконисс на диакониссах такого рода почти не отразилось. Дело в том, что уже Вальсамон свидетельствует о существовании своеобразной теории, получившей потом широкое распространение и большое практическое значение. По этой теории, жены священнослужителей также должны считаться имеющими посвящение в силу того, что они составляют одну плоть со своими мужьями¹. Таким образом, жены священнослужителей считались уже получившими освящение через своих мужей и как бы диакониссами, поче-

¹ См.: Вальсамон, толкование на 44 правило свт. Василия Великого (Правила св. Апостол, св. Соборов Вселенских и Поместных... С. 297; Σ. IV, 193–194); Διάγνωσις, Σ. IV, 563–564, ср.: толкование на 48 правило Трулльского Собора (Правила св. Апостол, св. Соборов Вселенских и Поместных... С. 612; Σ. II, 422). Предпосылки такого воззрения опровергал уже свт. Иоанн Златоуст (О девстве. 47), толкуя слова апостола Павла: «Что веси, жено, аще мужа спасеши» [1 Кор 7. 16] (Творения... СПб., 1895. Т. 1. С. 334–335).

му Вальсамон и применяет и к ним слова Василия Великого об «освященном теле диакониссы», и, так же как диаконисам, запрещает им второбрачие. При этом запрещение второбрачия вдовам священнослужителей Вальсамон не считает каким-либо нововведением, а говорит, что того же требуют каноны и определения (τόμοι), причем ссылается на 31 и 32 главу первого титула III книги Василек и 49 правило Василия Великого. И Властарь говорит: «... не позволительно вступать во второй брак женам священников»¹.

Таким образом, в Восточной Церкви всегда был готовый контингент лиц, считавшихся освященными и как бы диакониссами. А беспомощное положение их, невозможность вследствие семейности вступать в монашество, связь с приходом заставляли их воспользоваться присвоенными им народным сознанием правами диакониссы и на деле. А что так не только должно было быть, но и было в действительности, об этом мы имеем ценное свидетельство Гоара, относящееся к XVIII веку. Он сообщает, что жены приходских священников и диаконов у современных ему греков пользовались почетным наименованием диаконисс или попадей, что им принадлежало всякого рода первенство (ᾠλα τὰ πρωτεῖα) среди женщин, наблюдение за женским отделением в храме (τοῦ γυναιχείου), самое почетное место в храме, с которого можно было видеть святой алтарь², и что сверх того, они отличались от прочих женщин по белому покрывалу, носимому на голове и плечах (*Supra reliquas capitis et cervicum velo candido dignoscitur*)³. Считалось недозволительным им носить драгоценные камни и золотые украшения. Они редко появлялись в общественных местах и всегда с почтенной свитой (*cum honesto comitatu*); они редко выходили из дома, не посещали торжеств и увеселений, и хранили скромность и уединение. На них было распространено и запрещение второбрачия, наложенное на диаконисс. «Если священнослужитель умрет, — пишет Гоар, — то жена его сохраняет постоянное вдовство, а если она вступит во второй брак, то, лишившись священнического почета, одежды и имени попадьи, или наставницы (*Sacerdotali*

¹ *Властарь*. Синтагма, буква γ, 17 (*Матфей Властарь*. Собрание по алфавитному порядку... / Пер. свящ. Н. Ильинского... С. 136; Σ. VI, 191).

² Быть может, в воспоминание о прежнем служении диакониссы. Любопытно, что и у нас в некоторых местностях, например в Тамбовской губернии, существует поверье, что попадьи должны стоять на таком месте в храме, откуда было бы видно совершающееся в алтаре.

³ Очевидно, мафорион древних диаконисс.

honore, vestitu et nomine παιδιᾶς aut διδασκαλείας)¹, подвергается насмешкам со стороны прочих женщин².

Взгляд на вдов священнослужителей как на получивших посвящение женщин, своего рода диаконисс, и до настоящего времени господствует в Греческой Церкви. Этого взгляда держится Педалион³. В 1866 году патриарх Софроний III разрешил вдовам священнослужителей (πρεσβυτέραις) вступать в брак лишь в случае бедности, беспомощности и опасности для нравственности⁴. В 1897 году то же разрешил и патриарх Григорий IV, но при этом указал, что права на брак они не имеют, что брак дозволяется им лишь по снисхождению и икономии, и что духовенство должно склонять их оставаться во вдовстве⁵. Наконец, в 1874 году Константинопольский Синод постановил, что Церковь может разрешить брак вдовам священнослужителей, но лишь иногда и по снисхождению, причем сопоставил таких вдов с монахинями⁶. Так как никакого более позднего распоряжения со стороны церковной власти в Константинополе по этому вопросу нам неизвестно, то можно думать, что и в настоящее время в Константинопольской Церкви вдовы священнослужителей считаются как бы диакониссами и не имеют потому права на второбрачие. По свидетельству Е. Е. Голубинского, они и теперь смотрят за женскими половинами церквей, ставят здесь свечи во время богослужения и т. п. и носят название диаконисс⁷.

Результаты нашего исследования о церковнослужительницах в Православной Церкви можно выразить в следующих тезисах.

1. Церковное служение женщин никогда не прекращалось совершенно в Православной Церкви, изменяло свое наименование и свой характер сообразно потребностям времени.

2. Два первых века церковнослужительницы носили наименование вдов. Помимо вдов, в апостольское время были и добровольные служительницы Церкви, некоторые обязанности которых перешли потом и на вдов.

3. В III веке из вдов выделяются женщины, главным образом

¹ Остаток прежнего служения диаконисс как наставниц женщин.

² Εὐχολόγιον sive rituale graecorum / Ed. J. Goar. Lutetiae Parisiorum, 1647. P. 264.

³ В толковании на 48 правило и примечании здесь же (изд.: 1841. С. 151–152).

⁴ Μιχαήλ Θεοτόκα. Νομολογία τοῦ Οἴκουμενικοῦ πατριαρχίου, 1880–1896; Ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1897. Σ. 173.

⁵ Ibid. Σ. 173.

⁶ Ibid. Σ. 446.

⁷ Голубинский Е. Е. Указ. соч. С. 486.

для несения благотворительных и литургических обязанностей, получая наименование диаконисс, так что III век был временем совместного служения вдов и диаконисс.

4. Позднее вдовы перестают быть церковнослужительницами и становятся на положение лиц, призываемых Церковью, так что церковное служение переходит исключительно к диакониссам.

5. Так как благотворительность занимала особо важное место в первые века существования Церкви, то обязанности вдов и более древних диаконисс носили преимущественно благотворительный, а обязанности более поздних диаконисс преимущественно литургический характер.

6. Вдовы и диакониссы принадлежали к клиру, причем вдовы были единственными в то время церковнослужительницами, диакониссы же занимали среди церковнослужителей положение, всего ближе соответствующее положению иподиаконов.

7. Принадлежа к клиру, вдовы и диакониссы должны были удовлетворять известным, установленным для клириков вообще и для них в особенности, требованиям и вместе с тем имели право на церковное содержание и пользовались привилегиями клириков.

8. Вдовы и диакониссы назначались из пожилых, высоких нравственных и умственных качеств женщин: вдов, дев и жен, прекративших сожителство с мужьями.

9. Благодаря своим высоким нравственным и умственным качествам, а также аристократическому происхождению и богатству многих из них, диакониссы имели широкое и благотворное влияние на церковные дела.

10. Вдовы стали получать посвящение (не чрез хиротесию) лишь в более позднее время, и притом лишь в некоторых местностях. Диакониссы, как и другие высшие церковнослужители, посвящались через хиротесию, но такое посвящение диаконисс явилось в конце III века и прекратилось во второй половине XI века, то есть явилось позднее возникновения самого чина и прекратилось ранее его исчезновения.

11. Небогослужебной отличительной одеждой диаконисс был мафорий – покрывало, надеваемое на голову и ниспадающее на плечи, которое у немонашествующих диаконисс могло быть белого цвета. Богослужебной одеждой их был молитвенный орарь, возлагаемый на шею, причем оба конца его спускались вперед под мафорием.

12. Тогда как чин вдов существовал в Церкви повсеместно, чин диаконисс, возникнув в Сирии или Келесирии, распространился лишь на Востоке: в патриархатах Антиохийском, Иерусалимском, Константинопольском, тогда как в патриархатах Александрийском и Римском он существовал лишь недолгое время и в немногих местностях.

13. Причинами прекращения хиротонии диаконисс и умаления значения этого чина в Церкви были не монашество и не иерархия, а появление и развитие на Востоке мужского иподиаконата, изменение литургической практики, умаления канонического значения Дидаскалии и изменение взгляда на женщину в Византии.

14. Остатком чина диаконисс в настоящее время на Востоке являются прислуживающие в церквях вдовы священнослужителей.

Литература вопроса¹

На латинском языке. *Arcudius P.* De Concordia ecclesiae. Lutetiae Parisiorum, 1676. P. 472–476; *Ziegler C.* De diaconis et diaconissis veteris ecclesiae liber commentarius. Wittebergae, 1678, о диакониссах здесь говорит, собственно, последняя 19 глава, С. 347–366; *Voelli et Justelli Bibliotheca juris canonici veteris.* Lutetiae Parisiorum, 1661. Т. 2. P. 1317, 1325, 1367, 1416–1417; *Raynaud Th.* De sobria alterius sexus frequentatione per sacros et religiosos homines. Lion, 1633. С. VIII; *Morinus J.* Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus. Paris, 1655. P. 182–192; *Thomassin L.* Vetus et nova ecclesiae disciplina. Parisii, 1688. P. 49–51, 803–814; *Hallier F.* De sacris electionibus et Ordinationibus. Parisii, 1636. Part. II. Sect. IV, с. II, n. 14–20; *Suicerus J. C.* Thesaurus ecclesiasticus. Amsterdami, 1746, sub voce *διακονίσσα* et *ἡ διάκονος*. P. 864–869; *Odelemus M. Joh. Phil.* Dissertatio de diaconissis primitivae ecclesiae. Lipsiae, 1700; *Bingham J.* Origines sive antiquitates ecclesiasticae. 2 ed. Halae Magdeburgicae, 1751 Т. 1–2. С. XXII. P. 351–368; *Εὐχολόγιον* sive rituale graecorum / Ed. J. Goar. Lutetiae Parisiorum, 1647 (Venetiae, 1730). P. 262–267; *Zimmermann M.* De presbyterissis et diaconissis veteris ecclesiae. Annaberg, 1681; *Zindel J. E.* De feminis Ecclesiasticis. Erlangen, 1769; *Athenstädt F. C.* De mulieribus ad munus docendi publice abeundum. Halae, 1771; *Pinius Jo.* Acta Sanctorum Bollandi. Parisiis et Romae, 1868. September. Vol. I. Tractatus praeliminaris de ecclesiae diaconissis; *Pankowski A. J. C.* De diaconissis. Commentatio archeologica. Ratisbonae, 1866; *Rahmani Ignatius Ephraem II, patriarcha Antiochenus Surorum.* Testamentum Domini Nostri Jesu Christi. Moguntiae, 1899. P. 95–104, 163–168sq.; *Many S.* Praelectiones de sacra ordinatione. Parisii, 1905. P. 176–183; *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* / Ed. F.X. Funk. Paderbornae, 1906. Vol. 1–2.

На немецком языке. *Binterim A. J.* Denkwürdigkeiten der christlichen katholischen Kirche. Pars I. Sect. IV, с. I, § 6. Mainz, 1825. Bd. 1.

¹ Данный список предложен самим С. В. Троицким. Подробная библиография приведена в конце сборника. – *Примеч. сост.*

S. 434–455; *Recke-Volmarstein A. v. d.* Die Diakonissen. 1835; *Augusti J. C. W.* Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie. Leipzig, 1830. Bd. 11. S. 213–217; *Ratzinger G.* Geschichte der kirchlichen Armenpflege. Freiburg, 1868; *Wichern N.* Der Dienst der Frau in der Kirche. Hamburg, 1855; *Vogt K.* Frauentätigkeit und Christenthum. Berlin, 1896; *Dieckhoff A. W.* Die Diakonissen der alten Kirche // Monatschrift für Diakonie und innere Mission. 1876. Bd. 1. S. 289 ff., 348 ff., 394 ff.; *Zahn R.* Ignaz von Antiochien. 1873. S. 333–337, 580–585; *Schäfer Th.* Geschichte der weiblichen Diakonie. Hamburg, 1879; *Ulhorn G.* Die christliche Liebestätigkeit. Stuttgart, 1882. Bd. 1. Alte Kirche. S. 159–171, 402–404 (рус. пер. издан проф. А. П. Лопухиным Христианская благотворительность в древней Церкви. СПб., 1900); *Wenger R.* Die Frauen des Neuen Testaments. St. Gallen, 1886; *Klokow F.* Die Frau in der Geschichte. Leipzig, 1881; *Riggenbach B.* Frauengestalten aus der Geschichte des Reiches Gottes. Basel, 1884; *Wilpert J.* Die gottgeweihten Frauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche. Freiburg, 1892; *Wieland F.* Die genetische Entwicklung der sogenannten Ordines minores. Rom, 1897. S. 60–68; *Wacker E.* Der Diakonissenberuf nach seiner Vergangenheit und Gegenwart. Gütersloh, 1899; *Achelis H.* Altchristliche Diakonissen // Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche / Hrsg. von J. Herzog, A. Hauck. 4 Aufl. S. 616–620; *Münter F.* Die Christin im heidnischen Hause vor den Zeiten Konstantins des Grossen. Kopenhagen, 1828; *Zscharnack L.* Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche. Göttingen, 1902; *Goltz Ed. A.* Dienst der Frau in der christlichen Kirche. Potsdam, 1905 (на рус. яз.: Сергиев Посад, 1907); *Harnack A.* Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung. Leipzig, 1910. S. 83–106; *Lüdwig A.* Weibliche Kleriker in der altchristlichen und frühmittelalterlichen Kirche // Theologisch-praktische Monatschrift. 1910. № 20 и отдельно: München, 1910, а также статьи в Real-Encyclopädie der christlichen Alterthümer / Hrsg. von F. X. Kraus. Freiburg, 1882: Diakonissen. Bd. 1. S. 358–361; Viduae. Bd. 3. S. 947–951.

На французском языке. *Parisot D. J.* Les diaconesses // Revue des sciences ecclésiastiques. 1899. Т. 9. P. 289–304, 481–496; Т. 10. P. 193–209; *Martigny J. A.* Dictionnaire des antiquités chrétiennes. Paris, 1865. 2 ed. 1879 («Diaconesses» et «Vièrges chrétiennes»); *Bellamy.* Diaconesses // Dictionnaire de la Bible / Ed. F. Vigouroux. P., 1896. Т. 2. Col. 1400–1401; *Forget I.* Diaconesses // Dictionnaire de Théologie Catholique / Ed. A. Vacant, E. Mangenot. P., 1909. Fasc. XXVIII. Col. 685–703.

На английском языке: *Howson J. S.* Deaconesses, or the Official Help of Women in Parochial Work and in Charitable Institutions. L., 1862; *Ludlow J. M. F.* Women's Work in the Church. L., 1862; *Robinson, Deaconess Cecilia.* The Ministry of Deaconesses, with an Introduction by Randall G. Davidson, and an Append. by Armitage Robinson D. D. Norrisian, Professor of Divinity. L., 1898; [*Wordsworth J.*] On the Early History and Modern Revival of Deaconesses // The Church Quarterly Review. 1899. January. P. 302–341; *Wordsworth J.* The Ministry of Grace. 2 ed. L.; N.Y.; Bombay, 1903. P. 276–282.

На русском языке. Помимо упомянутых переводов книг Ульгорна и Гольца, на русском языке существует следующая литература о диакониссах: *Гавриил (Петров-Шапошников), митрополит Новгородский и С.-Петербургский.* О служении и чиноположениях православных Греко-Российских Церкви. Киев, 1826. С. 109 сл.; *Ветринский И. Я.* Памятники древней хрис-

тианской Церкви. СПб., 1829. Т. 1. С. 182 сл.; несколько статей М. Маслова о диакониссах в «Духе Христианина» за 1861–1862 годы; *Порфирий (Успенский), еп.* Афон. Ч. 2: Первое путешествие в афонские монастыри и скиты в 1846 году. Отд. I. М., 1877. С. 55; *Порфирий (Успенский), еп.* Второе путешествие по Святой Горе Афонской архимандрита, ныне епископа, Порфирия Успенского в годы 1858, 1859 и 1861 и описание скитов Афонских. М., 1880; *Неселовский А. З.* Чины хиротоний и хиротесий. Каменец-Подольск, 1906. С. 64–73; *Ильинский В.* Служение женщины в древней Церкви // Странник. 1907. Сентябрь–октябрь; *Дмитриевский А.* Описание литургических рукописей. Ч. II: Εὐχολόγια. Киев, 1901. С. 16, 361, 346 слл.; *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. 2-е изд. М., 1901. Т. 1. С. 467–470; *Мышцын В. Н.* Устройство христианской Церкви в первые два века. Сергиев Посад, 1909; *П. Е.* Диакониссы первых веков христианства. Сергиев Посад, 1909; *Кекелидзе К. С., прот.* Литургические Грузинские памятники. Тифлис, 1908; *Гидулянов П. В.* Участие женщины в древнехристианском богослужении. Ярославль, 1908; *Марков Н. Ф.* Диакониссы // Православная богословская энциклопедия / Под ред. А. П. Лопухина, Н. Н. Глубоковского. СПб., 1903. Т. 4.

**СВЯТАЯ ОЛИМПИАДА –
ДИАКОНИССА IV ВЕКА**

(Современница св. Иоанна Златоуста)

I. От рождения до встречи со св. Иоанном Златоустом

*Детство и юность. – Олимпиада –
диаконисса Церкви Константинопольской. – Ее духовный облик*

В мире скорбни будете, но мужайтесь –
Я победил мир (*Ин 16. 30*).

Святая Олимпиада происходила от одной из самых знатных римских фамилий – князей Анисиев, от проконсула Селевка и Олимпиады. Она родилась в Константинополе около 370 года. Мать святой Олимпиады была еще в детстве обручена с Константином, сыном императора. По смерти жениха она вышла замуж за царя Армении Арсака. Селевк, отец Олимпиады, был вторым мужем ее матери. Но «по духу, – как говорит о ней епископ Еленопольский Палладий, родственник и современник св. Олимпиады, – она была истинным чадом Божиим», внучкою по матери «эпарха Авлавия»¹, имя которого упоминается в чудесах святителя Николая.

Господь еще в детстве посетил Олимпиаду тяжкими испытаниями. Смерть безжалостно похитила одного за другим ее родителей и ближайших родственников. Воспитанием Олимпиады занималась умная и добродетельная женщина Феодосия, сестра св. Амфилохия и тетка св. Григория Богослова. Святитель Григорий упо-

¹ [Палладий, еп.] Палладия, епископа Еленопольского, Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцев. СПб., 1873. гл. 126: Об Олимпиаде. С. 372.

минает об этом в письме к св. Олимпиаде: «Есть у тебя Феодосия. Она для тебя живой образ всякого слова и дела: она приняла тебя от отца и образовала в тебе добрые нравы»¹.

Таким образом, еще ребенком, быть может на коленях благочестивой и мудрой воспитательницы, Олимпиада узнает о Едином Боге Спасителе мира, о славных подвигах первых христиан. Можно себе представить, с каким напряженным вниманием слушает святая девочка! Она вся слух: чуткая, нежная душа ее жадно воспринимает спасительные истины. Языческое нечестие предков, к счастью, не успело еще омрачить ее невинности. Семена веры, правды и христианской любви падают на добрую почву и приносят обильную жатву.

Лишь только сознательная жизнь открылась в душе Олимпиады, как юная отроковица спешит оставить языческое заблуждение и прибегает ко крещению. С тех пор, несмотря на свой нежный возраст, она неудержимо предается подвигам: начинает строго поститься, подолгу молится по ночам и читает Священное Писание и книги христианского благочестия. С несвойственной детям отвагою Олимпиада вступает в борьбу с зародышами грехов, подавляя их силою воли и своею детскою молитвою раньше, чем они успели обратиться в страсти и греховные навыки².

Прошло детство; наступила юность, такая же светлая и чистая, как кристалл. Необыкновенно красивая наружность, приветливый и кроткий характер, возвышенный ум, интерес ее к высоким предметам скоро сделали из этой молодой девушки одну из самых привлекательных личностей столицы. История много говорит нам о ее нравственных совершенствах. Епископ Еленопольский Палладий в своем Лавсаике так говорит о ней: «Я своими глазами видел жизнь и ангельский нрав сей блаженной девы, так как она поручала мне раздавать свое богатство»³. По мнению еп. Палладия, Олимпиада обладала великодушием, безмятежным сердцем и твердою как камень душою.

Знавшие ее близко и видевшие ее «более слабое, чем паутина» тело (слова Златоуста), удивлялись, каким образом в таком хрупком женственном существе уживалось столь твердое мужество,

¹ Григорий Богослов, *свт.* Советы Олимпиаде // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова. М., 1848. Т. 5. С. 203–206.

² О детстве сост. по: Св. Иоанна Златоуста Письма к диакониссе Олимпиаде. СПб., 1892. Письмо II. С. 36–37.

³ Палладий, *еп.* Указ. соч. С. 372–376.

легко побеждавшее все мелочи жизни, все затруднения и опасности. Своим непоколебимым мужеством Олимпиада нередко превосходила мужей сильного характера, заставляя их уступать ее основательным, прямым, правдивым доводам.

Епископ Палладий упоминает о том, что Олимпиада в духовной своей жизни шла по стопам благочестивой и ученой женщины того времени — Сальвии¹, которой она подражала во всех ее добродетелях. Она любила божественные книги, для чтения которых нередко обращала ночи во дни. Она прочла все сочинения древних толковников с большим проникновенным вниманием, перечитывая каждую книгу по семи-восемь раз. Между этими книгами Палладий перечисляет: три миллиона объяснительных стихотворений Оригена, 250 тысяч Григория, произведения Пирерия, Стефана, Василия Великого и других ученых того времени. Подобно Сальвии, блаженная Олимпиада была осеняема Божиею благодатию благодаря тому, что сила духовных слов свв. отцев, изучаемых ею, возбуждала в душе ее светлые мысли и благие надежды. Она шла уже с юных лет по пути, ведущему на небо, следуя правилам Божественного Писания.

По словам Палладия, она была искреннего нрава, имела открытую наружность и лицо без всяких прикрас. При уме своем св. Олимпиада была всегда скромна. Она была разумна и рассудительна, но рассудок ее был чужд гордости. Дух у нее не был пытливый, но зато она имела ко всем безмерную любовь, которая скоро выразилась в необъятной благотворительности. Обхождение ее с другими дышало искренностью и скромностью; кротость ее была такова, что превосходила кротость самих детей.

Кроме еп. Еленопольского Палладия, великие святители того времени — Григорий Богослов, Иоанн Златоуст и другие, близко знавшие св. Олимпиаду, — оставили нам самые лучшие отзывы о ее высоких нравственных качествах. Святитель Григорий Богослов называет жизнь ее светлой и приписывает ей «прочную неизменяемую и достойную прославления красоту»².

В переписке своей со святою Олимпиадою святой Златоуст дает нам ее характеристику в более зрелые годы ее жизни. Еще в несовершенном возрасте она была выдана замуж за Невридия, епарха Константинопольского. Но Олимпиада, пламенея любовью к

¹ О Сальвии // *Палладий, еп.* Указ. соч. С. 371–372.

² *Григорий Богослов, свт.* Указ. соч. Т. 5. С. 203.

Жениху Небесному, во браке осталась девою, сохранив девство на всю жизнь. По мнению других, и вместе с тем и Палладия, она была невестою Невридия всего лишь несколько дней, в самом же деле ни за кого не вышла замуж. «Говорят, — пишет Палладий в Лавсаике, — что до самой смерти она пребывала непорочною девою, сожительницею Божественного Слова, союзницею истинного смиренномудрия».

Ко дню бракосочетания Олимпиады престарелый епископ Григорий Богослов, по-видимому отечески любивший святую, прислал ей прекрасное стихотворение, известное под именем «Советы Олимпиаде»¹.

«Посылаю тебе, дитя мое, этот добрый подарок, посылаю я, Григорий, совет отеческий — самый лучший, — писал он ей. — Не золото, перемешанное с драгоценными камнями, служит украшением женщины, Олимпиада. Царского лика не покрывай румянами, этим нравящимся срамом, на образ свой не наводи другого погубительного образа. Багряные, золотые, блестящие одежды предоставь другим, которые не украшены светлою жизнью. А ты заботься о целомудрии, о красоте, достойной удивления для очей внутренних».

Есть предание, что св. Григорий Нисский по просьбе Олимпиады написал свое толкование на Песнь песней в 15 беседах². В предварительном наставлении он говорит, что эту книгу надобно читать тем, у кого сердце чисто и свободно от любви земной. В Песни песней описывается брачный обряд, но разумеется союз души с Богом.

Потеряв земного жениха, св. Олимпиада всецело любовь свою отдала Небесному Жениху, Христу и Богу. Вскоре по смерти Невридия ее окружили в большом количестве искатели ее руки и состояния. Родители святой были одними из богатейших людей столицы. После их смерти все их состояние, заключавшееся в деньгах и многочисленных имениях, всецело перешло к единственной дочери их — Олимпиаде. На первых же порах ей пришлось вступить в борьбу с миром. Император Феодосий Великий, которому донесли, что она расточает бедным свое имущество, предлагал ей выйти замуж за Элпидия, молодого испанца, аристократа и своего родственника.

¹ Григорий Богослов, *свт.* Указ. соч. Т. 5. С. 203.

² Филарет (Гумилевский), *архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви Филарета, архиепископа Черниговского и Нежинского. СПб., 1882. Т. 2. С. 155.

Олимпиада, несмотря на то что была в то время молода и совершенно одинока, мужественно отклонила все предложения и в том числе отказала и императору. Император, оскорбленный отказом ее от чести, им предложенной, хотел ее заставить повиноваться ему, но не имел успеха. Святая Олимпиада писала в то время императору: «Если бы Царь Небесный, Господь мой Иисус Христос, хотел, чтобы я жила с мужем, Он не отнял бы от меня первого супруга. Когда я сознала себя неспособной к совместной жизни, что не могло нравиться мужу, Он освободил его (мужа) от брачных уз, а меня от тяжкого ярма мужнина рабства. Этим Он указал мне истинное мое призвание, превосходнейшее того, ига воздержания»¹.

В ответ на это письмо император приказал эпарху столицы Клименту взять в опеку все имение ее до 30-летнего возраста; сам же отправился на войну с Максимом, в 388 году. Префект, подстрекаемый Элпидием, стал окорблять св. Олимпиаду. Он не позволял ей встречаться ни с кем из знаменитых епископов, запрещал ходить в храм, думая этим вынудить ее согласие на брак с царским родственником. Но его старания не увенчались успехом.

Олимпиада отнеслась к этому возмутительному действию с великим мужеством. На преследование префекта она смотрела благодушно, как бы желая еще более стеснить себя, и переносила все с редким терпением. Она, казалось, радовалась тому, что ее временно лишили имущества. История сохранила весьма интересное письмо ее по этому поводу к императору: «Державный Государь, ты оказал мне бедной милость, которая достойна не только Государя, но и епископа. Опекою над именьями моими освобождена я от великих забот. Для большего счастья моего благоволи повелеть, чтобы роздано было все церквам и нищим. Издавна боюсь я склонности к суетности, которая при раздаче имений так легко возникает. Временные блага, пожалуй, могли бы отдалить сердце мое от истинных благ духовных и вечных»².

Феодосий Великий был в то время еще на западе, и когда в 391 году он возвратился в столицу, то повелел вернуть Олимпиаде все ее имущество. «Такая добродетельная девица лучше нас сумеет употребить блага временные», — сказал император. С тех пор

¹ Vita S. Olympiadis // Analecta Bollandiana. Vol. XV. F. IV. P. 411.

² Ibid. P. 412.

Олимпиада открыла свой дом для епископов, монахов, священников и других духовных лиц, приходивших в Константинополь. Ей было в то время 21 год, не более.

Избавившись таким образом от двойной опасности, Олимпиада вступает в церковь в сане диакониссы и всецело посвящает избранному служению Богу и ближним все свое состояние, свое положение в свете, все способности своего богатого ума и обширные знания, приобретенные основательным образованием. Патриарх Нектарий, оценивший высокие качества святой, посвятил ее в диакониссы Святой Церкви гораздо ранее положенного возраста.

Святая Олимпиада в своем новом звании диакониссы вся отдалась святому делу благотворения. Она питала неимущих служителей алтаря, принимала дев, помогала вдовам, воспитывала сирот, охраняла старцев, о всех соболезновала. Многих заблудших возвращала она на путь добра, посещала больных, плакала с грешниками и утешала всех страждущих. Многих женщин, имевших мужей-язычников, наставляла она в вере; она давала им средства к пропитанию.

Как диаконисса, она должна была готовить детей и женщин ко крещению, помогать при Таинстве Крещения и Миропомазания. Часто приходилось ей быть восприемницею их от купели и наставлять их в христианской жизни. Добродетели Олимпиады были предметом утешения и удивления всей Церкви. Знаменитые святители того времени говорили о ней с глубоким уважением. Святитель Амфилохий, св. Епифаний, св. Петр Севастийский, св. еп. Опат пользовались щедрою ее благотворительностью и славили за нее Бога, благодетельного в лице Своих избранников. Она чтит священство, благоговела перед подвижничеством и «всею жизнью своею оставила по себе вечно незабвенное имя благотворительницы», — говорит о ней еп. Палладий.

Не было города, ни деревни, ни пустыни, где бы не пользовались милостынями знаменитой Олимпиады. Она доставляла приношение церквам, монастырям, странноприимным домам, темницам, местам ссылки. Не сосчитать тех невольников, которым она даровала свободу уплатою денег за них их господам. «Выкупив из рабства множество рабов, она сделала их равночестными своего “благородства”...», — говорит еп. Палладий. Св. Димитрий

Ростовский так описывает ее благодеяния: «...о нищих и больных, вередями уязвленных, на улице поверженных, всеми пренебрегаемых, — она была прилежная попечительница и воистину всех дел милосердия истинная была делательница. Какое несметное количество имения своего истощала она на благодеяния, подавая золото и серебро, одежду и пищу нищим и все потребное убогим, невозможно описать».

При богатстве своем Олимпиада вела жизнь смиренной рабы Божией. Воспитанная в пышности и неге, она отказалась от всех удовольствий света и вела жизнь простую. Никогда не вкушала она мяса. Ночные бдения обратились у нее в привычку, и все свободное от дел время посвящала она молитве и чтению. Одежда ее была самая простая. Епископ Палладий, описывая ее одежду, говорит: «по одежде они (рабы) казались благороднее этой святой. Едва ли можно было найти одежду беднее той, которую она носила. Одежда этой святой девы даже одетым в изодранное рубище показалась бы ничего не стоящею».

Так жила и трудилась благочестивая диаконисса Олимпиада, известная в то время всему христианскому миру святостью своей души и несметным богатством.

«Кипучая деятельность, строгий пост и подвиги подорвали ее от природы нежное и слабое тело, хотя знатность *ее* рода и богатство предоставляли *ей* все способы роскошно питать и поддерживать его, *она* разными подвигами воздержания так истощила его, что оно казалось ничем не лучше мертвого»¹.

Клеветы и злословия от врагов, родных и знакомых, завидовавших ее святой жизни, с детства были знакомы ей. Но Олимпиада не падала духом, мужественно переносила все неприятности, приписывая их сатане, а не людям. Она не отнимала ни от кого своей снисходительной всепрощающей любви. Злоба людей не смущала ее, не нарушала мира ее чистой души. Благочестивая Феодосия, ее воспитательница, давно уже покоилась сном вечности...

Время шло. Господь ниспослал Олимпиаде Свою всемогущую помощь. На пути своей жизни она встретила Златоустого наставника св. Иоанна.

¹ | Письма к Олимпиаде-диакониссе. Письмо II // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. СПб., 1897. Т. 3. С. 578.

II. Св. Олимпиада и Константинопольские диакониссы при патриархе св. Иоанне Златоусте

Краткий обзор нравов столицы Востока. –

Клир, его нравы и обязанности. – Девы. Вдовы. – Диакониссы. –

Св. Олимпиада-диаконисса, ее нравственный облик в это время с точки зрения св. Иоанна Златоуста. – Монастырь св. Олимпиады

В 398 году скончался Константинопольский патриарх Нектарий и на патриарший престол вступил великий учитель Церкви Иоанн Златоуст, знаменитый пресвитер Антиохии. Среди крайне развращенного столичного общества, особенно преданных роскоши и разврату женщин высшего круга, св. Олимпиада не могла не обратить на себя особого внимания святителя. Ее безыскусственная простота жизни, ее выдающаяся деятельность среди диаконисс были неподражаемы.

Диакониссы в то время сопричислялись к клиру¹, который, по свидетельству писателей древности Киприана и Тертуллиана (II–III века), с III века существовал уже как нечто отдельное от иерархии и народа. Святая Олимпиада, следовательно, принадлежала к клиру, об улучшении нравов которого среди своих неустанных трудов так много заботился новый патриарх. Он в скором времени оценил по достоинству светлую жизнь, обширную благотворительность первой из диаконисс.

Правда, достоверно, кажется, неизвестно, были ли при Златоусте строго организованные общины диаконисс и стояла ли Олимпиада во главе этого учреждения. Но несомненно одно, что в скором времени она становится одной из преданнейших учениц святителя, как истинного пастыря и руководителя в духовной жизни. Внимательно следя за деятельностью Златоуста, она стала помогать ему во всем по должности диакониссы. Она служила от имений своих всем, требующим от нее помощи, и самому патриарху, который и сам все свое достояние отдавал на самые разнообразные дела благотворения: на вспомоществование неимущим, на учреждение новых богоугодных заведений и на поддержание уже существующих.

Нужно сказать, что дело благотворения было в это время в большом упадке. Нравственность всего общества, иерархии, кли-

¹ Кроме диаконисс, к клиру сопричислялись след[ующие] низшие должности церковных служителей: иподиаконы, чтецы, певцы, привратники, аколумы и зачинатели.

ра в большинстве случаев стояла на весьма низком уровне. Христианская вера пренебрегалась. Империю населяли в большом еще количестве дикие племена язычников, например: готы, скифы и др. По-видимому, для преданной своему призванию диакониссы представлялось обширное поприще деятельности.

Не говоря о недостатке истинных тружеников, о роскоши, распутстве одних и вопиющей бедности других¹, внутреннее состояние большинства христиан было весьма печально. Всюду замечалось глубокое безразличие к вопросам веры, отсутствие знания Священного Писания, непонимание догматов и полнейшее пренебрежение правилами христианской нравственности.

Обращение язычников в недра Церкви Христовой совершалось весьма медленно. Да и принявших христианскую веру, а также готовившихся к этому свет Евангелия еще недостаточно преобразил духовно: вера Христова не была руководящим правилом их жизни, почему некоторые, слыша проповедь о Христе, только на смертном ложе решались предпочесть христианство язычеству. Не желая оставить свою греховную жизнь, они на долгое время откладывали крещение, как бы боясь соединиться со Христом!..

Но где оскудевает вера, там нередко процветает суеверие. Так было при св. Иоанне Златоусте в Константинополе. Языческие идолы, амулеты, вера в волшебство, гадание и разные приметы не были забыты многими христианами того времени. Иудейство, секты, ереси оказывали немало влияния на желающих примкнуть ко Христовой Церкви, но находившихся еще в числе оглашенных. С другой стороны, в среду верных, рожденных в лоне самой Церкви, в семейства, бывшие христианскими уже в течение нескольких поколений, проникло нравственное расслабление.

Таким образом, в конце IV века, при жизни св. Олимпиады, в обществе того времени искажалась самая сущность христианства. Некоторые из членов христианской общины даже думали, что различные установления Церкви – как, например, посты, молитва, дела милосердия – обязательны только для духовенства. На клир (понимая клир в обширном смысле слова) возлагалась забота о раздавании милостыни, на клире лежала обязанность посещать заключенных, содержать больных, вдов, сирот и заботиться о девах,

¹ Златоуст насчитывает до 50 тыс. нищих на 100 тыс. христиан столицы.

посвященных Богу, которые нередко жили не в монастырях, а в частных домах.

К сожалению, большая часть клира, равно как и призреваемых Церковью вдов, сирот и упомянутых дев была далеко не на высоте своего призвания. Девы, посвятившие себя Богу, нередко жили в домах своих неженатых родственников¹ из духовенства или клира, за что подвергались грозному обличению патриарха, который особенно осуждал в них их страсть к нарядам.

«Многие из приступивших к этому подвигу (девству), — пишет Златоуст Олимпиаде, — не побороли страсти к щегольству в одежде, но были пленены и покорены ею более, чем даже мирские женщины.

Не говори мне того, что они не носят на себе золота, не одеваются в шелковые и шитые золотом платья и не имеют украшенных драгоценными камнями ожерельев. Что всего тяжелее, что особенно ясно обнаруживает их болезнь и властную силу страсти, это то, что они всеми мерами старались посредством простых своих одежд превзойти украшение облеченных в золото и шелковые платья и, таким образом, казаться более их прелестными, занимаясь, как сами они думали, безразличным делом, а как показывает сущность дела, гибельным и вредным, ведущим в глубокую пропасть».

По мнению одного знатока древней истории Церкви, «св. Иоанн Златоуст обличает здесь тех, кто выставял на вид свою, так сказать, искусственную простоту в платье. Ибо некоторые лица хотя под предлогом простоты и носили узкую черную нижнюю одежду, того же цвета плащ и обувь, но при этом старались копировать собою некоторых лиц, изображенных на античных картинах»².

Конечно, были и добродетельные девы из посвятивших свою жизнь Богу, но их, к сожалению, было немного. Созомен, историк IV века, с великою похвалою отзывается об одной добродетельной деве — Никарете, современнице св. Олимпиады. Она была уважаема и св. Иоанном Златоустом, который не раз предлагал ей сделаться настоятельницею посвященных Богу дев. По глубочай-

¹ Делали они это под благовидным предлогом духовного дружества с целью заниматься хозяйством.

² *Лебедев А. П.* Церковно-исторические повествования общедоступного содержания и изложения. СПб., 1903.

шему смирению своему, однако, она отказалась и от этой чести, равно как и от звания диакониссы.

Что касается вдов, то и последние не отличались добродетелями. Находились среди них такие, которые были известны интригами: они втирались в богатые семьи, ссорили одних, примиряли других, стараясь во всем этом найти свою собственную выгоду. Бедность некоторых вдов и престарелый возраст их давали крайнюю свободу их языку, и он услаждался сплетнями и злословием. Ради этого своего недостатка они часто оставляли те дела, какие им рекомендовал св. Златоуст, именно: воспитание детей и гостеприимство, на что он смотрел как на главные их обязанности.

Но были между ними и достойные личности, о которых Златоуст отзывается с величайшей похвалой. Они безропотно, с редким душевным равновесием умели сохранять кротость и покорность воле Божией и тогда, когда им давали какой-нибудь обол, и тогда, когда совершенно отказывали в милостыне. Питаясь подаваниями Церкви, они молились за благодетелей и «творили псалмопение и днем и ночью», — как замечает Златоуст.

Впрочем, и вдовство богатых женщин не освобождало их от пороков. Многие из них пребывали во вдовстве не для того, чтобы отрешиться от жизни мира, но, наоборот, для того, чтобы проводить время с большею свободой и удовольствием¹.

Но были между богатыми вдовами и такие достойные личности, которые, раз навсегда отрешившись от мира, всецело обрекали себя на воспитание детей своих или, оставшись бездетными, всецело посвящали себя Богу в интересах Церкви. Из среды этих последних вдов Церковь преимущественно избирала диаконисс, которые в конце IV и начале V века оказались лучшими силами Церкви при обращении язычников и в деле благотворительности.

Многие из диаконисс прославились своим самоотвержением. История сохранила нам имена некоторых из них. Кроме диакониссы Олимпиады в то время известны были особо прототворною деятельностью три благочестивые вдовы: Пентадия, Сальвина и Ампрукла. Эти благочестивые жены-диакониссы вместе с другими светлыми личностями, среди посвященных Богу вдов и

¹ См. об этом ниже приложение. Описания нравов общества и клира заимствованы из произведений Иоанна Златоуста, собранных Эмэ Пюшем: *Пюш Э. Св. Иоанн Златоуст и нравы его времени.* СПб., 1897.

девиц, стали мало-помалу группироваться вокруг нового патриарха, святого и славного Иоанна Златоуста.

Таким образом, в скором времени около архиепископа Константинопольского собрались все лучшие духовные силы. Его сторонники были преданы ему, сделавшись его подражателями не менее достойными удивления, чем он. Их было, правда, немного сравнительно с многочисленными врагами их и святителя, но это были люди редких нравственных качеств. Мы остановимся исключительно на диакониссах.

Многочисленны ли они были при Златоусте, мы не знаем. Однако, судя по тому, что в VI—VII веках при Великой Константинопольской Церкви их было сорок, легко можно предположить, что в IV веке, при значительно большем количестве желавших креститься язычников, их было, без сомнения, значительно больше. Число оглашенных при Златоусте нередко доходило до двух-трех тысяч в один раз; из них большую половину, несомненно составляли жены и дети. Более чем понятно, что в таких случаях помощь многих диаконисс была существенно необходима¹.

Лучшие из благородных жен-диаконисс составляли главную опору святителя в его пастырской деятельности. Принадлежа преимущественно к высшему богатейшему слою общества, они были живым примером скромной, благочестивой, полной труда жизни. Простая, безыскусственная² одежда диаконисс, их самоотверженная бескорыстная благотворительность, их вольная нищета по отношению к себе, их истинное христианское отношение к рабам и нищим, которые в то время были сильно пренебрегаемы богачами, — все это служило показателем того, что и теперь, среди всеобщей развращенности нравов современного общества, можно было на деле, а не на словах только проводить в жизнь заветы Христа и евангельскую любовь к ближнему, страждущему брату.

Глубокое благочестие диаконисс рассеивало мало-помалу предрассудки и суеверия тех лиц, с которыми им приходилось иметь дело. Удаляясь от частных пиршеств и различных увеселений, зрелищ и праздного времяпрепровождения, они представляли собой редкий в то время пример чистоты и целомудрия, к чему их обязывал обет безбрачной жизни, всецело посвященной Богу. Вместе с язычником Либанием о них можно было сказать: «Какие

¹ См. ниже приложение.

² Об одежде диаконисс см. ниже приложение.

женщины у этих христиан!» Поистине эти благочестивые диакониссы были в то время как бы христианскою общиною апостольских времен среди христиан нередко только по имени, христиан, которые мало чем отличались от язычников.

В частности, деятельность современных святой Олимпиаде диаконисс заключалась в следующем: они прежде всего служили страждущим и несчастным женщинам и детям. Затем посещали заключенных в тюрьмах¹: «С рассветом дня можно было видеть, что многие старушки и вдовы толпятся около темницы: даже знаменитые из них прислуживают заключенным и всю ночь проводят при них: приносят вкусные угощения и читают священные книги», — так писал язычник о христианских диакониссах. Диакониссы посещали больных и служили им. Они заведовали содержанием вдов и сирот, живших на попечении Церкви. Диакониссы обучали женщин и детей Закону Божию (на дому), особенно во время приготовления их к крещению.

IV Карфагенский Собор постановил: «Вдовицы посвященные, избираемые на служение при крещении жен, должны быть столько приготовлены к должности, чтобы могли обучать простых сельских женщин ясными церковными правилами, как отвечать крещаемой и как жить после крещения». «Диакониссы служили женщинам при совершении над ними таинств при крещении, при причащении, при исповеди, при браке; они наблюдали за благочестием жен в доме молитвы, украшали храмы и смотрели за их чистотою»².

А нужно заметить, что посетители храма в то время не отличались благоговением. Народ был далеко не всегда внимателен во время служб и красноречивых проповедей Иоанна Златоуста. Входя в церковь, многие прямо направлялись к своим родственникам и друзьям с целью разузнать новости. «Некогда, — говорил им Иоанн Златоуст, — дома были церковью: ныне увы! церкви сделались домами; там слышится шум и суматоха таверны». Естественно, что болтливее всех были женщины, готовые смеяться по малейшему предлогу. Часто народ толкал друг друга с целью занять первые места и лучше слышать проповедника. Соблазнительные ссоры происходили даже во время раздаяния Евхаристии.

¹ См. ниже приложение.

² *Филарет (Гумилевский), архиеп. Жития святых подвижниц Восточной Церкви.* СПб., 1898. С. 205.

Стоявшие в церкви ссорились друг с другом, и нужно было беспрепятственное вмешательство диакона или диаконисы для водворения порядка.

Но все это было еще ничто по сравнению с худшими проступками, совершавшимися в доме Божиим. Женщины одевали в церковь лучшие наряды и драгоценности и соперничали друг с другом. Мужчины искали здесь приключений. Против этого безобразия Церковь принимала свои предосторожности. Во многих храмах женщины стояли отдельно от мужчин. Во храме св. Анастасии они стояли на хорах. Вообще, в базиликах IV века было предназначено особое место каждому классу. Дикониссы и дети, мужчины и женщины стояли отдельно; оглашенные и кающиеся не смешивались с теми, кто уже получил крещение и принимал участие в св. Евхаристии. Дети иногда становились, впрочем, и с матерями.

Пред началом литургии верных диакониссы должны были выпускать из церкви некрещеных и становиться у дверей женского отделения. Во время совершения Таинства диакониссы вводили оглашенных женщин и детей в баптистерий или крещальни, которые в некоторых церквях представляли из себя особые просторные залы, находящиеся снаружи по бокам церкви и соединенные с нею дверью. В них помещались вместилища для воды или купели. Диакониссы помогали новокрещеным, как мы уже замечали, во время совершения Таинства, а затем подводили к епископу облаченных в белые одеяния просвещения. Многим они были приемницами от купели и всю жизнь наблюдали за ними, наставляя на путь истины.

Вот, в кратких словах, в чем состояла в IV веке главная деятельность диаконисс, и св. Олимпиада была лучшим украшением их при св. Златоусте. Для святителя, стремившегося к тому, чтобы всех своих пасомых приблизить к идеалу христианского совершенства, святая Олимпиада была живым примером возможного на земле самосовершенствования. Высокая душа этой святой диакониссы была преисполнена духовной крепости. По словам св. Григория Богослова, Олимпиада была одушевленным образом чистоты, подвижничества и печатью веры¹.

Она терпела одно, готова была претерпеть и другое. И за все всегда воздавала непрестанное славословие Богу. Она не унижа-

¹ Григорий Богослов, *свт.* Указ. соч. Т. 5. С. 255.

лась оскорблениями, не превозносилась почестями и славою. Равной ей в этом искусстве жить среди современниц не было¹.

Отличительной чертой характера св. Олимпиады было, как мы упоминали, милосердие. «С первого возраста до настоящего дня, – говорит о ней св. Иоанн Златоуст, – она непрестанно питала алчущаго Христа, напояла жаждущаго, одевала нагого, гостеприимно принимала Его странником, посещала больного, приходила к связанному» (письмо II). В этом отношении она была отрадным явлением среди косневших в языческом жестокосердии великих вельмож и знатных женщин богатой столицы.

Иоанн Златоуст, имея возможность при совместной деятельности близко присмотреться к душе святой своей ученицы, оставил нам драгоценные сведения о ее богатых качествах. Он подробно знакомит нас с нею и открывает одно за другим сокровища святой души этой замечательной женщины.

Милостыня ее, по мысли Златоуста, заслуживала великого Небесного воздаяния, предстояния по правую руку Христа и блаженства в Его Царстве. Девственная жизнь св. Олимпиады была настолько чистою, что святитель, не сомневаясь, предрекал ей равный с девами удел в загробной жизни, несмотря на то что она была вдовою. «Представь себе, – пишет ей святитель в одном из своих писем, – воздаяние за твои прекрасные дела, блистательные награды победные, светлые венцы, ликование с девами, священные чертоги, брачный пир на небесах, общество ангелов, смелое обращение и беседу с Женихом, это дивное шествие в сопровождении брачных светильников, – все эти наслаждения, которые выше слова, выше мысли»². Кроме того, Олимпиада обладала терпением, которое разнообразно проявлялось во многих видах.

Иоанн Златоуст придает особенную цену ее терпению и воздержанию. Эти добродетели святой, по его словам, нельзя было назвать терпеливостью и воздержанием, а для них следовало бы искать другое, гораздо более выразительное название. Тот воздержан и терпелив, по мнению святителя, кто, томимый какой-либо страстию, одерживает верх над нею. Олимпиаде не над чем было одерживать верх в те годы, когда он ее узнал. С самой ранней юности, «напавши на плоть, она с большою стремительностию

¹ Предлагаемая здесь характеристика св. диакониссы составлена по: Св. Иоанна Златоуста Письма к диакониссе Олимпиаде. СПб., 1892.

² Там же. Письмо II.

потушила страсти, не обуздав коня, но связав и повергнув его на землю и заставив его лежать неподвижно»¹.

Таким образом, при самом зарождении страстей она вполне овладела воздержанием, а ныне приобрела полное бесстрашие. Воздержание ее в пище и питии было поразительное; она приучила себя вкушать лишь столько, сколько нужно было, чтобы не умереть с голоду. Это был не пост и не воздержание, а нечто иное, больше этого. Когда же таким поистине подвижническим способом потушена была страсть невоздержания к пище и питию, вместе с нею была потушена и страсть ко сну, так как сон питается пищею.

В своем священном бодрствовании св. Олимпиада уничтожала эту страсть ко сну и другим образом. Сначала она насильствовала природу и проводила целые ночи без сна, а впоследствии так привыкла к бодрствованию, что возвела его на степень природного свойства, и, в то время как для других спать было делом сообразным с природою, для нее бодрствование сделалось как бы потребностью природы.

Остальные добродетели ее святой души: смиренномудрие, любовь, благоразумие — радовали и умиляли всех, близко знавших св. Олимпиаду. Таким образом, понятно, что еще при жизни она была окружена ореолом святости. Такова была св. Олимпиада при св. Златоусте.

Как бы светлым оазисом среди пустыни суеты и разврата столичной жизни было и ее скромное жилище, маленький домик, где, оставив все удобства своих богатых палат, она проводила жизнь скромной рабы Божией, взяв на себя иго Христово и отдавшись христианским подвигам. Знатная патрицианка, обладавшая несметным богатством, презрела все блага мира сего и, несмотря на слабость своего здоровья, вся отдалась подвигу вольной нищеты. Своим скромным одеянием св. Олимпиада, сама того не замечая, сумела показать своим современницам «образец умерщвления бессмысленных желаний, не наряжаясь, но обнаруживая юношескую отвагу, не украшаясь, но вооружаясь на борьбу»², — как замечает о ней св. Иоанн Златоуст.

К этому приблизительно времени, то есть ко времени управления Константинопольскою паствою (398—404) св. Иоанном

¹ Предлагаемая здесь характеристика св. диакониссы составлена по: Св. Иоанна Златоуста Письма к диакониссе Олимпиаде. СПб., 1892.

² Там же.

Златоустом, можно, кажется, отнести и следующий исторический факт, о котором передает одно из жизнеописаний св. диакониссы: св. Олимпиада «по Божией воле... устроила монастырь на южной части своей земли. Сначала она собрала 50 дев. К ним присоединились: ее родственница Елисандия, а также Мартирия, Палладия, затем Олимпия, племянница св. Олимпиады, и другие». «Впоследствии в ее монастырь собралось 250 человек. Она передала Церкви через патриарха оставшееся имущество свое». «Святитель Иоанн посвятил в диакониссы Святой Церкви Елисандию, Мартирию, Палладию. Эти женщины монастыря св. Олимпиады вели ангельскую жизнь. Они проводили время в воздержании, бдении, славословии, молитве и взаимной любви». «Из посторонних к ним никто не входил, кроме архиепископа, Иоанна Константинопольского»¹.

III. Гонение на св. Олимпиаду

Враждебное отношение к св. Олимпиаде императрицы Евдоксии.

Епископ Александрийский Феофил – злейший враг св. Иоанна и его св. ученицы, Олимпиады. – «Долгие братья» и отшельники горы

Нитрийской в Константинополе; отношение к ним патриарха и св. диакониссы. – Клевета Феофила на Златоуста и Олимпиаду. –

Церковный переворот и его последствия. – Схизма. –

Гонение на Златоуста и его последователей. – Событие во храме св. Софии. – Обвинение «иоаннитов» и св. Олимпиады в поджоге

храма. – Олимпиада на суде пред префектом Оптатом. –

Политические и церковные события в то время. –

Изгнание Олимпиады из столицы в Малую Азию. –

Ее скитальческая жизнь. – Возвращение в столицу, новая ссылка в Кизик, затем заточение в Никомидию. – Миссионерство. –

Болезнь св. Олимпиады. Уныние св. диакониссы и его сущность

Избранникам своим, в целях их духовного совершенствования, Господь посылает иногда тяжкие испытания. И св. Олимпиада, как великая избранница Божия, изволением Бога должна была перенести тяжелые невзгоды. Венец святости предварился для нее венцом бескровного мученичества. Иоанн Златоуст в одном из

¹ Vita S. Olympiadis // Analecta Bollandiana. Vol. XV. F. 14. P. 414.

писем к ней так описывает ее страдания: «Какое слово, какой свиток истории достаточно описать те искушения, которым ты подвергалась от самого нежного возраста донине, искушения, которые терпела ты как от своих домашних, так и от врагов, от родных и от чужих, от людей знатных и от низких, от начальников и от простолюдинов, наконец, даже от таких особ, которые почитают себя принадлежащими к клиру. Если бы кто все это захотел описывать порознь, то каждое повествование могло бы составить целую историю. Если бы кто пожелал представить другие виды твоей добродетели, рассказать не только о тех страданиях, которым подвергали тебя люди, но и о тех, которые ты добровольно причиняла сама себе, то какой камень, какой адамант мог бы сравниться с тобою в твердости? Ты от природы получила тело самое нежное и слабое, знатная порода доставила все способы роскошно питать оное; но ты разными страданиями так истощила его, что оно теперь ничем не лучше мертвого».

Но буря бед поднялась на святую Олимпиаду с того времени, как началось гонение на святого Иоанна Златоуста, гонение, окончившееся изгнанием патриарха и его святой ученицы из отечества. С самого первого года вступления на патриарший престол св. Иоанна можно было наблюдать в развратной столице тогда еще едва заметную борьбу света с тьмою. С каждым годом эта борьба становилась все открытее и открытее, пока, наконец, не настало видимое торжество тьмы над светом и правдою. Благочестиво настроенные единомышленники Златоустаго архипастыря, лучшим украшением которых, без сомнения, была святая Олимпиада, представляли из себя сравнительно небольшую общину благочестивых христиан среди большинства, предавшегося страстям и мирским порокам.

Стоявшая во главе этого общества супруга слабохарактерного императора Аркадия властная и порочная Евдоксия, высшие классы, злоупотреблявшие своим богатством, женщины высшего круга, отдавшиеся пустым удовольствиям, неге и разврату, недостойное своего сана духовенство, привыкшие к мирской жизни иноки, ненавидя своего архипастыря св. Иоанна за справедливые и прямые обличения их неправд, возненавидели вместе с ним его святую ученицу.

Гнусная зависть легла в основу ненависти: злословия, клеветы, интриги посыпались на голову невинной диакониссы. Им-

ператрица Евдоксия, одержимая алчностью и пагубной страстью к безумной роскоши и нарядам, приближенные к ней женщины богатейших семейств «исказившие, — по выражению Златоуста, — образ Божий наподобие Иезавели и подводящие себе глаза сурьюмою наподобие египетских идолов», не могли простить Олимпиаде неподдельной простоты ее одежд и чистоты ее безукоризненной жизни. Правда, может показаться странным, чтобы личность, столь скромная по своему образу жизни, какова была Олимпиада, столь чуждая всяких интриг и злости, могла сделаться предметом ненависти.

И, однако, это было именно так. Злоба была данью, которую порок платил добродетели. Низкие души этих недостойных женщин мстили добродетельной диакониссе за тот невольный стыд, который они испытывали, сопоставляя ее жизнь со своею собственной. Ее безмолвие среди несмолкаемых пустых светских разговоров и сплетен, ее удаление от сношений с изнеженным развращенным обществом, ее любовь к Церкви и добрым делам, ее отвращение от всяких пересудов и толков, ее постоянное отсутствие на пирах и в театрах, простота в одежде, в домашней жизни, ее чистая, своего рода священная, красота — все это раздражало их.

Кроме императрицы и великосветских женщин, Олимпиаду ненавидели враждебные патриарху лица, принадлежавшие к иерархии и клиру. Недостойное своего сана духовенство и бродячие монахи не могли простить св. диакониссе ее беспрекословного послушания Златоусту, особенно в делах благотворения ее.

Историк Созомен, между прочим, так рассказывает об этом¹: «Иоанн, видя, что она расточает свое имущество просящим и, все прочее презирая, печется только о Божественном, сказал ей: хвалю твое доброе расположение, но стремящийся к высшей добродетели ради Бога должен быть домостроителем. Между тем как ты, расточая богатство богатым, не более делаешь, как вливая свое собственное в море. Разве не знаешь, что имущество ты добровольно посвятила просящим ради Бога и что, быв постоянно распорядительницей в деньгах, ты подлежишь отчету? Итак, если хочешь послушаться меня, то для пользы нуждающихся умерь раздачу остального; этим сделаешь добро многим и в воздаяние приобретешь от Бога милость». Олимпиада смиренно послушала

¹ Созомен Э. Церковная история. СПб., 1851. С. 565.

святителя и более не распоряжалась своим именем без его мудрого совета.

Недовольные осыпали св. Олимпиаду нелепыми клеветами. Но самым опасным и непримиримым врагом святой диакониссы был злейший враг самого святителя Константинопольского – епископ Александрийский, недостойный своего высокого сана, Феофил. При всех своих пороках он был, кроме того, до крайности горд и честолюбив. Еще ранее Феофил затаил в душе своей злобу на св. Златоуста; она скрывалась в его душе с того времени, когда бывший антиохийский проповедник св. Иоанн занял патриарший престол столицы Востока. С тех пор, завидуя великому архипастырю и учителю, он ждал лишь случая досадить ему. Ненавидя святителя, он вместе со многими другими втайне ненавидел и его святую ученицу.

Олимпиада с обычным гостеприимством древней знатной диакониссы принимала его в своем доме во время его посещений столицы, покоила и дарила его, не подозревая, по чистоте своей души, что за неприязненные чувства скрываются в сердце этого человека. К тому же до времени Феофил и сам скрывал свою ненависть к ее духовному руководителю, не желая, быть может, отказаться от ее щедрых даров.

Но с тех пор как Олимпиада вручила себя руководству Златоуста, безмерная щедрость ее значительно сократилась, как мы имели случай заметить, особенно для лиц, злоупотреблявших ее добротой. К числу таких личностей и принадлежал Феофил. Перемена, происшедшая по отношению к нему в Олимпиаде, не могла ему нравиться. «Палладий рассказывает, что однажды, когда этот жадный человек, обогащенный лихоимством и воровством, просил у диакониссы большую сумму денег, по его уверению, для бедных в Египте, и она колебалась, тогда он стал на колена, чтобы этим унижением вынудить у нее то, в чем она отказала на его простую просьбу. При виде этого Олимпиада остолбенела и, сама став на колена, воскликнула: «Встань, отец мой! Я не встану, пока епископ будет у ног моих». Феофил в смущении поднялся; но она вручила ему лишь небольшое приношение, находя, что он достаточно богат, чтобы самому давать милостыню»¹.

¹ *Тьери А.* Святитель Иоанн Златоуст и императрица Евдоксия. М., 1884. С. 440.

В скором времени тайная злоба Феофила вышла наружу. Давно ожидаемый им удобный случай ко мщению не замедлил представиться.

Однажды Константинопольский архиепископ потребовал диакониссу Олимпиаду к себе. В это время он только что дал приказание отвести в помещения при храме св. Анастасии пятьдесят нитрийских иноков, между которыми были и четыре знаменитые отшельника «Долгие братья», прозванные так из-за своего необыкновенно большого роста и по чрезмерной худобе тела, свидетельствовавшей об их суровой жизни. Невинно обвиненные Феофилом в Оригеновой ереси, насильственно выгнанные им из Нитрийской пустыни, иноки после долгих бедствий и странствования пришли наконец к патриарху Константинопольскому, ища у него защиты и правосудия.

Через беседу с этими святыми людьми Иоанн Златоуст убедился в их невинности и потому принял их под свое покровительство, но при этом он не забыл соблюсти все правила предосторожности. Отпуская их, святитель сказал: «Братья, вы не поместитесь в моем доме, потому что я не имею права принимать к столу своему и под кров мой людей, осужденных и отлученных, пока их осуждение не будет уничтожено канонически и снято запрещение; но я помещу вас в келлиях моей церкви св. Анастасии, где диакониссы мои озаботятся, чтобы вам ни в чем не было недостатка. По той же причине вы не можете быть допущены до Св. Причащения; но во всяком случае я разрешаю вам разделить с нами молитвы в церкви»¹.

Святой Олимпиаде Златоуст поручил попечение о пятидесяти иноках, лишенных решительно всего. Он просил ее сговориться с матронами города, чтобы доставить пищу и одежду этим несчастным. Олимпиада, по-видимому, в точности исполнила приказание епископа и вместе с диакониссами приложила все свои старания, чтобы успокоить гонимых Феофилом, уважаемых отшельников Нитрийской пустыни.

Между тем время пребывания иноков в помещениях, им отведенных, все более и более увеличивалось, так как переговоры Константинопольского патриарха с Феофилом Александрийским затягивались и по проискам последнего принимали неблагоприятный оборот. Иоанн Златоуст и св. Олимпиада, видя, что добро-

¹ Тьери А. Указ. соч. С. 114–115.

хотных пожертвований не хватает на содержание такого количества иноков, давали свои средства, с тем, чтобы несчастные ни в чем не терпели нужды. Узнав об этом, Феофил стал позорить св. диакониссу скверными клеветами. Однако никто не поверил его лжи, так как всем была известна святая жизнь Олимпиады. Изливая свою злобу на св. ученицу Златоуста, Феофил прикрывал свой адский замысел воспользоваться этим случаем, чтобы обвинить патриарха в ереси Оригеновой и, если возможно, погубить его.

Власть тьмы настойчиво силилась погасить яркий и чистый духовный свет. Тучи злобы и коварства все более и более скоплялись над главами сынов света. Святая Олимпиада уже шесть лет провела под мудрым руководством св. Иоанна Златоуста, на которого смотрела как на духовного отца и друга, почти как на святого, и вдруг ярые волны злобы и ненависти нахлынули на предстоятеля Константинопольской Церкви.

Великая смута подобно урагану пронеслась над столицей, а затем и над всем Востоком, произвела губительный раскол в Церкви, поразила доброго пастыря и рассеяла его верное стадо. Олимпиада вместе с другими переживала великие скорби Златоустаго архипастыря. Мы увидим, что с этого времени открылся для нее целый ряд испытаний, среди которых еще более раскрылось богатство ее духовных дарований. Достаточно сказать, что верность ее к страдающей Церкви и законному епископу не ослабела ни перед изгнанием, ни перед лишением имущества и разного рода оскорблениями, ни даже перед орудиями пытки.

Повесть остальной жизни св. Олимпиады и ее святого наставника Иоанна Златоуста составляет одну из печальных страниц в истории Церкви. Интриги, насилия, низость — торжествовали, а добродетель была поругана. Богу только ведома вся душевная скорбь, которую переживала святая диаконисса в то время, когда собирался в Халкидоне нечестивый собор «при Дубе», созванный Феофилом против Златоуста. По двадцати трем пунктам нелепых обвинений епископы нечестивого и не признанного Церковью собора осудили праведного патриарха Константинопольского на изгнание.

Как тяжело было почитателям св. Златоуста, когда тайно от верного ему народа, во избежание излишней смуты, он предал себя в руки воинов и был отвезен в ссылку; когда сама природа и голос огорченного, осиротевшего народа засвидетельствовали

о невинности святителя, и императрица, уstraшенная сильным ударом грома и землетрясением, заставившим содрогнуться все здание дворца, должна была уступить просьбам народа и вернуть ему их пастыря.

На время мир водворился в Церкви Константинопольской. Однако святая Олимпиада, сторонники патриарха и любимый им народ недолго наслаждались спокойствием. Не прошло и двух месяцев, как снова поднялась злоба врагов против Златоуста. Святая диаконисса Олимпиада снова пережила великую скорбь по поводу разлада императрицы с патриархом, вторичное вторжение епископа Александрийского с его сторонниками в столицу, вопиющие несправедливости второго нечестивого собора «при Дубе», вторично осудившего доброго пастыря на временное хотя бы заточение в своем патриаршем доме впредь до окончательного решения его судьбы.

Таким образом текли события до Великой субботы 404 года. Надо заметить, что в древней Церкви в Великую субботу, равно как и накануне Пятидесятницы, обыкновенно происходило крещение большинства оглашенных. Крещение над ними совершал обычно сам епископ.

17 апреля 404 года в храме св. Софии собралось около 3-х тысяч новообращенных, которые, расположившись под галереями, ожидали часа крещения. Иоанн Златоуст, нарушив свой плен, отправился в храм, где при его появлении началась обедня¹.

«Служба шла своим чередом, заклинания уже были произнесены, миро и святая вода освящены, диаконы и диакониссы были на своих местах, обменивая одежды, и новокрещенные по порядку погружались в купели, как вдруг страшное смятение послышалось у дверей, и ряды солдат с мечами наголо наводнили внутренность храма. Они сначала схватили архиепископа, которого грубо влекли по переходам вон из церкви, невзирая на его протест; затем, разделившись на два отряда, одни побежали в крещальню, другие направились через неф церкви к амвону и алтарю. Вошедшие в мужскую крещальню очистили купели ударами мечей, без разбору, поражая и оглашенных, и духовенство; в этой схватке многие были ранены, “и воды возрождения человеков, — говорит нам один из свидетелей этих насилий, — были обгажены человеческою

¹ *Тьерри А.* Указ. соч. С. 222–223; *Palladius, ep. Helenopolis. Dialogus de vita S. Johanni Chrysostomi* // PG. XLVII. 33.

кровию”. В крещальне женской зрелище было еще более при-
скорбное. Несчастные женщины, полуодетые, бросались по цер-
кви в различные стороны в ужасе с громкими криками. Солдаты,
двинувшиеся к алтарю, силою отворили его двери и там произве-
ли осквернения святыни, о которых одно воспоминание, полвека
спустя, приводило в негодование церковных писателей, передав-
ших нам об этом. Многие из этих грубых солдат были язычники,
они подняли нечистую руку на Святые Дары, и Святая Кровь об-
рызгала их одежды».

Что же было потом? Сердце каждого, кому дорого было все
святое, должно было дрогнуть при виде того, что происходило...
Епископы, враждебные св. Иоанну, всеми мерами преследова-
ли его приверженцев, добиваясь от императора указа за указом.
Церкви были пусты; всякие собрания верных вне храмов были
запрещены, как выражение возмущения. С этой минуты в недрах
Константинопольской Церкви резко обозначается раскол или
«гибельная схизма».

Мы выясним суть раскола, чтобы последующие события в жиз-
ни святой диакониссы Олимпиады были нам понятнее. Схизма-
тиками и раскольниками для врагов Златоуста были приверженцы
его; для оставшихся верными законному патриарху схизматиками
были враги Иоанна. Враги Златоуста требовали от его сторонни-
ков общения с ними, и в знак отречения от союза с незаконно
низложенным патриархом заставляли каждого входящего в цер-
ковь произносить *анафему* на святое имя его.

Друзья Златоуста и его приверженцы не могли согласиться
причащаться из рук изменников законного патриарха, не могли
анафематствовать Иоанна, не хотели входить в сношения с вра-
гами его.

Насилия, кровопролития, тюремные заключения были естест-
венным следствием схизмы. Жители столицы вели междоусобную
войну. Но обратимся к Олимпиаде. Что делала она в это время? До
глубины души потрясенная всеми бедствиями Церкви, она, тем
не менее, является ангелом-хранителем для Иоанна Златоуста, за-
ключенного снова в патриархии. Здесь, вместе с окружавшими его
близкими друзьями, она смягчала своими последними заботами о
нем тяжесть его положения.

Теперь время выяснить одну новую черту характера св. Олим-
пиады, с которой нам предстоит случай скоро познакомиться.

Мужественная и твердая при перенесении всех невзгод жизни, лично ее касающихся, сильная до героизма в собственных страданиях, она была слаба, поскольку ей приходилось переживать страдания других. Она не только переживала болезненно несчастья друзей, но мучилась из-за гибели душ врагов Церкви. Что же должна была выстрадать душа ее при виде страданий Иоанна Златоуста? Это не поддается описанию.

По некоторым данным из писем Златоуста к Олимпиаде открываются нам сокровенные тайники души св. диакониссы в их истинном свете. Мы видим, что самая тесная духовная дружба связывала Олимпиаду со святителем¹. Никогда привязанность более живая и трогательная не существовала между двумя существами, сближенными только узами духовными.

«То был один дух в двух телах, или то были две подобные души, взаимно друг другу подчиненные. Я пользуюсь здесь самыми выражениями великого нравственного учителя, которые употребляет он, когда в своих сочинениях хочет определить любовь христианскую. Любовь Олимпиады была нежна, и преданность ее достигла крайних пределов. Любовь Златоуста, энергичная и властная, поддерживала Олимпиаду в минуты ее слабости, как нежное растение, которое нуждается в опоре и поддержке».

В описываемые минуты, когда Златоуст, хотя и гонимый, находился среди своих друзей, Олимпиада, со свойственным ей мужеством, забыв о себе, о своих страданиях, думала лишь о том, как успокоить невинного страдальца, как помочь несчастным православным мятежной столицы. В свою очередь в присутствии святителя она привыкла находить себе опору.

Но вот настал последний день разлуки. Олимпиада с прочими диакониссами ожидала последнего прощания с изгнанным епископом в крещальне для женщин в храме св. Софии. Вот он вошел. «Подозвав к себе Олимпиаду, Пентадию, Ампруклу, Сальвину — тех, которые более других были ему привержены, — он сказал им: “Подойдите, дочери мои, и слушайте меня внимательно. Что касается меня самого, чувствую, что все кончено, мой путь совершен; быть может, вы не увидите более лица моего. Даю вам одно только поручение: кто-нибудь, возведенный на этот престол с общего согласия, без происков и властолюбия, будет моим преемни-

¹ Тьерри А. Указ. соч. С. 275.

ком, покоритесь ему, как бы мне самому, ибо Церковь не может остаться без епископа. Заслужите тем милосердие и поминайте меня в своих молитвах”.

Диакониссы, слушая его, бросились к его ногам, обливая их слезами. Тогда, подозвав одного из священников, следовавших за ним, он сказал: “Удали их, чтобы их скорбь не возбудила народ”. Прощание кончилось; Иоанн Златоуст покинул храм св. Софии. Ангел Церкви, говорит Палладий, как очевидец этой сцены, удалился с ним»¹.

В самую ночь отъезда святителя в храме св. Софии неизвестно от какой причины вспыхнул пожар: «...раздуваемая ветром, огненная стихия высоко поднялась к небу и, наподобие радуги, изогнув свой всепожирающий исполинский язык, зажгла палату сената. Пожар превратился в огненное море и истребил множество лучших зданий столицы. Все объаты были ужасом и невольно видели в этом бедствии страшный гнев Божий в возмездие за страдания праведника. Но ожесточенные враги святителя и тут нашлись и стали распространять молву, что пожар произошел от единомышленников Иоанна. Многие из близких к нему лиц поэтому были арестованы градоначальником, который, как язычник, жестоко пытал мнимых виновников, так что многие даже умерли под пытками, хотя причина пожара так и осталась невыясненной. На архиепископский престол, по проискам врагов Златоуста, возведен был престарелый брат Нектария Арсакий, а оставшиеся верными истинному архипастырю клеймены были кличкой “иоаннитов” и подвергались всевозможным гонениям, конфискации имений и ссылкам, пока подобные жестокости не подавили всех, страхом принудив к покорности и безмолвию»².

«Среди этих бедствий мужественно явилась диаконисса Олимпиада, — сообщает нам церковный историк того времени Созомен, — и она не избежала общей участи. Арзас уже вступил в управление своим спорным архиепископством, когда префект Оптат дал новый вид делу иоаннитов.

Утомившись борьбою со стойкостью мужчин, этот чиновник думал, что легче справиться с женщинами, и прежде всего обратился к тем из них, которые, находясь на служении Церкви, могли

¹ Тьерри А. Указ. соч. С. 275.

² Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. СПб., 1895. Т. I. Кн. I. С. 86–87.

знать тайны Златоуста или даже быть покорным его орудием. Я говорю о диакониссах. Первая, призванная им к суду, была Олимпиада, эта знаменитая матрона, столь славная на всем Востоке блестящим происхождением, высотой души и огромным состоянием, которое она издержала на прокормление бедных своей Церкви; к тому же к ней были обращены последние поручения Златоуста перед его отправлением.

Прежде, нежели поставить ее перед лицом Оптата, пристава провели ее, как бы для искушения, среди орудий пыток, которые в это время палачи приготавливали к делу. Префект, увидев ее, спросил угрожающим голосом, зачем подожгла она церковь св. Софии. “Вся моя жизнь, — ответила она спокойно, — достаточно опровергает подобное обвинение; я была некогда богата, и известно, что все мои богатства были употреблены на построение или украшение храмов Божиих; так не учатся поджигать их”. “Знаю я твою жизнь”, — воскликнул во гневе префект. “Если ты ее знаешь, то сойди с трибунала, где сидишь как обвинитель; пусть нас с тобою рассудят другие”. Скамья же обвинителей была пуста. Смущенный таким присутствием духа, префект прикинулся, что его обманули, и не упоминал более об обвинении в поджигательстве; но, придав своему голосу тон притворного сострадания, сказал: “Я хочу дать совет тебе и всем тебе подобным: вы, женщины, совсем с ума сошли, отказываясь, как это вы делаете, от общения с вашим епископом; ведь ваше поведение повлечет за собою неизбежные бедствия и наказания. Послушайте, поправьте дело, пока не поздно”.

Обвинение, очевидно, было изменено; вместо поджога обвиняли теперь в отступничестве и ереси. Эта уловка не ускользнула от пронизательного внимания Олимпиады. “Оптат, — сказала она ему, — разве это справедливо, что, вытребовав меня сюда со множеством народа для обвинения по преступлению, в котором я невинна и в котором не может меня изобличить ни одно свидетельство, ты прерываешь мою защиту, отвлекая меня оскорблениями, не имеющими к нему никакого отношения. Если это — еще одно преступление, в котором считаешь меня виновною, и новое обвинение, которое на меня возводишь, то позволь мне посоветоваться с защитниками, прежде нежели отвечать тебе, ибо, если вопреки всякой справедливости и закону, я принуждена говорить с тем, с кем не должна этого делать, я по крайней мере узнаю, до какой степени меня обязывают к тому и долг и совесть”.

Префект, не зная что делать, отсрочил допрос и дозволил ей посоветоваться со своим защитником и потом велел ей возвратиться к решетке. Через несколько времени она вернулась, столь же непоколебимая, как и прежде. Судья приговорил ее к значительной денежной пене и к ссылке.

Она скорее согласилась на это, нежели принять причастие из рук Арзаса (Арсакия), и местом ее ссылки был назначен сначала Кизик, а потом Никомидия; но так как у нее были сильные заступники при дворе, то с ее отправлением не спешили»¹.

В начале весны ей приказано было, однако, оставить столицу без прямого указания места изгнания. Долгое время скиталась она из одного места в другое — больная, униженная, не зная, где преклонить голову. В середине осени 405 года ей предложено было возвратиться в столицу.

«Враги и теперь обвиняли ее, будто она подняла волнение среди царского двора и иерархии по поводу удаления патриарха, святого Иоанна»². На самом деле Олимпиада не могла признать законно избранным Арсакия-схизматика, но тем не менее она чтит епископский сан, не отделяясь от истинной Церкви.

Много раз призывали ее к суду; бесстыдные слуги позорили ее, рвали на ней платье. Ее не оправдали, несмотря на ее невинность и на основательность ее правдивых ответов. Одни имения ее продавались с публичного торга, другие разоряемы были чернью, за третьи таскали ее по судам. Собственные слуги ее, которым благодетельствовала она как мать, восставали против нее по наущению врагов. Облагодетельствованные ее милостынями, люди вели себя как враги.

Провидение всем этим приуготовляло Олимпиаде венец бескровного мученичества. Родственница царей, одна из богатейших во вселенной женщин, она стояла теперь оскорбленная, позоримая, беззащитная. Как и ее Божественный Учитель, Христос, она переносила все глумления с истинно ангельской кротостью и неподражаемым терпением. Никто из близких к ней никогда не замечал, «чтобы эта христоносная порицала кого-нибудь», — говорит о ней Палладий в Лавсаике. Неизвестно сколько времени продолжалось это преследование святой диакониссы, но наконец настал решительный час. «Видя ее откровенность в защите истины и не будучи в состоянии перенести ее несомненной любви к

¹ *Созомен*. Указ. соч. С. 596.

² *Vita S. Olympiadis // Analecta Bollandiana*. Vol. XV. F. IV. P. 415.

Богу, желая прекратить вызванное ею волнение по поводу отозвания св. Иоанна, враги изгнали ее в Кизик»¹.

Между тем, политические события в связи с церковным расколом представляли ужасную действительность. Ужасная смерть Евдоксии, смерть престарелого Арсакия, неправильный выбор энергичного, но враждебного Златоусту патриарха Константинопольского Аттика, новое торжество врагов, приобретших влияние при Аркадии, – все эти события более и более давали простор для торжества власти тьмы.

Небывалый до этого времени деспотизм триумvirата патриархов: Константинопольского, Феофила Александрийского и Порфирия Антиохийского, человека развратного и жестокого, возведенного на патриарший престол обманом и силою оружия, гибельно сказался в жизни Православной Церкви на Востоке. По указам императора всех не желавших анафематствовать Златоуста и не входивших в сношение с триумvirатом преследовали с адскою жестокостью. Подкупы, замена истинных иерархов схизматиками, клеветы, доносы – словом, междоусобная война охватила весь Восток.

Эти бедствия Церкви, имевшие сильное влияние на Олимпиаду, о чем мы будем иметь случай вскоре упомянуть, прекрасно изображены в послании св. Иоанна к Иннокентию, епископу Римскому: «Особенно прискорбно то, – пишет святитель спустя некоторое время после своего изгнания, – что эти многочисленные бедствия еще и теперь не кончились, да и нет надежды, чтобы кончились; напротив, зло с каждым днем распространяется и мы сделались посмешищем для многих, или, вернее, никто не смеется, даже самые безнравственные люди, и все оплакивают эту, как я сказал, громадность зла, это небывалое поругание над законами. В состоянии ли кто описать беспорядки, возникшие в прочих Церквах. Подобно тому как если на голове образуется жестокая боль, то прочие члены расслабевают, так точно и теперь: едва только начались описанные бедствия в этом великом городе, как уже мгновенно смятение разлилось повсюду, и везде клиры восстали против своих епископов. Епископы разделились или намереваются разделиться с епископами, паствы с паствами, везде страшные бедствия и всей вселенной преставление.

¹ *Vita S. Olympiadis // Analecta Bollandiana. Vol. XV. F. IV. P. 416.*

Если этот обычай войдет в силу, если позволительно будет всякому желающему, несмотря ни на какую дальность расстояния, вторгаться в чужие округа и извергать всех, кого угодно, делать по собственному своему произволу все, что захочется, то знайте, что все это погибнет, своего рода беспощадная война обоймет всю вселенную, все будут всех извергать и в свою очередь извергаться другими»¹.

Вести с Востока, одна другой тревожнее, доходя до слуха Олимпиады, мало-помалу переполняли чашу страданий ее. Ей было в то время около 36 лет, и следы ее красоты, столь прославляемой современниками, не исчезли еще, несмотря на всю строгость и лишения, которыми она себя изнуряла. Еще более удивительная красота чистой души ее светилась в глазах, отражалась в чертах лица, сохраняя их в строгой гармонии со светлыми свойствами духа и, выражаясь словами апостола Петра, «сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа, что драгоценно пред Богом» (1 Петр 3. 3–4), виден был в св. Олимпиаде.

Зрелище описываемой бури, разразившейся так безжалостно над всем тем, что она уважала и любила, поразило ее глубокой скорбью. Она не могла без надрывающей сердечной боли видеть поругание всего, столь дорогого сердцу, православного. Она видела унижение добрых, победу злых, торжество преступности над невинностью, клевету, очернившую праведность, святотатственное осквернение святилища.

И детски чистая вера ее поколебалась. Не забыл ли Господь Церкви своей, когда пред очами ее наглые клеветники наслаждаются благоденствием, враги утопают в роскоши, а имя Златоуста, который заслужил благословение всего христианского мира, предается проклятию в храмах. Она тщетно боролась в молитве против наплыва ужасавших ее сомнений. Эта душевная буря потрясла ее духовные силы и совершенно ослабила их. Она впала в угнетенное состояние духа, в душевное изнеможение, из которого на время выводили ее сильные толчки бурных событий, как только что описанное обвинение в поджоге храма, тяжба по этому делу, приказание оставить столицу и тому подобное. Иногда, по-видимому, превозмогала она себя в силу необходимости, по-

¹ Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. СПб., 1897. Т. 3. Кн. 2. С. 555.

лучая письменные приказания и просьбы изгнанного патриарха относительно помощи по миссионерским делам и побуждения к деятельному труду для поддержки друзей и самого епископа. Мы остановимся на этих обстоятельствах жизни св. Олимпиады. Они интересны в том отношении, что говорят о миссионерском значении диаконисс и нравственном авторитете диакониссы из высшего круга при дворе, среди духовенства и народа.

В 14 письме своем Златоуст просит свою диакониссу-миссионерку о неотлагаемо скорой помощи в деле обращения язычников в Персии. Дело было так. Живя на границе Армении и Персии, Златоуст задумал изгнать жрецов-обманщиков из этой славной страны магов и водрузить крест Христов во дворце великого царя. Для выполнения своих планов он остановился мысленно на епископе Маруфе Мартиропольском, который, однако, был на стороне его врагов на соборе «при Дубе».

Христианству в Персии было положено начало при Константине Великом одним отшельником – Симеоном Низибийским. Но огнепоклонники одержали верх, и гонение в Персии царя Сапора уничтожило на полвека начатки православной веры.

При императоре Феодосии ради каких-то переговоров с царем персидским был послан уполномоченным епископ Маруфа, тогда еще священник. Он имел случай кроме дела, возложенного на него Феодосием, заметить, что в религиозной жизни народа семена христианства не настолько исчезли, чтобы их нельзя было воскресить. Он вошел в доверие царя и добился того, чтобы кости персидских христиан, замученных при Сапоре, были ему выданы. Святые останки были им положены в основанной при реке Нимфее церкви. Вскоре вокруг церкви выстроился городок, названный Мартирополь. Епископом этого города был выбран священник Маруфа.

Доверие царя Персидского к Маруфе было особенно ценно для Златоуста. Из единственного желания более успешного распространения христианства в Персии Златоуст обращается к еп. Маруфе с письменным предложением вступить с ним в союз и делает, таким образом, первый шаг к примирению со своим врагом. Маруфа, по-видимому, оставляет письмо Златоуста без ответа. Проездом из Мартирополя в Константинополь он не заехал и в Кукуз для личных переговоров с изгнанником, который находился в это время там.

Огорченный этой неудачей, Златоуст обращается к Олимпиаде со следующими словами 14-го письма: «Маруфу, епископа, ради Бога, не оставляй, но употребляй все усилия, чтобы извлечь его из пропасти. Я имею величайшую нужду в нем по делам в Персии. Узнай от него, если только можешь, что он там (в Персии) успел сделать и зачем прибыл в Константинополь, и уведомя также — доставила ли ты ему два письма, которые послал я к нему. Если он захочет писать ко мне, то я опять напишу к нему, если же не захочет, то хотя бы твоему благочестию изъяснил, успел ли он там в чем-нибудь и что намерен сделать, отправляясь снова. По делам Персии я сам искал случая сойтись с Маруфою. Впрочем, как бы то ни было, хотя бы все стремглав низверглись в бездну, но ты исполняй свое дело; тогда и награда твоя будет полна, совершенна. Так Маруфу всячески старайся расположить к себе и сделать своим другом»¹.

В том же письме Златоуст просит диакониссу Олимпиаду повлиять на кого следует, для того чтобы отсрочить назначение готского епископа. И этот факт весьма интересен, если обратить внимание на историческое значение готов для империи. Известно, что многочисленное племя варваров вестготов, теснимое гуннами, пришедшее искать убежище на землях Римской империи, было мало христианским, хотя готы и считали себя православными. Император Валент, позволив им поселиться на берегах Дуная, потребовал от их епископа Ульфила принять арианский Символ веры. С тех пор вестготы оставались арианами и не изменили ереси и при Феодосии Великом, вполне православном императоре. Арианство, таким образом, стало религией варваров.

В одном отношении готы упорствовали в арианстве из противоречия господствующей религии римлян, в другом — варвары-еретики сделались как бы центром единения всех отступников римского подданства. При Гонории и Аркадии эта двойная опасность со стороны готов уже сильно давала о себе знать.

Златоуст, еще будучи епископом столицы, понимая это, с жаром принялся за дело обращения вестготов в лоно Православной Церкви. Кроме деятельной заботы об их обращении в столице, он основал у устья Дуная, но в пределах империи, монастырь для

¹ Св. Иоанна Златоуста Письма к диакониссе Олимпиаде... Письмо XIV.

готских иноков, которые, неизвестно почему, стали называться марсами, или маренскими монахами. Марсы любили Златоуста и охотно выражали ему свою привязанность.

Кроме этих двух средоточий православия, у готов на Киммерийском полуострове был еще один центр православия вне пределов империи. Златоуст дает этой Готской Церкви епископа Унилу, которого сам называет человеком удивительным. Посредником сношений между этим клиром и патриархом Константинопольским был монастырь марсов. Марсы поддерживали между ними правильную переписку.

В то время, когда Златоуст был отправлен в ссылку, умер Унила, оставив Готскую Церковь в глубокой печали. Король готов, не зная ничего о перевороте церковном на Востоке и о религиозных спорах, счел нужным просить в столице нового епископа для своей Церкви. С этой целью он посылает диакона готского Модуария в монастырь марсов.

Дружественные Златоусту марсы, предупредив Модуария обо всем случившемся, задержали его в своем монастыре и известили св. Иоанна о поручении короля готов по причине смерти Унилы. Златоуст, встревоженный этими сведениями и несчастьем, постигшим его любимое детище, Готскую Церковь, обращается к диакониссе Олимпиаде со следующими строками своего письма: «Прошу тебя, не оставь без внимания того, что я намерен сказать тебе, и покажи мне великодушие. Поелику я для исправления угрожающих нам переворотов ничего другого не вижу, как только замедлить и протянуть время... посланники не могут теперь плыть ни в Босфор, ни в какую-либо иную из тех сторон... то постарайся замедлить путь их по причине зимы; да не пропускай же этого без внимания: дело весьма важное».

«Двух обстоятельств, если они случатся, — о, если бы не случились, — особенно боюсь я: первое то, что готам поставят епископа такие люди, которые сделали столько зла Церкви и которые не достойны поставлять; другое то, что произведут кого-нибудь во епископа просто без разбора. Ибо, что они не стараются избирать людей благочестивых и доблестных, это сама ты знаешь. Если так случится... — о, если бы не случилось, — то известно тебе, какие от того произойдут несчастные последствия. Употреби все усилия, чтобы не случилось так, как я говорю. Весьма было бы хорошо, если бы Модуарию можно было скрытно и без шума уклониться

ко мне; если же нельзя, то пусть будет то, что из возможного придется лучше»¹.

В другое время Златоуст поручает вниманию Олимпиады сыновей губернатора местечка Кукуз, Сопарта, знатного и честного сановника, «который был отцом управляемых им»². Сыновья его учились в константинопольских школах. Кроме этого, изгнанный патриарх обращается к Олимпиаде с просьбами и относительно лично себя, прося ее в одном письме из Кукуза обратить свое внимание на то, «дабы кто-нибудь, по неосмотрительности и не зная дела, не вздумал подвинуть меня отсюда».

«Если желающие оказать мне милость окажут ее, чтобы с моего согласия жить там, где мне захочется, а не назначат опять другого места, где им захочется, то прими это, как милость. Если же они вздумают самовольно вывезть меня в другое место, да опять мне дорога, опять странничество, то это будет очень, очень тяжело для меня. Прежде всего, как бы ни послали меня в отдаленнейшее либо труднейшее место; а потом, совершать путешествия, правду сказать, для меня тяжелее тысячи изгнаний»³. Далее он пишет в том же письме: «Но опять умоляю тебя: в рассуждении перемены места моего поступай осторожно. Если считаешь нужным развеять мысли и намерения *их*, то сама от себя ничего не говори *им там*, а только разузнай, по своему благоразумию, куда они вздумают и решатся отправить; это можешь ты сделать. Если увидишь, что недалеко куда-нибудь отсюда в какой-нибудь приморский город, например, в Кизик, или недалеко от Никомидии, то согласишься с ними; если же куда-либо дальше, например, дальше теперешнего места, или, по крайней мере, опять так же далеко, как это, то не принимай условия их. Такое решение для меня очень тяжело и прискорбно, потому что я здесь пользуюсь большой льготой и почти в два дня освободился от всякой неприятности, какую причиняла мне дорога»⁴.

Во всех этих просьбах, обращенных к Олимпиаде, по-видимому, святитель имел в виду прежнее значение диакониссы при дворе, среди духовенства и любовь к ней всех окружающих. Он

¹ Св. Иоанна Златоуста Письма к диакониссе Олимпиаде... Письмо XIV.

² Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. СПб., 1897. Т. 3. Кн. 2. С. 369.

³ Св. Иоанна Златоуста Письма к диакониссе Олимпиаде... Письмо XIII.

⁴ Там же.

забывал, что обстоятельства переменились, и, удрученная преследованием, ненавистью врагов и слабостью здоровья, Олимпиада была бессильна помочь епископу в его святыx задачах. Так, Златоуст надеялся, что личным влиянием и благоразумием всеми уважаемая диаконисса убедит епископа Мартиропольского Маруфу заехать в Кукуз на возвратном пути в Месопотамию, и что тогда он легко справится с этим упрямым умом и совместно с ним дело обращения язычников в Персии пойдет успешно. Но Маруфа был непреклонен.

Дело относительно готов также не имело желанного успеха. Олимпиада, в то время сама приговоренная к изгнанию, не могла им заняться много. Могла ли Олимпиада много сделать для сыновей Сопарта – неизвестно, но, имея в виду редкое пребывание святой в столице и ее болезнь, совпадающую с этим временем, едва ли можно предположить успех и в этом деле. Относительно выбора лучшего места ссылки для Иоанна Златоуста, как мы ниже узнаем, она при всем старании сделать ничего не могла.

Для характера Олимпиады сознание своего бессилия прийти на помощь нуждающимся и успокоить изгнанного епископа в его просьбах было ужасно. Руки ее опускались... Она, по-видимому, собирала последние слабеющие силы, но на этот раз натура ее не выдержала. Кроме того, усиленная внутренняя борьба с подавляющим ее духом уныния надломили окончательно ее здоровье.

Она впала в болезнь, которая томила ее всю зиму: «...ею овладела непрерывная лихорадка, потом отвращение от всякой пищи и движений. Вскоре она уже не покидала постели, к которой ее приковывала горячечная бессонница, а если она и покидала постель, то лишь для того, чтобы, распростершись на полу, горько, безутешно плакать. Книги, даже духовные, прежде так усердно ею читаемые, не доставляли ей более утешения»¹. Самое тяжелое было то, что она молилась, призывая Иисуса, по своему обычаю, но не была услышана. «Словом, она изнемогала и душой и телом»². Одно время она находилась при смерти. В лихорадочном полусознательном бреде она нередко говорила о смерти как о желанной гостье, могущей освободить ее от земных несправедливостей. Болезнь, которая овладела Олимпиадой, была известна в Древней Греции под именем меланхолии. Знаменитые доктора того време-

¹ Тьери А. Указ. соч. С. 339.

² Там же.

ни приписывали ее физическим причинам и искали медицинских средств для ее уврачевания.

Евреи, у которых идея Бога была сильно развита, смотрели на меланхолию, как на болезнь души, как на кару Божию, еще более ужасную, чем смерть. Пророки Ветхого Завета испытывали на себе приступы этой ужасной болезни, видя избранный народ как бы глухим перед гласом Божиим. По-видимому, Господь в этих случаях попускал им испытывать уныние, закаляя души праведников своих и испытывая их веру.

И в Новом Завете Сам Господь наш Иисус Христос испытывал томление духа с ужасающей силою. В тиши ночной, в саду Гефсиманском, молясь о том, чтобы миновала Его чаша крестных страданий и скорбя глубоко всем своим существом из-за бездны зол грехов человечества, изнемогая от великой туги сердечной, Он, орошенный слезами, воскликнул, обращаясь к спящим вблизи от него апостолам: «Душа Моя скорбит до смерти».

Христианство, искавшее духовного врачества против болезней и скорбей вообще, нашло и для уврачевания тоски средство. Оно смотрело на тоску с нравственной точки зрения. Отцы Церкви действия тоски приписывают козням диавольским. В своих творениях они много писали об этом с тою целью, чтобы страдающие тоскою, зная причину болезни, скорее могли овладеть собою и противустать врагу нашего спасения, диаволу. Вот каково то ужасное зло, одинаково убивающее и тело и душу, та болезнь, которая, по зависти духа злобы к чистой подвижнической жизни святой диакониссы, овладела душою Олимпиады¹.

IV. Переписка св. Олимпиады со св. Иоанном Златоустом

«Письма к Олимпиаде», их разбор и извлечение из 16 писем

Ко времени только что описанного трехгодичного страдальческого подвига святой диакониссы (404—407) относится ряд глубоко интересных писем св. Иоанна Златоуста к ней. Находясь в это время в изгнании, сам жестоко терзаемый злобою врагов, святитель поддерживает упавший дух Олимпиады. Переписка их, сохранившаяся до нас, представляет «бессмертный, нерукотворный

¹ Ср.: Тьерри А. Указ. соч.

памятник мученице». Каждая страждущая душа, читая эти письма, может с избытком почерпнуть себе утешение и найти силу для борьбы с жизненными невзгодами.

Старец Амвросий Оптинский, умудренный опытом духовной жизни, находит, что после Св. Писания для души скорбной нет лучшей и наиболее полезной книги, как письма Иоанна Златоуста к Олимпиаде диакониссе. «Перестань плакать, — говорит святой в одном из них, обращаясь к Олимпиаде, — перестань мучить себя печалию, не смотри на эти несчастья, которые идут к тебе непрестанно, идут одно за другим без промежутка, а помышляй о свободе, которая так близко-близко, помышляй о неизреченных наградах и воздаяниях, которые принесут тебе твои несчастья... Что все это значит, когда за все это награда — целое небо»¹.

Эти письма Златоуста, благодаря благоговейной памяти о них современников, дошли до нас в числе семнадцати, но, вероятно, их было несравненно больше. Все они были написаны святым Иоанном из изгнания, большей частью из Кукуза или во время пути. По тексту писем видно, что частью он писал их на дорожных станциях, часто под открытым небом и при непогоде, в свободное время остановок, которые предлагались ему для сна, или во время отдыха после тяжелого пути; частью в Кукузе под страхом диких исаврян или в Арависсе среди вечных снегов.

В диалоге этих двух великих душ можно видеть всю глубину их, примирившихся во Христе, душевных страданий. Письма Златоуста как бы воскрешают душу его духовной дочери. Они бросают свет и на трогательный образ действия самого святителя по отношению к всегда столь мужественной душе св. Олимпиады, изнемогшей наконец под бременем непосильной борьбы.

В них чадолюбивый отец пишет своей духовной дочери; духовный и искренний друг — своему младшему, преданному ему другу; жертва, преследуемая невинно, — жертве, терпящей правды ради несправедливые напраслины. Каким искусным утешителем является здесь автор «Писем к Олимпиаде»! Как неусыпно заботится он о душе святой диакониссы, для которой он был единственной поддержкой, мощной силою своего духа, хотя и хрупкой — по немощи физической и тяжким условиям своей скитальческой жизни.

¹ Св. Иоанна Златоуста Письма к диакониссе Олимпиаде... Письмо XVI.

В письмах своих он говорит о боли, которую сам испытывает, потому что чутко прислушивается к каждому ее слову, понимая недосказанное... В то же время он вливает в душу Олимпиады целительный бальзам христианского упования, благотворное действие которого отражается на нем самом, благодаря тому, что он утешает ее своими собственными переживаниями. На самом деле в последние годы жизни этих двух святых душ не было, кажется, ни одного страдания, горечи, которого они бы не испили капля за каплей в различных местах своего изгнания. И в это время святитель писал Олимпиаде: «Изгнание – это ничто».

Древность с особенным благоговейным почтением относилась к письмам св. Иоанна Златоуста. «Все лучшее о терпении в скорбях сказал Иоанн Златоуст в письмах к Олимпиаде, которые патриарх Фотий признает самыми полезными по содержанию, изящными по слогу»¹.

Глубокий анализ человеческого сердца, красота слога, особые события, среди которых они написаны, дают этим письмам особое место между произведениями епископа. От пронизательного взора изгнанного святителя не могло укрыться уныние, так внезапно овладевшее святой душой Олимпиады. Признаки этой ужасной болезни Златоуст усмотрел уже из первых ее писем, присланных ею в место его изгнания – Кукуз. По-видимому, он не узнаёт в них сильную духом Олимпиаду, столь мужественную труженицу и великую подвижницу. Он спешит ее успокоить и пространными и частыми письмами.

Судя по ответным письмам Златоуста, Олимпиада была одарена от природы живым и пронизательным умом, воспитанным на твердом основании Священного Писания и книг так называемой христианской философии. Ум ее, по-видимому, был силен и тверд в своих убеждениях и приучен ею к основательному взвешиванию чужих воззрений раньше, чем изменить своим. Таким образом, Златоуст имел дело с ученицею, нелегко поддающейся чужим убеждениям, с больной, которая оспаривала средства к своему врачеванию. Вследствие этого в своих письмах он часто возвращается к одному и тому же увещанию и снова и снова настаивает на своих основательных доводах с возрастающею силою красноречия.

¹ *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви... Т. 2.

С искусством опытного духовного врача он прежде всего находит корень болезни, таившейся в ее душе, и, изучив причину, находит средства бороться с нею.

Как мы увидим, Иоанн Златоуст усматривает три причины уныния, овладевшего святой душой Олимпиады; это были: бедствия Церкви, которой она служила; невинное страдание его самого и ее собственное здоровье, надломленное подвигами и страданиями¹.

Мы постараемся вкратце разобрать все семнадцать писем.

В первом письме святитель рисует перед внутренними очами своей ученицы картину ужасных церковных бедствий, от которых она так страдала. Он соглашается с нею, что все это ужасно, но, тем не менее, не одобряет ее уныния. Основываясь на слове Божиим, с отеческой заботливостью святитель старается извлечь душу Олимпиады из мрака уныния, вникая с ней вместе в первую причину ее печали: «Итак, — пишет Иоанн Златоуст, — постараюсь облегчить раны горести твоей и рассеять мысли, наводящие на тебя облако печали».

«Что смущает твою душу? О чем скорбишь ты и крушишься? Что жестокая и мрачная непогода облегла Церковь и все обратила в безлунную ночь?.. Что больше и больше растет и умножается гибель вселенной?.. Все это и сам я знаю, и никто против этого не спорит».

«Впрочем, видя это, я не отказываюсь от лучших надежд моих; думаю о Правителе всех происшествий, который не искусством побеждает непогоду, но единым мановением укрощает бурю. Почему же не вначале и не вдруг? Это Его обычай — не прекращать несчастий, лишь только наступили они; но пусть возрастут, дойдут до крайности, и большая часть людей станет терять надежду: тогда Он начинает чудодействовать и производит необыкновенные дела, с одной стороны показывая Собственную силу, с другой — упражняя терпение злополучных. Итак, не упадай в духе. Одно только ужасно, Олимпиада, одно есть действительное искушение — это грех, единственное слово, которое я непрестанно твердил тебе. Все прочее — басня. “Но злы дни, больно и тяжело это”, — скажешь ты.

Но посмотри на них, скажу я, сквозь другой образ, представленный Пророком, и не страшись их. Это злоречие, эти обиды,

¹ Психология уныния и содержание писем к Олимпиаде заимствованы главным образом из сочинения А. Тъери (см.: *Тъери А. Указ. соч.*).

эти клеветы он сравнивает с обветшалой одеждой, с сукном, изъеденным молью (Ис 37. 7–8).

Итак, пусть ничто случайное не возмущает тебя: не зови того и того, не гоняйся за тенью, ибо помощь человеческая — тень. Иисуса, Которому служишь, Иисуса зови непрестанно; одно мановение Его — и вмиг все изменится. Если же ты звала и беды не прошли, то повторяю тебе, у Бога такой обычай, не прекращать их в самом начале; когда же они слишком возвысятся, когда вырастут, когда для злобы врагов почти ничего уже не останется: тогда Он вдруг все приводит в тишину, всему дает неожиданный оборот: ибо Бог может даровать нам не только те блага, которых мы ожидаем и надеемся, но может сделать несравненно больше, бесконечно лучше...»

«Не смущайся же и не тревожь себя, но всегда и за все благодари Бога, прославляй, зови, моли, повергайся перед Ним; не тревожься, говорю, хотя бы пред тобою восстали тысячи тревог, тысячи смятений, хотя бы взор твой повсюду встречал одни страшные бури. В смутных обстоятельствах нам не предупредить Господа, хотя бы все приходило в крайнюю гибель. Он один может и падших восстановить, и заблудших обратить, и соблазвившихся исправить, и грешников, совершивших тысячи преступлений, переменить и сделать праведными, и умерших оживить; может опроверженному дать блистательный вид, обветшалое обновить. Если Он творит не сущее сущим, нигде и никогда не являющемуся дарует бытие, тем легче поправить Ему то, что есть и что давно уже было...»

Олимпиада, по-видимому, сокрушалась неимоверно большим количеством погибающих и соблазняющихся. Златоуст утешает ее примерами из жизни Христа и первенствующей Церкви. «Правда, — говорит он, — много погибающих, много увлекающихся соблазном; но часто многие из печальных перемен извлекали себе надежную пользу, исключая только тех людей, которые и при изменении обстоятельств упорно оставались в своей неизлечимой болезни. Зачем ты тревожишься, зачем мятется душа твоя, что такой-то отвержен, такой-то уклонился в противную сторону. Христа распинали, а Варавву-разбойника просили освободить, и развратный народ вопиял, что лучше спасти душегубца, чем Спасителя и Благодетеля. Сколько человек, думаешь ты, увлечено в соблазн этим происшествием. Сколько погибло их невозвратно...»

«...Ты напоминаешь о множестве соблазвившихся и заблудших в наше время, а сколько, думаешь ты, учеников соблазнилось во время Креста Его. Тот предал, те разбежались, тот отрекся, Он один был веден связанный, когда все отступились от Него.

Таким образом, дела Церкви совершались под искусом, а не при спокойном положении».

Столь убедительные доводы святителя оказались, однако, бессильными уврачевать язву души св. Олимпиады. По ее ответному письму он усмотрел, что в душе ее еще таится уныние; потому он пишет ей второе убедительное послание... «Поднимись же и дай мне руку, – между прочим взывает святитель, обращаясь к Олимпиаде, – ибо как больные телом не получают надлежащей пользы своему здоровью, если врач исполняет над ними свою обязанность, а они не станут выполнять требуемого от них; так обыкновенно бывает и с душою. Чтобы этого не было, старайся и ты, с своей стороны, содействовать мне с приличным тебе благоразумием, дабы от совокупного нашего действия больше нам было пользы. “Я хочу, – может быть, скажешь ты, – но не могу, сил недостает у меня разогнать густое и мрачное облако печали, сколько бы я ни употребляла усилий”».

«Учтивость это и один предлог. Я знаю благородный образ мыслей твоих, знаю крепость нежной души твоей, знаю великость твоего благоразумия, силу любомудрия, знаю, что для тебя стоит только повелеть бурному морю печали, и все станет тихо и мирно». Святитель с отеческой заботой советует Олимпиаде не слишком предаваться скорби, когда она слышит о бедствиях страждущей Церкви: «Болезнуй, потому что не должно смотреть на это без муки сердечной, но болезнуй так, чтобы твоя печаль имела меру. Ибо если в собственных ошибках, за которые мы должны будем дать некогда отчет, вредно и пагубно предаваться слишком неумеренной печали, тем паче излишне и пагубно для души мучиться по пустому и измождать себя скорбью о чужих погрешностях».

«Такая печаль есть сатанинское искушение». «Не последняя ли глупость и сумасбродство за чужие ошибки, в которых другие дадут отчет, сокрушаться и скорбеть до того, чтобы эта скорбь наводила на душу несказанный мрак, шум, смятение, тревогу, – словом, несказанную бурю». Златоуст советует ей быстро убежать от этих размышлений и обращаться к мысли о Страшном Суде и

этим спасительным страхом побеждать свою печаль. Но на этом Златоуст недолго останавливается, сознавая, что святость Олимпиады не заслуживает осуждения праведного Судии. Он спешит занять ее воображение размышлением о блаженстве праведных, о воздаянии за их добродетели в Царстве Небесном.

Он превозносит высокие качества Олимпиады; он старается возбудить в ней доверие к самой себе; он стремится показать ей, насколько высоко он ценит ее добродетели, которые, без сомнения, достойны неба и равного с ангелами удела, светлых венцов и девственного ликостояния.

Златоуст, по-видимому, был уверен в непоколебимо глубоком смирении своей ученицы, потому что он не боялся в глаза хвалить ее, имея при этом лишь одну цель — вырвать эту мужественную душу из мрака уныния. Картина добродетелей святой диакониссы, которой посвящены несколько страниц этого письма, интересна, главным образом, тем, что дает нам возможность, с точки зрения Иоанна Златоуста, восстановить нравственный облик ее. Олимпиада, как изображает ее святитель, была в его глазах чем-то более, чем обыкновенная добродетельная женщина.

Это было почти равноангельское существо — земной ангел, готовящийся стать небесным человеком. Земную жизнь свою она проводила, как мы имели уже случай говорить, подобно бесплотным силам — в строгом посте, сверхъестественном почти бдении, непрестанной молитве... Мы не будем перечислять остальных ее добродетелей, над которыми Иоанн Златоуст так умиляется. В письмах Иоанна Златоуста заметно, как огорчен он, что такое именно существо, при всем своем природном мужестве, побеждается приступами столь сильного уныния.

Нельзя, однако, умолчать об одной добродетели святой диакониссы, о ее ненависти к страсти наряжаться. Мы имели уже случай говорить об этом. Здесь же сделаем краткое извлечение из писем св. Иоанна Златоуста с целью пополнения сказанного ранее.

«Умы посредственные могут низвести скромность женщины на последнюю ступень заслуг; я же помещаю ее на первом месте».

«При внимательном рассуждении убеждаешься, что эта добродетель от тех, кто ее осуществляет, требует не только возвышенности духа, но и мудрости в поведении».

«Когда ты видишь деву, которая облечена в богатые одежды, “влекущую ризы свои долу”, как выражается пророк, играющую

ногами своими, которой походка сладострастна, которая своим голосом, взорами, платьем приготовляет чашу яда бесстыдно взирающим на нее, глубже и глубже изрывает пропасть для прохожих, расставляет сети, то как ты называешь ее девою. Не причислишь ли ты ее к женщинам растленным. Да растленные женщины не бывают таким соблазном, как эти девы, всюду расширяющие свои крылья удовольствия».

«Вот почему я называю тебя блаженной, вот почему удивляюсь тебе, что ты освободила себя от всякой страсти нравиться; что ты и здесь показала образец самоотвержения, не уборами отличаясь, а строгим поведением, не в красные одежды облакаясь, а ограждая себя оружием духовным».

«Я не изобразил вполне твоего поведения касательно одежды, ибо я боюсь пускаться в неизмеримое море твоих добродетелей; притом в настоящем случае у меня цель не та, чтобы говорить похвалы святой душе твоей, а та, чтобы приготовить врачевство для утешения тебе. Итак, теперь повторю коротко то, что сказал я прежде. Что ж я сказал прежде? Вот что: перестань думать, что погрешил такой-то, что проступился такой-то; а лучше помышляй непрестанно о подвигах твоего смирения, твоего терпения, поста, молитв, всенощных священных бдений, воздержания, милостыни, страннолюбия, твоих различных тяжких и частных испытаний. Помысли о неизмеримой любви твоей к ближним, которую так распространила ты, что с великою быстротою пронеслась до самых краев вселенной. Не один дом твой открыт всякому проходящему; нет, повсюду на земле и на море многие испытали щедрость твою через твое странноприимство. Все это собравши в одно представление, успокаивай себя, радуй свою душу надеждою будущих венцов и награждений».

Переходя ко второй причине уныния св. Олимпиады, Иоанн Златоуст, между прочим, пишет ей: «Но есть нечто другое, больше всего сокрушающее тебя. Я думаю, ты печалишься не только о том, о чем я прежде рассуждал с тобою, но и о том, что теперь ты вдали от моего ничтожества, плачешь о разлучении со мною и говоришь: “Уже не слышим онаго языка; не наслаждаемся обычным учением; погибаем голодом; чем Бог некогда угрожал евреям, то мы теперь терпим — не голод хлеба, не жажду воды, но голод Божественного учения (Ам 8. 11)”».

Утешая Олимпиаду, святитель советует ей читать его книги, писать ему частые и длинные письма, обещая в свою очередь при

первой возможности отвечать ей частыми и длинными письмами. Он дает ей надежду на свидание в скором будущем, если не здесь, то в блаженной вечности.

«Ибо совсем не маловажный подвиг, — говорит он далее, — подвиг, заслуживающий великую награду, — переносить разлуку с возлюбленной душой; в свою очередь он требует бодрой души, любомудрого ума».

«Кто говорит это? Кто умел искренно любить, кто лучше всех понимает силу любви, тот поймет, о чем я говорю».

Он посвящает несколько красноречивых страниц описанию той грусти, которую испытывал великий апостол Павел от разлуки с преданной ему душой Тита, когда не нашел его в Троаде. «Я не имел покоя духу моему, потому что не нашел там Тита» (2 Кор 2. 13).

Затем, Послание к Фессалоникийцам того же апостола Павла выясняет ту истину, что недостаточно для душ, любящих друг друга, сознания, что они душой связаны друг с другом, но естественно желание видеться. «При личном свидании друзья прислушиваются к словам, по которым узнают о внутренних действиях духа, видят глаза, живописующие движения души: чрез сии орудия лучше наслаждаться обществом с любимой душой». Рассуждения свои он обосновывает на словах апостола Павла: «Мы же, братия, бывши разлучены с вами на короткое время лицом, а не сердцем, тем с большим желанием старались увидеть лицо ваше» (1 Фес 2. 17).

Глубоко понимая скорбь Олимпиады по поводу разлуки с ним, он приспособляет предыдущие рассуждения к данному случаю: «Видишь ли, какой величайший подвиг кротко переносить разлуку с другом. Как мучительно и горько это дело. И какой возвышенной и крепкой души требует оно. Пусть же это будет тебе утешением в медлительности писем, и особенно то, чтобы мне увидеть тебя некогда обремененною наградами за твое терпение, увенчанною и прославленною».

Далее он советует своей ученице: «Старайся же и ты подражать Павлу; представляй себе, что чем прискорбнее известное дело, тем оно выгоднее, если ты с благодарностью вытерпишь его. Не одни побои телесные, которыми бьют тело, но и муки души приносят нам венцы, даже муки души гораздо больше, чем муки тела, венчают нас, когда они бьют нашу душу, а мы благородно переносим их».

«Докажи же любовь свою ко мне тем, что я через письма мои имею великую над тобою силу. А ты ясно докажешь ее тогда, когда я узнаю, что мои письма несколько успели тебя успокоить; да не несколько, а столько именно, сколько мне хочется. Очень желаю видеть тебя и ныне в таком же веселом расположении, в каком видел в то время, когда жил там у вас».

Третье письмо Иоанна Златоуста к св. Олимпиаде показывает нам, что на этот раз убеждения архипастыря имели желанный успех, и душа Олимпиады стала мало-помалу освобождаться от уныния. В этом письме заметна трогательная отеческая забота святителя с Божьей помощью окончательно освободить скорбную душу от тоски. Он старается в то же время «вливать в душу» ее «сколько можно больше постоянного спокойствия».

Здесь проведена прекрасная параллель между радостным миром души, или спокойствием духа, и тревожным состоянием его, проистекающим от непомерной печали. Он признает опасность тоски или уныния для души, боримой ею, и в то же время разлагает на составные части эту страсть, этот «верх страданий». Затем незаметно, с искусством красноречивого и глубокого мыслителя, рядом исторических примеров подходит к сравнению наград за добродетель и за страдания и в этом полагает главную основу письма, на котором зиждется источник утешения для слишком еще живой раны души святой диакониссы: «Что печаль тяжелее всех зол, что она есть верх и глава всех бед, это я достаточно изъяснил. Теперь остается мне сличить добродетели и страдания, дабы ясно показать тебе, что награды положены не только за добродетели, но и за страдания, и награды очень большие, не меньшие за страдания, чем за добродетели, даже иногда гораздо большие за страдания».

«Открою тебе еще иную сторону, именно: какая польза от страданий, даже в том случае, когда терпят их не для Бога, — и никто не должен почитать слов моих преувеличением, — но только терпят благородно и кротко, за все прославляя Бога», — пишет Иоанн Златоуст в другом месте своего письма.

В заключение он прибавляет: «Сообрази же все, обдумай, какие выгоды приносит жизнь горестная и страдальческая, а потому радуйся и весели себя: и ты от самого нежного возраста шла путем выгодным, достойным тысячи венцов за твои непрестанные и тяжкие страдания». «Прошу тебя, благоговейная Олимпиада,

о том же, о чем всегда непрестанно просил: брось печаль свою и прославляй Бога; ты всегда это делала, и теперь не перестань делать; благодари Его за все тяжкие и горестные приключения нашего времени. Через это и себе получишь ты величайшие блага, и диаволу нанесешь существенный вред, и мне доставишь великое утешение».

В четвертом письме своем Иоанн Златоуст касается болезни св. Олимпиады как третьей причины ее уныния. Он просит ее беречь здоровье, он советует ей лечиться, он даже предлагает свое собственное лекарство, которое ему помогло: «...советую тебе, достопочтенная Олимпиада, и прошу у тебя, как величайшей милости, — прилагай великое старание о том, чтобы тебе поправить немощь твоего тела. Ибо от болезни телесной происходит и печаль. Если тело измучено трудами, ослаблено и до того оставлено в небрежении, что не пользуется ни врачами, ни свежестью воздуха, ни достатком в житейских потребностях, то, сама подумай, сколько все это прибавит тебе скорби. Так опять умоляю тебя, достопочтенный друг, пользуйся различными опытными врачами и лекарствами, которые могут исправить слабость твоего здоровья».

Он утешает свою скорбную ученицу, возвышая в ее глазах цену терпения в болезнях: «Ничто, Олимпиада, славою и достоинством не равняется терпению в скорбях. Терпение есть царица добродетелей, совершенство всех венцов; и как терпение превосходит другие добродетели, так в самом терпении один особенно вид его блистательнее других видов».

«Ничто, даже самая смерть, верх всех видимых несчастий, и смерть самая ужасная так не тяжка, как тяжела болезнь телесная».

«Чем больше возрастают и усиливаются скорби, тем обильнее венцы; чем сильнее пережигает золото, тем оно чище бывает».

«Итак, не думай, что тебе определен маловажный подвиг, нет, он выше всех тех бедствий, которые ты перенесла: я говорю о болезни тела твоего...»

«Благодарным терпеливцам так хорошо, что хотя бы кто сделал величайшие грехи, терпение освобождает его от самого тяжкого бремени грехов».

«А если терпит муж праведный и добродетельный, то терпение придает ему не какое-нибудь, но весьма и весьма великое дерзно-

вение и надежду. Светлый венец для праведников – это терпение – несказанно светлее солнца; а для грешников оно есть величайшее очищение».

В утешение страдальцы святитель приводит пример многострадального Иова, которому она уподобляется. Однако он не одобряет в одном подражание Иову, это в желании смерти: «Не думай защитить себя тем, что вот и он сильно желал смерти, не стерпя мук телесных. Разбери прежде, в какое время он сильно желал смерти и каково было тогда положение дел: тогда не был еще дан закон, не являлись пророки, не была излита благодать как теперь, не были известны и другие виды Божественного любомудрия. Напротив, от нас теперь больше требуется, чем от людей, живших в древние времена». Наконец, он всецело оправдывает ее бездействие в подвигах и в делах благотворения ввиду ее болезни, потому что, по его мысли, бездействие в болезнях несравненно выше жизни, полной полезной деятельности, которую Олимпиада обычно проводила: «Так и ты, хотя бы сидела безвыходно дома, хотя бы прикована была к одру болезни, не думай, что ведешь жизнь пустую и бесполезную».

«Ты страдаешь гораздо больше, чем те, которых влачат палачи, терзают, изнуряют, подвергают крайним страданиям. Домашний и всегдашний палач твой – это тяжкая болезнь твоя».

Пятое письмо, по мнению Филарета, архиепископа Черниговского, написано Златоустом Олимпиаде в Кизик, куда она была изгнана, по некоторым данным, с небольшой общиной сестер монахинь, особенно преданных своей настоятельнице.

Он одобряет изгнанниц и приводит прекрасное сравнение, выясняющее ту истину, что сильными испытаниями душа закаляется и крепнет: «У скорбей такова природа, что кротко и благородно терпящих поставляют они выше всех бедствий, выше стрел дьявола и выучивают презирать коварство. Так деревья, растущие и воспитываемые в тени, бывают гораздо изнеженнее, слабее, бывают бесполезны в рассуждении плодов, а деревья, испытывающие непостоянство воздушных перемен, стоя против ветров и горящих лучей солнца, делаются от того крепче, одеваются роскошным листом и клонятся долу, обремененные плодами».

Он хвалит св. Олимпиаду и обещает ей победные венцы – как за то, что она сама страдает, так и за то, что ведет «другинь своих в борьбу, убеждая их все переносить кротко, не бояться теней, пре-

зирать обольщение снов, попирать этот прах, за ничто почитать этот дым, и спокойно проходить мимо этой травы», называя дымом, тенью, сном, травой — изменчивое человеческое счастье.

По его мнению, зло в торжестве своем — беспомощно, жалко, достойно посмеяния, а добродетель и в унижении и в горе, небрежении и в несчастье — славна, прекрасна, величава.

Шестое письмо написано, вероятно, в Константинополь, куда Олимпиаде приказано было приехать по делу о поджоге храма св. Софии, в чем, как мы знаем, обвиняли ее.

Невинно обвиняемая, по-видимому, явилась в столицу, но вскоре тяжело и опасно заболела. Одно время она находилась при смерти. Письмо святителя написано, как видно, уже после того, как опасность миновала. После болезни душа Олимпиады вконец просветлела: она захотела жить и возвратилась к жизни. Святитель выражает ей свою радость и одобрение.

«Я рад, — пишет он, — не чувствую теперешнего одиночества, ни других несчастий, я весел... я в восторге и славе от твоего великодушия и твоих непрерывных побед».

«Радуюсь я не только за тебя одну, но и за весь тот великий и многолюдный город, для которого ты сделалась как сторожевой столб, как пристань и крепость, делами своими и поведением подавая всем ясный голос и знак, терпением своим научая людей обоюга пола, чтобы они скоро готовились на битву, чтобы со всем мужеством выступали на поприще борьбы и чтобы легко переносили труды и пот на этой битве».

«Удивительно: ты не бросаешься на народную площадь, не выходишь на середину города; нет, ты сидишь в маленьком домике, сидишь больная на своем ложе, а между тем даешь присутствующим дух, помазуешь их на брань».

«Море так все покрыто глубочайшей ночью; а ты, как в полдень и в ясную погоду, при благополучном ветре, стоишь на корме корабля; развернувши паруса терпения, плывешь легко и спокойно; жестокая буря современных происшествий не только не погружает тебя в волны, но даже слегка не брызжет на тебя».

«Великое дело мужественно терпеть несчастья, но даже совсем как бы не чувствовать, что они есть, но почитать их за ничто, но надевать на себя венец терпения, с большею беззаботливостью, не трудясь, не беспокоясь, не требуя помощи от других, а как будто играя и празднуя, это явный знак совершенного и испытанного любомудрия».

Иоанн Златоуст удивляется, что Олимпиада, как женщина, облеченная весьма слабым телом, вытерпевшая бесконечное множество тяжелых и быстрых перемен в жизни, при всем том не только сама не впала в отчаяние, но многих удержала от падения.

«Ты, — прибавляет святитель, — после стольких битв и сражений не ослабела как женщина, тебя не преодолело множество несчастий; напротив, дух твой сделался крепче и свежее, умножение подвигов умножило твою силу. Так и должно быть. Подвиги добродетелей зависят не от возраста, не от телесных сил, но от одной души и крепкой воли».

Вникая в седьмое письмо, легко можно предположить, что несколько писем не дошло до нас. В этом письме святитель удивляется смирению Олимпиады. Очевидно, благородная диаконисса не сочла нужным сообщать изгнанному епископу подробности своего мужественного подвига на суде перед Оптатом относительно обвинения ее в поджоге храма.

В своем поступке она не находила ничего великого, ничего большего, как исполнение долга, и была счастлива пострадать за Церковь и за имя Златоуста¹. Однако это дерзкое посягательство (Оптата) на честь такой женщины привлекло на мужественную диакониссу удивление всего христианского мира, и слава разнесла ее подвиг до крайних пределов империи.

В Церкви верных православию только и была речь, что о ее славе и торжестве, — так именно и выражались об этом. Златоуста известила прежде всего народная молва об этом героизме его друга, ибо, как мы сказали выше, Олимпиада гнушалась величаться поступком, в котором видела лишь простое исполнение долга. По-видимому, узнав об этом, святитель выразил в одном из писем к своей кроткой ученице радость по поводу слышанного о ней.

Из седьмого письма видно, что Олимпиада в ответ на похвалы святителя с глубоким смирением писала ему, что она ничего великого за собою не знает и что так же далеко отстоит от всякой славы и тех трофеев, как мертвые отстоят от живых.

Одно время, как мы видели, Златоуст убедился, что заботы его о душе Олимпиады увенчались желанным успехом. Из ее последних писем заметно стало для него, что душа ее под влиянием его убедительных доводов и искренних утешений стала успокаивать-

¹ Тьерри А. Указ. соч. С. 354.

ся, что она исцелялась или находилась на верном пути к исцелению от угнетавшей ее тоски. Но выздоровление ее находилось еще в зародыше, и св. Иоанну предстояло еще немало труда, чтобы окончательно успокоить ее душу. В заключение письма, подбодряя ее в подвиге терпения, он говорит: «Чего же ты боишься, от чего сокрушаешься? Тебе все хочется увидеть конец угнетающих нас бедствий. Будет и это, и будет скоро, если Бог даст. Так будь рада и весела, утешай себя собственными своими добрыми делами и никогда не отчаявайся [не теряй надежды], что я опять некогда увижусь с тобою и вспомню тебе теперешние слова мои».

В восьмом письме святитель указывает Олимпиаде несколько побуждений к ее утешению, а именно, что повсюду знающие ее выражают сочувствие ее страданиям. Пусть она помышляет о наградах, ожидающих ее в будущей жизни. Жаловаться и скорбеть могут только злые люди.

В девятом письме святитель напоминает Олимпиаде, что страдания нужно переносить с терпением.

В десятом письме он упрекает Олимпиаду в том, что она пишет ему недостаточно часто.

В одиннадцатом — выражается его собственное спокойствие среди страданий. Он просит Олимпиаду писать ему чаще.

В двенадцатом — извещает о своем прибытии в Кесарию. Он поправился здоровьем и хвалится теми необычайными заботами, которыми он окружен от своих друзей.

В тринадцатом письме рассказывается все, что Иоанн Златоуст претерпел до прибытия в Кукуз, говорится о сочувствии жителей Кукуза и о их попечениях о нем.

В четырнадцатом письме рассказывается то, что случилось в Кесарии со святителем. Здесь же выясняется причина, по которой Олимпиада стала редко писать.

Выше мы говорили о просьбе изгнанника относительно перемены его места ссылки, о желательном для него переводе из Кукуза в Никомидию, но ни в коем случае не далее Кукуза, так как дальний путь для его здоровья весьма вреден. Мы видели, что все попытки благородной диакониссы, удрученной гонением и болезнью, сделать все возможное для облегчения его участи оказались тщетными. Кроме того, есть основание думать, что в это время Олимпиада могла знать о намерении врагов святителя сослать его в еще более отдаленное место империи, чем деревня Кукуз, с не-

сомненною целью: непосильным для старца путешествием или еще более худшими условиями жизни довести его до медленной смерти.

Это сильно опечалило Олимпиаду и повлекло за собою новые сильные приступы уныния, от которых она едва освободилась. Она требовала себе от Господа наказания за то, что не могла исполнить просьбу святителя, не могла спасти жизнь его от неминуемой опасности. На этом основании святая диаконисса избегала часто писать своему духовному отцу, не желая огорчать его. По настоятельной просьбе Златоуста она наконец написала после долгого молчания несколько писем, весьма скорбных. Они, как мы видим по ответу епископа, были написаны ею под влиянием горестных размышлений. Она, наконец, дала волю своим долго сдерживаемым чувствам. С тяжелым сознанием своего бессилия она горько плакала и, не скрывая своих слез, в первый раз как-то неудержимо изливала скорбь наболевшего своего сердца в душу своего учителя и друга.

Письма Олимпиады сильно огорчили Златоуста, тем более что, вероятно, она скрывала от него горькую истину о намерении врагов его. «О чем ты плачешь? Что мучишь себя и подвергаешь таким пыткам, каким самые враги не могли подвергнуть тебя». «Письма твои обнажили предо мною все раны твоего сердца. Оттого и я теперь чрезвычайно горюю и мучусь, что та, которая должна была все предпринять, все привести в действие для прогнания печали души своей, — напротив, ходит туда и сюда, собирая вокруг себя мысли мрачные и томительные, выдумывая — ты сама мне сказала это — выдумывая то, чего нет, и терзая себя совершенно попусту, да и не попусту, а с величайшим для себя вредом. Зачем огорчает тебя то, что ты не имела силы переместить меня из Кукуза куда-нибудь в другую сторону. Право, ты, со своей стороны, уже переместила меня, когда употребила к тому все зависящие от тебя способы и все привела в действие, что могла, если не удалось исполнить самое дело, то о нем вовсе не следует кручиниться. Может быть, Богу угодно венцы мои сделать блистательнее».

В пятнадцатом и шестнадцатом письмах Златоуст снова убеждает Олимпиаду отбросить вновь возникшее уныние. Он как бы старается приложить пластырь к ее душевным ранам и влить целительный бальзам отеческих утешений в ее наболевшее сердце. Из ответных писем святителя видно, что душа Олимпиады стре-

милась к невозмутимому покою. Ей хотелось отдохнуть от тяжб и забот.

Герклид в Лавсаике, повествуя о ней, предполагает, что в это время она искала монашеского уединения, но злоба мира не дала ей найти покоя измученной душе своей в основанной ею обители. Мы видим ее изгоняемую из столицы, мы видим ее скитающуюся по Малой Азии с небольшой общиной сестер, мы видим, наконец, ее гонимую несправедливо и заточенную в ссылке. Поняв, что тихой, безмятежной жизни ей не найти, тем более что смятение и междоусобные войны все еще волновали Церковь и ее отечество, она тихо грустила, сообщая свои размышления святителю. «Ты ли, от самой юности показавшая глубокую мудрость и поправшая человеческую гордость, надеялась жить безмятежно и мирно, — возражает ей св. Иоанн Златоуст, — возможно ли это, ты ли, которая так мужественно препоясалась на брань с “началами, миродержцами тьмы века сего, с духами злобы” (Еф 6. 12), которая причинила столько печали лютому оному и никогда своей обиды не забывающему демону, ты ли, и откуда надеялась прожить жизнь тихую и беззаботную... Добродетель всегда связана с трудами и опасностью».

В шестнадцатом письме архипастырь пишет ей: «Оба [признака] есть знак несказанного человеколюбия Божия: и то, что Бог попускает наводить на тебя столь великие и постоянно друг за другом следующие испытания, дабы венцы твои были блистательнее, и то, что Он весьма скоро избавляет тебя от испытаний, дабы не истощать сил твоих продолжительностью наводимых бедствий».

Общая сущность всех отмеченных писем ясна¹.

«Верьте мудрости Бога, — как говорит святитель Христов, — доверьтесь Его бесконечной благодати и не судите Его. Зло в нас самих (и единственное зло — грех), а что вне нас, не может повредить нам. Не судите, не ропщите, повторяйте с апостолом: “Глубина намерений Божиих, кто может постигнуть вас” (Еф 3. 18). Истинное счастье в довольстве самим собою здесь на земле и в ожидании вечных наград на небе. В сущности гонитель жалок, достоин зависти гонимый».

Так Златоуст хочет в этих письмах рассеять страдания Олимпиады, усилительным святым попечением утешить кроткую женщину в трудные минуты ее жизни.

¹ Тьерри А. Указ. соч. С. 340–341.

V. Смерть и прославление святой Олимпиады

Св. Олимпиада после смерти св. Иоанна Златоуста. – Друзья. –

Враги. – Последние годы святой диакониссы. –

Ее смерть и прославление

Наступил 407 год, год последних страдальческих дней величайшего из иерархов, отцов и учителей Церкви, святого Иоанна Златоуста. Святая Олимпиада в это время была заточена в Никомидию, друзья патриарха – рассеяны или обессилены. Но тем не менее зависть врагов не могла успокоиться. Низложенный и униженный ими, Златоуст в незаметной деревне Кукуз по-прежнему светил миру, привлекая сердца всего христианского Востока и Запада. Он ни в чем не терпел материальной нужды, мог благотворить и, как мы видели, способствовать успехам миссионерской деятельности, так как в изобилии получал деньги от друзей и от диакониссы Олимпиады, с которыми вел усердную переписку.

Все это не могло нравиться врагам. Им хотелось стереть с лица земли ненавистного патриарха, они всеми силами хлопотали об этом. С июня месяца Олимпиада лишилась всяких известий о святителе. Их переписка прекратилась. Олимпиада могла узнать лишь то, что враги добились своего. Император Аркадий по их проискам издал приказ «удалить Иоанна из Кукуза в новое место заточения – в Пифиунт. Это был самый отдаленный город империи, лежащий между Понтом и Колхидой на берегу Черного моря, в стране дикой и пустынной, почти всецело предоставленной варварам»¹.

Олимпиада, как мы видели, была бессильна предотвратить это бедствие, которого так боялся сам святитель. До сентября она находилась в мучительной безвестности... Но вот 14 сентября, на полпути от Пифиунта близ Коман, в церкви св. Василиска угас великий Иоанн Златоуст, замученный злобою людскою. Весть о его смерти, достигнув столицы, повергла всех верных в неописанное горе. Народ громко рыдал и проклинал тех, кто погубил их доброго пастыря.

Рассказы очевидцев о последних мученических днях его жизни – о жестокости и бесчеловечности посланных врагами воинов, заставлявших маститого старца идти по каменистой дороге в зной

¹ Жизнь св. Иоанна Златоуста // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. СПб., 1895. Т. 1. Кн. 1. С. 91.

и непогоду с обнаженной головой, о смирении и терпении мученика, изнемогавшего от непосильного для него перехода, – возмущали всех.

Предсмертные слова его: «Слава Богу за все», вместе с ужасающими подробностями его последних страданий и глубоко трогательной кончины, о чем и теперь, спустя полторы тысячи лет, нельзя читать без сердечной боли, – в то время с быстротою молнии, переходя из уст в уста, проникли во все уголки империи, не исключая, конечно, и Никомидию, где в заточении томилась, как мы видели, святая ученица Златоуста блаженная Олимпиада. Но как отозвалась на ней эта глубоко трогательная печальная весть о смерти ее духовного отца, друга и пастыря Церкви, которому она так беззаветно служила?.. Свою сердечную тайну ей некому было поверять. Святителя Иоанна уже не было на свете...

Однако, судя по описанию ее последних дней Палладием (Pallad. Dial) и по сопоставлению этого описания с пророческим, до некоторой степени, прозрением Златоуста в будущее своей духовной дочери в 17-м письме, безошибочно можно сказать, что роковой удар не вызвал в душе Олимпиады новых приступов уныния. Напротив, если припомнить отличительную черту ее характера – страдать глубоко страданием ближнего и мужественно, до героизма, твердо относиться к личному горю, то мы поймем, что смерть Златоуста принесла ей хотя и глубокую безмолвную грусть, но грусть, в которой она почерпнула и утешение, как ни странно это может показаться на первый взгляд. Святитель Иоанн Златоуст не страдал уже более от людской несправедливости... Далеко от земной юдоли плача святая душа его нашла себе успокоение там, за гробом, в том мире, где не было уже более болезни, печали и вздыхания, но жизнь бесконечная – жизнь «правды, мира и радости о Духе Святом» (Рим 14. 17).

Олимпиада знала учение Священного Писания о том, что «многими скорбями подобает нам войти в Небесное Царство» (Деян 14. 22). Знала она и взгляд святителя на временное страдание¹: «Может быть, Богу угодно длиннее распространить круги моего течения (по пути страданий) именно потому, чтобы венцы мои сделать блистательнее». Олимпиада имела основание

¹ Св. Иоанна Златоуста Письма к диакониссе Олимпиаде... Письмо XIV.

надеяться, что небесный венец славы в награду за чрезмерное страдание уже увенчал главу святителя. Заклучая свое последнее письмо к святой диакониссе, Иоанн Златоуст говорит: «Радуйся же и веселись... за тех, которые скончались блаженною кончиною — не дома, не на своей кровати, но в темницах, в оковах, в пытках».

На основании этого высокого совета Олимпиада была вправе радоваться за умершего в узах святителя, нашедшего в смерти желанный покой. Поддерживая Олимпиаду на земле своими святительскими молитвами, он, получивший на небе дерзновение молиться за весь мир, не мог оставить ее без своего молитвенного покрова и за гробом.

Как мы увидим ниже, из описания Палладия, посетившего святую диакониссу в ее последнем уединении, Олимпиада перестала страдать за Иоанна Златоуста, за его прошлое, перестала терзаться ужасами церковных беспорядков, не стала более мучиться за души несчастных жертв греха и виновников всеобщего разлада.

Святитель Иоанн сокровенно выяснял ей то, что трудно было ему сделать при жизни — в этом мире несовершенств. Мысленно оставив землю, Олимпиада взор свой всецело возвела к небу. Друзья Златоуста после смерти его окружили святую диакониссу, как сообщает Палладий (в своем диалоге), почетом и благоговейным восторгом: они смотрели на нее как на святую — настолько казалась она им отрешенною от всякой суеты мирской; в их глазах она была уже неземная.

Семнадцатое письмо святителя к его святой ученице бросает нам до некоторой степени свет на высокое состояние ее души, поразившее святителя еще при жизни: «Ничего нет странного и несообразного в твоих приключениях, благочестивая Олимпиада; напротив, это очень обыкновенно и естественно, что от непрестанных и попеременных испытаний струны души твоей сделались благозвучнее, что в тебе образовалась большая сила и готовность к борьбе, и что ты находишь великое удовольствие в подвигах. Такова природа страданий: когда они объемлют душу благородную и мужественную, то обыкновенно делают ее крепче. Как огонь, расплавляя золото, делает оное чище, так и скорбь, нападающая на золотые души, делает их чище и опытнее. Вот почему говорит Павел: “Скорбь терпение соделывает, терпение же искусство”» (Рим 5. 3, 4).

«Вот почему я теперь несколько не боюсь, хотя бы тебя окружали тысячи волков, хотя бы напало на тебя множество злодеев. Впрочем, я молюсь о том, чтобы настоящие испытания твои исчезли и чтоб не прибавлялись новые. Я исполняю заповедь Господню, повелевающую нам молиться: да не внидем во искушение; и если Богу угодно будет попустить на тебя новые напасти, то я совершенно надеюсь на твою золотую душу; из новых напастей она извлечет себе новое, величайшее богатство. Чем могут устрашить тебя враги, все зло против тебя умышляющие на свою погибель?»

«Ни один злодей ни одного не может теперь сделать тебе зла, которого бы ты не перенесла уже прежде с великим избытком. Ты всегда была путницею тайного и скорбного пути и продолжительная опытность твоя все несчастья обратила тебе в привычку. В прежних опытах своих ты изучила прекрасную науку побеждать; настоящие события не только не смутили тебя, — напротив, ты паришь над ними, играешь и ликуешь. В чем прежде получала ты уроки, тем самым в настоящих подвигах действуешь ты с великою ловкостью; в женском теле, которое слабее паутины, ты с великою силою попраля бешенство самых неистовых мужей, которые скрежетали зубами против тебя; ты показала, что способна вытерпеть гораздо больше несчастий, нежели они готовят тебе. Блаженна ты... Ибо такова, говорю, природа подвигов, что они прежде победной пальмы, на самом поприще борьбы доставляют уже награды и воздаяния; доставляют удовольствие, которым ты наслаждаешься теперь; доставляют отраду, мужество, воздержанность, терпение; доставляют то, что тебя никто теперь не может ни победить, ни пленить; ты теперь выше всего; ты так утвердилась в подвигах, что никто не может заставить тебя страдать ни от какого зла»¹.

Предвиденные св. Иоанном «тысячи волков и множество злодеев» в лице многочисленных врагов Златоуста и Олимпиады не замедлили окружить вскоре после смерти святителя и святую ученицу его в ее последнем жилище — в Никомидии. Они и теперь продолжали причинять ей многочисленные несправедливости: позорили, клеветали, вымогали деньги. Первое место между ними по-прежнему занимал епископ Феофил Александрийский. Он,

¹ Св. Иоанна Златоуста Письма к диакониссе Олимпиаде... Письмо XVII.

написавший против Златоуста постыдный пасквиль, где старался затемнить его святое имя с целью, чтобы оно не было внесено в церковные диптихи, не остановился и перед тем, чтобы поместить в нем нелепые клеветы на св. Олимпиаду. Возмущенные до глубины души друзья святой, как свидетели безукоризненной чистоты ее жизни, старались устыдить лживого клеветника, напоминая ему, как он в былые годы вымогал деньги у ног диакониссы, щедротами и гостеприимством которой имел случай не раз пользоваться. Но ничто не помогло. Постыдные клеветы были язвительно изложены и преданы печати.

Олимпиада, однако, была невозмутима. Враги, по-видимому, разрывали ее на части; она же относилась ко всему окружающему, по словам Палладия, с удивительным спокойствием, так, как будто она уже не принадлежала к здешнему миру. И в самом деле, ни один злодей не мог причинить ей ни одного зла, которого она не перенесла бы прежде в своей многострадальной жизни. Нисколько не смущаясь ничем случающимся, всегда углубленная в себя, она кротко и терпеливо переносила причиняемое ей зло, собирая тем самым горячие уголья на головы злоумышляющих против нее, «попирая бешенство самых неистовых мужей, которые скрежетали зубами» против *нее* – слабой, беззащитной женщины. Она молилась, проливая слезы за своих преследователей, так как «такие слезы» всегда «достойны» были ее «любомудрия».

«Золотая душа» святой Олимпиады, как золото в горниле, предпочищалась среди последних испытаний своей жизни. Она была готова перетерпеть большее. Святая диаконисса, по-видимому, приближалась к тому блаженному состоянию души, которого достичь стремились все истинные подвижники благочестия и которое на языке отцов Церкви называется «бесстрастием».

Но как достигла она этого? Оглянемся на жизнь ее. Мы видели, как Господь, «испытующий сердца и утробы» (Пс 7.10), посещал Олимпиаду на пути ее жизни Своею крепкою Десницею, привлекая ее в след Себя Своим Премудрым Промыслом... Всеведущий знал, что великие силы духовные таятся в душе святой диакониссы.

Он посылает ей горе за горем, несчастье за несчастьем, бесчисленные болезни и тревоги, зная, что мужественным перенесением многих скорбей она скорее достигнет возможного на земле со-

вершенства. Покорная воле Божией, Олимпиада всю жизнь свою страдала, терпела и молилась: она как бы обогрелась непрерывно невидимую мученической кровью... Правда, были в ее жизни дни отрадные, но немного их было: как бы для того посылались они, чтобы «не истощать сил ее продолжительностью наводимых бедствий». Мир не мог понять всей глубины души святой Олимпиады. На ней оправдались слова Священного Писания: «все, хотящие благочестно жити, гоними будут» (2 Тим 3. 12).

Святая Олимпиада была гонима злобным, завистливым миром. Она была не от мира сего¹. Враг человеческого спасения не мог спокойно сносить те бесчисленные победы, которые с самых юных лет одерживала над ним святая. Бессильный победить ее через свои обычные козни, он воздвиг на нее людскую злобу. Но, видя себя побежденным и здесь, он коснулся, по попущению Божию, души ее святой, подобно тому, как некогда получил доступ к многострадальному Иову. Он навел на нее уныние, властная сила которого на время овладела всей душой Олимпиады.

Временно враг достиг своего. Олимпиада, удрученная бедствиями и болезнями, временно изменила своему обычному мужеству. Она подпала искушению и целую зиму томилась тоскою, этою язвою, подточившей почти все ее душевные и телесные силы. Но Господь, попустивший для большего прославления святой это тяжелое испытание, не оставил рабы Своей.

Чрез Иоанна Златоуста Господь помог ей восторжествовать над врагом нашего спасения и нанести ему своим восстанием от этого «края несчастий» последний смертельный удар. Со стыдом удалился диавол от нее, и святая одержала окончательную победу над миром, плотию и диаволом. «Мужество, воздержанность, терпение» — эти природные качества ее святой души, еще более окрепшие в последней борьбе с духом уныния, сделали ее непобедимую никакими житейскими невзгодами.

Олимпиада была выше всего. Полное спокойствие, как прямое следствие бесстрастия, овладело тихой душой ее. «И мир Божий, превосходящий всякий ум» (Флп 4. 7), осиял ее. «Вот, — по слову святого Златоуста, — еще здесь, еще прежде Царствия Небесного, награда скорбей!»²

¹ Св. Иоанна Златоуста Письма к диакониссе Олимпиаде... Письмо XVII.

² Там же.

Епископ Палладий в своем диалоге живописно рисует нам трогательную картину ее последних дней. Маленький скромный домик, в котором, как в церкви, были всегда священники, всегда непрестанные молитвы, всегда непрерывные слезы и благочестивые размышления¹. «Так, — замечает он, — вся тягостная жизнь ее прошла в сокрушении сердечном и в обильном излиянии слез. Скорее можно было видеть во время зноя источники без воды, нежели ее поникшие, всегда созерцавшие Христа, очи без слез».

Есть основание думать, что небольшая община сестер монахинь разделяла с нею молитвы, бдения, пение и тесноту ее изгнания. Несомненно, что ее обитель была в тесной связи с нею. Своим монастырем в Константинополе она руководила сама, но существует мнение, что часть ее сестер подпала влиянию схизмы и голодом была вынуждена оставить обитель, так что в конце жизни Олимпиады здание обители ее оказалось пустым.

Пред своею смертью Олимпиада передала будто бы свою паству Марине через собственноручно написанное письмо. Марина была ее родственница, которую она приняла от крещения. Палладий дает нам слабый намек на то, какова была в последние дни жизни святая диаконисса по его наблюдению. В ней замечалась все та же простота в одеянии, все та же аскетическая суровость по отношению к телу, все то же милосердие, хотя в пределах оскудевших средств. Тихо, подобно восковой свече, таяла она в недрах своего священного уединения...

Еще недолго продолжался славный подвиг лучшей из диаконисс, скромный подвиг, незаметный для глаза людского, подвиг бескорыстного служения Церкви и ближнему, подвиг самосовершенствования и терпения... И вот приблизился священный для нее час смерти, час теснейшего соединения со Христом, узреть Которого [за] дверью гроба она, как чистая сердцем праведница, без сомнения была удостоена Богом.

«Так я знаю, точно знаю, что теперь ты паришь от удовольствия как птица, и думаешь, будто уже сложила плоть свою; и если позовет время, ты легче скинешь ее с себя, чем другие скидывают платье, в которое одеты». Этими словами 17-го письма Златоуста заключим и мы свое описание последних дней святой Олимпиады².

¹ Палладий, *еп.* Указ. соч. С. 375.

² Там же.

25 июля 408 года (или около этого года) тихо, безболезненно, радостно, как бы уснула она навеки, предав свою чистую душу в руки Господа своего. «Она вознеслась в вечные обители», чтобы найти там «воздаяние за терпение», как трогательно замечает ее жизнеописатель. Ей было в то время около 38 лет. Не стало кроткой ученицы Вселенского учителя, который еще раньше оставил землю. Угасли два великих светильника духовного света.

Царство тьмы, казалось, водворилось на всем православном Востоке, затмив собою и святое и светлое, что еще оставалось после смерти патриарха и первой из диаконисс. По-видимому, не было человеческих усилий вернуть прежний мир Церкви, оправдать добродетель, обличить порок и вопиющую несправедливую ложь... Но не будем спешить с нашими несовершенными человеческими умозаключениями. Вспомним вместе с Златоустом о том «Правителе всех происшествий, Который не искусством побеждает непогоды, но единым мановением укрощает бурю». Теперь «время Господу действовать»¹ (Пс 118. 126) – повторим мысль пророка и скажем со святителем Иннокентием, нашим русским Златословом.

Не прошло и 30 лет, как невидимый Руководитель исторических событий и Глава Церкви Небесной и земной благоизволил изменить весь ход текущих событий. Оправдалось на деле, что «гонитель жалок, достоин зависти гонимый»... Праведный гнев Божий не замедлил покарать делателей зла, «и они, думая праздновать свою победу, в действительности несли страшное поражение, терзаясь и душой и телом»².

Императрица Евдоксия еще при жизни Златоуста умерла в ужасных страданиях от рождения мертвого ребенка, без обычного христианского напутствия. За нею с изумительной быстротою понесли заслуженную кару и другие из главных врагов Златоуста и его святой ученицы³. Так, один из деятелей «собора при Дубе» епископ Кирин Халкидонский умер от антонова огня, вследствие разбереженной мозоли, на которую наступил Маруфа, епископ Мартиропольский. У него сгнили ноги. Один из врагов, упав с ло-

¹ *Иннокентий (Борисов), архиеп.* Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа. СПб., 1907. С. 344.

² *Жизнь Иоанна Златоуста // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского.* СПб., 1895. Т. 1. Кн. 1. С. 88.

³ Там же. С. 87.

шади, моментально умер, другой отошел в вечность от гнойной водянки, третий от рака на языке. Феофил, епископ Александрийский, временно избежав суда человеческого, не избежал Суда Божия. Он сошел с ума и умер скоропостижно. Император Аркадий, устрешенный множеством бедствий: необычайно сильным градом, небывалыми страшными землетрясениями и свирепыми бурями, разразившимися над Константинополем, обратясь с просьбою о молитве к подвижнику Нилу, получил от него грозный отказ молиться за преступную столицу...

Не осталась без вознаграждения и попранная добродетель. В 434 году на патриарший престол возведен был св. Прокл, друг и искренний ученик св. Иоанна Златоуста. При нем торжественно были перенесены св. мощи святителя Иоанна из Коман в Константинополь. Сын Аркадия Феодосий II и сестра его благочестивая Пульхерия, склоняясь над ними, просили у мученика прощение за нанесенные ему их родителями оскорбления.

Имя Златоуста, несмотря ни на какие сопротивления врагов, [было] внесено в диптихи святых. С тех пор оно с благоговением призывается не только в церквах Константинополя, где оно так недавно предавалось анафеме, но уже 1500 лет во всех церквах вселенной в благословение христианам произносится на отпустах, где бы ни совершалась установленная им литургия.

Не осталась в неизвестности и святая ученица его, блаженная Олимпиада. Еще самые первые дни ее успения о Господе украсились трогательным преданием. Святая Олимпиада явилась в сонном видении митрополиту Никомидии еще до погребения своего и сказала ему: «Положи мое тело в гроб, поставь гроб в лодку и представь его течению Босфора: где гроб мой остановится, там меня и погребите»¹. Митрополит исполнил желание святой. Лодка с гробом долгое время носилась по волнам, пока не остановилась близ местечка Врохдиса на противоположном от Константинополя берегу близ монастыря св. Фомы. В это самое время игумен имел видение: явившийся ему во сне ангел открыл ему, что у берега остановились священные останки св. Олимпиады в лодке. Он повелел ему взять их, принести в монастырь и поставить на жертвенник. При возвещении этих слов ангела все двери храма открылись сами собою. Видение повторилось два раза. Игумен внял

¹ *Vita S. Olympiadis // Analecta Bollandiana. Vol. XV. F. IV. P. 402–416.* Отсюда заимствовано все последнее повествование.

Божию гласу. С братией, с крестом и Евангелием вышел он на берег реки, где нашел лодку с гробом и мощами святой диакониссы. Братия обители с благоговением подняла гроб со священными останками, перенесла его в храм св. Фомы, поставив, по повелению ангела, на жертвенник. От святых мощей исцелялось множество больных.

Через двести лет на местечко Врохдис напали дикари, которые сожгли монастырь и храм св. Фомы. Святые мощи Олимпиады остались невредимыми среди пламени. Узнав об этом, патриарх Константинопольский Сергий повелел перенести святые останки в столицу. При перенесении их из нетленного тела Олимпиады потекла кровь. Церковь приняла это как знак бескровного мученичества святой исповедницы.

Рака с нетленными мощами святой Олимпиады была поставлена в основанном ею монастыре. Монастырем св. Олимпиады после ее смерти управляла по ее завещанию Марина. После Марины настоятельницею обители сделалась Елисандия – диаконисса, родственница св. Олимпиады. Она руководила вверенных ей сестер по правилам, оставленным настоятельницею обители.

Было время, когда монастырь был упразднен, но при Юстиниане (VI век) он был снова восстановлен, после чего в скором времени игумениею обители св. Олимпиады сделалась Сергия. При ней совершилось перенесение мощей святой угодницы Божией (между 610 и 638 годами).

Игумения Сергия составила жизнеописание святой основательницы и оставила нам некоторые интересные подробности о ее погребении, прославлении и о судьбе ее монастыря. Здесь мы приведем лишь немногие факты из ее простого и задушевного рассказа, бросающие, между прочим, свет на судьбу обители святой диакониссы Олимпиады после ее славного преставления.

Во время мятежа, нанесенного мятежным Никою (532), «случился, — как говорит Сергия, — пожар великого собора, и тогда сгорел вместе с ним и монастырь св. Олимпиады, как прилегающий к нему. Все имущество монастыря при этом пропало, а все жившие в нем спаслись бегством»¹ кто в чем был (так как, по всей

¹ Analecta Bollandiana. Vol. XV. P. 400–423.

вероятности, пожар был ночью). «Монахини нашли себе приют в соседнем монастыре св. Мины. Они прожили здесь в течение 6 лет, благодаря тому, что близ монастыря св. Мины находился пустой дом, называемый “домом машин”, и мельница. Для монахинь было, таким образом, большим утешением проживать неподалеку от своего бывшего монастыря».

Затем игумения Сергия рассказывает, как на месте сгоревшей церкви выстроен был новый собор Юстинианом, а на месте старого монастыря им же выстроен был новый, так что сбылось, по мнению игумении Сергии, обещание святой, сказавшей, что «с вами я пребуду все дни жизни вашей».

Когда мощи святой основательницы были торжественно перенесены в ее обитель, она явилась в сонном видении, по словам Сергии, одной из сестер и сказала ей: «Ну, вот, после стольких лет я пришла поселиться с вами и уже впредь вас не оставлю».

Затем игумения Сергия говорит о благодатных исцелениях от мощей св. Олимпиады, которые получали многие недужные, с верою приходившие в обитель ее. Отдельных случаев исцелений игумения Сергия не называет, говоря, что «блаженны не видевшие, но уверовавшие», и прибавляет, что «если бы она пожелала в малой мере перечислить все деяния святой, у нее не хватило бы времени для повествования о них».

Ни Церковь, ни история не захотели разлучить и после смерти св. Олимпиаду от ее духовного руководителя и отца. Они соединили ее память с памятью св. Иоанна Златоуста. И святая Олимпиада вслед за учителем своим была сопричислена к лику святых, и имя ее вписано в диптихи святой Православной Вселенской Церкви как имя исповедницы, бескровной мученицы, подвижницы и великой праведницы, которая своею жизнью оставила нам пример христианского самоотвержения, доведенного ею до высших степеней возможного на земле совершенства.

VI. Святые и благочестивые жены-диакониссы от I до VIII века

(Их жизнеописание и деятельность)¹

I век. Свв. Фива, Грапта – диакониссы. – II век. Свв. Татиана, Дионисия – диакониссы. – III век. Св. Платонида- диаконисса. – IV и V века. Свв. и блгч. диакониссы: св. Публия, св. Нонна, св. Макрина, Лампадия-девица, св. Феосевия, Ариста, Сальвина, Пентадия, Ампрукла (Прокла), Сабиниана (Савиниана), св. Олимпиада, Палладия, Мартирия, Елисандия, св. Кандида, св. игуменья Феодула, свв. Мавра и Домника. – V век. Свв. Ксения-диаконисса, Романа-диаконисса, Евфимия-диаконисса. – Несколько слов о диакониссах от V до VIII века. – Заключение

Кроме св. Олимпиады, мы встречаемся на протяжении первых пяти веков еще со многими выдающимися личностями, известными в истории Церкви под именем диаконисс. Здесь мы приведем краткие сведения о двадцати пяти известных нам женах-диакониссах².

Святые и праведные жены-диакониссы I века

1. Фива-диаконисса

О Фиве упоминает апостол Павел в Послании к Римлянам: «Представляю вам Фиву, сестру нашу, диакониссу Церкви Кенхрейской: примите ее для Господа, как прилично святым, ибо она была помощницей многим и мне самому» (Рим 16. 1–2).

2. Грапта-диаконисса (100 год)

О Грапте-диакониссе упоминает Ерма, муж апостольский, в своем сочинении «Пастырь».

Старица, символ Церкви, в видениях являющаяся Ерме, обещала открыть многое и «велела потом записать все и сообщить Клименту, епископу Римскому, чтобы он разослал списки в подведомственные епархии, и Грапте-диакониссе, чтобы она передала то вдовицам и сиротам»³.

¹ Жизнеописания составлены преимущественно по: *Филарет (Гумилевский), архиеп. Жития святых подвижниц Восточной Церкви. СПб., 1898. Другие читанные помечены.*

² См. приложения. Примечание X.

³ *Феофан (Говоров), свт. Четыре беседы по руководству книги «Пастырь» Ермы. М., 1892. С. 8–9.*

Святые и благочестивые жены-диакониссы II века***3. Святая мученица Татиана***

Св. Татиана происходила из знатной римской фамилии. Отец ее был трижды консулом. Он был тайным христианином. Дочь свою Татиану он воспитал в христианском благочестии, научив ее всем книгам Священного Писания. Ей предстояла обычная участь богатой невесты – блестящий брак и жизнь среди всяких удовольствий, но душа ее требовала иного.

Уязвленная любовью к Богу и к ближнему, она отказалась от замужества, от блеска и роскоши родительского дома и от многочисленных приемов. Все свои силы и способности она отдала Церкви. Она много молилась, проводила жизнь в посте и подвигах. За свои выдающиеся добродетели и подвижническую жизнь она была поставлена диакониссой.

О ее деятельности в сане диакониссы мало известно. II век был веком гонений; христиане того времени совершали свои церковные собрания и добрые дела в тайне, избегая гонений до времени, указанного Богом. И праведность св. Татианы увенчалась мученическим венцом. Память ее воспоминается Святой Церковью 12 января.

4. Святая Дионисия-диаконисса

О св. Дионисии известно только, что у абиссинцев и коптов она почиталась между святыми и что она была диакониссою.

Святые жены-диакониссы III века***5. Святая Платонида-диаконисса***

Во второй Сирии, иначе Месопотамии, в 300 году существовала древняя община дев. Основательницей этой Низибийской обители была святая диаконисса Платонида. Она была примером строгой благочестивой жизни для находящихся под ее руководством 50 дев, посвященных Богу. Устав ее обители был особенный и замечательный по тому времени. Сестры принимали пищу раз в день. В пятницу они не должны были заниматься даже рукоделием, а с утра до вечера проводили время в молитве, не выходя из дома молитвы. После молитв и песнопений читалось и объяснялось Священное Писание.

По правилам строгой иноческой жизни этой обители воспитались впоследствии высокие подвижницы, из которых особенно известны имена: Вриенны, Фомаиды, Иерии. Самым же лучшим цветом в этом Божьем саду была св. мученица Феврония.

Достоверно неизвестно, была ли св. Платонида диакониссою до основания обители дев-отшельниц, или строгое подвижничество она соединяла с деятельной жизнью диакониссы. Вероятнее всего предположить первое, иначе едва ли она могла сосредоточить все свое внимание на основании столь строгого молитвенного подвижнического устава.

Святые и благочестивые жены-диакониссы IV и V веков

6. Святая Публия-диаконисса

Св. Публия происходила из Антиохии от благородных родителей. Она жила около второй половины IV столетия. По желанию своих родителей Публия выдана была замуж за благородного антиохийца, но с мужем жила недолго, так как муж ее скоро умер. У нее был единственный сын Иоанн, которого она воспитала как истинного христианина. Со времени вдовства своего блаженная Публия вела строгую жизнь, проводя время в посте и молитве. За такую праведную жизнь она была почтена саном диакониссы.

Св. Публия собрала вдов и девиц, решившихся, подобно ей, жить для Господа; с ними проводила она жизнь точно так, как писал св. Златоуст, снявший свою картину дев с общины благородной Публии; с ними она славилла непрестанно Творца.

Надо заметить, что нигде язычество не держалось так прочно, как в Антиохии, столице Востока, в самом начале христианства. Здесь был сброд магов, жрецов. Это был город плясок, вакханалий, исступленных оргий, наглого разврата, бешеной роскоши.

Когда же явилось здесь христианство, чудная перемена произошла в роскошной столице. При святом Златоусте в Антиохии и ее окрестностях были уже целые сонмы подвижников и подвижниц, состоящих из благочестивых, большею частью благородных дев. Вот что говорит св. Иоанн в одной беседе об одной общине дев, под которой историки подразумевают общину св. Публии: «Девы, еще не достигшие двадцатилетнего возраста, проводившие свое время в своих покоях, воспитанные в неге, почивавшие на мягком ложе, пропитанные благовонием и дорогими мастьями,

нежные по природе, еще более изнеженные от усердных ухаживаний, не знавшие в продолжение целого дня другого занятия, как только украшать свою наружность, носить на себе золотые уборы и предаваться сластолюбию, не делавшие ничего, даже для себя, но имевшие множество служанок, носившие одежды более нежные, чем самое их тело, употреблявшие тонкие и мягкие покрывала, постоянно наслаждавшиеся запахом роз и подобных благовоний, эти девы, быв внезапно объаты огнем Христовым, бросили всю эту роскошь и пышность; забыв о своей нежности, о своем возрасте, расстались со всеми удовольствиями и, подобно храбрым борцам, вступили на поприще подвигов. Я слышал, что эти столь нежные девы достигли такой строгости в жизни, что одевали на свои нагие тела самые грубые власяницы; ноги их оставались босыми, ложем их были тростниковые прутья, большую часть ночи проводили они без сна. Трапеза у них бывает только вечером, трапеза, на которой нет ни трав, ни хлеба, а только бобы, горох, елей и смоквы. Постоянно заняты они прядением шерсти и другими более трудными рукоделиями, чем какими занимались у них служанки. Они взяли на себя труд лечить больных, носить одры их, умывать их ноги. Многие из них занимаются приготовлением пищи»¹.

Христовым огнем, о котором говорит Златоуст, горела душа благородной Публии. Так прожила она, подвизаясь подвигом добрым, со своими сестрами несколько лет.

Однажды Юлиан Отступник посетил Антиохию с целию преследовать христиан. Проходя мимо молитвенного дома св. Публии, он услышал пение. Подвижницы пели утреннюю хвалу Богу и в это время громче обычного запели, считая гонителя христиан достойным презрения. «Идоли язык серебро и золото, дела рук человеческих (Пс 113. 12), — возглашали они с Давидом, и его словами изображая бесчувственность идолов, с его же негодованием пели далее, — подобны им да будут творящая я и вси надеющиеся на нъ» (Пс 113. 16).

Слыша это, нечестивый император разгневался и запретил петь псалмы, когда он будет проходить мимо. Святая Публия, однако, при обратном шествии императора мимо ее обители снова при-

¹ Иоанн Златоуст, *свт.* II Беседа на Послание к Ефессянам // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. СПб., 1905. Т. II. Кн. I. С. 14–22.

казала сестрам громко петь: «Да воскреснет Бог и расточатся врази Его» (Пс 17. 1). Юлиан в бешенстве приказал привести к себе начальницу хора. Перед ним предстала старица, по летам своим достойная всякого уважения, по своим высоким добродетелям и качествам пользовавшаяся всеобщим уважением в Антиохии... Несмотря на это, Юлиан приказал одному из слуг своих бить по щекам исповедницу правды, и несчастный исполнитель воли царевой обагрив свои руки кровию ее. Бестрепетная диаконисса говорила императору, что считает истину Божию выше всего, но что она жалеет о больной душе его. С хвалою Богу на устах возвратилась она в свою обитель. Считая Юлиана Отступника одержимым злым духом, подобно Саулу, она продолжала петь для него псалмы Давида в надежде, что изменник Христа вернется в Церковь.

Недолго после этого случая длилась жизнь св. Публии. В скором времени она в мире предала дух свой Богу, а Юлиан погиб на войне.

7. Святая Нонна-диаконисса

Мать св. Григория Богослова, блаженная Нонна, была дочерью благочестивых родителей Филтата и Горгонии, тетки св. Амфилохия, епископа Иконийского.

Родители воспитали дочь свою по строгим правилам христианской веры. Св. Нонна выдана была замуж за Григория Назианского, человека богатого — владельца земель и рабов.

К великому горю благочестивой Нонны, муж ее был язычником. Много пролила она слез и молитв к Богу с верою, твердою как камень, за Григория. Она действовала на него и другими способами с целью приобрести его для Христа: пользовалась убеждениями, услугами, отлучениями, но более всего примером своей безукоризненно чистой жизни. Господь внял ее слезам и молитвам, и в скором времени дивным образом через небесное видение Григорий стал христианином и, кроме того, сделался священником.

Святая Нонна была матерью двух сыновей — Григория Богослова, как мы упомянули, и Кесария и одной дочери — благочестивой Горгонии. Она нежно любила детей, но выше всего чтит Христа Бога, потому она направляла воспитание детей так, чтобы в них отобразить Христа. С раннего детства знакомила она их с книгами Священного Писания. Старшего сына Григория еще до рождения она посвятила Богу. Когда же супруг Нонны Григорий

был хиротонисан во епископы, благочестивая Нонна посвятила себя более ревностному служению Богу и ближним в сане диакониссы.

Святая Нонна много помогала своему епископу в звании диакониссы, так что успехи в управлении паствою в особых трудных случаях приписывались особенно умным мыслям святой его супруги.

Мы приведем здесь несколько подробностей о характере жизни св. диакониссы. По словам сына ее Григория Богослова, «она знала одно истинное благородство – быть благочестивой и знать, откуда мы произошли и куда пойдем; одно надежное и неотъемлемое богатство – тратить свое имущество для Бога и нищих, особенно же для обедневших родственников. Удовлетворить только их нуждам, по ее мнению, значило не прекратить бедствие, а напомнить о нем; благодетельствовать же со всею щедростью почитала она делом, которое могло доставить и ей прочную славу, и им совершенное утешение».

«Если одни из жен отличаются бережливостью, а другие благочестием, то она превосходила всех и тем и другим, и в каждом достигала верха совершенства, и оба умела соединить в одной себе. Попечительностью и неусыпностью, по предписаниям и правилам Соломоновым для жены доблей, она умножала все в доме. Но и столько была усердна ко всему божественному, как бы нимало не занималась домашними делами. Одно не терпело у ней ущерба от другого, но одно другим взаимно поддерживалось. Укрылось ли от нее какое время и место молитвы? О сем у нее ежедневно была самая первая мысль. Лучше сказать, кто, приступая к молитве, имел столько упования получить просимое? Кто оказал такое уважение к руке и лицу священника? Кто так высоко ценил всякий род любомудрой жизни? Кто больше, чем она, изнурял плоть постом и бдением? Кто благоговейнее ее стоял во время всеобщих и дневных псалмопений? Кто чаще ее восхвалял девство, хотя сама она несла брачные узы? Кто был лучшей заступницей вдов и сирот? Кто в такой мере облегчал состояние плачущих? Подлинно жено щедролубивая...»¹

«Так велико было в ней желание подавать милостыню. Все имущество, которое у них было, почитала она скудным для своего

¹ Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова. М., 1848. Т. 2. С. 119–120.

желания. Если бы можно было, в пользу нищих (как не раз слышал я от нее) отдала бы и себя и детей...»¹

«Пустое слово не выходило из уст ее, и смех изнеженный не играл на щеках ее. В священных собраниях и местах, кроме необходимых и таинственных возглашений, никогда не слышно было ее голоса. Она чувствовала святую молчаливостью...»² «Никогда не обращалась спиной к досточтимой трапезе; не плевала на пол в Божьем храме. Встретясь с язычницею, никогда не слагала рук с рукою, хотя бы встретившая отличалась скромностью и была из самых близких... Но всего удивительнее то, что она хотя и сильно поражалась горестями, даже чужими, однако же никогда не предавалась плотскому плачу до того, чтобы скорбный глас исторгся прежде благодарения, или слеза упала на вежды, таинственно запечатленные, или при наступлении праздника оставалась на ней печальная одежда, хотя неоднократно и многие постигали ее скорби. Ибо душе боголюбивой свойственно подчинять Божественному все человеческое. Умолчу о делах, еще более сокровенных, которым свидетель один Бог и о которых знали верные рабыни, бывшие в том ее поверенными, показавши немалые успехи в благочестии с самого начала»³.

Этим сообщением св. Григория Богослова о своей святой матери окончим краткое сказание о жизни св. Нонны.

В 374 году почил столетний старец Григорий Назианский. Блаженная Нонна после его смерти почти не выходила из храма, где и скончалась в скором времени на молитве. Память ее празднуется 5 августа.

8. *Святая Макрина*

О святой Макрине, сестре св. Василия Великого и св. Григория Нисского, говорится, что она, будучи девою, еще до посвящения себя жизни монашеской, была диакониссою⁴. Кроме этого упоминания, о деятельности Макрины в сане диакониссы ничего не известно, так что во многих жизнеописаниях ее говорится лишь о жизни ее в доме родительском и о ее монашеских подвигах.

¹ Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова... Т. 2. С. 120.

² Там же. С. 4, 43.

³ Там же. С. 109–110.

⁴ *Григорий Нисский, свт.* Послание о жизни святой Макрины // Творения святого Григория Нисского. М., 1871. Т. 8. С. 180.

Святая Макрина — дочь благочестивых родителей Василия и св. Эмилии — отличалась необыкновенно высокими душевными качествами и удивительной красотой тела. Многие искали ее руки. Выбор отца пал на одного юношу, который вскоре умер, не успев вступить в брак с Макриной. Когда родители стали предлагать ей других женихов, она отвечала: «Жених мой не умер, он только в отлучке, зачем же изменять ему».

Она осталась девою до смерти. Воспитанная благочестивой св. Макриной, бабкой ее отца, и матерью своею св. Эмилией — этими благочестивыми женами в строгом благочестии, Макрина уже с юных лет была поистине красавицею не только телесно, но и духовно. Трогательная дружба связала мать и дочь. «Других детей, — говорила Эмилия, — носила я лишь несколько времени, а с Макриной не разлучалась никогда». Несколько служанок не могли выполнить столько поручений, сколько выполняла их одна Макрина, и мать нежно любила ее за ее трудолюбие и скромность.

Из этой глубокой привязанности матери к дочери вытекала неогрениченная польза для обеих: мать управляла чувствами дочери, а дочь окружала мать самыми нежными заботами. Когда умер отец, Макрина становится главной помощницей матери по управлению имениями, находившимися в разных областях Малой Азии, родины ее семьи. Важнее же всего было то, что Макрина имела огромное влияние на нравственный быт всей семьи. Хотя мать стояла на высокой степени нравственной жизни, но Макрина нечувствительно вела ее выше и выше примером самоотверженной своей жизни. Она воспитала Великого Василия. Внушая ему любовь к изучению Евангельской мудрости, она имела сильное влияние на выбор деятельности будущего святителя. Она образовала другого своего брата, Петра, как вторая мать и наставница. Когда все ее братья и сестры достигли совершеннолетия и могли жить самостоятельно, Макрина склонила мать удалиться с нею в монастырь.

Мать и дочь построили обитель в Понте, на берегу реки Ириды, недалеко от города Ивора. Там, отстранив все, что могло рассеивать их, изменили они свой образ жизни, проводя время в строгом посте и воздержании от всего, в бдении и молитвах. Они стали жить в простых, бедных келиях без всякого убранства и удобства. Служанок своих они обратили в подруг, ничем не отличаясь от них. Блаженная Макрина восходила от совершенства к совершенству, с твердостью побеждая в себе греховные наклонности.

Потеряв двух братьев, а среди них Василия Великого, равно как и блаженную Эмилию, нежно любимую мать свою, Макрина, достигнув великих добродетелей и духовной мудрости, мирно отошла ко Господу. При смерти ее присутствовал ее брат, св. Григорий Нисский.

После смерти ее остались лишь: худая мантия, наметка и башмаки; крест и маленькое железное кольцо, в котором была частица мощей. «Разделим наследство, — сказал святитель Вестиане, благочестивой женщине, одевавшей Макрину, — возьмите себе крест, а мне дайте кольцо».

Память св. Макрины празднуется 19 июля.

9. Лампадия-девица

О Лампадии говорит св. Григорий Нисский то же, что и о св. Макрине, а именно: Лампадия-девица была диакониссою до вступления ее в обитель св. Макрины¹.

Когда св. Макрина скончалась, святитель Григорий Нисский спросил Вестиану, не признает ли она нужным одеть усопшую в приличную сану ее одежду? Позвали Лампадию, и та сказала, что почившая никогда не любила красивого одеяния, да и нет у ней другого, кроме того, которое видят на ней. «Не сохранилось ли у вас чего-нибудь?» — спросил святитель. «Вот, — отвечала Лампадия, — изношенная мантия, наметка и башмаки — все богатство ее. Сундуки и шкафы пусты; на земле у нее нет ничего»².

Из этого можно заключить, что Лампадия была одною из близких лиц к блаженной Макрине. Она была впоследствии настоятельницею монастыря св. Макрины.

10. Святая Феосевия-диаконисса

Святая Феосевия, другая дочь блаженной Эмилии, сестра св. Макрины, Василия Великого и Григория Нисского, была диакониссою, посвященною в этот сан по призванию своему.

Как диаконисса, она была действующим лицом при крещении жен и исполняла поручения епископа-брата относительно посещения их в больницах, тюрьмах, при смертных одрах.

¹ *Григорий Нисский, свт.* Послание о жизни святой Макрины // Творения... Т. 8. С. 180.

² О Вестиане, благочестивой женщине, одевавшей скончавшуюся Макрину, упоминается в житии св. Макрины.

«Избери, – говорится епископу в древних правилах, – диакониссу верную и святую для служения женам». «Случается иногда, что в некоторые дома не можешь ты послать диакона к женам; тогда для успокоения помыслов людей худых можешь послать диакониссу»¹.

Феосевия была предана святому делу своего сана и оказалась лучшим помощником своего брата-епископа. Святой Григорий Богослов называет ее верным товарищем великого Григория. Горе и радость они делили вместе: когда же страдал Григорий, страдала и Феосевия.

В 375 году Григорий, оклеветанный арианами, был изгнан из отечества. Три года, пока не умер император Валент, скитался он с места на место. Ревностный пастырь и тогда не остался в бездействии. Феосевия-диаконисса не оставляла в это время своего брата. Она много помогала ему, поддерживая православие между женами, в то время когда власти теснили истинную веру. Она являлась в этом деле «священною опорой жен благочестивых». Она была диакониссою не по одному имени, но на деле; она не жалела себя в своем служении Святой Церкви и сестрам.

По возвращении брата на епископскую кафедру, Феосевия еще семь лет трудилась в звании диакониссы. Она скончалась 10 января около 385 года. Память ее совпадает со днем памяти Григория Нисского.

11. *Ариста-диаконисса*

О диакониссе Аристе упоминается в житии св. мученика Артемия, жившего в IV веке: «Ариста, диаконисса Антиохийской Церкви, выпросила у мучителя тело святого мученика Артемия и, помазавши его драгоценными ароматами, положила в ковчег и послала в Константинополь»².

12, 13 и 14 – *три вдовы времен Златоуста: Сальвина, Ампрукла и Пентадия*

Сальвина, Ампрукла и Пентадия были диакониссами при Церкви Константинопольской во второй половине IV и в нача-

¹ Const. Apost. III. 15.

² Житие св. Артемия // Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четых Миней св. Димитрия Ростовского. М., 1910. Кн. 10 (20 октября).

ле V столетия. Из всех бывших тогда диаконисс они, во главе со святою Олимпиадою, отличались высотой своих заслуг и силою своею преданности епископу... Их имена чтимы Церковью и с уважением записаны историей... «Рассказать здесь вкратце то, что о них известно. — говорит один исследователь истории св. Иоанна Златоуста, — значит, может быть, разъяснить любопытный исторический вопрос, который касается сословия диаконисс, имевшего такое важное значение в IV и V веках нашей эры. Мы увидим, какой класс общества нередко доставлял их, какие обстоятельства решали их призвание и как случалось, что и в Константинополе и в Риме они порою получали значение политических личностей»¹.

*Сальвина-диаконисса*²

«Сальвина, мавританка по рождению, происходившая от древних царей Нумидийских, была дочь того свирепого тирана Гильдона, который опустошил грабежом и убийством римскую Африку и кончил тем, что порвал узы своего подданства и отложился от империи. Из предосторожности, которую нередко принимал Рим относительно своих чиновников варварского происхождения, подававших повод к подозрению, Феодосий потребовал к себе Сальвину, тогда еще малолетнюю, дабы держать ее при дворе заложницей, воспитать римлянкой, выдать замуж за патриция и тем упрочить верноподданность ее отца. И в самом деле, для Феодосия, которому приходилось выдерживать большие войны на Западе, сохранение африканки было очень важно, потому что, как известно, Африка была житницей Италии. Итак, Сальвина получила при восточном дворе воспитание римлянки, и, когда она достигла возраста замужества, Феодосий выбрал ей мужа в своем семействе, племянника своей супруги».

«Он думал, что сделал достаточно для того, чтобы привязать к себе варвара, непостоянства которого опасался; но этот союз с царским домом, повелевавшим целому миру, не сделал Гильдона ни более цивилизованным, ни более верным. Едва закрыл глаза Великий Император, как Гильдон сбросил личину и под ложным предлогом передачи Африки из власти Западной во власть Восточную, согласно желанию Аркадия (сына Великого Феодосия), приказал перерезать римских переселенцев и объявил себя вра-

¹ Тьери А. Указ. соч.

² Там же.

гом империи. В то время, как он сбрасывал с себя узы римского гражданства, он изменил и Церкви, обратившись в язычество, и предался всяким бесчинствам и жестокостям дикого нрава своего племени».

«По странной противоположности, кроткая дочь этого язычника становилась при дворе восточном усердной христианкой и целомудренной супругой, и когда мужа ее, недолго жившего, не стало, наследнице Массиниссы и Югурты и не грезилось больших почестей, как поступить в константинопольские диакониссы, дав обет вечного вдовства. Ни Златоуст, ни Иероним не остались без влияния на успехи этой склонности, которая привлекала взоры всего христианства. Иероним из своих Вифлеемских пещер прислал ей красноречивое поучение, а Златоуст сочинил трактат, озаглавленный “Молодой вдове”, в котором провозглашает и славу ее союза с Владыкой вселенной, и преимущества призвания к мирному счастью, которого не знали ее родственники».

«Сальвина, будучи диакониссой, не переставала быть очень влиятельной женщиной и сделалась покровительницей Восточных Церквей при дворе Аркадия. К ней обращались из всех концов империи как к личности, имевшей большую силу у императора и императрицы».

Ампрукла и Пентадия занимали дела ниже Сальвины, но занимали почетное место между матронами города.

Пентадия-диаконисса¹

«Жизнь Пентадии была полна тревог и горя. Она была женою консула Тимасия, благороднейшей жертвы евнуха Евтропия, сославшего его на Египетский Оазис по ложному обвинению в оскорблении Величества».

«Она была замешана в деле мужа, также приговорена к ссылке и принуждена была скрываться, чтобы избежать участи еще более ужасной».

«Стенами и стражами этой тюрьмы был пояс горячих непроходимых песков, окружавших оазис. Ссылный попытался бежать с помощью каравана арабских купцов, и попал ли он в сети, расставленные ему евнухом Евтропием, или был поглощен песчаным океаном, который вздымают ветры пустыни, — он исчез, и никог-

¹ Тьери А. Указ. соч.

да следы его не были отысканы. Жена его, окруженная шпионами Евтропия, меняя одно убежище на другое и, наконец, увидев опасность быть открытою, скрылась в одной из церквей Константинополя, пользуясь правом убежища, которое законом было даровано местам собрания христиан, — но евнух приказал силою взять ее».

Это было началом ужасной трагедии, развязкой которой была смерть этого министра.

«Архиепископ защитил свою Церковь; он вступился за Пентадию, потребовал ее выдачи во имя странноприимства Божия и таким образом спас ее. Признательная Пентадия посвятила себя той Церкви, которая послужила ей убежищем, и епископу, спасителю своему. С переменою обстоятельств покровительствуемая могла стать сама покровительницей. Златоуст писал ей в дни собственных злополучий: “Ты умела соединить на челе своем все венцы, ты крепость своих сограждан в печалях, пристань для несчастных среди волн гонений”».

«Сделавшись диакониссою, Пентадия, за исключением дел своего сана, вела жизнь отшельницы».

«Вместе с Олимпиадою, Сальвиною и Ампруклой она пережила все ужасы церковного переворота. Мы встречаемся с ними в крещальной при последнем прощании св. Иоанна в день его отъезда в ссылку. Пентадия вместе со св. Олимпиадой, Ампруклой и другими диакониссами была обвинена в поджоге храма святой Софии».

«История вовсе не упоминает Сальвину в числе обвиняемых. Без сомнения, двор избавил от постыдной явки на суд эту дочь мавританского царя, ставшую римлянкой через брак с родственником великого Феодосия, а следовательно, и родственницу царствующего императора».

«Пентадия же второю из диаконисс (после Олимпиады) была приведена на суд перед Оптатом, префектом города». Вдову консула Тимасия встретили здесь лишь грубые оскорбления и жестокости. Письма, которые написал св. Златоуст, дают нам картину того, что пришлось ей претерпеть тогда¹.

«Каких козней не испытывали они против тебя, каких орудий не приводили в движение, дабы пошатать твою душу, столь сильную, столь мужественную, столь верную Богу. Тебя, не знавшую

¹ Тьери А. Указ. соч.

ничего в мире, кроме церкви и своей комнаты, они повлекли на форум, с форума в судище, из судища в темницу. Они изощряли языки лжесвидетелей и, дабы ужаснуть тебя, произвели убийства на глазах твоих. Ты видела потоки крови, отроческие тела, терзаемые железом, сжигаемые огнем, лица знаменитые и многочисленные, покрытые ранами и преданные пыткам, наконец, не осталось ни одного камня, который не сдвинули бы для того, чтобы привести тебя в ужас и заставить из страха говорить противное тому, что ты видела... Однако не удалось им затянуть тебя в свою петлю, но сами они попали в нее; это обвинение в поджигательстве, взведенное против тебя людьми презренными и жалкими в надежде на собственное торжество, послужило лишь к тому, что они сами уличены в клевете твоими устами»¹.

Ампрукла-диаконисса

Ампрукла, как мы видели, принадлежала к знатнейшим матронам столицы. Она была одной из преданнейших Иоанну Златоусту диаконисс, потерпевших гонение на Церковь и его имя. Сохранились два письма Иоанна Златоуста к ней, из которых о личности Ампруклы и можно почерпнуть сведения.

Из одного письма святителя видно лишь то, что Ампрукла передает о тех испытаниях, которым подверглись она и ее сестры за верность владыке и Церкви. Ампрукла была одной из тех диаконисс, которая присутствовала в церкви Софии при последних прощальных словах епископа и которая уже по одному этому должна была подпасть обвинению в поджоге. Эта возвышенная женщина, кажется, управляла общежитием монахинь (не диаконисс ли?) в Константинополе; она была в этом городе приезжая и, по всей вероятности, прибыла из Сирии в то время, когда Златоуст стал архиепископом, и потом, как полагают, возвратилась умереть на родину. Она знала по-гречески плохо и этим извинялась в том, что редко писала своему горячо любимому отцу. Златоуст отвечал ей на это, что вместо того, чтобы лишать его своих писем, Ампрукла сделала бы лучше, если бы писала на своем родном языке, который был ему так же хорошо знаком, как и греческий².

¹ PG. LII P. 658. Письмо № 81 к диакониссе Пентадии // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. СПб., 1897. Т. 3. Ч.2. С. 697.

² Тьери А. Указ. соч.

15. *Сабиниана-диаконисса*

Сабиниана была диаконисса Антиохийской Церкви¹. «Она была отличена в ряду знаменитых женщин христианского Востока. По свидетельству одного церковного писателя, она была теткою Златоуста со стороны отца и связана дружескими чувствами с Олимпиадой². Ее изображают девой, отличавшейся восторженным мистицизмом, которой были видения и которая беседовала с самим Богом»³.

Иоанн Златоуст упоминает о ней в 13 письме к Олимпиаде-диакониссе. «Пришла ко мне госпожа моя Сабиниана-диаконисса в тот же день, как я прибыл сюда (в Кукуз), скорбная, изнуренная, — пришла, говорю, хотя она в таком возрасте, в котором уже трудно двигаться с места. Впрочем, легкость и живость духа у нее юношеские, не чувствующие никаких огорчений. Она сказала, что готова идти со мною в Скифию, если только справедлив тот слух, будто меня отведут туда. Она твердо решила никогда не возвращаться к своим, а жить там, где буду я. Питомцы Церкви и ее приняли с большим усердием и ласковостью»⁴.

Смелая диаконисса была принята в Кукузе, как того заслуживала подобная преданность; епископ Кукузский пожелал, чтобы она в той же должности жила при его Церкви, и прочие клирики оказали ей такое же почтение и сочувствие.

16. *Святая Олимпиада*

О жизни св. Олимпиады мы уже говорили подробно.

17, 18 и 19: *Палладия, Мартирия и Елисандия*

О Палладии, Мартирии и Елисандии лишь только упоминается в пространном житии св. Олимпиады.

Эти три современницы св. Иоанна Златоуста были родственницы Олимпиады. Они подвизались в монастыре, основанном в Константинополе первую из диаконисс в то время. За особое их благочестие Иоанн Златоуст, посещавший неоднократно монастырь св. Олимпиады, посвятил их в сан диаконисс.

¹ *Тьери А.* Указ. соч.

² Савиниана, или Сабиниана, была тетка св. Иоанна Златоуста, по мысли Теллемонта.

³ *Palladius, ep. Helenopolis. Historia Lausiaca // PG. XXXIV.*

⁴ Св. Иоанна Златоуста Письма к диакониссе Олимпиаде... Письмо XIII.

Елисандия была второй игуменьей в монастыре после смерти св. Олимпиады и наместницы ее – Марины.

20. *Святая Кандида*

По следам Олимпиады, говорит в Лавсаике еп. Еленопольский Палладий, шла св. Кандида – дочь полководца Траяна. Она проводила весьма благочестивую жизнь: пеклась о благолепии храмов Божиих, чтילה епископов, священство и весь клир по великому своему благоговению к Тайнам Христовым. Она достигла высокой чистоты.

Подвизалась она приблизительно в конце IV и начале V века. Память св. Кандиды празднуется 29 января.

21. *Святая игуменья Феодула-диаконисса*

Современница св. Олимпиады, св. преподобная Феодула-диаконисса была игуменьей Тавенисиотского женского монастыря, основанного в IV веке первоначальником общежитий св. преподобным Пахомием Великим. О ней упоминается в житии св. девы Евпраксии и говорится лишь то, что она была святая руководительница обители и мудрая наставница Евпраксии, которую приняла в свою обитель малолетним ребенком.

Тавенисиотская женская обитель Феодулы с 130 сестрами славилась строгостью своих правил: «Тут не употребляли ни вина, ни яблока, ни винограда, ни финика, ни другого приятного для вкуса, иные не вкушали даже и елея; одни постились с вечера и до вечера; другие принимали пищу через день, а некоторые через два или три дня. Ни одна не мыла ног своих, иные, услышав о бане, смеялись и считали это за гнусность, нетерпимую для слуха. Для каждой постелью была земля, покрытая власяницей в локоть ширины и в три длины, тут и покоилась она. Одежда их была из шерсти и доходила до пят. Каждая работала сколько могла. Если которая заболела, к пособиям медицинским не обращались; болезнь принимали за благословение Божие и терпеливо переносили страдание, если не посылалось исцеление Господом. Ни одна не выходила за ворота обители. Была привратница. Через нее передавались все ответы. Вся забота их была о том, как угодить Господу молитвенными помышлениями. Потому Бог творил здесь много знамений, подавая исцеление для проходящих сюда»¹.

¹ *Филарет (Гумилевский), архиеп. Жития святых подвижниц Восточной Церкви...* С. 70.

«Было поставлено правилом обители, чтобы сестры объявляли настоятельнице о каждом искушении, которое испытывали»¹.

«Опытная настоятельница не только тогда молилась за подвижницу, но и советами вела искушаемую постепенно, как бы по ступеням, к высокой жизни. Но особой заботой Феодулы была св. Евпраксия». Интересен разговор игуменьи с пяти-шестилетним ребенком Евпраксиею, которую мать часто приводила в обитель. «Настоятельница любила заниматься с маленькою Евпраксиею»².

Нравятся ли ей монастырь и сестры, спросила она девочку. «Очень нравятся», — ответила она. «Если же так, почему не останетесь с нами?» — продолжала игуменья. «Я осталась бы с большою охотою, — возразила девочка, — но боюсь, чтобы это не огорчило родной моей мамы» — «Кого вы любите более: нас ли или жениха своего, с которым обручены? (Евпраксия действительно была обручена с сыном сенатора)» — «Я совсем не знаю его, — отвечала маленькая Евпраксия, — да и он тоже не знает меня; а вас я люблю и знаю; но вы кого любите более — меня или моего жениха?» — «Мы очень любим вас, — ответила настоятельница, — Господа же нашего Иисуса Христа любим более всего» — «И я, — сказала девочка, — люблю вас очень, а более вас люблю Господа Иисуса».

Евпраксия после этого разговора осталась в обители и под руководством мудрой игуменьи достигла высшей степени совершенства в своей подвижнической жизни.

Интересен один случай этого руководства. Желая закалить волю уже 20-летней Евпраксии, игуменья, видя в ней слишком много изящества во всем ее существе, сказывавшегося помимо ее намерений, подвергла ее жестокому испытанию. Она приказала ей перетаскать груды камней с одного места на другое и это повторить до тридцати раз, без всякого объяснения причины такого послушания.

Игуменья имела небесное откровение о близкой кончине Евпраксии (на 30-м году ее жизни), но она долго скрывала печаль свою о близкой потере и лишь за день сказала сестрам, что близок конец Евпраксии. У Евпраксии открылась горячка и она, извещенная о смерти, много молилась о том и по смирению сознава-

¹ *Филарет (Гумилевский), архиеп. Жития святых подвижниц Восточной Церкви...* С. 74.

² Там же. С. 70.

лась, что у нее нет добрых дел, прося Господа еще год на покаяние. Настоятельница утешала ее милосердием Спасителя.

Прошло не более месяца со дня смерти Евпраксии, как игуменья была извещена свыше и о своей кончине. Она объявила о том сестрам и избрала себе преемницу. Наставляя ее, она говорила: «Умоляю тебя именем Святой Троицы не искать имений и богатства; не занимай сестер заботами о временном, пусть они дорожат одним небом, вы же, дорогие сестры, старайтесь подражать Евпраксии». Расставшись со всеми, игуменья заперлась в молельной, и на другой день нашли ее умершею.

Св. Феодула скончалась в 410 году. Память ее вместе с Евпраксией и Олимпиадой празднуется 25 июля. Преподобная Феодула в Четьх Минеях в одном месте называется «игуменьей, яже бе диаконисса». Она была диакониссою (δίακονη), но до своего ли монашества или одновременно и иночеством, неизвестно.

22 и 23: святые преподобные Мавра и Домника – диакониссы

Святые Мавра и Домника, современницы св. Олимпиады, были диакониссами Константинопольской Церкви. Они происходили из знатного языческого дома и были родом из Карфагена. При патриархе Нектарии (следовательно, раньше 397 г., года смерти Нектария) они пришли в Константинополь с пятью своими служанками-язычницами. Их привлекло в столицу Востока пламенное желание принять крещение.

Нектарий имел о них особенное извещение; поэтому, когда они обратились к нему с просьбою принять их в лоно христианской Церкви, он не только совершил над ними крещение, но Домнику и Мавру посвятил в диакониссы. Долго ли они трудились в этом сане, неизвестно; история говорит о них как об основательницах двух иноческих обителей. Император Феодосий подарил им землю за чертою города. Домника построила монастырь во имя пророка Захарии, а Мавра – во имя св. Мавры. К той и другой собралось множество дев, преимущественно из Африканского Карфагена.

Как известно, император Феодосий обращал власть свою на ослабление язычества в дальних областях своей империи, и обители Домники и Мавры сделались училищами для новых христианок. Блаженная Домника долгими и твердыми подвигами взошла на высокую степень духовного совершенства. По милосердию Божию она исцеляла больных, прорекала будущее, призывая к забо-

там о вечности некоторых из беззаботных жителей веселой столицы. Жизнь св. Домники была очень продолжительна; она дожила до времен императора Льва II († 474).

Святая Мавра умерла раньше ее. С благодарною мольбою представилась она ко Господу. Обитель Мавры прославилась тем, что претерпела гонение при Копрониме.

Святые жены-диакониссы в V веке

О диакониссах V века упоминается в царствование Феодосия II.

Около 447 года слабый и недалёковидный император Феодосий II, по наущению клеветников, вознамерился удалить сестру свою, благочестивую Пульхерию, от управления государством, которым она руководила совместно со своим братом, попечительницей которого была назначена по малолетству его уже со дня смерти Аркадия. Он потребовал, чтобы Константинопольский патриарх Флавиан посвятил Пульхерию в диакониссы. Однако Флавиан не посвятил ее, так как она не имела своего личного желания на это. Он объяснил императору, что против воли он не имеет права никого посвящать в этот сан.

24. Святая Ксения-Евсевия диаконисса

Святая Евсевия была дочь римского сенатора. В молодости она покинула родительский дом с двумя верными служанками и назвалась Ксенией, что значит — странница. Переодевшись в мужское платье, тайно скрылись они из Рима и на корабле прибыли в Александрию. Затем переплыли на остров Ко, что в 50 верстах от Карийского города Гали-Карнаса. Здесь, наняв дом, Ксения жила со служанками как с сестрами, взяв с них слово никому не говорить, кто она. «Я странница для Господа», — говорила она. Состояние их на острове оказалось для них, беззащитных, слабых женщин, небезопасным. Но Господь послал им помощь по их молитвам.

Раз Евсевия встретила со старцем-странником и просила принять ее и сестер в духовных дочерей. «Я думаю, — прибавила она, — что ты епископ Божий». Старец спросил, кто они. «Мы из далекой страны, — отвечала Ксения, — и ищем одного — спасения души». — «Поверьте мне, — сказал старец, — я не епископ, я сам странник, иду из Святой Земли в свою обитель св. апостола Андрея, что в Кирийском городе Миласе». Ксения умоляла старца

взять их с собою и укрыть своею защитою от искушений беззащитного одиночества.

Старец согласился. В Миласе, вблизи соборного храма, Евсевия купила дом, устроила небольшой храм во имя архидиакона Стефана и составила общину дев. Блаженный старец Павел усердно заботился о новой общине и постриг в монашество Ксению и ее подруг.

Спустя недолгое время почил епископ Миласа Кирилл, и на его место поставлен был игумен Андреевой обители старец Павел.

Новый епископ посетил общину Ксении и в виде отличия предложил ей сан диакониссы. Ксения по смирению своему долго отказывалась, считая себя недостойной никаких наград. Однако епископ Павел посвятил ее в диакониссы.

Жизнь Ксении была высокая. Она принимала пищу через день, через два, а иногда через неделю, и только один хлеб; она не касалась даже овощей и масла. Жизнь свою она проводила в покаянии, слезах и молитвах. Не довольствуясь молитвами во храме, она всю ночь стояла на молитве в своей келии с поднятыми к небу руками. Это скрывала она; но подруги ее, желая подражать подвигам ее, видали это. Одежда на ней была самая простая. Строгая к себе самой, она была весьма милосердна ко всем, тиха, добра к сестрам, внимательна и к малым их надобностям; никому не говорила она слова жестокого, согрешивших вразумляла с кроткою любовью.

Когда приблизилась кончина высокой подвижницы, она созвала сестер в монастырский храм и сказала им: «Вы оказали много любви ко мне, сестры; продолжайте и еще любовь вашу, молитесь за меня — я умираю; попросите отца нашего Павла молиться за меня; он так много заботился о душе моей». Сестры зарыдали. Она продолжала: «Бодрствуйте, сестры, готовьтесь встретить Жениха Господа с елеем добрых дел и с горячею любовью. Не надобно лениться, а надобно бодрствовать». Отпустив сестер, осталась она в храме на молитве и наутро найдена была уснувшею вечным сном. Она скончалась 24 января не позже 457 года. Предание рассказывает, что в момент смерти ее виден был над храмом прекрасный венок, как бы из звезд¹.

Через год умерла одна из ее подруг, бывших служанок; перед смертью другой служанки последнюю упросили рассказать им,

¹ При гробе преподобной Ксении-диакониссы совершились во славу Божию исцеления больных.

кто была блаженная Ксения. Теперь только узнали в обители и в городе, какого высокого рода была Евсевия.

25. *Святая Романа-диаконисса*

О святой Романе-диакониссе мы имеем интересные сведения в житии св. Пелагии (Маргариты), бывшей блудницы.

В орудие спасения для грешницы Пелагии Господь избрал св. епископа Нонна. Он известен был высокими добродетелями еще в Тавенском монастыре, основанном преподобным Пахомием в Египте.

В 448 году он был приглашен на Эдесскую кафедру, на место низложенного Ивы; когда же в 451 году Халкидонский Собор возвратил Иве Эдесскую кафедру, то Нонн, по повелению Антиохийского патриарха, занял кафедру в Илиополе. Здесь деятельность его была чудная; им обращено было к святой вере до 30 тысяч арабов. По смерти Ивы св. Нонн в 457 году опять занял Эдесскую кафедру и пробыл на ней до своей кончины, последовавшей в 471 году.

Мы приведем повествование очевидца, диакона св. Нонна Иакова, об обращении грешницы св. Нонном и об участии в ее судьбе диакониссы Романы¹.

«Святейший епископ Антиохии собрал к себе по одному делу восемь епископов: между ними был святой Божий человек, мой епископ Нонн... Епископ Антиохии повелел собравшимся епископам быть в храме св. мученика Юлиана. Мы вошли, вошли и все прочие епископы, сели пред входом храма мученического. Когда сидели епископы, владыку моего Нонна просили сказать поучение. Святой епископ тотчас изустно стал говорить в наставление всех.

Все дивились святому поучению его. И вот проходит директриса плясуний и пантомимисток Антиохии: сидя на осле, ехала она с великою пышностью, разряженная так, что на ней видны были только золото, жемчуг и дорогие каменья. Ноги ее покрыты были золотом и жемчугом, с нею был пышный кортеж молодых людей и девиц, одетых в дорогие одежды. На ее шее была цепь. Одни ехали впереди ее, другие сзади. Светская молодежь не могла наглядеться на красоту ее.

¹ Повествование диакона Иакова // Vit. Patr. I, 663–672; AcSS. Oct IV. P. 248; Четьи-Минеи. Т. 10 (8 октября); Славяно-русские сочинения в пергаменном сборнике И. Н. Царского. М., 1848. С. 375–389.

Когда она проезжала мимо нас, воздух наполнился мускусом и другими ароматами. Когда епископы увидели ее, проезжавшую без покрывала и так бесстыдно, то вздыхали от души и отворачивались от лица ее, как от греха.

Блаженнейший же Нонн пристально и долго смотрел на нее, так что оглядывался на нее, когда и проехала она. Затем, обратясь к епископам, говорил: “Вас не заняла красота ее?” Те молчали. Он склонил лицо на колени и вымочил слезами своими не только платок, бывший в руках его, но все колени свои. Тяжко вздыхая, говорил он епископам: “Вас не заняла красота ее. А я истинно увлечен красотой ее. На эту красоту Бог укажет нам, епископам, на Суде Своем, когда будет судить нас и наше управление. Как думаете, возлюбленные, сколько времени провела эта жена в своей одеальной комнате, моясь, прибираясь, со всем напряжением мыслей осматриваясь в зеркале, чтобы не было какого-нибудь недостатка в уборе, чтобы не быть униженной людьми, которые ныне живы, а завтра пропали. У нас есть Отец Небесный, Жених бессмертный, дарующий верным Своим награды вечные, которых оценить нельзя. Глаз не видел, ухо не слышало, на ум не входило то, что Бог приготовил любящим Его. Что говорить много! Мы, которым обещана честь видеть великое, светлое, несравнимое лицо Жениха, на которое не смеют взирать херувимы, мы не украшаем себя, не очищаем нечистот с сердец наших бедных, а оставляем их по нерадению”.

После того епископ взял меня, грешного диакона, и мы вошли в гостиницу, где была дана нам келья. Войдя в спальню, он упал лицом своим и, ударяя в грудь свою, плакал и стонал. “Господи Иисусе Христе, — говорил он, — прости меня, грешника и недостойного. Уборы одного дня на блуднице далеко превышают убор души моей”.

“Каким лицом буду смотреть я на Тебя. Как оправдаюсь пред Тобою. Скрыть души моей пред Тобою не могу. Ты видишь все тайны. Горе мне, грешнику! Стою пред престолом Твоим и не выставляю души моей в той красоте, какой желаешь Ты. Она обещалась нравиться людям — и нравится. Я обещал угождать Тебе — и солгал от нерадения моего. Нагой я пред небом и землею, не выполняю заповедей Твоих. Итак, нет мне надежды на дела мои; надежда моя только на Твое милосердие, от которого ожидаю спасения”. Так говорил он и долго горевал.

В тот же день праздновали мы праздник.

В следующий день, который был воскресеньем, после того как совершили мы ночные молитвы, св. епископ Нонн говорит мне: «Брат диакон, я видел сон и сильно смущаюсь. Я видел во сне: стоит у алтаря черная голубка, покрытая всякою грязью; она летала около меня, и зловония ее не мог я выносить. Она стояла около меня, пока не совершилась молитва оглашенных. Когда диакон возгласил: «Оглашенные, изыдите», она уже более не являлась. Когда после молитвы верных и совершения приношения, отпущен был народ, голубка, покрытая нечистотами, опять пришла и летала около меня. Протянув руку, я взял ее и опустил в купель преддверия церковного. Голубка вышла из воды совсем чистая и белая как снег. Летая, понеслась она вверх и исчезла из глаз».

Когда святой Божий епископ Нонн высказал свой сон, то взял меня и мы с прочими епископами пришли в Великую церковь, где поздравляли епископа города».

Св. Нонн по предложению епископа города говорил вдохновенную речь о будущем Суде и муке вечной.

По усмотрению Божию Пелагия-грешница зашла в то время в церковь и внезапно была поражена страхом Божиим. Она пролила потоки слез и не могла удержаться от рыдания.

По окончании службы, узнав, где живет епископ Нонн, Пелагия послала к нему двух слуг с письмом следующего содержания, как далее сообщает нам Иаков-диакон: «Святому угоднику Христову, грешница и ученица диавола. Слышала я о Боге твоём, что Он преклонил небеса и нисшел на землю, чтобы спасти грешников. Он приближался к мытарю, и Тот, на кого не смеют смотреть херувимы, шел между грешниками. И ты, господин мой, в котором так много святости, хотя не видал телесными очами Христа Иисуса, говорившего с самарянкою у колодца, но искренний поклонник Его, как слышала я от христиан. Если же ты ученик Его, то ты не отвержешь меня, желающую через тебя видеть Спасителя».

Святой епископ Нонн отвечал ей письмом так: «Все открыто Богу — и дела твои и желание твое. Если ты искренно желаешь благочестия, принять веру и видеть меня, со мною тут другие епископы и в их присутствии можешь видеть меня, но одного не увидишь».

Грешница обрадовалась, пришла и была принята Нонном в собрании всех восьми епископов, помещавшихся в кельях при

гостинице у церкви св. Юлиана. «Она упала на пол, — продолжает диакон, — и ухватилась за ноги блаженного Нонна: “Умоляю тебя, владыка мой, будь подражателем учителя твоего Господа Иисуса, излей на меня доброту твою, сотвори и меня христианкою”». Этими и подобными словами, слезами раскаяния умоляла она твердо и неотступно немедленно ее крестить. Все епископы, видя грешницу, столь искренно кающуюся, несмотря на то, что церковное правило повелевало не иначе крестить блудницу, как только она представит свидетелей¹, решили уступить ее просьбам.

«Тотчас послали меня, диакона, к епископу города возвестить ему о всем и просить, чтобы блаженство его приказало прислать одну из диаконисс. Услышав это, он сказал: “Хорошо, почтенный отец”. Тотчас прислал со мною первую из диаконисс, госпожу Роману. Она застала ее (Пелагию) еще у ног Нонна. Он едва мог поднять ее. “Встань, дочь, для совершения заклинания; исповедуй все грехи твои”. Она отвечала: “Если посмотрю на сердце мое, то не нахожу в себе ни одного доброго дела. Знаю грехи мои, их более чем песку в море. Уповаю на Бога твоего, что Он Сам возвестит тяжесть грехов моих и призрит на меня”. Тогда епископ Нонн спросил: “Как твое имя?” — “Родители назвали меня Пелагией, а граждане Антиохии зовут меня Маргаритою по тяжести украшений, которыми украсили меня грехи мои, я краса и сосуд диавола”. Святой епископ сказал: “Природное твое имя Пелагия?” — “Точно так”, — ответила она. Тогда епископ совершил над нею заклинание и крестил ее; возложил на нее печать Господа и преподал Тело Христово. Духовною матерью ее была госпожа Романа, первая диаконисса. Взяв ее, привела она ее в покой оглашенных, потому что и мы были там. Святой епископ Нонн сказал мне: “Брат диакон, возрадуемся ныне с ангелами Божьими... Ради спасения этой девы”».

Спустя два дня, когда спала она² с святою Романою, явился ей ночью диавол, разбудил рабу Божию Пелагию и говорил, по-видимому, искушая ее.

Святая Романа наставляла новообращенную. По ее совету она осенила себя крестным знамением, и искушение исчезло. В третий день после крещения св. Пелагия через диакониссу Роману передала все богатства свои епископу Нонну для раздачи нищим, вдовам и сиротам.

¹ То есть поручителей в том, что она не будет более пребывать во грехах.

² То есть св. Пелагия.

Святая Романа провела с новообращенною в помещении для оглашенных восемь дней, причем белые одежды крещения не снимались. Их надлежало снять в восьмой день.

«Встав ночью, — продолжает рассказ свой диакон, — в восьмой день по крещении, чего не знали мы, сняла она¹ одежды крещения своего и оделась во власяницу святого епископа Нонна и с того времени исчезла из города Антиохии. Святая Романа плакала о ней, но святой Нонн утешал ее и говорил: “Не плачь, дочь моя, а радуйся”. Пелагия избрала добрую долю Марии, которую предпочел Господь Марфе».

Святая Пелагия скончалась не позже 461 года после четырехлетней самоотверженной и подвижнической жизни в маленькой тесной келии на горе Елеонской. Год кончины св. Романы неизвестен².

26. *Евфимия-диаконисса*

Евфимия была женою Сергия, который сделался архиепископом Равенны. В 753 году она была посвящена прежним своим мужем-епископом в диакониссы, но до самой смерти она скромно жила в одном монастыре.

Диакониссы существовали несколько столетий, как полагают, на Западе до VII или VIII века, на Востоке до XII или XIII, но имен выдающихся из них мы более не нашли на страницах истории. «Степень эта, — как сообщает один знаток церковной истории, — была запрещена некоторыми Поместными Соборами, как, например, Нисмийским в 394 году и Первым Собором Оранским в 441 году. Но она была освящена Вселенским Халкидонским Собором в 451 году»³.

Присматриваясь к жизни выведенных здесь святых и благочестивых жен-диаконисс, мы замечаем, что некоторые из них были монахинями. В жизни диаконисс-монахинь: св. Феодулы игумении, свв. Мавры и Доминики, св. Ксении — мы наблюдаем, однако, что деятельность их носила характер аскетического направления. Сан диакониссы, как кажется, дан был им в знак от-

¹ То есть св. Пелагия.

² См. ниже приложение.

³ Робертсон Д. С. История Христианской Церкви от апостольского века до наших дней. СПб., 1890. Т. 1. Примеч. к гл. VIII.

личия и, быть может, для того, чтобы в обители своей совершать должности диаконисс. Для подобной, по всей вероятности, цели Иоанн Златоуст посвятил в диакониссы трех выдающихся благонаравием сестер обители св. Олимпиады — Мартирию, Елисандию и Палладию. Остальные сестры ее обители остались инокинями. Из жизни свв. Публии и Платониды, Макрины и Лампадии сан диакониссы был ими принят, как мы имели случай заметить, вероятно, до поступления своего в монастырь, и жизнеописатели их знакомят нас с их исключительно монашескими трудами бдения и молитвы, трудами, которые требовали глубокой сосредоточенности и уединения. Большая же часть из них, как то: свв. Фива, Дионисия, Татиана, Нонна, Феосевия, Кандида, и благочестивые жены: Романа, Грапта, Сабиниана, Пентадия, Ампрукла, Сальвина и др., как мы видели, были диакониссами, не имеющими никакого отношения к монашеству. В редких, почти исключительных случаях эти два пути соединялись, но в этом явно сказывалась почти непосильная трудность для нравственных и физических сил диакониссы. От полноты силы горения внутреннего огня ревности, что встречается иногда в исключительных, богато одаренных натурах, естество человеческое скоро перегорало, слабело. Так, в подробно разобранном житии св. Олимпиады мы встречаемся с ее разнообразною деятельностью диакониссы, слышим о ее денно-нощных подвигах почти сверхъестественного бдения, поста и молитвы, видим и основанный ею монастырь, находящийся под ее руководством, хотя и не имеем строго проверенных исторических данных, была ли она монахиней. Видим в то же время ее надломленное от непосильных трудов здоровье, присутствуем и при преждевременной ее кончине.

И в самом деле, не следует смешивать путь диакониссы с путем монашеским. «Оба эти пути в сущности имеют один корень и выросли на одной почве. Корень их — это: как монахиня, так и диаконисса несомненно и нерушимо веровали в Бога, во Святой Троице, и Христа Богочеловека, Испкупителя мира; имели непреклонную решимость самоотверженно работать во славу Бога, благо ближнего и спасение, для вечности душ своих, отказавшись для этого не только от суеты, но и от многого позволительного, как, например, от брака, собственности. Почва их — это Церковь, общая мать, с ее духовным неистощимым капиталом — библейско-евангельским учением, святоотеческими преданиями и писа-

ниями и всем ее чудным богослужбно-уставным строем. Разница лишь в том, что монашество спасается и спасает более подвигом внутреннего преображения человека посредством усиленного самоуглубленного труда. Оно этим подвигом так облагораживает человека, таким делает его чистым, что обновляет и других, которые, приходя к этой духовной сокровищнице, обильно черпают из нее необходимое для себя руководство. Заслуги самоотверженной работы монашества над очищением и возвышением внутреннего человека огромны. Диакониссы служили Богу, спасали ближних и души свои более «деятельною любовью», трудом милосердия для бедного, падшего, темного и скорбного человека, но непременно ради Христа, во имя Его. Первый путь — монашество, по милости Господа, существует и жив до сих пор, а путь деятельного служения любви Христовой, диаконисство, по разным обстоятельствам утратился, и теперь лишь отголосок его находится в различных благотворительных заведениях и общинах сестер милосердия»¹.

Однако в настоящее время, среди ужасов смут, неверия и пороков современного общества, лишь по имени христианского, но по духу жизни далеко ушедшего от евангельских заветов Христа, все более и более раздаются голоса, замечается возрастающий интерес к восстановлению древнего благочестия. Все более и более встречаются и среди женщин личности, готовые отдать все свои силы и способности на деятельное служение страждущим в духе строго православной Церкви. Очень много пишут и говорят о восстановлении древнего института диаконисс — этой забытой силы Церкви. Но более чем понятно, что в наше время, когда крещение над взрослыми сделалось исключением, нет уж теперь особой необходимости в специально посвященных для этой цели членах клира — диакониссах. Не в этом одном, однако, заключалась главная их польза для современников. И сейчас возобновление древнего благочестия диаконисс в самых разнообразных отраслях милосердия — более чем желательно. В этом ощущается настойчивая потребность. В сущности, и в настоящее время много разнообразной благотворительности; собственно говоря, вся деятельность древней диакониссы, если исключить служение оглашенным, пред нами и сейчас. И наши благотворительные жены посещают

¹ *Сребрянский М., прот.* Пояснительное слово об открываемой в Москве Ее Императорским Высочеством Великой Княгиней Елизаветой Феодоровной Марфо-Мариинской обители милосердия. М., 1909. С. 7–9.

больных, ухаживают за ними, заведуют содержанием вдов и сирот, воспитывают бедных детей, имеют доступ в тюрьмы, строят странноприимные [дома], больницы, приюты и даровые школы... Следовательно, и они делают то, что делали древние диакониссы.

Но, вникнув глубже, мы видим великую разницу между теми и другими. Что же недостает нашим благотворительницам в большинстве случаев? Это — близости к Церкви, духа христианской евангельской жизни, чем были так богаты древние диакониссы. Многим из них мешает недоверие, свободомыслие, совершенная отчужденность от Церкви. Древние диакониссы и вообще христианки делали дела милосердия ради Христа, во имя Его, теперь же, к несчастью, редко бывает так; в большинстве случаев у нас делают добро во имя так называемой гуманности. Правда, есть много и верующих женщин, желающих благотворить во имя Христово и в духе Евангелия, но трудно им выполнить свою высокую миссию, так как в нашем обществе нет правильно организованной всесторонней российской благотворительности. Что потребно для восстановления древнего благочестивого института диаконисс и в чем должно заключаться строго организованное дело всестороннего христианского милосердия — мы не знаем. Все это требует, по-видимому, любви, вдумчивой разработки и личного опыта.

Мы старались лишь дать современной служительнице на поприще «деятельности к Богу и ближнему» примеры *благоугодной* самоотверженной жизни и деятельности в чистых и светлых образцах древнехристианских женщин. Выведенные здесь светлые личности древнего благочестия да помогут нашим современным труженицам своим благословением и своею усердною о них к Богу молитвою. И, кажется, безошибочно можно сказать, что только проникнутые светлыми идеалами их, наши христианские жены и девы могут принести, с Божьей помощью, незаменимую пользу Церкви и Отечеству. В таком лишь случае несомненно можно утверждать, что ни Церковь, ни потомство никогда не забудут их беззаветной жертвы, как не забыли они до сих пор примеров чистой христианской любви к Богу и ближнему древних христианских диаконисс. Если Богу угодно будет вызвать к деятельности древнее благочестие диаконисс, то в деятельности православной современной женщины, стремящейся послужить Богу и ближнему своему, можно будет различать три разные категории сестер о Христе. Это будут: сестры Красного Креста, сестры диакониссы

и монахини. Красный Крест в случаях войны, эпидемий и различных болезней уже давно неустанно работает на этом поприще, оказывая помощь раненым и больным страдальцам.

Диакониссы, проникнутые духом христианского благочестия, с их святой целью милосердия послужат не только больным, но всем страждущим¹, «они должны показать современному обществу Христа так, как древнему языческому обществу показали Его первые христиане». Они должны «употреблять все силы свои, чтобы явить на деле силу веры в Христа. Они должны будут идти работать в жизнь, как бы в поле, чтобы сеять в себе и во всех окружающих семена веры, любви, мира, смирения, утешения, довольства».

Монашество вдали от мира и суеты веками ведет в тиши ту незримую для постороннего глаза работу, проводя в жизнь не только Евангельские заповеди, но и советы Христа о высшем совершенстве, ту духовную борьбу, без которой давно бы угас дух христианина и «человека» вообще, с лица земли. В славословии Бога, в благодарении, в молитве о помощи, в молитве за весь мир — вот в чем великая миссия монахини и ее служения миру. Напрасно внешняя благотворительность хочет привить монашеству нечто несродное ему. Милостыня монахини всегда останется милостыней духовной, и если она касается нужд телесных, то это делается так, что правая рука не знает, что творит левая. «Больницы-то нам и земство устроить, — говорит наш крестьянин, — свет не без добрых людей, чтобы сирот наших призреть и детей обучить. А вот душу-то твою полечить, дать ей отдохнуть, чтобы ей, сердечной, наболевшей от скорбей жизни земной, увидеть на земле жизнь небесную. Это никто тебе дать не может, кроме обители святой, где живет старец Божий, где во храме, что на небе стоишь, где лежат Мощи Угодника Божьего». На этом простом основании не может монашество слиться с сестрами диакониссами. Нет, оно должно лишь стремиться к тому, чтобы отдалить от себя ту многополезную, но и многопопечительную деятельность, которая отвлекает монашествующих от главной цели их служения миру — молитвы...

Очень возможно, что вследствие этого многие монастыри уменьшатся в своем количестве, или потеряют многих своих членов, уступая место или преобразаясь в общины диаконисс или отделяя из среды своей монахинь более подходящих по настро-

¹ *Сребрянский М., прот.* Наставление отца духовного сестрам Марфо-Мариинской обители милосердия. М., 1909. С. 2.

ению к сану диаконисс. От этого истинное монашество ничего не теряет, наоборот, оно будет иметь более возможности укрепиться в своем истинном назначении. Как для процветания науки и искусства необходима некоторая отчужденность от прочих дел и удаление от суеты, так и для преуспевания в монашеском делании, в молитве — этой науке из наук и искусстве из искусств — потребно уединение и некоторая замкнутость. Не слиться должно монашество с благотворительным институтом диаконисс или уступить ему место, как отжившее свой век учреждение, по мнению многих. Нет, монахиня и диаконисса должны идти рука об руку, не мешая, не поглощая друг друга, но поддерживая и помогая. Трудно себе представить полный успех кипучей деятельности диакониссы, если бы она со всем усердием день и ночь стала бы посвящать свое время на монашеские подвиги усиленного поста и продолжительной молитвы. Легко можно предположить, что деятельность диакониссы в этом случае будет пренебрегаема волей-неволей, или здоровье диакониссы едва ли выдержит напряжение от двойной усиленной деятельности. Монахиня, обремененная разнообразными заботами обширной благотворительности диаконисской деятельности, которая влечет ее за монастырские стены, тоже не может быть на высоте своего призвания и принадлежать всецело своей обительской общине, у которой, по образцу апостольских времен, должно быть единое сердце и единая душа.

При многотрудных своих обязанностях глубоко верующей диакониссе должно быть отрадно сознание, что где-то там, в глуши, вдали от мира, за нее, за успех ее деятельности, за тех несчастных, которым она служит, возносятся денно-нощные молитвы Богу в монастырях, скитских храмах и в кельях инокинь. В монастыри, очищенные или преобразованные по началам древних лучших образцов, могут стекаться на время диакониссы, как и все тружущиеся и обремененные, усталые от мирской суеты души, находя там новые подвиги. Быть может, некоторые из них, достаточно послужив в звании диакониссы ближнему, будучи призываемы Богом на служение Ему Единому, притекут в монастырь навсегда для того, чтобы, оставив прежнюю свою деятельность¹, «в молитвенной тиши, молитвенном подвиге о спасении мира и процветании близкого их сердцу дела (диаконисс) окончить жизнь свою».

¹ *Сребрянский М., прот.* Пояснительное слово... С. 10.

**Приложения к ст. св. Олимпиада – диаконисса IV века
и диакониссы последующих веков**

О ДИАКОНИССАХ¹

I

**Обязанности диаконисс
(К 1 главе)**

Обязанности диаконисс были довольно широки в древней Церкви, а самая должность установлена еще во времена Апостолов, потому что упоминание о диакониссах мы встречаем уже в Посланиях апостольских. Так, в Послании к Римлянам апостол Павел говорит: «вручаю вам Фиву, сестру нашу, сущу служительницу (οὖσαν διάκονον) Церкви, яже в Кенхреях» (Рим 16. 1–2), или: «вдовицы (χήρας) чти сущия истинныя вдовицы» и т.д. (1 Тим 5. 3) и в других местах. Диакониссы в посланиях апостола Павла по-гречески называются различно: и διάκονοι, и χήραι, и πρεσβύτεραι, но нигде не называются διακονίσσαι. Это обстоятельство давало бы повод думать, что в приведенных нами местах св. Павел разумеет вовсе не диаконисс. Но если мы обратим внимание на то, что греческое слово διάκονος, как видно из письма Плиния², в котором он говорит о христианах, соответствует латинскому слову *ministra*, что значит служительница, и на то, что Тертуллиан³ и другие называют диаконисс вдовицами (χήραι), а Епифаний⁴ и Собор Лаодикийский⁵ называет их старицами πρεσβύτερες, то придем к заключению, что διάκονοι, διακονίσσαι, πρεσβύτερες и χήραι суть синонимические названия, и должно будет согласиться с Августин⁶, который говорит, что все эти названия означают один класс церковных служительниц, заключающий в себе различные виды служения, так что, смотря по роду служения, эти служительницы

¹ О клире и его должностях в первые три века Христианской Церкви. Диакониссы // Духовная беседа. [СПб.] 1871. Март. С. 204–208 [Статья переиздана в 1912 г.: Московские церковные ведомости. 1912. № 12. С. 322–325].

² Plin. Ep. X. 96. 8.

³ Tert. Ad uxorem.

⁴ Epist. LXXIX.

⁵ IX Прав. Соб. Лаодикийского // Книга Правил святых Апостол, Святых Соборов, Вселенских и Поместных, и Святых Отец. М., 1893.

⁶ Augusti J. C. W. Handbuch der christlichen Archäologie. Leipzig, 1837. Bd 1. S. 251.

получали то или иное название. Причина, почему диакониссы часто называются вдовами и старицами, может быть, заключается еще и в том, что они по большей части избирались из престарелых вдов. Самым же очевидным доказательством того, что этими именами назывались диакониссы, служит одно место у св. Игнатия Богоносца¹, где он приветствует девиц, названных вдовицами, под которыми, по толкованию Иоанна Баптиста Кетесгерия и Иоанна Воссия, очевидно, нужно разуметь диаконисс, потому что Игнатий Богоносец ни в каком случае не мог девиц назвать вдовицами в их собственном смысле.

В диакониссы избирались преимущественно вдовы, как показывает уже самое название их, которое встречается у большей части древних писателей. Это видно из того, что, по свидетельству Тертуллиана, в его время, когда какая-нибудь еще молодая девица делалась диакониссой, то это почиталось как бы чудом в Церкви².

Кроме вдов и девиц, в диакониссы посвящались жены священников в том лишь случае, когда мужья их рукополагались во епископа. По этому поводу Иероним говорит Иовиниану: «Епископы избираются из девственников или вдовых, или перестают быть супругами, если имеют жен. Таков, — прибавляет он, — общий закон на Западе и на Востоке»³. По общему обыкновению, жена бывшего священника была посвящена в диакониссы. Такова была блаженная Нонна, супруга Григория Нисского. В диакониссы избирались не только вдовицы, но такие из них, которые имели детей или воспитали бы чужих, чтобы, по словам Тертуллиана, «сами искусившись, удобно могли помогать прочим советом и утешением»⁴. О таком же законе Феодосия, с этою же целью данном, упоминает и историк Созомен⁵. Встречаются также законы, по которым они должны быть женами одного мужа, и в самое первое время христианства возраст их определялся не ранее 60 лет. Так, например, у апостола Павла читаем: «Вдовица же да причитается не меньше лет шестидесяти, бывши единому мужу жена» (1 Тим 3). То же самое правило находим в Постановлениях апос-

¹ *Игнатий Богоносец, сщмч.* Послание к Смирнянам. XIII // Писания Мужей Апостольских. СПб., 1895. С. 302–307.

² *Tert. De virginibus velandis.* IX.

³ *Lib. I. Adversum Iovinianum.* P. 72.

⁴ *Tert. De virginibus velandis* IX.

⁵ *Созомен.* Указ. соч. Кн. VII. гл. XVI.

тольских¹ и у позднейших писателей: в «Письмах» Василия Великого², в «Истории» Созомена³, в Кодексе Феодосия Великого и др. Однако, согласно с 40 правилом VI Вселенского Собора, св. отцы постановили посвящать вдовиц или диаконисс сорока лет, так как Церковь, благодатию Божиею, прияла большую крепость и преуспеяние, и верные стали тверже и благонадежнее в соблюдении Божественных заповедей⁴. Возраст дев-диаконисс также определялся не ранее 40 лет, и посвящение допускалось не иначе как по тщательном испытании их безукоризненной нравственности. Об этом говорит 15-е правило IV Вселенского Собора и правило 14-е VI Вселенского Собора⁵. Исключения из общего правила неоднократно допускались епископами. Факт этот подтверждается и некоторыми указами императоров, где говорится о диакониссах. Исключения допускались, однако, «лишь для лиц, отличавшихся особенно благочестивою жизнью: они сразу назначались диакониссами без всякого испытания, хотя бы и не достигли сорокалетнего возраста»⁶. При Юстиниане было дозволено избирать диаконисс из вдовиц и дев, и притом ранее 40 лет, хотя действительное служение поручалось им не ранее достижения ими этого возраста⁷. Возраст девиц в подготовительный период их деятельности, до посвящения в сан диакониссы, определялся, по некоторым данным, в 25 лет⁸.

Диакониссы обязаны были хранить в чистоте обет безбрачия и жить целомудренно. За нарушение обета диакониссы строго наказывались Церковью: они отлучались от Таинства Причащения на 7 лет и принимались в это время лишь в общение молитв⁹. По правилу 15-му IV Вселенского Собора диаконисса, принявшая рукоположение и вступившая в брак, предавалась церковной анафеме¹⁰.

¹ Const. Apost. VI. 4; III. 1.

² Basil. Magnus. Epist. Can. XXXV.

³ Созомен. Указ. соч. Кн. VII. гл. XVI. Const. Apost. VI. 4; III. 1.

⁴ Книга Правил Святых Апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных, и святых отец. М., 1874. С. 99.

⁵ Там же.

⁶ Just. Nov. CXXIII.

⁷ Там же.

⁸ Карфагенского Собора правило 140 // Книга Правил святых апостол...

⁹ Книга Правил Святых Апостол...; Basil. Magn. Ep. ad ep. Icon. 44.

¹⁰ Книга Правил Святых Апостол...

Должность диаконисс состояла преимущественно в служении женщинам при различных случаях.

Главные должности диаконисс, насколько мы знаем из древних свидетельств, были следующие:

1. На них возлагалась обязанность наставлять на дому (а не в церкви) оглашенных, готовящихся ко Крещению, главным и основным истинам христианской религии. Что женщины-диакониссы принимали участие в наставлении видно из того, что апостол Павел в Послании к Титу (Тит 2. 3) требует, чтобы старицы учили добру, т.е. были, по греческому выражению, «καλοῦδιδάσχοι». И 12-е правило Карфагенского Собора гласит: «вдовицы или инокини при крещении жен должны хорошо знать сию должность, чтобы могли здравою речью поучать неопытных и необразованных жен пред Крещением тому, как отвечать на вопросы крестящего и как жить по принятии Крещения».

2. Они должны были приводить женщин и детей ко Крещению и служить им во время Таинства.

3. На их обязанности лежало руководить первыми шагами новокрещеных, не оставляя их своим руководством и во время всей их жизни, тем более, как мы видели, многие из них были их восприемницами от купели. По обычаю того времени новокрещеные не снимали белой одежды просвещения в течение восьми дней. В это время, если это были женщины, они жили с диакониссами в особо устроенных при некоторых храмах покоях для оглашенных. Такова была церковь святой Анастасии в Константинополе, где кроме упомянутых помещений, находились еще и странноприимницы, и церковь св. Иулиана в Антиохии.

4. На диакониссах лежала обязанность посещать лиц своего пола, коих бедность, болезнь или другое какое несчастье соделывали достойными попечения Церкви. В книге «Постановлений апостольских» говорится, что, случается иногда, в некоторые дома нельзя послать к женщинам мужчину-диакона из-за неверных: посему, для успокоения помысла нечестивых, пошли туда женщину диакониссу (кн. III, гл. 15).

5. Диакониссы служили и исповедникам (мужчинам и женщинам), находящимся под стражей в мрачных темницах, так как они гораздо легче, чем кто-нибудь из диаконов и других служителей Церкви, могли иметь доступ к ним, и с меньшим подозрением и опасностью.

6. Они прислуживали нищим и убогим на вечерах любви, или агапах, которые в древности совершались в притворах храмов после Литургии¹.

7. В церкви диакониссы наблюдали за чистотою, порядком и исполняли должность привратниц.

Наконец, если какая-нибудь женщина имела отнести что-нибудь диакону, диаконисса должна была проводить к нему². Вообще, диакониссы должны были отправлять низшие должности, преимущественно по отношению к женщинам, в каковом случае они заменяли диаконов, почему и считались в клире. Во всех своих делах диакониссы отдавали отчет епископу. Главная их служба состояла в том, что они давали настоятелю церкви знать о нуждах прочих женщин и под его присмотром исполняли то, что сам он не мог сделать по недостатку времени или в интересах благопристойности.

II

О посвящении в сан диакониссы³

О посвящении диаконисс история сохранила нам некоторые сведения, на основании которых мы вправе думать, что в глубокой древности посвящение диаконисс совершалось чрез возложение рук и произнесение известных молитв. В доказательство того, что диаконисса древней Церкви была посвящаема Богу особым обрядом, который по латыни означает словом ordination, мы приведем следующие данные. В «Постановлениях апостольских» есть глава, которая носит название «Молитва на посвящение диакониссы»⁴. Затем, мы можем указать на соборные правила: 15-е правило IV Вселенского Собора, также на 14-е и 40-е правила VI Вселенского Собора, потом на гражданские постановления: кодекс Феодосия Великого и Новеллы Юстиниана, где также упоминается о посвящении диаконисс. Священнодействие, чрез ко-

¹ Агапы (αγάπαι) – общие трапезы после св. Причастия, которое совершалось вечером, в древней Церкви были установлены по побуждению христианской любви. Состоятельные члены общины приносили съестные припасы, их употребляли вместе с остатками просфоры от Таинства на трапезах, в которых принимали участие все: и богатые, и бедные, как одна семья.

² Книга Правил Святых Апостол... Кн. II. гл. 26.

³ Заимствовано, главным образом, из статьи: *Маслов И.* Диакониссы Древней Церкви // Дух христианина. – [СПб.] – 1861–1862. Январь. I отд. С. 372–380.

⁴ Книга Правил Святых Апостол... Кн. VIII. гл. XX.

торое диакониссы принимались в чин церковных служительниц, в древних письменных памятниках со времен Тертуллиана называется словом *ordination*, или по-гречески *χειροτονία* (хиротония), которое, по объяснению блаженного Иеронима¹, еще в то время означало посвящение, совершавшееся чрез произнесение известных молитв и возложение рук. В «Постановлениях апостольских» есть прямое предписание епископу совершать посвящение диакониссы чрез возложение рук и чтение молитвы. В главе, которая носит название «Постановление Варфоломея о диакониссах», читаем: «О диакониссах я, Варфоломей, постановляю: епископ, возложи на нее руки в присутствии пресвитеров, диаконов и диаконисс, и говори...» Затем, в следующей главе помещена самая молитва, которая читается так: «Вечный Боже, Отец Господа нашего Иисуса Христа, Творца мужа и жены, Который исполнил Духом Марию, Девору, Анну и Олдаму, не счел недостойным, чтобы едиnorodный Сын Твой родился от жены, и в скинии свидения и в храме поставил жен сторожами врат Твоих, — Сам и ныне призри на рабу сию Твою, избранную в служение Тебе, даждь ей Святаго Духа и очисти ее от всякия скверны плоти и духа, дабы она достойно совершала возложенное на нее дело для славы Твоей и прославления Христа Твоего, с Ним же слава и поклонение Тебе и Святому Духу, во веки. Аминь»². Неизвестно, как долго продолжался чин посвящения диакониссы таким образом с чтением этой молитвы. Несомненно только, что впоследствии эта молитва заменена другими.

Трудно решить, что из последующих прибавок и обрядов было одобрено Церковью, что нет. Существует предание, что епископ препоясывал посвященную диакониссу иподиаконским орарем крестообразно, так, что концы ораря скрывались под мантией. Возможно, что посвящая их по обычаю, принятому для иподиаконов, чтецов и прочих низших служителей клира, посреди церкви перед амвоном до совершения литургии или в иное время, и что посвященная диаконисса в этот день приобщалась после диаконов и иподиаконов по обычаю того времени из чаши Св. Крови от рук иерея или епископа и принимала в руку частицу Св. Тела. Но, несомненно, неверно, что будто при рукоположении диаконисс, которое совершилось в алтаре, по освящении

¹ *Ieron. Zib. XVI in s. c. LVIII. P. 265.*

² Книга Правил Святых Апостол... Кн. VIII. гл. XIX, XX.

Даров, читалась молитва, произносимая при хиротонии священнослужителей: «Божественная благодать, немощная врачующая» и т.д., и будто диаконисса в алтаре, приобщаясь Св. Даров, брала в руки чашу и ставила ее на престол. Если это где и существовало, то, по всей вероятности, в еретических обществах. Церковь никогда не давала посвящению диакониссы значения хиротонии или рукоположения, «через которое посвящаются в алтаре особо избранные для совершения священнодействия истинного и таинственного Тела Христова лица, т.е. диаконы, священники, епископы»¹.

Слово «хиротония» греческое, происходит от греческого слова χεῖρ — рука и τεῖνω — простираю. От хиротонии отличается «хиротесия».

Этим словом, происходящим тоже от греческого слова χεῖρ — рука и τέσις — положение, означает рукоположение, или постановление, которым посвящаются вне алтаря в чтецы, иподиаконы и в некоторые иные должности, не имеющие отношения к «священнодействию». Таким образом, хиротония сообщает самое Таинство Священства, а хиротесия есть только обряд, посредством которого люди возводятся в должности, «не касающиеся священнодействия, а потому оно есть действие, так сказать, постороннее, или случайное, которое совершается и над кающимися, больными и проч.».

Следовательно, если диаконисса и была рукополагаема, то это могло над нею совершиться лишь последним способом рукоположения, вне алтаря, или хиротесией. Возможно, на что имеются исторические указания, что престарелые вдовы диакониссы с течением времени стали проявлять значительную самостоятельность, которая простиралась до того, что они изъявляли претензии на совершение Таинства Крещения. Быть может, одно время, уступая их настойчивости, некоторые епископы и поставляли их в алтаре, но обычай этот был строго воспрещен на Лаодикийском Соборе (в IV в.). Правило 11-е этого Собора гласит: «Не должно поставлять в церкви так именуемая пресвитерицы (старицы), или председательницы».

¹ Новая скрижаль, или Объяснение о Церкви, о Литургии и о всех службах и утварях церковных. М., 1899. гл. 1. С. 1–2.

III

О крещении язычников в века гонений*(К 2 главе)*

В века гонений (II и III вв.) Церковь с особою премудрою осторожностью заботилась о введении оглашенных в лоно свое путем испытания их и постепенного, тщательного приготовления ко Крещению. Своим мужеством во время мучений христиане привлекали к себе множество язычников. Во времена перерыва гонений, когда Церковь пользовалась сравнительным отдыхом, язычники толпами просили Крещения. Наплыв был весьма велик, но Церковь Христова была строга к допущению язычников в свои собрания и на Богослужение. Этому научил ее горький опыт. Оглашенные тогда особенно отделялись от верных. Их учили с голоса и испытывали весьма тщательно, раньше чем войти с ними в общение. Этим упорным трудом, который преимущественно лежал на диаконах и диакониссах, равно также и стойкостью своих исповедников, и мученической кровью их Церковь готовила себе торжество над язычеством.

Оглашенные поступали сперва в разряд *слушателей*: они слушали поучения и присутствовали при проповеди. Затем их переводили в разряд *молящихся* и *коленипреклоненных*. Этот лишь, второй разряд оглашенных допускался к общественным молитвам. *Желающие* — это была третья, высшая степень оглашенных, или уже кандидатов на Крещение. Они получали Катехизические наставления, вводились во все тайны веры, изучали Символ веры и молитву Господню и готовились с помощью диакона или диакониссы к ответам при Таинстве Крещения. Ко Крещению они приводились диаконами или диакониссами при пении псалма: «Как лань желает к потокам воды, так желает душа моя к Тебе, Боже» (Пс 41. 2).

IV

О христианках первых веков*(К 2 главе)*

Особое настроение наблюдалось в жизни христианского общества христианских женщин, в частности, в первые века христианства. С одной стороны, недалеко было то время, когда Христос жил среди людей, с другой — строгость в Церкви за нарушение

святости ставили нравственность на высокий уровень. Правда, служение Богу и ближнему во все века было целью истинных последователей Христа, но никогда это служение не было столь ярким как в первые века. Во время гонения, особенно во II и III веках, среди христианских женщин и девушек замечается всеобщий и необыкновенный подъем духа. Писатели древности, в особенности Тертуллиан, с восторженными похвалами отзываются о их достоинствах¹.

Наряду с мужчинами женщины вели таким образом постоянную борьбу из-за вечного неувядаемого венца и шаг за шагом своею мученической кровию одерживали победы над умирающим язычеством.

Язычники скоро должны были узнать, что христианство сделало из женщины в такое короткое время. Языческую страсть к нарядам, суетность, самолюбие в христианстве заменила простота. Распушенность нравов уступила место целомудрию и скромности.

V

О числе диаконисс и о содержании их²

(К 2 главе)

Диакониссы, принадлежа со II и III века к низшим клирикам, естественно имели право на содержание от Церкви. Но не следует смешивать клир с иерархией. По свидетельству Киприана и Тертуллиана, с III века клир существовал уже, безусловно как нечто отдельное от иерархии и от народа. Рассматривая свидетельства других писателей, находим, что низшие должности клира существовали уже как определенные. Должности эти были: диакониссы, иподиаконы, чтецы, певцы, придверники, аколумы и заклинатели. Все они пользовались содержанием Церкви. Даже вдовицы времен апостольских жили на церковном содержании (1 Тим 3. 16); относительно же содержания диаконисс позднейшего времени ясное свидетельство представляют «Постановления апостольские»,

¹ Заимствовано из статьи: *Гольц Э.* Служение женщины в христианской Церкви. Сергиев Посад, 1907.

² Выписки из статей: О клире и его должностях в первые три века Христианской Церкви... и *Маслов И.* Диакониссы Древней Церкви...

когда предписывают давать им, наряду с другими членами клира, некоторую часть из приношений на вечерах любви. Получали от Церкви свое содержание диакониссы и в более позднее время.

Император Юстиниан уже в IV веке, издавая указ об уменьшении числа клириков в великой Церкви Константинопольской с целью уменьшить церковные расходы, так как в то время все лица, принадлежавшие к клиру, пользовались известной частью церковных доходов, упоминает, между прочим, о диакониссах, причем количество их в этой Церкви ограничивается числом 40. «Дабы от издержек на них (клириков), – читаем мы в одной из его новелл (III, 1) – святейшая Церковь не дошла до нового обеднения, постановляем, чтобы в святейшей великой Церкви пресвитеров было не более 60, диаконов-мужчин 100, а женщин 40» и проч. Это же постановление подтвердил в VII столетии император Ираклий грамотою, данною на имя архиепископа Константинопольского Сергия. В той же грамоте, определяя число клириков для церкви Влахернской Божией Матери, Ираклий постановляет, чтобы в этой церкви диаконисс было 6. Это дает нам некоторое основание думать, что в прежнее время, когда известные стороны диаконисского служения были гораздо нужнее (при наплыве новокрещаемых), число диаконисс было гораздо значительнее, хотя мы и не можем подтвердить своей догадки никаким положительным свидетельством.

VI

Об одежде диаконисс

(К 2 главе)

Носили ли диакониссы отличную от мирян одежду и какую именно, мы достоверно не знаем. Известно лишь то, что в первые века, особенно в века гонений (II и III), диакониссы по одежде своей ничем не отличались от прочих женщин, ввиду того что обыкновенная одежда давала им возможность с большею безопасностью проникать в языческие дома и тюрьмы для святой миссии и ограждала их от преследования. По всей вероятности, одежда их во время гонений отличалась лишь простотою. По свидетельству Климента (II век), женщине рекомендовано носить простую белую одежду на том основании, что «в белое одеты ангелы и святые

люди на небе» (Апок 6. 11; 19. 8)¹; он предостерегает от пестрых и цветных одежд, потому что такие одежды более ласкают взор, чем служат какой-либо практической потребности, и потому что простота есть лучшее отображение христианской правоты и святости. Положительных сведений об одежде диаконисс ранее Первого Вселенского Никейского Собора мы не встречаем. Однако 19-е правило этого Собора в первый раз говорит об одежде диаконисс как отличной от одежды обыкновенных женщин, указывая и на то, что под одеждою диаконисс иногда скрывались нерукоположенные женщины из еретиков. Но в чем состояло отличие этой одежды, положительных сведений мы не имеем. По предположению Матфея Властаря², одежда эта была подобна монашеской.

VII О тюрьмах

(К 2 главе)

Надо заметить, что тюрьма древних времен, особенно римская тюрьма первых веков, не была местом, куда преступник-бедняк, как мы нередко наблюдаем сейчас, даже желает иногда попасть.

Чтобы лучше выяснить себе, какое великое значение имела для заключенных в древнее время благочестивая диаконисса, особенно в века гонений (II и III) или во время смут последующих веков, опишем Мамертинскую тюрьму в Риме. Она состояла из двух четырехугольных подземных камер, находящихся одна над другою. Только через единственное круглое отверстие в середине крыши проникает туда свет и воздух, подаются пища и питье и спускаются сами арестанты. Если верхняя камера была полна, то можно себе представить, сколько света и воздуха могло туда проникнуть. Другим образом дать доступ воздуху или проникнуть в тюрьму не было возможности. В стенах, составленных из больших каменных глыб, находились кольца, к которым приковывали арестантов; но многих из исповедников Христа клали на землю, укрепив ноги в колодке. Изобретательная жестокость гонителей часто увеличивала неудобство сырого каменного пола тем, что это единственное ложе для изможденных членов и истерзанной спины подвергав-

¹ Лебедев А. П. Церковно-исторические повествования... С. 218.

² Писатель XIV в., автор алфавитной синтагмы канонів.

шихся пытке христиан посыпали черепками. Христианки и христианские диакониссы с опасностью для жизни проникали в подобные места скорби, покупая нередко себе позволение входить туда и, умоляя стражей, освобождать, хотя бы временно, исповедников от уз. Они лобзали их оковы, промывали раны, приносили более здоровую пищу, так как едва ли в тюрьмах давали что-либо более черствого гнилого хлеба и воды.

Многих они ободряли на подвиг мученичества, замечая колебание малодушных; многим преступникам проповедовали милосердие Божие, призывая их к покаянию; многих язычников обращали ко Христу, читая в тюрьмах слово Божие.

VIII О церковном благочинии¹

(К 2 главе)

В церкви диакониссы становились у дверей, на женской стороне и наблюдали, чтобы каждая из предстоящих женщин занимала свое место и стояла тихо, как видно из книги «Постановлений апостольских» (кн. VIII, гл. 28), где говорится, что диаконисса стережет двери, из письма Игнатия Богоносца к антиохийцам, где он называет их стражами св. врат. Впрочем, нужно думать, что стояние у дверей было должностью диакониссы только в тех храмах, где существовало различие между мужским и женским входами. В одном месте «Постановлений апостольских» (кн. II, гл. 57) говорится: «...привратники пусть стоят при входах мужчин, охраняя их, диаконисса же при входах женщин». Остальные же обязанности: наблюдение, чтобы каждая из приходящих занимала свое место и стояла тихо и скромно, были, надо полагать, повсеместными обязанностями диаконисс, потому что в книге II «Постановлений апостольских» (гл. 58) об этой обязанности без всякого ограничения говорится: «...когда войдет бедный или незнатный, странник, старый или молодой возрастом, а места нет, то и им пусть образует место диакон». «То же самое пусть делает и диаконисса, когда приходят женщины, бедные или богатые».

¹ Заимствовано из статьи: О клире и его должностях в первые три века Христианской Церкви...

IX

**Несколько слов о женах, живших при жизни Христа
и в век апостольский¹***(К 6 главе)*

История глубокой древности сохранила нам много имен великих женщин, которые хотя и не известны были под специальным именем диаконисс, но прославились своею самоотверженною миссионерскою и чисто христианскою деятельностью в своем служении ближнему, апостолам и Самому Христу. Таковы, например, евангельские жены-мироносицы: Иоанна жена Хузы, домоправителя Иродова, Сусанна, Мария Клеопова, Саломия и многие другие, которые, следуя за Христом и Его апостолами, служили Ему от имений своих. Мария Магдалина, по воскресении Христа, вместе с другими женами первая принесшая миру благовестие о восстании из мертвых Богочеловека, сделалась равноапостольною своею проповедью в деле распространения христианства. Марфа и Мария, теща апостола Петра и многие другие гостеприимно принимают Христа в своем доме и успокаивают Его, не имевшего места «где главу преклонить». Когда все ученики разбежались при виде стражи у гроба и крестной смерти своего Учителя и Надежды Израиля – Мессии, чуткое сердце женщины влечет ее ко кресту со слезами сострадания, ко гробу с миром и ароматами².

По Вознесении Господа на небо первое место в деле распространения христианства занимает Мать Иисусова, Которая, по Своему великому смирению, во время земной жизни Своего Сына и Бога редко появляется на страницах истории. Но по смерти Его Она становится как бы средоточием новонасажденной Церкви. В Деяниях св. апостолов мы читаем, что, возвратившись с горы Елеонской в Иерусалим, апостолы «единодушно пребывали в молитве с некоторыми женами и Марию, Матерью Иисусовою и братьями Его»³. Затем, сочувствуя апостолам в деле их проповеди и радуясь их успехам, Она Сама не проповедовала, но учила всех своим примером. Она служила бедным, покоила больных, заботилась

¹ Заимствовано из статьи: *Гольц Э.* Указ. соч.

² Эта часть составлена на основании Деяний Святых Апостол и Предания Церкви о Матери Божией.

³ Деян 1. 14.

о вдовах, сиротах и много молилась. Свидетельство о том, с каким благоговением относились к Матери Божией и как стремились к Ней современные Ей христиане, мы находим в послании святого Игнатия Богоносца из Антиохии к святому Иоанну Богослову в Иерусалим, у которого жила святая Дева Мария: «Много жен у нас желают видеть Матерь Иисусову и только о том и думают, как бы поехать к Вам. У нас проходит о Ней слава, что она преисполнена всяких добродетелей благодати, тверда в гонениях и бедах, не скорбит в нищете и недостатках, не гневается на озлобляющих Ее, но благодетельствует им, помогает бедным, сколько может, особенно любит смиренных и Сама смиренна со всеми. Терпелива Она перед насмешками, которыми осыпают Ее еврейские учителя и фарисеи. Достойные доверия люди поведали нам, что в Марии, Матери Иисусовой, человеческое естество кажется соединенным с ангельским. И все такие слухи возбудили в нас безмерное желание видеть это, выражусь так, небесное чудо». «Обратимся теперь к книге Деяний св. апостолов¹. Здесь, кроме женщин, родственных Иисусу Марии и Саломии, мы находим среди первых христианок, живущих в Иерусалиме, Марию, мать Марка, в доме которой многие тогда собирались и молились (Деян 12. 12). Встречаем далее Тавифу в Иоппии, попечительницу о бедных вдовах, которым она делала рубашки и платье. Ее деятельность представляет собою первый пример женского попечения о бедных. Встречаем Лидию, торговавшую багрянницей в Филиппах, принимавшую апостола Павла. Она была первою из тех женщин, обращенных апостолом языков, которые оказали услуги при распространении христианства. Лидия не только открыла свой дом лично апостолу Павлу, но и позволила сделать из него место его христианской деятельности. Всюду, где образовывались небольшие христианские общины, всегда являлась нужда в подобном помещении для собраний новой общины, или, по крайней мере, для назидания некоторого числа христиан из этой общины. В этих помещениях устраивались и вечера любви, для которых нужны были разные домашние вещи, находящиеся обыкновенно в ведении хозяйки дома. Вечера любви, на которых совершалось и Таинство Причащения, были в течение первых десятилетий настоящей трапезой, при которой кроме хлеба и вина употреблялись обычно и различные другие ку-

¹ Из статьи: *Гольтц Э.* Указ. соч. С. 5–7.

шанья, как, например, молоко, мед, корни и масло. Допустим, что часть этих припасов, приносилась в виде приношений христианами, — все же нужно было кому-либо их приготовить и подать на стол. И в этих случаях в то время несомненно прибегали также к помощи женщин. Кроме того, в этих частных домах благовестники могли находить себе надежное и спокойное пристанище. Как высоко ценил апостол Павел такую услугу! Ведь он сам лично и его помощники так часто нуждались в таких пристанищах. Так, вероятно, он находил дом у Дамари в Афинах (Деян 17. 34) и, несомненно, у Прискиллы и ее супруга Акилы в Коринфе (Деян 18. 1). Какое большое значение имели эти женщины в общинах, видно из посланий апостола. Они были не только гостеприимными хозяйками, но, очевидно, и, так сказать, духовными центрами маленьких общин. Правда, в городах Вери и Фессалониках нам прямо не указано имен женщин христианок, но об обращении многих знатных женщин мы находим ясное упоминание в книге Деяний (17. 7). В Филиппах трудились на пользу общины Еводия и Синтихия (Флп 4. 2). В Колоссах Нимфа отдала свой дом в распоряжение христианской общины. В Коринфе имела значение для общины Хлоя, в Кенхреях действовала Фива — покровительница общины, в то же время помощница многим и самому апостолу Павлу. У нее на первом плане было гостеприимство и прием общественного собрания. В XVI главе Послания апостола Павла к Римлянам упоминаются кроме Фивы и Прискиллы также Мариам, Трифена и Трифоса, Персида, мать Руфа, сестра Нирея и Юлия. Все они оказали услуги апостолу или общине. При этом нельзя думать, что эти женщины оказывали одно только гостеприимство; естественнее предположить, что они содействовали и распространению христианства. В чем, собственно, состояло это содействие, мы можем только отчасти догадываться. Без сомнения, так или иначе они принимали участие в попечении о больных и бедных. По всей вероятности, принимали на себя посещение домов, где были больные женщины, а может быть, еще и обучали новообращенных женщин и девушек. В тех случаях, когда апостолам и их помощникам вход в помещение был воспрещен, женская помощь им была необходима. Без такой просветительной деятельности со стороны женщин даже мы не можем себе представить распространения христианства, которое всегда находило там много последователей именно среди женщин».

X О женах IV века

(К 6 главе)

Как мы видим, самый расцвет служения диаконисс падает на IV век, когда Церковь из гонимой делается господствующей, когда язычество уступает силе веры Христовой, но в то же время, когда чистота этой веры начинает колебаться ересями, расколами, завистливым иудейством, и жизнь христиан омрачается упадком нравов. Не хочется умолчать, что в это время, богатое резкими контрастами, кроме диаконисс, как на Востоке, так и на Западе, выделяются целые сонмы благодетельных женщин, имена которых, по крайней мере многих из них, сохранила нам история. Подобно тому, как на Востоке мы видели некоторых диаконисс и благочестивых жен под руководством Иоанна Златоуста, на Западе встречаем немало благородных вдов и девиц, которые группируются вокруг блаженного Иеронима. Некоторые из них, оставляя Рим, предпочитали ему Восток.

Между ними особенными добродетелями просияла блаженная Павла¹, знатная и богатейшая из римских матрон. Овдовев и испытав множество несчастий, она предпочла Христа всем временным благам и, возненавидев развратный Рим, раздала нищим много богатства, и вместе с дочерью своею Евстохией-девицею отправилась в Палестину. Посетив святые места, она поселилась в Вифлееме, недалеко от пещеры Рождества Христова, близ блаженного Иеронима, который в это время подвизался там. Она устроила странноприимную и два монастыря.

Павла и Евстохия пользовались большим благорасположением блаженного Иеронима, под руководством которого в то время было в Риме немало благочестивых жен и дев, известных под именем Авентинских. Они, дав обет девства, находились под надзором благочестивой вдовы Маркеллы и жили на Авентинском холме близ Рима. Там была воспитана и Евстохия, о которой Иероним в «Письме к Лете»² пишет: «и слово, и походка, и жизнь ее — училище благочестия». «Кто храбрее Евстохии, которая обе-

¹ О св. Павле и прочих упоминаемых здесь женах заимствовано из: *Филарет (Гумилевский), архиеп. Жития святых подвижниц Восточной Церкви...*

² *Иероним Стридонский, блж. Письмо к Лете // Творения Блаженного Иеронима Стридонского. Киев, 1894. Т. 2. С. 439.*

том девства», ради которого она много пострадала со стороны знатной родни, «взяла в плен ворота благородства и гордость Консульского рода?»¹

Кроме святых Павлы и Евстохии, своею добродетелью славились Лета, жена Токсотия, дочь верховного языческого жреца и мать Павлы Младшей. Она была удостоена, как и многие другие, письма от Иеронима, где он дает ей прекрасные советы о воспитании Павлы. Кроме них, особым расположением блаженного Иеронима пользовались: дочь Леты, внучка языческого жреца, Альбина, Павла Младшая, упомянутая нами выше Маркелла и знаменитая римлянка Фабиола². Эта последняя «построила в Риме первую христианскую больницу, сама ухаживала за больными, сама обмывала их». В ее больнице находили приют преимущественно калеки, расслабленные, слепые, прокаженные. «Бедные желали, — говорит Иероним, — заболеть, чтобы только пользоваться ее уходом».

О Горгонии, сестре епископа Григория Назианского, известно, что она была «оком для слепых, ногой для расслабленных; ее дом был общим пристанищем для всех, терпящих нужду»³.

¹ Epistula ad Pammachium // PL. XXII. 640.

² Гольц Э. Указ. соч. С. 17.

³ Там же.

Принятие «обета служения Богу и ближним» Великой Княгиней Елисаветой Феодоровной¹

Девятого минувшего апреля совершилось событие замечательное, редкое в нашей жизни: Великая Княгиня Елисавета Феодоровна, сестра Царицы, вместе с некоторыми другими сестрами основанной ею Марфо-Мариинской обители дала обет служения Богу и ближним делами любви и милосердия. Казалось бы, у нее есть все: и высокое положение, и богатство, и власть, и всякий почет. Но оказывается всего этого мало для души человеческой. Во всем этом он не находит удовлетворения для себя. Она ищет Бога, горит желанием служить Ему в лице меньшей братии — бедных, больных и разного рода несчастных, в смирении и терпеливом труде. Но есть ли это ясное доказательство того, что не о хлебе едином жив человек, и что все земные блага: слава, богатство, власть, сила не могут дать душе человеческой удовлетворения, не могут погасить в ней того небесного огня, который возжен в ней рукою Творца.

Обет принесен Великою Княгинею по следующему умильтельному чину:

9-го апреля в храме святых жен Марфы и Марии при Марфо-Мариинской обители милосердия на Большой Ордынке в 6 часов вечера началось всенощное бдение, которое совершал о. протоиерей Митрофан Сребрянский. Пел хор епископа Трифона.

Перед всенощным бдением прибыл в храм Преосвященный Трифон, епископ Дмитровский. Великая Княгиня и сестры, принимающие обет, встретили Преосвященного Трифона при входе в храм, получили у него благословение и стали у западной стены храма возле входа.

После пения «великого славословия» о. протоиерей Сребрянский, взяв благословение у Преосвященного Трифона, с напрестольным крестом в правой руке вышел из алтаря в северные двери, направился к Великой Княгине и готовящимся принять обет сестрам и осенил их крестом. Всему духовенству и присутствовавшим в храме были розданы зажженные свечи, а певчие стали петь особым распевом тропарь: «Во иго Твое спасительное прими мя, Христе, рабу Твою»...

¹ Приходское чтение. 1910. № 2. С. 52–54.

При пении этого тропаря Великая Княгиня и сестры Обители направились к амвону; достигши амвона, они стали на колена пред отверстыми царскими вратами. Отец протоиерей Сребрянский осенил каждую из них святым крестом и удалился в алтарь.

Преосвященный Трифон вышел на амвон из алтаря в мантии, осенил сестер благословением и произнес:

«Господь милосердый и человеколюбивый, зря вашу смиренную веру и любовь нелицемерную, приемлет вас от сердца к Нему припадающих».

После этого Великая Княгиня и сестры встали, и епископ спросил: «Чего ради пришли есте, сестры, в сию обитель милосердия, припадуще к Престолу Милосерднаго Владыки нашего Христа Бога?».

Великая Княгиня твердым голосом, осенив себя крестным знаменем, вместе с прочими сестрами ответила:

«Семо притекли есмы, желающе по заповеди Спасителя нашего послужити Богу, Его же всею душею возлюбили есмы, в ближних наших, чрез сие же поработати и вечному спасению нашему».

Архиерей ответил: «Во истину добро дело и блаженно избрали есте; обаче памяуйте, яко добрая дела смирением и терпеливым трудом стяжаются»...

Затем он спросил: «Обещаетеся ли в течение грядущего лета жизни вашей нерушими хранить святую веру Христову, уставы Святыя Церкви Православныя, целомудрие, нестяжание и послушание настоятельнице сея обители, еще же вся силы душ и телес ваших принести на вольное служение Богу и ближних?»

Сестры отвечали: «Обещаемся, в чесом да поможет нам Господь наш Иисус Христос, Его Пречистая Матерь, святые жены Марфа и Мария, Фива и Олимпиада, вси святы Божия человецы и ангели наши хранители».

После этого Преосвященный Трифон прочитал особую молитву, по окончании которой протоиерей Сребрянский поднес кипарисные кресты с изображением Спаса Нерукотворенного, Богоматери с омофором, простершей руки, а на оборотной стороне свв. жен Марфы и Марии и слов: «Возлюбиши Господа Бога твоего всею душею твоею... возлюбиши ближнего твоего, яко сам себе».

Епископ Трифон, взяв один из крестов, произнес: «Приимите, сестры, сей Крест Христов на перси своя во всегдашнее воспоминание злострадания, распятия и крестныя смерти Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, яже вся волею нас ради потерпе, да

любовию воспримше крестную жертву Его, паче мира Его возлюбите и подражати Ему потщитесь, во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа; рцем вся о них: Господи, помилуй».

Певчие пропели трижды «Господи, помилуй!»

Засим Преосвященный благословил Великую Княгиню и каждую из сестер и возложил на них кресты.

Потом он возложил на каждую особые покрывала на голову со словами:

«Приимите, сестры, на главы ваши покровы сия, якоже охраняющий вы покров благодати Божия, в знамение смирения и всегдашнего послушания воле Божией и во еже отвратити очи ваши от суеты и пристрастий мира сего».

Все сестры облобызали руку епископа.

Потом таким же порядком с особой молитвой епископ вручил сестрам четки, зажженные свечи и прочел особую молитву с прошением, чтобы Господь Бог помог соблюсти «веру, смирение, терпение, кротость и любовь молитвами Богородицы, праведных жен Марфы и Марии, святых жен-диаконисс Фивы и Олимпиады, всех святых».

Сестры стояли со свечами у иконы Спасителя до конца всенощной, которая закончилась в десятом часу вечера.

10-го апреля в Марфо-Мариинской обители состоялось духовное торжество возложения на Великую Княгиню креста настоятельницы. Перед литургией в храм прибыли митрополит Владимир и епископ Трифон, которые были встречены сестрами Обители, вместе с Великой Княгиней.

Затем началось богослужение, совершенное митрополитом Владимиром, епископом Трифоном, благочинным Московских монастырей архимандритом Модестом, придворным протоиереем Зверевым, местным благочинным протоиереем Копьевым и духовником Обители протоиереем Митрофаном Сребрянским.

На малом входе протодиакон Дзиковский пригласил Великую Княгиню Елисавету Феодоровну приблизиться к митрополиту, которому Ее Высочество дала обет служения Богу и ближним делами милосердия и обещание управлять Обителью в духе Православной Церкви до конца своей жизни.

На Ее Высочестве были одеты кипарисовый крест и белый апостольник, а сверх апостольника — покрывало.

Ее Высочество сняла с себя крест сестры Обители и покрывало. Митрополит, прочитав установленные молитвы, возложил на

Великую Княгиню новый крест настоятельницы и новое покрывало, провозгласив:

– Аксиа! (достойна).

Хор троекратно повторил «аксиа».

После этого богослужение продолжалось обычным порядком.

По окончании Литургии духовник Ее Высочества протоиерей Митрофан Сребрянский, по повелению Государя Императора и Государыни Императрицы Александры Феодоровны, благословил августейшую настоятельницу Марфо-Мариинской обители Великую Княгиню Елисавету Феодоровну иконой св. Николая и св. мученицы Александры, [написанную] в древнерусском стиле.

Ее Высочество и все 18 сестер Обители, давшие накануне за всюнощной обет служения Богу и ближним делами милосердия, приобщились Святых Таин.

По окончании Литургии Высокопреосвященный Владимир обратился к Великой Княгине и сестрам Обители с приветственным словом, а затем благословил Великую Княгиню и сестер иконой Скорбящей Божией Матери.

В настоящее время в Марфо-Мариинской общине находятся еще испытываемые 28 сестер и среди них кн. Шаховская и кн. Оболенская.

Обращает внимание, что устроенная Великой Княгиней Обитель милосердия представляет нечто новое и необычное в нашей практике. Устроенная ею Обитель напоминает чин монастырской жизни, но к созерцательному характеру монашеского подвига присоединяется здесь деятельное служение ближнему ради Господа. Подвиг созерцательной Марии восполняется подвигом заботливой и попечительной Марфы, что и отмечено в самом названии общины. Сколько ныне женщин горят желанием послужить ближним? Как часто они ищут и не находят, где бы и как им применить свою ревность о благе ближним и идут на разные жизненные распутья и вместо пользы причиняют вред и себе, и тем, кому хотят помочь. Как бы хорошо было направить эту горячую ревность, это стремление к подвигу на истинные пути, дать им правильное применение, обратив их на делание на ниве церковной. Нельзя не пожелать поэтому, чтобы благой почин Великой Княгини нашел себе широкое подражание, чтобы общины, подобные устроенной ею, устроились и множились по лицу земли русской.

С. В. ТРОИЦКИЙ

ВОСТОЧНЫЕ ДИАКОНИССЫ МАГНА И МАРФАНА И ЗАПАДНАЯ ЦЕРКОВНОСЛУЖИТЕЛЬНИЦА ЭФЕРИЯ¹

Корифей современной западной богословской науки Адольф Гарнак в одном из последних своих крупных трудов «Миссия и распространение христианства» называет историю чина диако-нисс «темной»². То же самое еще ранее писал другой немецкий ученый — Чарнак — в исследовании, специально посвященном истории женского служения в Церкви³.

Попытку резюмировать современное положение вопроса в научной литературе⁴ и в некоторых пунктах наметить пути к его дальнейшему выяснению мы сделали в брошюре «Диакониссы

¹ Современное написание имени — Эгерия, встречается Этерия. Здесь сохранено авторское написание. — *Примеч. сост.*

² *Harnack A. Mission und Ausbreitung des Christenthums. 2. Aufl. B., 1906. Bd. 2. S. 57.*

³ *Zscharnack L. Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche. Göttingen, 1902. S. 99.*

⁴ Перечень литературы, помещенный в брошюре, следует восполнить: *Algelstädt L. Frau zum Dienst, Diakonissen-geschichte. Leipzig, 1903. 10. Aufl. 1910*, а также статьи в английских журналах летом 1912 года по поводу 50-летия института диако-нисс в англиканской церкви, например: *Knapp, Deaconess. The Deaconess Movement in America // The Churchman. 1912. Dec. 12; ср. Juli 27; Brown I. H. The Jubilee of the Deaconess // The Guardian. 1912. June 21 (№ 3472); Achelis H. Das Christenthum in der ersten drei Jahr- hundert. Leipzig, 1912. Bd. 1. S. 91, 105; Bd. 2. S. 25, 40sq.; О женском священнодей- ствовании // Православный Собеседник. 1864. № 11. С. 177–197, 263–306; 331–354; *Никольский С., свящ.* История Церквей Антиохийской и Константинопольской во время Иоанна Златоуста. Ставрополь Кавказский, 1906. С. 49–54; О служении жен- щин в Церкви // Церковный Вестник. 1908. С. 497; Об институте диако-нисс // Там же. С. 1564; *Добронравов Н., прот.* Диако-ниссы в древнем христианстве. Сергиев По- сад, 1912 (оттиск из «Душеполезного чтения», 1912, февраль-март); *Петрушевский П.* О женской диаконии и диако-ниссах в древней Христианской Церкви. Киев, 1912 (пе- реложение статей о. Маслова в «Духе христианина» за 1861 и 1862 гг.).*

в Православной Церкви», значительная часть которой помещена была первоначально на страницах «Церковных Ведомостей». Внимание, уделенное этому очерку печатью¹, показывает, что вопросом продолжают интересоваться.

В данной статье мы ограничимся биографическими данными, касающимися трех представительниц женского церковного служения и имеющими интерес новизны, поскольку ни в одном из известных нам исследований о диакониссах не встречается даже их имен. Но и помимо того данные эти имеют важность, поскольку они несколько выясняют трудные вопросы об отношении диаконисс к монашеству и о прекращении церковного служения женщин на Западе и некоторые другие более мелкие недоумения.

Все три церковнослужительницы относятся к одному времени, началу V века, и вместе с тем к наиболее отдаленным друг от друга местностям, к крайним границам Римской империи, и встреча одной из последних представительниц женского церковнослужения на Западе — испанки Эферии с обитательницей Восточной Сирии диакониссой Марфаной является замечательным моментом в истории женского церковнослужения.

Св. диаконисса Магна

Среди творений ученика Иоанна Златоуста св. Нила Синайского († ок. 430) надписание одного заставило немало ломать голову патрологов. Творение это надписано «Πρὸς τὴν σεμνοπρελεστάτην Μάγναν διάκονον Ἀγκύρας περὶ ἀκτημοσύνης λόγος», т.е. «К досточтимейшей Магне, диакониссе Анкирской, слово о нестяжательности»². Надписание это, помещенное во всех изданиях творений св. Нила, встречается во всех древнейших рукописях (напр., в Ватиканских кодексах № 653 и 1454) и лишь в немногих имя диакониссы читается «Магнезия»³. Итак, несомненно слово это было адресовано диакониссе. Между тем содержание его совершенно

¹ См., например: *Столыпин А.* Диакониссы // Новое время. 1912. № 13022 (14 июня); *Ф. Б.* // Церковные Ведомости. № 27. С. 1139; Пастырь. 1912; *Кондаков П.* Рец. на кн.: *Троицкий С. В.* Диакониссы в Православной Церкви. СПб., 1912 // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1912. Январь. С. 162–167; *Revue d'Histoire ecclésiastique.* 1912. 15 juillet. P. 613.

² PG. LXXIX. 967–968; Творения преподобного отца нашего Нила, подвижника Синайского. Ч. 2. М., 1858. С. 98.

³ MG. LXXIX. 1331.

не гармонирует с надписанием. Во всем послании автор обращается не к Магне и вообще не к одному лицу, а ко многим лицам, и притом не диакониссам или девам, а к отшельникам¹.

И вот, чтобы примирить противоречие между надписанием и содержанием, построились разные гипотезы. Так, Тильмон² и Селье³ полагают, что первоначально творение это написано было для монахов, а Магне послана лишь копия с него, или что св. Нил для Магны написал другое творение, надписание которого по ошибке было перенесено на «Слово о нестяжательности».

Иосиф Фесслер в своих *notitia* к изданию творений св. Нила у Миня думает, что заголовок присоединен к этому творению ошибочно. «Ибо, — пишет он, — и титул в рукописях варьируется, так как некоторые имеют титул: “ad Magonum diaconum” и в тексте творения нет ни малейшего следа, что оно написано к благочестивой женщине, тем более что содержащееся в 65-й главе едва ли мог бы святой муж написать женщине, и главы 42, 43, 51, 52, 64, очевидно, обращаются к мужчинам, которые по главам 1 и 65, по-видимому, были близки к тем, которых он наставлял в книге «Слово подвижническое»⁴.

Все эти объяснения, однако, слишком шатки и не имеют в свою пользу ни одного фактического доказательства, которое можно бы признать столь же веским, как почти единогласное свидетельство древних рукописей, что творение адресовано именно диакониссе. Правда, Фесслер ссылается на некоторые рукописи, где послание адресуется «диакону Могану», но рукописи эти позднейшие, и не нужно тратить много остроумия, чтобы догадаться как произошла замена первоначального надписания новым.

Чин диаконисс был несравненно менее известен, чем чин диаконов, и переписчик легко мог подчиниться соблазну принять

¹ См., напр., гл. 1: «...должно похвалить ревность и в вас, сохранивших правило нестяжательности» (MG. LXXXVII. 968); Творения... С. 97, гл. 42: «Но вы, други Христовы и попечительные хранители Христовых законов...» (MG. LXXXVII. 1020); Творения... С. 153, гл. 43: «Всю тяжесть мирской попечительности стряхнули вы с душевных рамен... и тот образ жизни, который наследовали от предшественников, если изменили, то на более ревностный» (MG. LXXXVII. 1021); Творения... С. 153. См. также главы 51, 52, 64.

² *Tillemont S. Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles.* P., 1693. T. 14. P. 209–210.

³ *Ceillier R. Histoire général des auteurs sacrés et ecclésiastiques qui contient leur vie.* P., 1729. T. 13. Chap. III. P. 156–157.

⁴ MG. LXXIX. 14–15.

τὴν διάκονον за τὸν διάκονον¹, тем более что он видел, что автор все время обращается к мужчинам, а не к женщинам. Удивительно слаб и другой довод Фесслера, что едва ли святой муж мог написать женщине то, что содержится в 65-й главе². Писатели того времени были совершенно чужды той жеманности, которая не допускает называть вещи своими именами, и, если руководиться соображением Фесслера, то придется отвергнуть подлинность надписаний и весьма многих святоотеческих творений, не исключая и творений Иоанна Златоуста. Еще убедительнее говорят против основательности такого довода древнейшие покаянные номоканоны. Между тем, данное место содержит лишь выяснение, и притом не чуждое эвфемизма, апостольского предупреждения против опьянения.

Нельзя объяснить несоответствие между содержанием и надписанием «Слова о нестяжательности» тем соображением, что слово не адресовано Магне, а лишь посвящено ей, так как, с одной стороны, надписание «Слова» имеет совершенно ту же форму, что и надписание других трудов и писем св. Нила, в коих несомненно говорится об адресате, а с другой стороны, дошедшее до нас посвящение Евстафием своего перевода Шестоднева Василия Великого диакониссе Синклетике³, как и вообще посвящения, имеют другую форму, не позволяющую смешивать их с адресом.

Но если все существовавшие до сих пор гипотезы должны быть признаны неудачными, то вполне законна попытка объяснить противоречие между надписанием и содержанием другим путем, исходя из истории чина диаконисс.

Уже Суарец сопоставляет надписание «Слова о нестяжательности» с Лавсаиком Палладия, одна из глав⁴ которого посвящена Магне и предполагает, что св. Нил и Палладий говорят об одном

¹ Примером такой замены может служить переделка 3-й главы «Луга Духовного» Иоанна Мосха (MG. LXXXVIIb 3b. 2855; пер. Хитрова, С. 6–9) в нашем древнепечатном Прологе под 29 сентября. В «Луге духовном» говорится, что архиепископ Петр (524–546 или 550) во избежание соблазна желал поставить для крещения женщину-диакониссу, а в Прологе рассказывается, что он крещаемую девицу «восхоте пояти к себе за диакона», соблазнившись ее красотой.

² Несомненно, Фесслер имеет в виду место: «Ὅτι πλησμονὴ γαστρὸς, ἀρδεῖαν εἰσάγει τῶν ὑπογαστρίων, ποικροῖς ὡσπερ ὄχετοῖς τοῖς ἐκ τοῦ κόρου φερομένοις ποτιζόμενων πληννηροῦσι ρείθροισι...» (Творения... С. 193; MG. LXXIX. 1057). Ср.: Луг Духовный, гл. 3; MG. LXXXVII. 3, 2855: «ὑποκάτο τοῦ ὀμφαλοῦ».

³ ML. LXX. 1110.

⁴ MG. XXXIV. 1234–1235, cap. 135 (200); Butler C. The Lausiac History of Palladius. Cambridge, 1904 (в Texts and St. I. Armitage Robinson VI, 2). P. 163, 10–24, cap. 77; Lucot A. Palladius, Histoire Lausiaque (в Textes documents Hemmer et Legay). P., 1912. P. 384–387.

и том же лице. В пользу этого мнения существуют весьма веские основания¹, и его можно считать общепринятым в науке². А если так, то список известных в истории диаконисс³ необходимо восполнить именем достойной представительницы этого служения — св. Магны Анкирской⁴.

Все, что известно о житии св. Магны, известно из этих двух источников — вышеприведенного надписания одного из творений св. Нила и упомянутой главы Лавсаика. Первый источник, несмотря на свою краткость, помимо имени св. Магны говорит о времени и месте ее жизни. Кроме того, прямо называет ее диакониссою, чего не делает Палладий⁵. Из титулования и факта

¹ Основания эти: 1) тождество имени, сходство квалификации: Палладий — σεμνοτάτη, Нил — σεμνοπρελεσετάτη, 2) тождество местожительства — Анкира, 3) тождество времени — «Слово о нестяжательности» написано приблизительно в 425 г., (Butler C. Op. cit. P. 235), Лавсаик — около 419–420 гг. (Butler C. Op. cit. P. 246, not. XIV; Бронзов А. А. Преподобный Макарий Египетский, его жизнь, творения и нравственное мировоззрение. СПб., 1899. Т. 1. С. 85–86), в Лавсаике предполагается (вопреки Тильмону, XIV, 742), что Магна еще жива.

² Например: Butler C. Op. cit. P. 235: «There can be no doubt». Lucot A. Op. cit. P. 384–385, note.

³ См., например: Robinson C. The Ministry of Deaconesses. L., 1898. P. 237–241, где Магна не упомянута, и наш список в «Диакониссы в Православной Церкви», и С. 345–348, где Магна Анкирская хотя и упоминается, но не в числе диаконисс.

⁴ Архиеп. Владимирский Сергей (Спасский) в своем месяцеслове (II, 527, совр. изд.: Сергей (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока. М., 1997) причисляет Магну к «святым, дни памяти коих или самая памяти не показаны в месяцесловах и синаксарях: Магна Кесарийская (точнее Анкирская) + ок. 425 г. (вернее, 400)». Последняя цифра, вероятно, есть вывод из двух ошибочных положений: 1) слишком ранней датировки Лавсаика, 2) мнения (Тильмона), что Лавсаик говорит о Магне как об уже умершей.

⁵ Хотя многие женщины, о которых упоминает Палладий, несомненно были диакониссами, слово «диаконисса» в Лавсаике встречается лишь два раза: в главе 70 в повествовании о чтеце Евстафии Кесарии Каппадокийской: «παρακαλεῖ τὴν αὐτῷ διάκονον τῆς ἀδελοῦς...» (MG. XXXIV. 1242); Butler C. Op. cit. P. 166, 8; Lucot A. Op. cit. P. 394, и в главе 41 о святых женщинах: «Συνέτυχον δὲ καὶ τῷ θεῷ προσομιλοῦση, τῇ διακονίῳ Σαβινιανῆ, θεία Ἰωάννου τοῦ ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως»; Butler C. Op. cit. P. 128; Lucot A. Op. cit. P. 292. D-v Preuschen (Preuschen E. Palladius und Rufinus. Gießen, 1897. S. 254), Butler (LIII – LIV) и Lucot (291) считают это место поддельным, хотя в некоторых рукописях и изданиях (например, Миня) его нет. Хотя Палладий диакониссами называет лишь этих двух лиц, несомненно, диакониссой была и Олимпиада (гл. 61) и, вероятно, и «почтеннейшая в высшей степени дева Фотина, дочь Феоктиста, пресвитера близ Лаодикии» (гл. 41). Нам кажется, что Батлер (p. 219) напрасно причисляет ее к «святым женщинам, не упоминаемым где-либо в другом месте в истории». В житии св. Порфирия, епископа Газского (26 февр. 420 г.), упоминается благочестивая диаконисса г. Газы Фотина-Манарида, бывшая начальницей над девами (см.: Haupt R. F. M. Verbesserungen des Textes des Culex und der Ciris // Monatsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. V., 1873. S. 545–550; Палестинский Патерик / Изд. И. Помяловский. СПб., 1895. Вып. 5). Так как Палладий говорит о Лаодикии непосредственно перед упоминанием об Антиохии, то нужно думать, что он понимает Лаодикию Сирийскую, то есть или Laodicea ad mare, или Laodicea Scadiosa (Lucot A. Op. cit. P. 291).

отправления ей слова св. Нилом можно сделать вывод, что она была диаконисса не рядовая, а выдающаяся своими достоинствами.

Палладий посвящает Магне целую главу. «В том же городе Анкире, — пишет он¹, — славятся и многие другие девы, около двух тысяч или более, и подвижницы (ἐγκρατεύμεναι), и знаменитые жены. Среди них выдается по благочестию (ἐν αἷς ἐγκρατεῖ κατ' ἐυλάβειαν) Магна, почтеннейшая женщина, которую не знаю, как назвать, девой или вдовой. Ибо, насильно выданная замуж своею матерью, отклонялась от мужа и, пережив его, как говорят многие, осталась неприкосновенною. После того, как он, спустя короткое время, умер, она всю себя отдала Богу, заботясь прилежно о своих слугах, живя самою подвижническою и целомудренною жизнью и имея такое влияние (συντυχίαν), что и епископы уважали ее за ее чрезвычайное благочестие. Удовлетворяя нужды, и даже в избытке, странноприимниц и бедных и путешествующих (διοδεύουσι) епископов, она непрестанно благодворила втайне сама и через вернейших слуг, и не покидала церкви даже ночами».

Магна не называется здесь диакониссой, как не называется в Лавсаике и самая славная представительница этого чина Олимпиада, которой также посвящена особая и довольно обширная глава². Но если тожество Магны Лавсаика с Магной «Слова о нестяжательности» заставляет видеть в Магне Лавсаика диакониссу, то и содержание приведенной главы вполне подтверждает такой взгляд. Палладий характеризует Магну почти теми же чертами, что и Олимпиаду. И там, и здесь говорится об отвращении к супружеской жизни и сохранении девства в браке, о целомудрии и воздержании, о заботе о рабах, о широкой благотворительности бедным и епископам. В особенности ясно говорит о ее звании упоминание о помощи странноприимницам, которая в пространной рецензии Лавсаика называется διαχονία³, и о неоставлении

¹ Мы приводим первоначальную краткую рецензию Лавсаика, как она установлена Батлером (р. 163). В позднейшей, более обширной рецензии, помещенной в изданиях Гервета (лат. пер.), Дю-Дука (*Bigne M. de la. Magna Bibliotheca veterum Patrum et antiquorum Scriptorum ecclesiasticorum. P., 1624. T. 2. Auctorium*) и Миня, а также в русском переводе Лавсаика (СПб., 1850. С. 278—279) никаких существенных дополнений нет, почему мы его и не помещаем.

² У Гервета, Дю-Дука и Миня гл. 114, у Батлера и Люко — 56.

³ MG. XXXIV. 1235; ср. письма Златоуста к диакониссам Олимпиаде, Прокуле, Пентадии.

церкви даже ночью – черта, которую мы встречаем в житии других диаконисс¹.

В сообщении Лавсаика о св. Магне есть черта, которая отчасти поможет нам разгадать загадочное несоответствие надписания «Слова о нестяжательности» св. Нила с его содержанием.

Исходной точкой всех недоумений по поводу такого несоответствия служило представление о служении диаконисс как исключительно приходском.

Но представление это совершенно неверно, в особенности в отношении к диакониссам эпохи и местожительства св. Магны, так как в IV–VI веках в Сирии и Малой Азии диакониссы были обычно начальницами дев и вдов, ведших монашеский образ жизни. Помимо многочисленных фактов такого рода, упомянутых в нашей работе о диакониссах², о диакониссе-игуменье упоминается уже в самом Лавсаике. В 70-й главе этого памятника сообщается, что чтец Кесарии Палестинской Евстафий привел оклеветавшую его дочь пресвитера – свою мнимую жену, в женский монастырь и убедил диакониссу этого «братства» поддерживать ее здесь³. Принятие жены чтеца в монастырь зависит, таким образом, от диакониссы, и, очевидно, она является начальницей монастыря.

К таким же диакониссам – начальницам монастыря – принадлежала и св. Магна. Палладий причисляет ее к подвижницам (παρθέναι... καὶ ἐγκρατεοῦόμεναι καὶ ἐπιτίμιοι γυναῖκες) и в то же время довольно ясно намекает на ее начальственное положение

¹ См., напр.: [Письмо 81. К диакониссе Пентадии] // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. СПб., 1897. Т. 3. Ч. 2. С. 694; Василий Селевкийский в «De vita S. Theclae» упоминает, что девы, служившие при храме св. Феклы, проводили в храме ночь (MG. LXXXV. 596).

² С. 95, примеч. 3. Таковыми диакониссами были, например, Манарида-Фотина, св. Юста, св. Сусанна, св. Евпраксия, св. Ирина и, как увидим далее, Марфана.

³ По краткой рецензии: «λαβὼν οὖν αὐτὴν ὁ νεώτερος καὶ παρὰ τοῦ ἐλισκόλου καὶ παρὰ τοῦ πατρὸς, παρατίθεται μοναστηρίῳ γυναικῶν καὶ παρακαλεῖ τὴν αὐτόθι διάκονον τῆς ἀδελφότητος μέχρι τοῦ τοχετοῦ αὐτῆς ἀνέχεσθαι» (Butler C. Op. cit. P. 166; Lucot A. Op. cit. P. 394). По пространной рецензии: «μοναστηρίῳ γυναικῶν παρακαλέσας τὴν αὐτόθι διάκονον τῆς ἀδελφότητος μέχρι τῶν ἡμερῶν τοῦ τοχετοῦ αὐτῆς ἀνασχέσθαι τούτης...» (MG. XXXIV. 1242). Упоминание о диакониссе в монастыре служило камнем преткновения для переводчиков. В латинском переводе диаконисса превращается в «первую служанку» (prima ministra; MG. XXXIV. 1240), наоборот, в русском – в «настоятельница» (с 287). Люко (Р. 353) переводит «la diaconesse», но поясняет неудачно: «c'est l'intendante du monastère».

между ними (ἐν αἷς ἐκκλησιαστικῆ καὶ εὐλάβειαν)¹. Но если так, то надпись «Слова о нестяжательности» является уже менее загадочным. Послание, адресованное Магне как диакониссе — настоятельнице монашеской общины, и написано с целью назидания не самой Магне, которая и без того славилась, по сообщению Палладия, своею нестяжательностью, а руководимой ею общине, почему к этой общине и обращается св. Нил в своем творении. Если учительство было вообще одной из главных обязанностей церковнослужительниц вдов и диаконисс², то особенно важное место должно было оно иметь среди обязанностей диаконисс-игумений, отчасти вследствие отсутствия или недостатка в монашеских общинах священнослужителей, отчасти ввиду цели этих общин и начальственного положения в них диаконисс. Св. Нил, таким образом, имел в виду помочь св. Магне выполнить одну из главнейших ее обязанностей в качестве диакониссы-игумении. Содержание «Слова о нестяжательности» вполне гармонирует с таким предположением. Славившаяся своею нестяжательностью Магна могла учить этой добродетели, не рискуя услышать от слушателей: «врачу, исцелися сам». И вообще, по своему содержанию «Слово о нестяжательности» относится не к церковному общественному учительству, запрещенному для диаконисс как женщин³, а по назиданию нравственного характера, диакониссам свойственному.

Однако наше предположение встречается, по-видимому, с неопровержимым возражением: по сообщению Палладия, Магна была начальницей лишь подвижниц, и св. Нил в своем «Слове о нестяжательности» обращается к подвижницам. Однако, если даже допустить, что Палладий в 67 главе Лавсаика говорит лишь

¹ Если это выражение переводить не «среди них благочестиво правила», а, следуя латинскому и русскому переводам (inter quos principatum obtinet in pietate), «среди них выделялась благочестием», то и в таком случае выделение Магны из ряда всех остальных указывает на ее особое положение, тем более что руководство в такого рода общинах поручалось лицам, выделяющимся своими нравственными достоинствами. Наконец, на начальственное положение Магны намекает и упоминание об уважении к ней со стороны епископов.

² См.: *Диакониссы в Православной Церкви...* С. 39–42, 76–81.

³ Седулий пишет о диакониссе Синклетике (Синклетикии), что она была таким ученым богословом, что могла бы учить в церкви, если бы этому не препятствовал ее пол (ML. XIX. 542). И сам Нил Синайский пишет «монашествующей Феодосии»: «Хочешь ли, не хочешь ли, ты остаешься женщиной. Поэтому перестань учить мужей в церкви, ибо апостол ясно заявил, что это постыдно в церкви, хотя бы ты тысячи раз утверждала, что далеко отстоишь от положения женщины и являешься сильнее мужчины по устойчивости девственного настроения» (Письмо 116, MG. LXXIX. 249).

о женщинах, что далеко не несомненно¹, отсюда вовсе не следует, что Магна, будучи начальницей над подвижницами, не могла наставлять и подвижников. Диакониссы, наставлявшие мужчин, — явление весьма обычное в ту эпоху. Феодорит Кирский сообщает, что диаконисса г. Дафны обратила во времена Юлиана в христианство одного молодого язычника, сына ее подруги, и его отца². Диаконисса Василина отклонила Константинопольского префекта от монофизитства³. Сам святой Нил в письме к «монашествующей Феодосии» упоминает, что она учила мужчин в церкви, и, хотя не одобряет этого, но неодобрение его относится не к тому, что она учила мужчин, а к тому, что учила в церкви вопреки запрещению апостола.

Можно пойти и далее и предположить, что Магна не только могла наставлять подвижников, но могла занимать начальственное положение, и не только среди подвижниц, но и среди подвижников. Так, в III главе «Луга Духовного» сообщается, как архиепископ Иерусалимский Петр хотел избрать диакониссу для мужского монастыря Пентукла, и, следовательно, мысль о возможности для диакониссы пребывать в мужском монастыре не представлялась тогда необычайною, но устройство данного только монастыря как общежительного помешало ему осуществить свое намерение⁴.

¹ В установленном Батлером тексте читается: «πολλὰ μὲν καὶ ἄλλαι παρθένοι ὡς χιλιάδες δύο ἢ πλείον καὶ ἐγκρατεύμεναι», но весьма вероятно, что в оригинале могло быть и πολλοί, а παρθένοι означало и девственников и девственниц. Первое чтение представляется единственно возможным только при расположении глав, принятом в рецензии Гервета — Миня, где глава о Магне помещена в ряду глав, говорящих о женщинах (119—142), так что ἄλλαι здесь вполне уместно. Но выделение женщин сделано в более позднее время, а по первоначальной редакции глава о Магне помещалась непосредственно после глав о других анкирских подвижниках — Комите Овире (Севериане) и жене его Боспории, славившихся нестяжательностью и целомудрием, а следовательно, в главе о Магне под «другими» естественнее разумеать не дев, к коим нельзя причислить Овира, а вообще людей, ведущих подвижническую жизнь, — как мужчин, так и женщин.

² Церковная История. III. 14 (СПб., 1852. С. 213).

³ Житие Иоанна Молчальника. АсSS. 13 мая III, 237.

⁴ MG. LXXXVII. 3, 2855: «διὰ τὸ μὴ ἐπιδέχεσθαι τὸν τρίτον» (вар.: τρίτον. Тогда как Пентукла был общежительным монастырем [«τὸ κοινόβιον τοῦ βασιλείου»]), подчиненных Магне подвижников нужно отнести не к киновитам, а к той древнейшей, независимой от египетского влияния форме палестинского и малоазийского монашества, последователи которой носили название апотактитов. Диакониссы заведовали лишь последними. Подвизавшихся в Анкире дев «Passio Theodoti» называет именно οἱ ἀποτακτῆται (см.: *Delehaye H. La passion de S. Theodoti d'Ancyre // Analecta Bollandiana. 1903. Vol. XXII. P. 327*). Местонахождение не раз упоминаемого в «Луге Духовном» монастыря Пентуклы Peter Thomsen (Betamarim // *Loca sancta, 1 Bd.*) указывает близ Иерихона, отождествляя его на основании заметки на полях Ватикан-

Возможно, конечно, и такое объяснение, что св. Нил имел в виду не мужчин или женщин в отдельности, а вообще οἱ ἀποτακτῆται, под которыми безразлично разумелись и мужчины и женщины. Кто такие были апотактиты, об этом можно составить более ясное понятие по паломничеству Эферии, где упоминается о другой начальнице апотактитов — диакониссе Марфане.

Марфана

О диакониссе Марфане упоминает открытое около двадцати пяти лет тому назад итальянским ученым Гамуррини¹ описание путешествия анонимной паломницы, которую Гамуррини отождествляет с Сильвией (Сильванией, Сильвинией) Лавсаика², а позднейшие исследователи³ с большим правом отождествляют с упоминаемой испанским монахом VII века Валерием⁴ испанкой Эферией. Громадное значение этого памятника для науки общепризнано, и уже успевшая создаться обширная литература о нем⁵ является наглядным показателем этого. Но для нас он важен лишь постольку, поскольку он может способствовать выяснению истории женского церковнослужения.

Повествуя о своем пребывании в Селевкии (Исаврийской), Эферия пишет: «Отправившись из Тарса, на третий день я пришла к городу, который называется Селевкия Исаврийская. При-

ской рукописи с βηθάγλα Евсевия (Onomasticon 3, 19, 48, 18; 52, 8, ed. Klosterman. Leipzig, 1904). Правильность локализации Томсена подтверждается и самым «Лугом Духовным», гл. 14: «Не вынося плотской брани, брат вышел из Пентукла и отправился в Иерихон» (Хитров, С. 20). Селение Бетанос, о котором упоминает «Иерусалимский канонарь VII века» (изд. прот. С. К. Кекелидзе, Тифлис, 1912. С. 120, 264), нужно отождествить с Бетоном (Betamarim) в 15-й главе «Луга Духовного», хотя Кекелидзе и замечает, будто оно неизвестно.

¹ Biblioteca dell' Accademia storico-giuridica. Vol. 4: S. Hilarii tractatus de mysteriis et hymni et S. Silviae Aquitanae peregrinatio ad loca sancta, quae inedita ex codice Arretino depromptit / Ed. Joh. Fr. Gamurrini. Romae, 1887.

² P. 55; Butler C. Op. cit. P. 148; Lucot A. Op. cit. P. 344–346.

³ Впервые это сделал Dom. Fevotin: Le véritable auteur de la peregrinatio Silviae // Revue des questions historiques. 1874. P. 367–398.

⁴ MG. LXXXVII. 421 и Analecta Bollandiana. Vol. XXIX. P. 337–399.

⁵ Перечень ее дан в трудах: Паломничество по святым местам конца IV века / Изд., пер., предисл. и объясн. И. В. Помяловского // Православный Палестинский сборник. 1889. Т. 7. Вып. 2(20). С. 141–142; Безобразов П. Древняя паломница // Сообщение императорского Палестинского Общества. 1912. Ст. XXIII. Вып. III (июль–сентябрь). С. 361–377; Вып. IV (октябрь–декабрь). С. 502–520; Krüger T. // Real-Encyclopädie für protestantische Theologie. 1913. Bd. 24. S. 518.

быв туда, я побывала у епископа, поистине святого мужа из монахов, и видела в том же городе весьма красочную церковь. И так как оттуда до святой Феклы, каковое место находится за городом на ровном возвышении, будет от города приблизительно тысяча пятьсот шагов, то я предпочла пойти туда, чтобы сделать там предположенную остановку. А там у святой церкви нет ничего, кроме бесчисленных келий мужей и жен. И там я нашла одну свою близкую подругу, о жизни которой свидетельствовали все на Востоке, святую диакониссу по имени Марфана; с нею я познакомилась в Иерусалиме, куда она приходила для молитвы: она управляла келиями апотаكتитов или¹ дев². Когда она меня увидела, какая могла быть наша взаимная радость? могу ли я ее описать? Но возвращаясь к делу, там по всему возвышению находится множество келий, а посередине высокая стена, окружающая церковь, в которой находится гробница; и эта гробница весьма красива. А стена выведена для того, чтобы охранять церковь от Исаврян, так как они очень злы и часто разбойничают, чтобы они не дерзнули сделать что-либо с монастырем, который к ней приписан (*ibi est deputation*)... Итак, придя туда о имени Господнем, я произнесла молитву у гробницы и прочла все деяния святой Феклы... Проведя там два дня и повидав святых монахов или апотактитов (*monachis vel apotactites*), как мужей, так и жен, бывших там, помолившись и причастившись, я возвратилась в Тарс к своему пути...»

Итак, мы имеем свидетельство о другой диакониссе, так же как и Магна неизвестной прежним исследователям и так же как она начальствующей над монашествующими. Но если упоминание о Магне у Нила Синайского восполняется Лавсаиком, то в данном случае мы находимся, по-видимому, в худшем положении, так как несмотря на упоминание «Паломничества», что о жизни Марфаны «свидетельствуют все на Востоке», никакого другого упоминания о ней до сих пор найдено не было. Гамуррини³ дважды указывает, что во всей древнехристианской литературе имя Мар-

¹ И. Помяловский переводит (с. 138) неточно: «...и дев».

² «*Nam inveni ibi aliquam amicissimam mihi et cui omnes in oriente testimonium ferebant vitae ipsius, sancta diaconissa nomine Marthana, quam ego apud Jerusolimam noveram, ubi illa gratia orationis ascenderat: haec autem monasteria apotactitum (вариант: apudactitum) seu virginium regebat*» (*Peregr. cap. 23; Biblioteca dell' Accademia storico-giurdica... / Ed. Joh. Fr. Gamurrini... P. 74; Помяловский И. Указ. соч. С. 37*).

³ *Biblioteca dell' Accademia storico-giurdica... P. 74: «Nulla ab hagiographis graecis et latinis, nulla a scriptoribus»; cp.: P. XXIX.*

фана встречается лишь у одного Василия, епископа Селевкийского († ок. 459). В своем написанном около 440 года труде («Εἰς τὰς πράξεις τῆς ἀγίας... Θέκλης») он, говоря о монастыре св. Феклы и его подвижниках и подвижницах, пишет: «Καὶ τῶν γυναικῶν δ' αὖ πάλιν τὴν Μαρθάναν, τὴν Ξεναρχίδα, τὴν Διονυσίαν ταύτην, τὴν Σωσάνναν, τὴν Θεοδούλην, τὰς ἄλλας πάσας»¹, то есть «Таковы же были, чтобы не пропустить женщин, Марфана, Ксенархида, упомянутая Дионисия, Сосанна, Феодула и прочие, о которых всех сообщать не позволяет время, если только я не захочу, подобно Гесиоду, писать перечень всех превосходных женщин. Жизнь, обращение и повиновение Богу всех их, как мужчин, так и женщин, суть чудеса мученицы...» Гамуррини и вслед за ним Помяловский² и Безобразов отождествляют, хотя и не совсем решительно, Марфану паломницы с Марфаной Василия. И действительно, тождество редко встречающегося имени и близость той и другой к тому же самому храму являются к тому достаточным поводом. Гамуррини находит намек на начальственное положение упоминаемой Василием Марфаны в том обстоятельстве, что она упоминается первой³. Однако во всей силе остается замечание Безобразова, что «невозможно утверждать уверенно тождество обоих лиц, так как Василий не называет ее диакониссой и не сообщает, что она завела келиями отшельниц»⁴.

Но если бы даже отождествление диакониссы Марфаны «Паломничества» с Марфаной Василия Селевкийского и было установлено твердо, все же одно беглое упоминание ее имени у Василия не дает ничего нового, кроме определения *terminus ad quem* ее жизни.

Нам думается, однако, что все многочисленные авторы, писавшие о паломнице, слишком положились на уверение первого из них — Гамуррини, что имени Марфаны нигде не встречается, кроме как у Василия Селевкийского.

Из «Паломничества» видно, что личность Марфаны была далеко не заурядною. Замечательно, что имя Марфана есть *единственное* личное имя, которое нашла нужным назвать паломница, хотя ей приходилось встречаться со многими епископами и дру-

¹ MG. CXXXV. 617.

² Помяловский И. В. Указ. соч. С. 241.

³ Biblioteca dell' Accademia storico-giuridica... / Ed. Joh. Fr. Gamurrini... P. 39.

⁴ Безобразов П. Указ. соч. С. 515.

гими значительными лицами того времени. Мало того, паломница подчеркивает, что «о жизни Марфаны свидетельствовали все на Востоке». Поэтому было бы странно, если бы о такой замечательной личности не сохранилось ни одного другого свидетельства, кроме беглого упоминания ее имени у Василия Селевкийского.

Вопреки уверениям Гамуррини и всех позднейших писавших об Эферии авторов, мы прежде всего должны заявить, что имя Марфана встречается вовсе не у одного Василия Селевкийского. На самом деле оно встречается и у других христианских авторов, упоминавших о женщинах Сирии и Палестины. Так, оно не раз встречается у св. Епифания Кипрского в его труде о ересь¹. Затем имя Марфаны в некоторых рукописях усваивается св. Марфе — матери св. Симеона Столпника (Младшего)². В «*Supplementum ad Acta Sanctorum*» болландистов упоминается некая мученица Мартана, пострадавшая вместе с Евсевием 2 декабря. Но помимо этих лиц, которые никак нельзя отождествить с Марфаной Эферии³, в памятнике V века есть упоминание о Маране или Марфане, тождество которой с Марфаной Эферии представляется в высшей степени вероятным. Памятник этот — «История боголюбцев» блаженного Феодорита Кирского, 29-я глава которой посвящена Марфане и Кире. Правда, в имеющемся у нас тексте «Истории боголюбцев» говорится не о Марфане, а о Маране, но такое различие имени никоим образом не может служить доводом против отождествления.

¹ [Епифаний Кипрский, свт. Творения святого Епифания Кипрского. Ч. 1. М., 1863. С. 85]: Кн. I. Ересь 19. Об оссилах: «Ибо до Констанция некоей Марфус и Марфане, двум сестрам из рода сего еретика (Илкса) в стране их поклонялись как божествам... Марфус умерла недавно, а Марфана жива и поныне... [Там же. Ч. 2. М., 1864. С. 293–294]: Кн. II, отд. 1: «Самисеи, они же елкессии, еще доселе обитают в Аравии, лежащей за Мертвым морем. Они введены в обман неким лжепророком Илксаем; из его рода доселе еще существовали две женщины: Марфус и Марфана (вар. Марфина), которым сия ересь поклоняется как богиням»; упоминаются они и в ереси 53 [Там же. Ч. 2. С. 424; ср.: Кн. V. С. 386].

² См.: *Supplementum ad Acta Sanctorum*. P., 1875. P. 334: «*Martha sive Marthana in tractatu Syriae Antiocheno*», 1 Sept.; *AcSS*. Sept. P. 203–204: «*Martha vel Marthana*». Марфана считается здесь (ошибочно) матерью св. Симеона старшего, и годом ее кончины считается 428-й. Ср.: *AcSS*. 5 Jan. P. 264–274.

³ За исключением Марфы-Марфаны, матери св. Симеона Столпника, в житии которой есть немало черт, указывающих, что и она была диакониссой. См.: *AcSS*. Maii 5. P. 403–443, *MG*. LXXXVI. 2, 2987–3216. Но вместе с тем здесь нет таких черт, которые делали бы это отождествление убедительным.

В данном случае нам нет даже нужды прибегать к соображениям общего характера, например к указанию на неисправность¹ существующей сирмондо-шульцевской рецензии этого творения Феодорита, воспроизведенной у Миня, или на полную превратностей судьбу личных имен, воспроизводимых языком и воспринимаемых ухом другой национальности², ибо и без того невозможно допустить, чтобы женщина носила сирское имя Марана, означающее «господин наш» (ср. «Маран — афа», 1 Кор 16. 22), а не Марфана, означающее «госпожа наша» (ср. Марфа, Лк 10. 38 и др.). Помимо того, неправдоподобное имя Марана абсолютно нигде не встречается. Если же некоторые греческие рукописи, легшие в основу сирмондо-шульцевской рецензии, говорят о Маране, то это вполне понятно. Чуждые уху сочетания звуков чужого языка обычно подвергаются скорым изменениям, приближающим их к сочетаниям привычным. Что в данном случае дело обстояло именно так, у нас есть прямое свидетельство в древней греческой Минее³. Здесь Маране и Кире посвящены следующие строки:

«Καράξιούνται Μαρανάτε καὶ Κύρα»
 «Σαρχὸς μαρασμῶ χυριεύειν του πόλου».

Таким образом личные сирские имена Кира и Марфана сближены с греческими словами χυριεύειν и μαρασμός, а буква θ была выброшена как досадное препятствие для такого сближения.

Любопытно, что редкое, а потому и чуждое нашему уху имя Марфана подвергается дальнейшим изменениям, так сказать, на наших глазах. У западных и русских авторов греческое «Марана» заменяется почти всегда более знакомым «Марина», хотя для такой замены нет никакого основания в греческих рукописях⁴.

¹ См.: *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит, епископ Кирский, его жизнь и литературная деятельность. М., 1890. Т. 2. С. 413: «Несмотря на обилие манускриптов этого творения, переписывавшегося более всех других произведений Феодорита, теперешний текст его не отличается совершенной исправленностью и нуждается в критической проверке его по лучшим кодексам».

² Мы видели уже, каким метаморфозам подвергалось имя Магны. Имя Эферии читалось не только Aetheria, но и Eetheria, Eiheia, Egeria и даже Geria (Revue Benedictine. 1911. № 11). Имя матери св. Симеона: Марфана, Матана, Марабана, Марфа (AcSS. 5 Jan., Vita S. Sym. P. 2).

³ AcSS. 3 Aug. P. 225.

⁴ См., напр.: История боголюбцев. СПб., 1853. С. 225–228, где везде читается «Марина»; *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Изд. 2-е. 28 февр. С. 57: «пр. жен Марины и Кире † ок. 450»; Заметки. С. 607: «Марина (Марана) и Кира». В наших календарях под 28 февраля везде стоит имя Марины, а не Мараны.

Помимо несомненного тождества имен, сходство между характеристикой Марфаны у Эферии и у Феодорита бросается в глаза. Эферия говорит, что Марфана управляла келиями апотактитов или дев. Но и Феодорит сообщает, что она управляла девами, бывшими ее служанками, а описание образа их жизни заставляет причислить их к тому виду подвижниц, которые носят у Эферии название апотактитов. Эферия упоминает, что с Мараной она познакомилась в Иерусалиме, куда она приходила *молитвы ради*. Но и Феодорит говорит о Маране, что она совершила паломничество в Элию¹ (то есть Иерусалим), не принимая «на пути никакой пищи и пришедши в тот город и совершив поклонение святыне, приняла пищу и опять обратный путь совершила в посте». Паломница сообщает, что она встретила с Марфаной в Исаврии у храма св. Феклы. Но и Феодорит повествует, что Марана путешествовала в Исаврию ко храму (σπήριον) св. Феклы. По «Паломничеству», Марфана пришла ко храму св. Феклы в Исаврии после паломничества в Иерусалим. То же самое Феодорит сообщает и о Маране. Паломница говорит, что о жизни Марфаны свидетельствовали все на Востоке. Феодорит сообщает о Маране, что она вместе с Кирой превзошла всех других подвигами терпения, была украшением женского пола и образцом для других, и перечисляет ее подвиги — жизнь в каменной ограде под открытым небом в продолжение 42 лет, ношение тяжелых вериг и т.д. Эферия называет Марфану святой, но и Феодорит называет Марану и Киру «святыми женами».

Упоминание паломницы, что «все, называемые апотактитами (а, следовательно, и начальница их Марфана), не только во дни четырехдесятницы, но и весь год проводят строгий пост», причем допускается разнообразие в степени строгости², находит полное соответствие в словах Феодорита, что Марана, «подражая посту Божественного Моисея, трижды по столько же времени пребывала без пищи, и по прошествии сорока дней принимала немного пищи, трижды, подражая воздержанию блаженного Даниила, проводила в посте по три седмицы дней и потом уже давала пищу телу». Упоминание паломницы, что апотактиты от Пасхи до Пятидесятницы не постятся (Peregr. с. 41), находит себе параллель в

¹ Иерусалим называется Элией и у Эферии «in Helia, id est in Ierusalimam» (Peregr. 9); Помяловский И. Указ. соч. С. 16.

² Peregr. 28; Помяловский И. Указ. соч. С. 49–50.

упоминании Феодорита, что Марана именно в это время нарушала строгость своих подвигов и беседовала с женщинами.

Все эти совпадения в отдельности можно признать случайными, но признать случайной всю совокупность их весьма затруднительно. Правда, Эферия называет Марфану диакониссой, тогда как Феодорит об этом умалчивает. Но помимо того что, как мы видели, и другие авторы часто не считают нужным упоминать о сане некоторых подвижниц, в данном случае были и особые причины для молчания одного и упоминания другого. Тогда как Феодорит желает лишь указать на известные ему подвиги Мараны, совершавшиеся ею на месте постоянного ее жительства, находящегося невдалеке от его резиденции, и потому не имел повода упоминать об ее сане, паломница, встречавшаяся с Марфаной в Иерусалиме и в храме св. Феклы, где она во главе своих апотактитов принимала участие в богослужении, имела к тому полное основание, тем более что и сама паломница, как увидим далее, также была церковнослужительницей. Некоторый намек на служение Мараны в качестве диакониссы можно видеть в упоминании Феодорита, что Марана одна из всех живущих с ней дев в урочное время (в Пятидесятницу) наставляла приходящих к ней женщин, а также и в упоминании, что как Марана, так и Кира носили весьма большие покрывала, спускающиеся сзади донизу и спереди до самого пояса.

Другим возражением против отождествления Мараны с Марфаной может, по-видимому, служить то обстоятельство, что Феодорит указывает одно местожительство Мараны — окрестности города (ἄστυ) — очевидно, Берии¹, тогда как местожительством Марфаны паломницы обычно считают келии апотактитов близ храма св. Феклы, т.е. близ Селевкии Исаврийской. Однако последнее мнение ошибочно. Паломница вовсе не говорит, что Марфана жила близ храма св. Феклы, а говорит лишь, что она нашла (*inveni*) здесь ее, а найти ее она могла здесь и при ее временном пребывании при храме св. Феклы, о котором упоминает Феодорит. Если А. Ламбер² пишет, что Эферия потому и отправилась в Селевкию, что хотела видеться с Марфаной, с которой она познакомилась в

¹ Вегоса — город Северной Сирии на середине пути между Антиохией и Иераполем. Ныне — Алеппо.

² Apotactites // Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie / Ed. F. Cabrol, H. Leclercq. P., 1907. Col. 2612.

Риме, то это совершенно произвольное предположение, не находящее ни малейшего подтверждения в тексте «Паломничества». Паломница прямо указывает, что в Селевкию она отправилась лишь по двум мотивам: во-первых, потому, что там была гробница св. Феклы, а во-вторых, потому, что этот город был очень близко от Тарса¹, а следовательно, о пребывании своей любимой подруги из Селевкии она не знала, и встреча с ней была для нее неожиданной. Об этой неожиданности встречи весьма ясно говорит и фраза паломницы: «Когда она (т.е. Марфана) меня увидела, какая могла быть наша писана взаимная радость? могу ли я ее описать».

Но если бы ближайшая подруга Эферии Марфана постоянно жила в Селевкии, то Эферия должна бы это знать, а если Эферия об этом не знала, то отсюда следует, что Селевкия не была местом жительства Марфаны² и что здесь она была лишь временно, как представляет дело и Феодорит. Нет основания под «келиями апотактитов или дев», которыми управляла, по сообщению Эферии, Марфана, разуметь келии Селевкии. Эферия упоминает об келиях Марфаны вне связи с описанием храма св. Феклы³, а в связи с упоминанием о паломничестве Марфаны в Иерусалим⁴, как бы желая сказать, что паломничество Марфаны в Иерусалим относится к обычным паломничествам апотактитов для молитвы в Иерусалим⁵. Следовательно, никакого указания на местонахождение келий Марфаны здесь видеть нельзя.

¹ «И так как от Тарса на третьем ночлеге, то есть в Исаврии, находится гробница св. Феклы, то мне было очень приятно пройти и туда, в особенности потому, что это было так близко» (Peregr. 22; Помяловский И. Указ. соч. С. 137).

² Можно думать, что Эферия искала Марфану именно в Берии, ибо свое путешествие в Северную Сирию и Месопотамию она мотивирует, между прочим, желанием «повидать святых монахов, которые, как говорили, были там весьма многочисленны и отличались такой жизнью, что трудно и сказать» (Peregr. 47), и путь она избрала туда через Антиохию и Иераполь, а следовательно, и через Берию, где, очевидно, Марфаны не оказалось, так как она была в это время в Селевкии. Проживанием Марфаны в Берии можно объяснить упоминание ее лишь в «Истории боголюбцев», ибо эта «История» есть восполнение других трудов о восточных подвижниках, касающееся исключительно Северной Сирии и Месопотамии (см.: Zöckler O. Askese und Mönchtum. В., 1907. Bd. I. S. 221).

³ «Sed ut redeam ad rem», — пишет паломница, упомянув об управлении келиями Марфаной и приступая к описанию келий Селевкии.

⁴ «...Ubi illa gratia orationis ascenderat: haec autem monasteria apotactitum seu virginium regebat» (Peregr. 23; Помяловский И. Указ. соч. С. 37).

⁵ «За много дней начинают собираться (в Иерусалим) отовсюду не только из отшельников или апотактитов из различных провинций...» (Peregr. 49; Помяловский И. Указ. соч. С. 171–172).

Даже если отождествлять Марфану Василия с Марфаной Эфери, а следовательно, и с Мараной Феодорита, за что говорят хронологические данные¹, то вовсе не нужно предполагать, что первая жила постоянно у храма св. Феклы. Василий перечисляет Марфану лишь в ряду особенно прославившихся почитательниц св. Феклы, образ жизни и благочестие которой можно считать чудесами св. мученицы, а к числу таких почитательниц относилась и Марана Феодорита. Помимо того, труд «De vita S. Theclae», приписываемый Василию Селевкийскому, написан позднее «Истории боголюбцев» Феодорита, когда Марфана, по смерти своей более слабой здоровьем сожительницы Киры, могла переселиться и в Селевкию, куда она ходила и ранее.

Отождествление Марфаны Эфери с Мараной Феодорита имеет весьма важное значение не только для выяснения истории диаконисс, но и для датировки паломничества Эфери. Со времени первого издания «Паломничества» в 1887 году памятник этот единогласно признается одним из перворазрядных памятников не только паломнической, но всеобщей литературы, и громадное значение его для палестиноведения, для литургики и филологии раскрывается все более и более в успевшей уже создаться обширной литературе, ему посвященной. Но таковое значение памятника до некоторой степени уменьшается невыясненностью времени его происхождения. На датировку этого памятника потрачено немало трудов, но последние авторы, писавшие по этому вопросу, — Безобразов и Kгүйег — приходят к весьма неутешительному результату. Первый² приходит к выводу, что «мы не можем принять для паломничества Эфери каких-нибудь определенных годов и что его несомненные хронологические рамки очень широки, между 350 и 540 годами». Второй³, дав краткое обозрение всей литературы вопроса, заявляет, что спор о IV и VI веках, как времени составления «Паломничества», не может считаться решенным.

¹ «История боголюбцев» относится у Тильмона и болландистов к 440 году, у Н. Н. Глубоковского (Указ. соч. Т. 2. С. 416) к 444—445 годам, Марана представляется здесь еще в живых. Труд «De vita s. Theclae», приписываемый Василию Селевкийскому († октябрь 459), участнику Халкидонского Собора, написан несколько позже, но из текста неясно, была ли в это время упоминаемая здесь Марфана в живых.

² Сообщения императорского Православного Палестинского общества. 1912. Октябрь—декабрь. С. 515.

³ Real-encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche / Hrsg. von J. Herzog, A. Nauk. 3. Aufl. Leipzig, 1913. Bd. 24. S. 518: «Als entschieden kann die Frage noch nicht angesehen werden».

Отождествление Марфаны с Мараной дает возможность значительно сузить эти слишком широкие рамки. «История боголюбцев» написана в 440—445 годах. В этой истории говорится, что Марана подвизалась уже 42 года, следовательно, в 398—445 годах. К этому времени нужно отнести и паломничество Эферии. Но упоминание Феодорита, что Марана путешествовала с Кирой в Иерусалим «некогда» (лотé), а также упоминание о слабости здоровья Киры, заставляет отнести это трудное путешествие ближе к началу этого срока, чем к концу¹. А если так, то мы приходим к тому же выводу, к какому пришел совершенно другим путем Безобразов, то есть что паломничество Эферии с наибольшей вероятностью нужно отнести к самому концу IV или к началу V века².

Конечно, мы вовсе не считаем вопрос о времени составления «Паломничества» решенным окончательно таким отождествлением, ибо отождествление — это все же гипотеза. Но нам думается, что в ряду всех соображений о времени составления «Паломничества» вышеизложенные соображения должны занять видное место, поскольку они имеют в виду *единственное* современное Эферии лицо, имя которого названо в «Паломничестве» и клонится к отождествлению его с другим лицом, время жизни которого известно достоверно и точно. Все те доводы, которые представили Вейганд, Баумштарк³, Безобразов и др. в пользу ранней датировки «Паломничества», вовсе не теряют при этом своего значения, поскольку они служат доказательством верности отождествления, ибо трудно допустить, чтобы в одно и то же время и в одной и той же местности существовали две знаменитые подвижницы с одним и тем же довольно редким именем и с удивительно совпадающими чертами своей личности и жизни.

Если наше отождествление Марфаны Эферии с Мараной Феодорита правильно, то отсюда следует, что в список святых диаконисс, канонизированных Церковью, нужно внести не только Магну, но и Марфану; если же оно неправильно, то все же беглое

¹ За это говорит и то обстоятельство, что испанка Эферия не упоминает о св. Симеоне Столпнике, хотя, по сообщению «Истории боголюбцев» (гл. 26), «к нему приходило даже много живущих в отдаленнейших границах запада *испанцев*, британцев и галатов», и Эферия дважды проходила мимо Берии, около которой подвизался св. Симеон.

² Безобразов П. Указ. соч. С. 520.

³ Baumstark A. Das Alter der Peregrinatio Aetheriae // Oriens Christianus: Hefte für die Kunde des christlichen Orients. Wiesbaden, 1911. NS 1 (№ 9). S. 32—86.

упоминание «Паломничества» о диакониссе Марфане имеет немалую важность для истории этого чина. Знаменательно прежде всего, что Эферия встречает Марфану у Селевкийского храма, хранившего мощи святой Феклы и бывшего центром ее почитания. Мученица за девство Фекла пользовалась особым почитанием со стороны церковных дев, и в частности диаконисс. Паломница говорит, что она «произнесла молитву у гробницы и прочла все деяния святой Феклы». Но из истории этого памятника известно, что он пользовался в это время авторитетом в Испании (особенно в Таррагоне) и на Востоке, в Селевкии, тогда как в Африке и в Риме он считался апокрифическим¹, а содержание его, говорящее об апостольской деятельности святой первомученицы, учившей по повелению апостола Павла слову Божию², представляло особый интерес для церковнослужительниц. К прислуживанию при храме святой Феклы допускались только девы, и общежитие дев (τὸν παρθενῶνα) здесь основано еще Григорием Богословом³. По свидетельству Василия Селевкийского, некоторые девы проводили даже ночь в ее храме⁴. Вполне естественно, что Марфана, начальствовавшая над девами, явилась сюда и встретила здесь с испанкой Эферией.

Упоминание о паломничестве Марфаны в Иерусалим говорит об участии подвижниц (апотактитов) дев в торжественном богослужении у святых мест Иерусалима. «В эти восемь пасхальных дней, — пишет она, — ежедневно после обеда епископ со всем клиром и со всеми детьми, которые восприяли крещение, и со всеми апотактитами, и женами, а также и с народом, восходит на Елеон⁵. На восьмой день Пасхи, т.е. в воскресенье, весь народ и все апотактиты

¹ Acta Theclae есть часть Acta Pauli et Theclae, выделенная из этого памятника в Селевкии после того, как он был осужден около 195 года на каком-то Соборе. О последнем упоминает в 204 году Тертуллиан (De bapt. 17; ср.: Иероним De vir. ill. 7). Но на Западе такого выделения не знали, и потому, тогда как на Востоке Acta Theclae и сама Фекла пользовались почитанием (по свидетельству Василия Селевкийского, Мефодия Олимпийского, Симеона Метафраста, Иоанна Дамаскина и др.), на Западе Acta Pauli et Theclae были осуждены в 496 году в Decretum Gelasianum. В Африке Фекла даже не считалась святой. Между тем монофизиты включили Acta Theclae в «Книгу женщин» наравне с ветхозаветными книгами Руфь, Сусанна, Есфирь и Юдифь. См.: Holzhey C. Die Thecla-Acten. München, 1905.

² Lipsius J. Acta S. Pauli et Theclae. Leipzig, 1891. P. 267. Ср.: p. 268 («καὶ διδάσχε τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ»).

³ Poëmata de se ipso II, De vita sua (MG. XXXVII. 1067).

⁴ De vita S. Theclae (MG. LXXXV. 596).

⁵ Peregr. 39.

провожают епископа с песнопениями¹. Апотактиты собираются, по ее словам, в Иерусалим и к празднику обновления из различных провинций, т.е. Месопотамии, Сирии, Египта и Фиваиды². Они в том числе ежедневно участвовали в богослужении³, причем сменяли пресвитеров и диаконов в пении гимнов и антифонов и чтении молитв. Они бодрствуют в Вифлеемской церкви до рассвета, поя гимны и антифоны. Они же сопровождают и встречают с пением епископа⁴. Но если апотактиты принимали деятельное участие в богослужении, то тем более должны принимать такое участие сами заведующие ими диакониссы, и паломничество Эферики является свидетельством этого факта, известного и из других источников⁵.

Нужно обратить также внимание на наименование, которое дает паломница подчиненным Марфане девам. Она называет их апотактитами (*apotactitum seu virginum*). Термин «апотактиты» первыми издателями «Паломничества» (Гамуррини и Помяловским) был понят неправильно. Они сочли их теми уклонившимися от церковного учения аскетами, которые были осуждены указами императора Феодосия от 381 и 383 годов, и сделали отсюда вывод, что «Паломничество» написано до этих указов. Но позднейшие исследования указали, что апотактитов Эферики нельзя отождествлять с теми еретиками, о которых упоминает св. Василий Великий (пр. 1 и 47) и Епифаний Кипрский. У Эферики употреблявшийся на Востоке термин «апотактиты»⁶ равнозначен с термином «монашествующие» и «девы»⁷.

¹ Peregr. 40.

² Peregr. 49.

³ Peregr. 24 и 44; ср. у свт. Кирилла Иерусалимского: «И слово о целомудрии да выслушает предварительно чин монашествующих и дев, ведущих в мире жизнь равноангельскую, а после них и весь православный сонм» (см.: [Кирилл Иерусалимский, свт.] Слово Огласительное. 4. 24 // МГ. XXXIII. 485; Творения иже во святых отца нашего Кирилла, архиепископа Иерусалимского. Сергиев Посад, 1893. С. 56).

⁴ Peregr. 25; Помяловский И. Указ. соч. С. 45.

⁵ Житие св. Нины упоминает о диакониссе св. Гроба вифлеемлянке Ниофоре-Сарре. Упоминает о диакониссах в Иерусалиме также монах Епифаний (IX в.) в своем паломничестве (Повесть Епифания о Иерусалиме и суших в нем местах первой половины IX века / Изд., пер., предисл. и коммент. В. Г. Васильевского // Православный Палестинский сборник. 1886. Т. 4. Вып. 2/II. С. 28), Иерусалимский устав 1122 г. и Новгородский архиепископ Антоний в XII в. (см.: Диакониссы в Православной Церкви... С. 257–260).

⁶ «Ut hic dicunt apotactite» (Peregr. 28); Помяловский И. Указ. соч. С. 49. Ближайшим образом здесь разумеется Иерусалим.

⁷ «Monachorum vel apotactitorum» (Peregr. 49; Помяловский И. Указ. соч. С. 71); «apotactitum seu virginum» (Peregr. 23; Помяловский И. Указ. соч. С. 37). Среди них паломница различает аскетов, живущих более строгой жизнью в уединении (Peregr. 20; Помяловский И. Указ. соч. С. 32).

Апотактиты — это вообще отрекшиеся от мира и живущие в уединении (монахи). Автор новейшей и весьма обстоятельной статьи об апотактитах Ламбер¹ приходит к выводу, что апотактитами назывались представители того вида палестинского монашества, которое возникло здесь еще ранее, чем стало распространяться монашество египетское. Об этих монашествующих упоминает блаженный Иероним, заменяя греческое слово «апотактиты» равнозначным сирийским словом «ремобот»². Они были не еретиками, но неорганизованными аскетами, жившими небольшими группами и придававшими большое значение постам, нестяжательности и безбрачию. Как выясняет Епифаний Кипрский³, еретиками апотактиты или апостолики являлись лишь тогда, когда свой образ жизни, вопреки церковному учению, считали единственно законным. От еретической односторонности особенно настойчиво предупреждает прислуживавших в Иерусалимском храме апотактитов, как мужчин, так и дев (τάγμα μοναξούντων καὶ τῶν παρθένων), св. Кирилл Иерусалимский⁴. К такого рода апотактитам, находившимся под начальством св. Магны Анкирской, направлено было и слово о нестяжательности св. Нила Синайского.

И св. Кирилл Иерусалимский, и Эферия указывают, что в числе апотактитов, или монашествующих, были и мужчины и женщины⁵. То же мы видели и ранее, когда говорили о св. Маг-

¹ Apotactites // Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie / Ed. F. Cabrol, H. Leclercq. Col. 2604–2636.

² Письмо к Евстохии. 384 г. ML. XXIII. 119.

³ Ересь 61, гл. 3: «И в Церкви есть отречение от мира, но она не гнушается браком. И в Церкви есть нестяжательность, но Церковь не восстает против владеющих праведным стяжанием. И от яств воздерживаются многие, но не надмеваются и пред невоздерживающимися. Святая Божия Церковь подобна кораблю. А корабль устрояется не из одного дерева, а из различных. А каждая из этих ересей какая-то однодревка и не являет в себе отличительного свойства Церкви» (см.: *Епифаний Кипрский, свт.* Указ. соч. Ч. 3. М., 1872. С. 50–51).

⁴ Слово огласительное 4. 25: «Преуспевая же в целомудрии, не надмевайся также перед теми, которые ведут брачную жизнь» (MG. XXXIII. 485; *Кирилл Иерусалимский, свт.* Указ. соч. С. 56); Там же. 4. 27: «Мы постимся, воздерживаясь от вина и мяса не потому, что ненавидим это как мерзость... поэтому не пренебрегай вкушающими по немощи тела» (MG. XXXIII. 485; *Кирилл Иерусалимский, свт.* Указ. соч. С. 57). Ср.: Эферия: «Кто (из апотактитов) не может и этого, вкушает от вечера до вечера. И никто не требует, сколько каждый должен делать, как может: не хвалят того, кто делает много, и не порицают того, кто делает мало. Таков здесь обычай» (Peregr. 28; *Помяловский И.* Указ. соч. С. 50).

⁵ «Monachis vel apotactites, tam viris, quam feminis» (Peregr. 23; *Помяловский И.* Указ. соч. С. 37). Ср. выше: «monasteria sine numero virorum ac mulierum».

не. Во всех этих памятниках указывается также, что апотактиты-женщины носили также наименование дев, и Эферия не только поясняет слово «апотактиты» через «девы» (*apotactitum seu virginum*), но находит нужным воспроизвести и греческий термин *parthenae*¹, как называет их и св. Кирилл Иерусалимский. Древний чин дев (*τάγμα παρθένων*), о котором упоминают на Востоке уже Климент Александрийский², Ориген³, Дидаскалия⁴, Климентины⁵ и св. Мефодий Олимпский⁶, является, таким образом, как бы корнем этого вида монашества и потом сливается с ним, чем и объясняется значение диаконисс среди апотактитов, тогда как о существовании их среди монашества египетского следов не сохранилось. Так же как и диакониссы, эти монашествующие имеют ближайшее отношение к приходской жизни и приписываются к известной церкви⁷. В то же время они находятся в зависимости от приходского клира, подчиняясь то пресвитерам, то диакониссам⁸.

Так как зачаточная форма монашества — апотактиты — постепенно должны были уступить более упорядоченным формам монастырской жизни — киновиям и лаврам, и уже в VI веке этот

¹ «...omnes monasontes et parthenae, ut hic dicunt» (Peregr. 24; Помяловский И. Указ. соч. С. 39). Им она противопоставляет мирян (*laici*).

² MG. VIII. 1103, 1197.

³ MG. XII. 428.

⁴ IV. 1. 12 (*Didascalia et Constitutiones Apostolorum* / Ed. F. X. Funk. Paderbornae, 1906. Vol. 1. P. 218). Ср.: Постановления апостольские. II. 26. 3 (*Ibid.* P. 103, 105); II. 57. 12 (*Ibid.* P. 165); III. 6. 4 (*Ibid.* P. 191); III. 15. 5 (*Ibid.* P. 209).

⁵ *Ad virgines* I. 2. 1; I. 3. 4 и др. *Patres Apostolici* / Ed. F. X. Funk. Tübingen, 1901. Vol. 2. P. 154. См.: Koch H. *Virgines Christi: die Gelübde der gottgeweihten Jungfrauen in den ersten drei Jahrhunderten*. Leipzig, 1907 (Texte und Untersuchungen 31/2). S. 59–112. Ламбер упустил из виду этот памятник, а между тем впервые упоминаемые здесь странствующие подвижники и подвижницы Палестины и Южной Сирии несомненно являются непосредственными предшественниками апотактитов и *turbae* (Peregr. 13, 25; Помяловский И. Указ. соч. С. 22, 46) Эферии. Ср.: Zöckler O. *Askese und Mönchtum*. Berlin, 1907. Bd. I. S. 178–180.

⁶ MG. XVIII. 27–220.

⁷ «Monasontes, qui in ipso loco deputati sunt» (Peregr. 25; Biblioteca dell' Academia storico-giuridica... / Ed. Joh. Fr. Gamurrini... P. 84).

⁸ В этом отношении апотактиты имеют сходство с «сыновьями и дочерьми завета» в Персии. См.: *Acta Martyrum orientalium et occidentalium accedunt Acta S. Simeonis Stylitae* / Ed. St. Ev. Assemano. Romae, 1748. Vol. 1. P. 54, 103, 123, 144; и *Labour I. Le christianisme dans l'empire Perse sous la dynastie Sassanide*. P., 1904. P. 30–31.

термин нам не встречается¹, то и роль диаконисс в монастырской жизни постепенно падает, и от них остается лишь титул, присваиваемый иногда игуменьям. Отказ Петра, епископа Иерусалимского, поставить диакониссу в монастырь Пентуклу, потому что монастырь этот был киновией, является одним из знаменательных показателей вытеснения диаконисс из монастырей вместе с распространением египетских форм монашеской жизни.

Эферия

Личность самой Эферии имеет не меньший, если не больший интерес для истории женского церковнослужения, чем ее сообщение о начальнице апотактитов диакониссе Марфане. Кто же была сама Эферия? Уже первый издатель «Паломничества» Гамуррини, ссылаясь на частые обращения паломницы к каким-то женщинам, которых она любовно зовет «сестры», «достопочтенные госпожи», «госпожи мои», «свет мой», «жизнь моя» и т.д. и коим она обещает писать, прочитав им послания Авгаря и Христа, полагает, что она была монахиня и даже игуменья какого-либо галльского монастыря и писала своим монахиням².

Помяловский также предполагает, что она была инокиней в Галлии³. Но последующие изыскания показали, что местожительство паломницы нужно искать скорее в Испании, особенно если отождествлять ее с упоминаемой испанцем Валерием монахиней (*sanctimonialis*) Эферией. Но тут возникло новое затруднение. Мейстер, пытаясь доказать, что «Паломничество» относится к VI веку, и что Эферия происходила из Италии, указывает на тот факт, что в начале V века в Испании или, точнее, в Галеции, где жил Валерий, женских монастырей не было, так как основателем

¹ Преемниками апотактитов нужно считать спудеев — православных монахов, входивших в состав клира Иерусалимской Церкви и принимавших участие в богослужении в VI—XII веках. Патриарх Иерусалимский Илия (494—517) стремился подчинить их общим формам монастырской жизни. См.: *Дмитриевский А.* Древнейшие Патриаршие Типиконы: Святогробский Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви. Киев, 1907. С. 84—90, 203. Примеч. 1; *Толковый Типикон / Сост. М. Скабалланович.* Киев, 1910. Вып. 1. С. 250; *Кекелидзе К. С., прот.* Иерусалимский канонарь VII века (Грузинская версия). Тифлис, 1912. С. 265—267. Ламбер упускает из вида этих преемников апотактитов, так же как и их предшественников — странствующих аскетов в «*Ad virgines*».

² *Peregr.* 32.

³ *Помяловский И.* Указ. соч. С. 5—8.

их является Мартин Думийский, скончавшийся, по сообщению Григория Турского, в 580 году. Защитники мнения, что «Паломничество» написано в начале V века испанкой, ссылаются на хроннику Идатия¹, где под 456 годом упоминается женский монастырь в Галеции, но и это упоминание все же относится ко времени более позднему, чем конец IV века, когда Эферия покинула Испанию. Так как Валерий называет Эферию *beatissima sanctimonialis*, то ссылаются на 56-й канон IV Толедского Собора, различающий два вида вдов, светских и церковных (*duo sunt genera viduarum saeculares et sanctimonialis*): светские — это те, которые, не отложив попечения о втором браке, не сняли светской одежды; церковные — те, которые сменили светскую одежду на монашескую и подчиняются священнику².

По поводу этого правила Безобразов замечает: «В древности существовал институт вдов, давших обет не вступать во второй брак и находившихся на попечении церкви. К таким вдовам может относиться термин *sanctimonialis*, который может означать и монахиню. В монастырских описях книг Эферия названа аббатиссой... Не подлежит сомнению, что сестры, к которым обращается паломница, монахини одного с нею монастыря и... более чем вероятно, что она была не простой монахиней, а игуменьей»³. Таким образом, к мнению первых издателей, что паломница была монахиней, позднейшие исследования делают то добавление, что она была не только монахиней или игуменьей, но и вдовой, находящейся на попечении церкви.

¹ *Meister K. De itineraio Aetheriae abbatissae perperam nomini s. Silvae addicto // Rheinisches Museum für Philologie. 1909. Bd. 64. Heft 3. Ср.: Фирсов Н. К вопросу о так называемом путешествии Сильвии конца IV века // Гермес. 1910. № 5/51; № 6/52; № 7/53, см. особенно: № 7. С. 192.*

² Безобразов неточно передает смысл правила: «...*помогают* священнику, находясь у него в подчинении». Правило гласит: «...*quae iam mutato habitu saeculari sub religioso cultu et conspectu sacerdotis vel ecclesiae apparuerunt*» (*Bruns H. Th. Canones Apostolorum et Conciliorum Veterum Selecti. Berolini, 1839. Vol. 1. P. 237*). Никакого намека на церковнослужение или помощь священнику здесь нет, а указывается лишь на облачение в монашеское платье в храме (*sub religioso cultu*) и на подчинение священнику или церкви. Hefele переводит: «*das weltliche Gewand abgelegt und das religiose der Kirche angenommen*» (*Hefele K. J. Conciliengeschichte... Bd. 3. S. 85*). Leclerc: «*pour prendre l'habit religieux*» (*Hefele Ch. J. Histoire des conciles d'après les documents originaux / Trad. par dom H. Leclercq. P., 1910. T. 3. Part. 1. P. 271*).

³ Сообщения императорского Православного Палестинского Общества. 1912. Июль—сентябрь. С. 395.

Однако возражение Мейстера от этого нисколько не теряет своей силы, ибо ссылкой на правило 633 года, упоминающее о вдовах-монахинях, никак нельзя доказать, что такие монахини были в Испании и в конце IV века. Помимо того, вдовы, находящиеся на попечении церкви, были бедные, беспомощные, а с этим не мирится все, что мы знаем об Эферии. Из «Паломничества» видно, что она была не только прекрасно образованной, но и богатой и знатной женщиной. Ее сопровождала многочисленная свита, ее встречали и провожали епископы, в опасных местностях ее конвоировала военная стража.

Итак, вопрос о личности Эферии остается загадкой, и разгадку этой загадки следует искать опять-таки в истории женского церковного служения. Эта история говорит нам, что первые два-три века христианской эры клир состоял из четырех степеней и в него входили, кроме трех степеней иерархии, вдовы, преемницы вдов апостольского времени, выполнявшие в то же время обязанности, лежавшие сначала на добровольных служительницах Церкви, носивших название диаконисс-пророчиц, и т.д. Третий век был временем исчезновения этого чина, так как на Востоке их церковнослужительские обязанности перешли к диакониссам, а на Западе — к новоучрежденным мужским церковнослужительским чинам, после чего и на Востоке, и на Западе остались лишь вдовы, призываемые Церковью, но лишённые каких-либо литургических прав, остались вдовы церковные, но не церковнослужительницы. Однако этот процесс не везде протекал одновременно, и на восточных и западных границах христианского мира, стоявших вдали от общего течения церковной жизни, он значительно замедлился, и мы встречаем там и здесь вдов церковнослужительниц даже в V веке, когда в остальных местностях от них не везде сохранилось даже воспоминание. Свидетельством позднего существования вдов церковнослужительниц на крайнем Востоке является изданный Рахмани «*Testamentum Domini Nostri*»¹, свидетелями существования их на крайнем Западе, и именно в Испании, являются каноны I Толедского и так называемого IV Карфагенского Собора (*Statuta ecclesiae antiqua*). 9-е правило Собора, состоявшегося в Толедо в 400 году², гласит: «Пусть ни одна обетная дева (*professa*)

¹ См.: *Диакониссы в Православной Церкви...* С. 161–162, 238, 336–343.

² Об этом Соборе см.: *Gams P. B. Die Kirchengeschichte von Spanien. Regensburg, 1864. Bd. 2. S. 389–394.*

или вдова в отсутствии епископа или пресвитера не совершает с аскетом¹ или своим рабом (*servo*) антифонов (*antiphonas*), а вечерня (*lucernarium*) пусть не читается нигде, кроме церкви, а если читается в доме (*la villa*), то пусть читается в присутствии епископа, пресвитера или диакона»². Это правило, не нашедшее по понятным причинам себе места в католическом *Corpus iuris canonici*, говорит о широких литургических правах вдов и дев церковнослужительниц. Они не только совершают церковные службы на дому и в церкви, но и низшие церковнослужители представляются подчиненными им и сопоставляются с их рабами. Собор не лишает их этих прав, но лишь требует, чтобы при таком богослужении присутствовали лица иерархические. Требование Собора, чтобы *lucernarium* совершался в церкви, объясняется тем, что после него полагалось чтение и объяснение Св. Писания народу священнослужителями³.

О широких литургических правах церковнослужительниц в Испании в IV веке говорят и так называемые правила IV Карфагенского Собора, или *Statuta ecclesiae antiqua*. Тщательные и продолжительные научные изыскания относительно происхождения этих правил привели к выводу, что они составлены около середины V века в Испании⁴.

¹ *Cum confessore*. Hefele (*Hefele K. J. Conciliengeschichte... Bd. 2. S. 78*), ссылаясь на *Glossarium Дюканжа*, полагает, что здесь *confessor-cantor*, ибо *confiteri* – *Dei laudes decantare*. Но Leclercq (*Hefele Ch. J. Histoire des conciles d'après les documents originaux / Trad. par dom H. Leclercq. P., 1908. T. 2. P. 123*) переводит *confesseur* – исповедник. Оба перевода, как увидим далее, неверны.

² *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio / Ed. J. D. Mansi. Firenze, 1759–1798. Vol. III. P. 1000, ср. пр. 6*: «Дева Божия» не должна иметь общения с мужчинами, кроме близких родственников, в особенности с чтецом и аскетом (*confessore*).

³ Объяснения слова *lucernarium* Бимия у Mansi (*Sacrorum Conciliorum... Vol. III. P. 1116–1117*), ср.: *Никифор Каллист, мон.* Церковная история. Кн. 12, гл. 34.

⁴ Литература по истории вопроса см.: (*Hefele Ch. J. Histoire des conciles d'après les documents originaux / Trad. par dom H. Leclercq. P., 1908. T. 2. Pars 1. P. 97–121*). За испанское происхождение их особенно решительно стоят Peters в статье «*Les prétendus 104 canons du VI concile le Carthago*» (*Compte-rendu du 3 congrès scientifique international catholique, 1895. P. 220–231*; см. особенно p. 225). Duchesne в «*Origines du culte chrétien*» (3 ed. P., 1902. P. 363–376) полагает, что правила эти разного происхождения, но собраны были из других церквей в арелатском церковном архиве. Если правила испанского происхождения, то не является ли наименование их карфагенскими результатом смешения африканского Карфагена с испанским *Carthago nova* или Карфагеной (*Castulo*), главным городом таррагонской Испании и митрополией карфагенской церковной провинции? Митрополит этого города Иларий присутствовал на вышеупомянутом I Толедском Соборе; см.: *Hams, II, 395*. О *Carthago nova* см.: *Любкер Ф.* Реальный словарь классической древности. СПб.; М., 1887. С. 208.

Если и не все эти 104 правила составлены в Испании, а некоторые и в Галлии, то во всяком случае 12-е правило, говорящее о церковнослужительских обязанностях вдов и обетных дев, составлено в Испании¹. Правило это гласит: «вдовы или церковнослужительницы (*sanctimoniales*), которые избираются для служения (*ministerium*) при крещении женщин, так должны быть приготовлены к должности (*officium*), чтобы они были в состоянии простой и здоровой речью учить деревенских и необразованных женщин, как им при совершении крещения отвечать на вопросы крещающего и как жить по принятии крещения»².

Сопоставив эти правила³ с тем, что нам известно об Эферии, мы приходим к твердому убеждению, что она была одной из тех вдов-церковнослужительниц, о которых говорят эти правила, и писала к таким же церковнослужительницам. I Толедский Собор состоялся в 400 году, но именно около этого года Эферия и должна была выехать из Испании⁴. Собор состоял главным образом из епископов Галеции⁵ — той провинции, откуда, по более вероятному предположению, происходила Эферия. 12-е правило называет испанских церковнослужительниц *sanctimoniales*, но именно этот термин прилагает к Эферии Валерий. Из толедского правила вид-

¹ В Галлии уже в IV веке вдов-церковнослужительниц не было. 2-е правило Собора в Ниме 394 года свидетельствует, что даже память о них здесь в это время утрачилась. В V веке церковнослужительницы появляются кое-где в Галлии снова, но под влиянием Востока (появления латинского перевода Дидакалии и поселившихся в Провансе восточных монахов) и потому носят название не вдов, как в Испании, а диаконисс (см.: *Диакониссы в Православной Церкви...* С. 216–224).

² *Hefele K. J. Conciliengeschichte... Bd. 2. S. 71.*

³ Других правил о церковнослужительницах в Испании нам не известно. Упомянутое 56-е правило IV Толедского Собора говорит лишь о вдовах, призреваемых Церковью, ибо уже в V веке Испания, в особенности под влиянием Рима, подчиняется общему порядку, и вдовы теряют свои литургические права. Уже приведенное правило I Толедского Собора несколько суживает эти права. Новое ограничение вносит Собор в Браге 575 года, запретивший вдовам входить в *secretarium*, где могли быть лишь клирики (cap. 42, *Sacrorum Conciliorum...* / Ed. J. D. Mansi. Vol. IX. P. 35), а в VII веке вдовы в Испании были такими же простыми монахинями, как и в Галлии. Та же судьба постигла вдов и в Ирландии (см.: *Диакониссы в Православной Церкви...* С. 343–344).

⁴ К многочисленным аргументам прежних исследователей в пользу испанского происхождения Эферии можно прибавить новый. Епископ Эдессы говорит, что Эферия пришла «с края света», а Валерий — что она «отправилась с крайних пределов с берега Западного моря океана», но из «Истории боголюбцев» видно, что в это время в Сирии краем света считалась Испания и, в частности, Галисия и также Британия (см.: *Житие Симеона Столпника*). Страной, лежащей при океане, называет Испанию и блаженный Иероним в письме 75 (ок. 399 г.) ко вдове Феодоре.

⁵ См.: *Hams*, II, 389.

но, что церковнослужительницы были в то время состоятельными женщинами, имеющими своих рабов и поместья (*villae*). Но, как мы знаем, и Эфери была богатой и знатной женщиной.

Оба правила говорят, что вдовы того времени участвовали в богослужении и даже совершали некоторые службы. Но тот исключительный, чисто профессиональный интерес к литургическим вопросам, который проявляет сама паломница и который предполагает у своих подруг¹, те громадные, часто профессиональные литургические познания, которые обнаруживает Эферия и благодаря которым мы в ее паломничестве имеем драгоценный литургический памятник, не могут быть объяснены лучше, чем предположением, что она сама была церковнослужительница. Хотя толедское правило и чрезвычайно кратко, но все же сходство литургической терминологии этого правила с терминологией самой Эферии бросается в глаза. Толедское правило называет вечернее богослужение не обычным термином *vespera*², *officium vespertinum*, а термином более редким, потребовавшим, например, у Mansi подробного выяснения — *lucernarium*. Но как раз именно этим термином обозначает вечернее богослужение и Эферия, подчеркивая, что так называется оно на ее родине³. Другой литургический термин Толедского Собора, также не совсем обычный для Запада того времени, — «антифоны» (*antiphonas*)⁴ — постоянно встречается и у Эферии, и имеет у нее тот же смысл, что и в древнеиспанских breviарии и Псалтыри⁵. Нередко встречается у Эферии и термин

¹ «Для того, чтобы знала любовь ваша, какая служба совершается на святых местах каждый день ежедневно, я должна вам это сказать, так как знаю, что вы охотно бы узнали это», — пишет паломница и потом помещает обширный и подробный трактат о богослужении в Иерусалиме, сохранившаяся часть которого занимает более половины всего дошедшего до нас текста «Паломничества».

² Ср.: Амвросий Медиоланский (I, III, ep. 2); Иероним (ep. ad Eustoch., Epit. Paulae, c. 10); Августин (Serm. in Ps. 29). Ср.: Kraus F. X. Real-encyklopädie der christlichen Alterthümer. Freiburg am Breisgau, 1886. S. 531.

³ «Quod apellant hic licinicon [то есть λυχνικόν] nos dicimus lucernare [то есть officium]» (Biblioteca dell' Academia storico-giuridica... / Ed. Joh. Fr. Gamurrini... P. 77, ср.: P. 81, 83, 86; Помяловский И. Указ. соч. С. 39).

⁴ Антифонное пение явилось сначала в Сирии (Игнатий Богоносец), затем введено было у греков двумя монахами (*Созомен*. Церковная история. IX. 7) и, наконец, у латинян св. Амвросием около 375 года (*Augustinus*. Confess. IX. 7). См.: Kraus F. X. Real-encyklopädie... Bd. I. S. 59.

⁵ ML. LXXXVI. Под антифонами у Эферии разумеются разного рода припевы к псалмам, выбранные из Св. Писания и сочиненные вновь (см.: Карабинов И. А. К истории Иерусалимского Устава // Христианское чтение. 1912. Март. С. 362. Примеч. 2). Очевидно, антифоны пелись другим лицом (конфессором или рабом), тогда как псалмы читались самими вдовами.

Толедского собора *confessor* и, по-видимому, в том же испанском значении этого слова аскета, а не в смысле исповедника, в каком понимают его все писавшие об Эферии авторы, что ведет ко многим хронологическим несообразностям¹.

Из общих испанских правил видно, что испанские церковнослужительницы были женщинами богословски образованными. Значительное образование требовалось уже для совершения богослужения, и в особенности для совершения *lucernarium*, сопровождавшего толкование Св. Писания. Точно так же образование требовалось и для наставления невежественных крестьянских женщин при крещении. Но такое образование в избытке было и у Эферии. Она прекрасно знала не только богослужение, но и Священное Писание как Нового, так и Ветхого Завета, и даже апокрифическую литературу². Знали все это, как видно из «Паломничества», и те «достопочтенные сестры», коим оно адресовано. И паломница не только сама прекрасно знает Священное Писание, но ценит это знание и у других, и особенно выделяет тех епископов и пресвитеров, у которых его находит. Замечательно, что Эферия не раз обнаруживает особенный интерес как к катехизации перед крещением, так и к самому крещению, и предполагает такой же у своих «достопочтенных сестер». «И о том *должна* была я написать, как поучаются те, которые приемлют крещение на Пасхе», — пишет паломница и затем помещает подробное изложение порядка оглашения (гл. 45—47), постоянно имея в виду порядок, принятый на ее родине. «Я *должна* была написать об этом для того, — пишет она между прочим, — чтобы вы, госпожи сестры, не подумали, что это делается без разумного основания»... «Здесь есть такой обычай»... «И Господь знает, госпожи сестры, что верные, входящие для слушания оглашения, с большим внимани-

¹ «Vir vere religiosus et monachus et confessor» (Peregr. 19; Помяловский И. Указ. соч. С. 28). Ср.: Peregr. 3; Помяловский И. Указ. соч. С. 4: «monachus et, ut hic dicunt, ascitis», и, следовательно, *confessor* Эферии — *ascitis* Востока. Эферия называет *confessor* только того, кого называет и монахом. Таким образом, термин *confessor* в Испании означал не оставшегося в живых мученика, и не певца, а человека, посвятившего себя известным подвигам и давшего известный обет, так же как *professa* означало давшую обет безбрачия деву или вдову. В Галлии давшие обет чистоты (*professio* или *confessio*) назывались *converse*. См.: Собор в Адже 506 г., правило 16 (Hefele K. J. Conciliengeschichte... Bd. 2. S. 653). *Confessor* и *doctores* в Испании составляли особый класс клириков-аскетов. Ср.: Соборы в Сарагоссе 380 г., правило 7 (Hams, II, 371, ср. S. 390: «Bekenner oder Ascet»).

² См.: Peregr. 4, 7, 15, 20, 22 и др.

ем относятся к тому, что говорится и объясняется епископом»... «И поистине раскрывают все таинства так, что никто не может не быть тронут, слыша такое изложение»... В этих фразах «Паломничества» чувствуется, что оглашение было особенно близко сердцу как писательницы «Паломничества», так и его читателей. Достаточно было сопровождавшему Эферию пресвитеру сообщить название местности Салим, как паломница, «помня из Писания, что святой Иоанн крестил в Еноне близ Салима, спросила у пресвитера: далеко ли это место?» Затем следует подробное описание Енона и порядка крещения в этом источнике.

Если упоминаемые Толедским Собором вдовы совершают богослужение и в церквах, и в домах, то и Эферия, куда бы она ни пришла, прежде всего совершает богослужение и простую молитву, целый богослужебный чин, а где есть пресвитеры или епископы, там совершается и литургия¹.

Наконец, на принадлежность Эферии к клиру намекает и постоянное пребывание ее в обществе клириков. Она путешествует с клириками и пресвитерами, ее встречают пресвитеры и епископы. Особая ее дружба с диакониссой Марфаной, которую она называет по имени («*amicissima mihi sancta diaconissa nomine Marthana*»), также получает новое освещение при предположении, что сама Эферия занимала ту же должность в клире, что и Марфана, но называвшуюся на Западе иначе. В лице Марфаны Эферия видела как бы одну из тех дорогих ей достопочтенных сестер, которых она оставила в далекой Испании.

А если отождествлять Марфану Эферии с Мараной Феодорита, то эта особенная дружба станет еще понятнее, ибо Феодорит упоминает, что и Марана происходила из знатной семьи и получила прекрасное образование и, следовательно, была наиболее подходящей подругой для Эферии.

Установление того факта, что Эферия была одной из последних церковнослужительниц Запада, проливает, таким образом, новый

¹ «У нас было постоянно обыкновение, когда мы прибывали на желаемое место, прежде всего произносить там молитву, затем прочитывать место из Писания (*de codice*), так же как и один псалом, относящийся к событию, и произносить второй раз молитву. Это обыкновение мы, по повелению Божию, соблюдали всегда» (Peregr. 10; Помяловский И. Указ. соч. С. 17). «Так как был уже вечер, то мы не могли отслужить Литургию. Но мы помолились в церкви... На другой день, проснувшись рано, мы попросили пресвитеров отслужить Литургию» (Peregr. 4; Помяловский И. Указ. соч. С. 7). Подобные замечания встречаются у Эферии постоянно (см., напр., главы 3, 4, 10, 20, 21).

яркий свет на многие частности «Паломничества», а вместе с тем немало способствует выяснению темной истории женского церковного служения, ибо если Эферия была церковнослужительницей, то описание ее паломничества есть *единственный* дошедший до нас памятник, принадлежащий перу самой церковнослужительницы, и притом памятник, содержание которого во всех отношениях подтверждает то высокое представление, которое имеем мы об этих древних служительницах Церкви Божией.

Читая это написанное ясною и простою и в то же время нежной прозой творение, невольно испытываешь чувство, испытанное еще в VII веке Валерием, чувство глубокого преклонения перед спокойным и радостным мужеством благородной девы, отправившейся с крайнего Запада к самым отдаленным восточным границам империи, чтобы удовлетворить свою религиозную жажду посещением мест Рождества, страдания и Воскресения Господа, мест, освященных высочайшими подвигами духа восточных подвижников, и, невзирая на присущую женщинам слабость, обошедшей Египет, Палестину и Сирию, восходившей на Синай и другие высочайшие горы, проходившей по пустынным опасным местностям Аравии, Месопотамии и Исаврии. Недаром Валерий приглашает своих монахов подражать в ревности о Господе слабой женщине, блаженной церковнослужительнице Эферии, «подвизавшейся в паломничестве, дабы в хоре святых дев с преславной Царицей Небесной Матерью Господа Марией унаследовать Небесное (aetherea) Царство»¹.

¹ Analecta Bollandina. Vol. XXIX. P. 399.

ДИАКОНИССЫ В РУССКОЙ ЦЕРКВИ

Обычно в исследованиях, касающихся истории чина диаконисс, или молчаливо предполагается, или прямо заявляется, что чина диаконисс в Русской Церкви не существовало. Между тем уже на основании одних теоретических соображений можно усомниться в справедливости такого взгляда. Посвящение диаконисс существовало в Константинопольской Церкви до второй половины XI века, а непосвященные внеалтарные диакониссы существовали здесь и потом. Между тем Русская Церковь начиная с X века несколько веков была нераздельной частью Церкви Константинопольской, и ее устройство было точной копией устройства Церкви Константинопольской, насколько это позволяли местные условия, и потому вполне естественно предположить, что и чин диаконисс, как часть такового устройства, существовал и в Русской Церкви, тем более что их помощь особенно была нужна при крещении женщин новообращенного народа, да и храмы у нас в древности, как и у греков, имели женские отделения.

На сторону такого предположения решительно становится наш знаменитый покойный историк Е. Е. Голубинский. Он считает наших просфирен преемницами древнерусских диаконисс и полагает, что должность просфорен, не существовавшая у греков¹,

¹ Это мнение Голубинского не совсем верно. И в Греческой Церкви просфоры не всегда покупались, как он думает, а иногда существовали особые лица, занимающиеся их приготовлением. Уже в Лавсаике Палладия говорится: «Я видел, как эта доблестная вдова (Кандида) трудилась целыми ночами, молола муку своими руками и пекла просфоры». (*Палладия, епископа Еленопольского*, Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцев. СПб., 1854. Гл. 127. С. 292; МГ. XXXIV. 1250. Р. 145). Ср.: Номоканон при Большом Требнике по греческому тексту, ст. 7 (*Павлов А. С. Номоканон при Большом Требнике*. М., 1897. С. 103). «Елико же время не причащаются, ниже просфоры не месят, точию призывают иныя чистыя, яже прича-

установлена у нас после половины XII века и не позднее второй половины XIII века, но создана была у нас эта должность просфорен не совсем вновь, а ими были сделаны или стали женщины, уже прежде бывшие при церквах в должности диаконисс.

Упомянув о существовании диаконисс у греков как в древнее, так и в настоящее время, Е. Е. Голубинский пишет: «Есть большая вероятность думать, что эти диакониссы или смотрительницы женских отделений церквей были и у нас, и что они-то и стали у нас просфоропеками, соединив в себе две должности. И не только весьма вероятно предполагать, что у нас эти диакониссы были, но даже едва ли не должно будет усвоить им за древнее время особое, так сказать, совсем почетническое значение. Вальсамон о современных ему диакониссах Константинопольской св. Софии говорит: “...в Святейшей Церкви престола Константинопольского диакониссы рукополагаются (προχειρίζονται точно – проручествуются), и не имеют только одного участия в жертвеннике (в котором имели участие древние диакониссы, о которых он говорит выше), но церковничают многое (ἐκκλησιάζουσι δὲ πολλὰ) и заведуют по-церковнически (ἐκκλησιαστικῶς) женским отделением”¹. Не совсем понятное “церковничают многое” в связи речи заставляет подозревать, что тут дело о пении диакониссами тех церковных служб, которые могут быть петы вне алтаря². Это подозрение превращается в уверенность, когда мы припомним другие, сами по себе тоже не совсем понятные свидетельства. В слове на обретение мощей св. Климента Римского, рассказывающем историю этого обретения, совершенного Константином Философом, первоучителем славянским (“Слово на пренесение мощем, историческую имущу беседу”), говорится, что когда обретенные в море и принесенные в город Херсонес мощи были поставлены в одной церкви, то по приказанию архиепископа было

щаются и месят е». Аттон Верчегльский пишет: «...diaconas oblationibus sacerdotibus offerendos praepararunt» (ML, CXXXIV, ep. 8); Масер († 1671) свидетельствует в своем Hieroglossicon'e, что в его время в Милане женщины, доставлявшие хлеб и вино для храма, назывались диакониссами (Robinson C. Op. cit. P. 94).

¹ Σ. IV, 477.

² А могут быть петы вне алтаря и не священниками, как знает, а может быть, и не знает читатель, все церковные службы за исключением Литургии. В других случаях Вальсамон употребляет слово ἐκκλησιάζειν в смысле: находиться в церкви (и именно – или вообще находиться в церкви, или находиться в самой церкви, а не в притворе) (Σ. IV, 8 bis, 426 fin., 461 bis). Но с прилагательным πολλὰ это значит, очевидно, к слову не идет.

совершенно всенощное бдение, “до полунощи убо мужеским полом, а от полунощи до утра черноризицами и благоверными женами, обычай так сущ верными теми (sic) до скончания”. Архиепископ Новгородский Антоний в своем Константинопольском Паломнике говорит, что в Софии Константинопольской недалеко от южного бокового алтаря есть место, где “мироносицы поют”¹. Снесение приведенных мест не оставляет в нас никакого сомнения в том, что в Греции, везде или, по крайней мере, инде, совершаемы были под руководством наших диаконисс, так сказать, совсем женские внеалтарные церковные службы, т.е. службы, отправлявшиеся или певшиеся исключительно женщинами². Есть некоторые основания предполагать, что и у нас нечто подобное было в древнее время. В Стоглаве читаем: “Безчиние (творится) у проскурниц: боголюбцы дают проскурням деньги на проскуры о здравии или за упокой, и она спросит имена о здравии, да над проскурою сама приговаривает, якоже арбуи в Чуди, а за упокой также мертвых имен спрашивает, да над проскурою приговаривает, а те проскуры попу дает, и поп людем дает и к себе относит, а на жертвеннике тех проскур о здравии и за упокой не проскомисает” (глава 5, ответ на 11-й вопрос); а в деяниях Владимирского Собора 1274 года, по всей вероятности, разумеются те же проскурницы под некими несвященными, о которых говорится, что они “освящают приносимая к Церкви плодонося, рекше крупы или кутья за мертвыя” (у Павл. col. 98, § 6). Можно, конечно, предполагать, что наши просфорницы усвоили себе свое странное как бы священствование без всякого повода; но вероятнее предполагать повод и именно — что сейчас указанное было малым и искаженным остатком их древнего причетничества».

Как можно заключить из этих приводимых Е. Е. Голубинским свидетельств, диакониссы в древнее время существовали и у нас, и преемницами их явились просвирни.

¹ По изданию Савваитова, col. 62 [см.: *Антоний, архиеп. Великоновгородский и Псковский. Путешествие Новгородскаго архиепископа Антония в Царьград в конце 12-го столетия.* СПб., 1872].

² *Серединский Т. Ф. О богослужении Западной Церкви.* СПб., 1849–1856. Ч. III. С. 16: «В некоторых местах (на Западе) есть капитулы, состоящие из женщин знатного происхождения, которые потому носят название канонисс (canonichessa); они отправляют вечернюю и утреннюю службу, в хоре, в особенного рода мантиях». Ср. Дюканжа (*Du Cange D. Glossarium mediae et infimiae latinitatis.* Niort, 1883–1887) под сл. «Canonic» (Т. II, p. 182 fin).

Так же как и диаконисы, просвирни в наших древних канонических памятниках причисляются к клиру¹. В клире просвирни состояли до недавнего времени — до 1869 года². Так же как в древности диакониссам, просвирням запрещалось и второбрачие³. Запрещалось второбрачие и обычным кандидаткам в просвирни — вдовам священнослужителей. Об этом писал еще митрополит Фотий. Основываясь на мысли Вальсамона о «тождестве» тел супругов, он запрещает второбрачие не только вдовым священнослужителям, но и вдовам священнослужителей, коим «также нелепо ходити замуж, понеже едино бысть тело преж с мужем своим, и то убо есть яко пол-тела мертваго. А та попадья, не сохранив чистоту единого своего тела с первым своим мужем и достоин тех разлучити»⁴. И такой взгляд господствовал в Русской Церкви до 1733 года, когда он был признан Святейшим Синодом суеверным⁵. Таковы последние следы существования чина диаконисс в Русской Церкви.

Бывали в Русской Церкви и попытки восстановить чин диаконисс. Помимо попытки последних лет, историю которой пока писать преждевременно, таких попыток нам известно две: одна из них связана с именем алтайского миссионера архимандрита Макария (Глухарева), другая — с именем приходского деятеля в Санкт-Петербурге священника Александра Васильевича Гумилевского.

¹ См. так называемый Устав св. князя Владимира: «...а се церковные люди: игумен, поп... проскурница» (Карамзин Н. М. История государства Российского. СПб., 1818. Т. 1. Примеч. 506).

² В 1869 году исключены из штата по всем епархиям, и заготовление просфор предоставлено распоряжению местного священника. Высоч. утв. 16 апр. 1869 г. журн. Главного Присутствия по делам православного духовенства.

³ См.: Ответы митрополита Киевского и всея Руси Киприана игумену Афанасию (1390—1405): «А пономарю двоеженцу и троеженцу не достоин быти, *также и проскурницы*: честен бо брак и ложе не скверно, рече Божественное Писание, и девственным таковым, аще можно быти, или единому первому браку законному приобщившемуся, прежде же того никаковыя скверны пострадавшему» (Павлов А. С. Памятники древнерусского канонического права. СПб., 1908. Ч. 1. С. 259; Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1841. Т. 1: 1334—1598. № 253. С. 478). То же пишет в 1422 или 1425 году и митрополит Фотий. «А что пишете, что и проскурницы замуж ходят, ино тие прежде как были *Богу на службу себе вдали* и чисте свои руце уготовали, а потом изволили не духовная мудрствовати, но по плоти, и таковых достоин ходящим по духу удалятися» (Павлов А. С. Памятники... С. 433).

⁴ Павлов А. С. Памятники... С. 430—433. Послание это отправлено в Псков 24 сентября 1422 или 1425 года. Ср.: Вдовы священнослужители // Христианское чтение. 1871. I отд. С. 380—381.

⁵ Указ Св. Синода от 7 сентября 1733 года в Собр. Зак. (ПСЗ № 6488).

Впервые мысль о восстановлении чина диаконисс явилась у знаменитого миссионера архимандрита Макария (Глухарева), и вызвана была она жизненными нуждами миссии. Подобно проповедникам христианства первых веков, отец Макарий увидел, что помощь женщины нужна при приготовлении женщин к крещению, и что он не может быть руководителем и помощником новообращенных женщин во всех случаях их жизни, что алтайские христианки нуждаются особенно во время болезни в помощи со стороны женщины же, и притом не инородки, так как, по наблюдению отца Макария, алтайцы боялись как смерти и трупов, так и болезней, и к уходу за больными их было трудно побудить. Все это представлялось архимандриту Макарию таким «огромным камнем», возясь с которым он чувствовал себя «как ребенок малосильный». Кроме того, сотрудница миссии, по мысли отца Макария, могла бы быть учительницей грамоты и рукоделий, как постоянная проводница в грубую инородческую среду культурных начал понятий гражданственности и христианских навыков и обычаев. И вот он уже в начале своего миссионерского служения задумал устроить на Алтае женскую общину миссионерок-диаконисс.

4 мая 1833 года он писал Е. Ф. Непряхиной¹: «Требования, настоятельно повторяемые, дают мне дерзновение открыть Вам, что в душе моей зачалось, когда я находился еще в Тобольске. Но Вы примите слово мое не как заповедь и даже не как совет, а только как мнение человека, желающего любить в своей должности волю Божию, который все, что ему представляется благопотребным к делу служения, хотел бы втянуть в свою систему. Я никак не могу своевольно расстаться с тою мыслию, что Вы нужны в Сибири, нужны для Царствия Божия в сей стране... *Вы бы дали обет* помогать Христовой Церкви в болезнях рождения теми средствами и способами, которые вашему полу приличны и с вашими немощами и другими обязанностями совместимы. Быть может, под сие знамя Креста Господня, если бы восприяли оное, собралась бы дружина единомысленных девиц и вдов, из которых каждая по очереди и по способностям, в известные сроки, несла бы послу-

¹ Екатерина Феодоровна Непряхина († 1872), знакомая о. Макария, помогавшая миссии (о ней см.: Письма архимандрита Макария (Глухарева), основателя Алтайской Миссии / Под ред. К. В. Харламповича. Казань, 1905. С. 216–217; Исторический вестник. 1888. Ч. 32. С. 612 сл.).

шание настоятельницы или старшей сестры, — дружина вначале малая, но мало-помалу умножилась бы, получила бы полный вид правильного общежития, и в месте благоприятном и к содействию миссии церковной благопотребном, окоренившись, уподобилась бы горчичному семени»¹.

В том же 1833 или следующем году приглашал он для этой цели и свою землячку Веру Ильиничну Верховскую, племянницу старца Зосимы Верховского, прежде жившую в Сибири, а в это время бывшую сестрой Одигитриевской общины в Московской епархии. Что отвечала Верховская — неизвестно, но Е. Ф. Непряхина по болезни и домашним обстоятельствам не могла прибыть на Алтай.

Тем не менее архимандрит Макарий своей мысли не оставил. В 1836 году он официально ходатайствовал пред преосвященным Тобольским Афанасием об устройстве женской общины. Последний хотя и сочувственно отнесся к такому ходатайству, но официально хода делу не дал². Не смущаясь этим, архимандрит Макарий в 1837—1838 годах, разрабатывая обширный проект реформы миссионерского дела в России³, внес в него несколько глав (28—31) о значении и необходимости участия в христианизации инородцев женщин — жен миссионеров и особенно диаконисс. Он проектировал устройство двух миссионерских заведений — женского и мужского — нечто вроде общежительных монастырей, в которых

¹ Письма... № 111 (31/30). С. 251.

² См.: *Птохов П. В.* Архимандрит Макарий (Глухарев), основатель Алтайской миссии. М., 1899. С. 88.

³ «Мысли о способах к успешному распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе». Прекрасно обоснованный, проникнутый истинно апостольским духом и весьма практичный проект этот и через 75 лет осуществлен лишь в некоторых частях, но все крупное, что сделано для миссии с этого времени, предусмотрено в проекте архимандрита Макария. Рукопись проекта была о. Макарием послана преосвященному Агапиту, епископу Томскому, с просьбой представить ее в Св. Синод. Из Св. Синода она, по-видимому, была послана митрополиту Филарету, а им была передана в библиотеку Московской духовной академии. Другой список хранится в Румянцевском музее, третий — в семье Арсеньевых. Извлечения из «Мыслей» напечатаны по первому списку в «Миссионере» за 1874, 1875 и 1878 гг., а полностью «Мысли» изданы в «Православном благовестнике» за 1893—1894 гг. и отдельно (М., 1894) (см.: *Д. Д. Ф.* Материалы для биографии о. Макария. Изд. 2-е. М., 1892. С. 135; *Страхов С., свящ.* Предисловие к «Мыслям» // Православный благовестник. 1893. № 5. С. 11—13). По-видимому, существовал и четвертый список, посланный на высочайшее имя и также пересланный чрез Комиссию прошений, на высочайшее имя подаваемых в Св. Синод (*Птохов П. В.* Указ. соч. С. 165).

жили бы как монахи, так и светские лица, склонные к миссионерской деятельности. При этих заведениях должны быть устроены миссионерские институты. Воспитанницы женского института по окончании учения в нем или выходят замуж за миссионеров, причем дают обещание помогать делу миссии, или избирают путь иноческого звания и остаются в образовательной миссионерской общине женской под искусом, а некоторые, довольно испытанные и уже пожилые, посылаются *под названием диаконисс* в известную церковную миссию, и начальствующий миссионер назначает им всем места служения в частных станах, занимаемых миссионерами женатыми, а некоторым — в том селении, где миссия имеет свой центральный стан¹.

Подробно описывает архимандрит Макарий положение и круг деятельности таких диаконисс:

«Диакониссы при частных станах миссии находились бы в непосредственном попечении женатых миссионеров; иногда они и жили бы в домах их, а иногда, получивши благословение от начальствующего миссионера, иждивением Церкви и Государства устроили бы оныя себе жилища в тех же селениях, в которых находились бы частные станы миссионеров женатых и при них походные церкви.

Диакониссы при частных станах миссии исполняли бы в походных церквях дела: чтеца, звонаря, просфорни.

Поелику жены миссионеров и по супружескому состоянию и по многим развлечением в жизни хозяйственной могут иногда не иметь времени для обучения девочек, то помогали бы им и самим миссионерам в содержании деревенских школ диакониссы.

Диакониссы принимали бы новокрещеных сирот женского пола на воспитание иждивением миссионерской казны и обучали бы их грамоте и рукоделиям.

Диакониссы посещают больных, служат им, внушают им истины Евангельские, возбуждают их на покаяние; ободряют надеждой на милосердие Божие и заслуги Ходатая; если болезни простые, дают простые и безопасные снадобья; а между тем настоятельно советуют призвать священника, исповедаться и причаститься Святых Таин Христовых. Добрая диаконисса ночью бодрствует у одра болящей, которая сна не имеет; говорит с ней о

¹ Православный благовестник. 1894. № 11. С. 135.

земном и небесном, о рае и аде, об Ангелах, человеках, о смерти и вечной жизни, а наипаче о жизни, страданиях и смерти Спасителя... Одр болезни есть в высшей степени школа Христова; и здесь-то благовестница имеет случай посеять на земле сердца, приготовленного страданием, семена Слова Божия... Скончается ли больная, диаконисса немедленно призовет все семейство к молитве и псалмопению, потом помогает домашним омыть покойницу к погребению; посещает и после сего дом плача; утешает сетующих надеждою свидания с отлучившеюся в Небесном Царствии и советом обращается внутренно к Отцу щедрот и Богу всякого утешения.

Диаконисса соглашается читать Псалтирь в пользу живущих и творить молитву между кафизмами в пользу преставившихся...

Недугующим из инородцев новокрещеным диакониссы служили бы по большей части в миссионерской больнице...

Диакониссы помогают женатым миссионерам в приготовлении оглашаемых ко святому Крещению и в наставлении новокрещеных».

Далее отец Макарий рисует картину этой помощи диаконисс:

«Вообразим, что целое семейство какого-нибудь племени черновых татар пришло креститься; в нем кто здоров, а кто болен, кто стар, кто млад, дети обоих полов разных лет, младенец на груди матери, другие на ногах у ее колен плачут, дрожат от стужи... Что с ними будут делать диакониссы? Прежде всего введут всю семью в теплый покой и обогреют, потом детей и стариков накормят, дадут поесть и прочим, потом отсылают мужчин к женатому миссионеру, а женщин с девочками ведут в баню... умывают всем ноги и говорят им тут же, что истинный Бог Иисус Христос ходил по земле в человеческом теле, что Он Святыми руками своими умывал ноги... и таким образом будет принят этот первый урок оглашения в бане. Потом оденут их в белые, но поношенные рубашки (новые даны будут им при крещении), напоят чаем кирпичным, дадут уснуть, потом опять будут говорить им об истинном Боге Иисусе Христе...

Иногда нелегко бывает готовить инородцев здешних, особенно женщин, ко святому Крещению: надобно бегать по деревне, чтобы найти для них восприемников, надобно принимать терпеливо отказы; иногда надобно будет самой диакониссе шить рубашки для оглашаемых, между тем возвращаться к учению;

потом думать о таких предметах, как платки головные и обувь и прочее; потом снова учить, изобретая соразмерные с кратким понятием выражения, чтобы объяснить, в чем состоит сущность Крещения... и снова думать, нельзя ли у кого-нибудь в селении найти этим бедным приют и содержание, нельзя ли купить им у кого-нибудь хижину и прочее. Без сомнения, все эти попечения и труды разделят с ними женатые миссионеры и жены их; но поэтому также и для женатых миссионеров помощь диаконисс всегда благопотребна, а иногда будет необходима. Ибо не все дело крещением оканчивается, напротив, только еще начинается. Надобно этих новокрещаемых женщин учить печь хлеб, делать квас; прясть умеют многие, но ткать ни одна: праздноелюбие и леность в порок не ставятся; надобно водить их на помочах, чтобы они мало-помалу сделались трудолюбивыми; надобно вместе с ними садить картофель и огурцы в грядках, огород и овощи убирать летом; а между тем и в бороздах между грядками искать путей для слова Божия в эти по большей части открытые и непритворные души... В этом великом служении и попечении миссионеры и жены их имели бы верных и самых благонадежных помощниц в добрых диакониссах.

Диакониссы должны тщательно удаляться от всяких сплетней, и что слышат в одном доме, не должны передавать о том в другом, с прибавлениями и приправами; долг их водворять мир Божий в семействе и дружество между семействами. Они стараются всеми благословенными образами приобретать доверенность, уважение, любовь женского пола в селении. Всегдашние собеседницы и гости их, без сомнения, новокрещенные женщины и девицы; но они могут с многостороннею пользою по временам составлять у себя вечерние собрания, в которые имели бы вход вместе с новокрещеными русские замужние женщины, девицы и вдовы; но никто из мужчин, кроме священников с женами их, не имели бы в этих случаях права на участие с ними в утешении, хотя оно христианское и невинное, для того чтобы не сделалось совершенно мирским и греховным. Все собеседницы приходили бы в эти собрания с рукодельем... и одна диаконисса читала бы жития святых; по окончании чтения пели бы церковные гимны... За чтением следовало бы простосердечное разглагольствие о разных предметах в сельском хозяйстве, потом опять было бы предлагаемо чтение из житий угодников Божиих, и потом паки Священное Писание, и таким

образом сие христианское соутешение их общею верою простиралось бы до глубокой ночи. Словом, диакониссы производили бы, при Божиим благословении, много успеха в распространении христианских истин и правил между новокрещеными инородцами и между русскими, первоначально действуя на девиц, вдов и женщин, в супружестве находящихся; а женским полом был бы и мужской в добро увлекаем...

Диакониссы, как и все миссионеры, получали бы способы к содержанию от Российского Миссионерского Общества посредством начальствующего в миссии, живущего в центральном стане ее; ему отчет во всех действиях службы давали бы и его слушались бы во всем по службе миссионерской, как и все братия, миссию составляющие. Он же отчеты, как о своем служении, так и о действиях братий и о содействии диаконисс, представил бы непосредственно самому епископу епархии».

В дальнейшем описании деятельности миссионеров архимандрит Макарий упоминает также о выдаче диакониссам богослужебных книг и книг для келейного чтения и о служении их в миссионерской больнице больным женщинам. Высказывает он также надежду, что среди сестер миссионерской общины «найдутся и такие диакониссы, которые, будучи знакомы с иностранными языками и зная хорошо русский, представляли бы миссионерскому обществу прекрасные переводы лучших Творений в духовном роде». Как «общее правило», он предписывает, чтобы «миссионеры и диакониссы наблюдали бдительнейшую осторожность в своих сближениях; лучше всего, чтобы сии сближения были при свидетелях; а если нужно было бы нечто сказать без свидетелей, диакониссы сообщали бы это миссионерам, а сии диакониссам записками».

Таков продиктованный апостольскою ревностию и обширным личным миссионерским опытом проект учреждения диаконисс отца Макария. Как мы видим, проект о восстановлении диаконисс был связан с грандиозным проектом реформы всего миссионерского дела, а этому проекту не скоро суждено было осуществиться. Свои «Мысли» архимандрит Макарий отправил при особом представлении¹ преосвященному Томскому Агапиту с просьбой представить их в Святейший Синод, и сверх того, в особом письме

¹ Архив Св. Синода. Дело 1839 г. № 673; напечат.: *Птохов П. В.* Указ. соч. С. 165, где датируется ошибочно 1842 г.

на имя государя Николая Павловича отец Макарий «передал его священной воле» государя¹. Но и последний список был переслан в Святейший Синод Комиссией прошений на высочайшее имя приносимых. 14 апреля 1839 года по выслушании и рассмотрении рукописи состоялось определение Святейшего Синода: «...прошение миссионера архимандрита Макария оставить без действия, а рукопись возвратить к преосвященному Томскому при указе»². По-видимому, из Святейшего Синода один из двух списков «Мыслей» был переслан митрополиту Филарету, писавшему архимандриту Макарию, что его мысли о диакониссах дошли до начальства и не встретили сочувствия»³. Но если широкий проект отца Макария о восстановлении диаконисс вообще в русских миссиях так и остался проектом, то в миссии, находившейся под управлением отца Макария, начало восстановлению диаконисс было положено отцом Макарием на свой риск и страх. В 1838 году в деревне Майме поселилась Прасковья Матвеевна Ландышева, мачеха сотрудника миссии С. П. Ландышева, и на нее были возложены обязанности диакониссы⁴. Прибыв в 1839 году в Петербург (март–август), а потом и в Москву (август 1839 – март 1840 г.), архимандрит Макарий и здесь искал миссионерок, как показывает письмо к нему казначеи Тверского Христорождественского монастыря Серафимы от 8 декабря 1839 года⁵. Его планами прониклась София Густавовна де Вальмон (р. 1800) дочь капитана русской службы, католичка по рождению, окончившая Смольный институт и в 1837 году по убеждению перешедшая в Православную Церковь⁶. 24 января 1840 года она подала митрополиту Филарету заявление о своем «усердном

¹ Письмо от 20 января 1839 г., изданное Харламповичем (С. 198), а ранее И. А. Чистовичем в «Христианском чтении». 1872. № 3. С. 22–29, П. В. Птоховым (Указ. соч. С. 146–150) и в «Иркутских епархиальных ведомостях» (1880. № 6). Подлинник в Архиве Св. Синода I отд. II экспед. дело 1839 года № 673.

² Птохов П. В. Указ. соч. С. 165–166. По-видимому, причиной такого отношения Св. Синода к проекту о. Макария было то обстоятельство, что перевод Библии на русский язык занимал в нем видное место, а между тем Св. Синод еще ранее высказывался против перевода.

³ Письма к высочайшим особам и разным другим лицам. Тверь, 1888. С. 131.

⁴ Письма... С. 22, 383, 406.

⁵ Православный благовестник. 1904. № 1. С. 22.

⁶ Биография С. Г. Вальмон и 47 писем к ней о. Макария см. в «Письмах...» (С. 403–454). Более подробную биографию (сост. Н. Харлампович) и отрывок из ее миссионерских записок см.: Православный благовестник. 1904. № 1. С. 20–27; № 2. С. 74–80.

желании посвятить остаток дней своих на служение Господу в деле спасения душ человеческих, искупленных Им Своею честною кровию, и способствовать при помощи Его новокрещеным женского пола при Алтайской церковной миссии, в познании Иисуса Христа распятого и святых Его заповедей». И сам архимандрит Макарий писал об этом митрополиту Филарету, хотя письмо его не сохранилось¹. В ответ митрополит писал 7 февраля 1840 года отцу Макарию, между прочим, следующее:

«Что касается до Ваших распоряжений по миссии: благословение на оные Вы можете иметь от Святейшего Синода и от местного архипастыря, а от меня только совет. Совет же Вам от меня в настоящем случае состоит в том, чтобы Вы посмотрели на предприемлемое оком осторожности. Век сей лукав, чистому добру неохотно верит, случаи к нареканию и клевете ловит жадно, жалом насмешки, даже не основательной, язвит, иногда не без вреда успехам добрых предприятий. Если бы особа с такими способностями и расположениями, как девица Вальмон, нашлась живущею в местах действия миссии и стала принимать к себе иноверных женского пола для наставления в вере, или посещать их для сего, и принимала бы бедных детей женского пола для образования, *это был бы добрый вспомогательный отряд для духовного воинствования миссии, для распространения побед Христовых над царством тьмы.* Иное дело, если заведение сего рода присоединится к самой миссии, поместится в ее жилищах, будет во всем от нее зависеть. Польза быть может, но могут встретиться и большие неудобства, и Вам трудно будет отбросить бремя, которое приняли на рамена свои, с обнадежением принятых и болезненно, если велят отбросить оное. По моему мнению, девица Вальмон не должна Вам сопутствовать, и Вы на случай ее путешествия не должны ей ничего обещать, не сносясь с епархиальным преосвященным.

Вы говорите о диакониссах, но отчего сей чин прекратился в Церкви? От того ли, что отцы наши меньше нас знали, что для Церкви полезно и что по времени удобно или неудобно? *Я не почи- таю восстановление сего чина ни бесполезным, ни невозможным, но Вы видели, что Ваши мысли о диакониссах дошли до начальства и встретили только молчание».*

¹ Митрополит Филарет обычно жег менее важные письма к нему.

Отец Макарий последовал совету осторожного святителя, но только отчасти. Вальмон выехала из Москвы в один день с отцом Макарием, но несколькими часами позже, и на Алтае она поселилась в деревне Майме в восьми верстах от Увалы, где жил тогда отец Макарий. Здесь она вместе с Ландышевой полностью выполняла программу деятельности, начертанную в «Мыслях» отца Макария для диаконисс.

«Ревностные труды и сей благородной сестры, — пишет отец Макарий 6 февраля 1841 года, — донныне явно содействовали к успехам служения миссии в здешнем краю. Она помогает больным, при помощи Божией, иногда аллопатическими, а преимущественно гомеопатическими лекарствами¹, старается путями приветливого обращения с девицами, вдовами и замужними женщинами распространить между ними познание истин Евангельских, приглашает их в домик свой по вечерам, преимущественно субботним, и в сих собраниях читает им святое Евангелие и разные нравственно-духовного содержания книжицы; читает новокрещеным и оглашаемым женщинам написанное на татарском языке краткое изложение учения христианской веры и причащает их к молитве и труду, раздает им волну и лен, чтобы пряли, потом берет у них пряжу и холстом за нее платит им, а другим ради Христа помогает втуне с благоразумием; между тем учит девочек грамоте; и в числе учениц ее находятся дочери новокрещеных, а некоторые из них и живут в ее домике; после чтения девочки учатся петь церковные гимны и другие духовные песни и знакомятся с первоначальными арифметическими соображениями по пальцам»².

Помогала она также отцу Макарию в переписке его перевода Библии. Новокрещеные именовали ее «матушкой» и «диакониссой», так что отец Макарий предупреждал ее, чтобы она не впадала в тщеславие³. Деятельность ее в миссии продолжалась недолго. Когда отец Макарий решил уехать из Сибири, она в середине мая 1843 года поступила в Арзамасскую Алексеевскую общину. В 1844 году она хотела вернуться в миссию, но ни митрополит

¹ С медициной Вальмонзнакомилась по пути на Алтай в Казани.

² Письма... С. 384; ср. отрывок из любопытных миссионерских записок самой Вальмон в «Православном благовестнике» (1904. № 2. С. 74–80).

³ Письмо от 9 марта 1844 г. к Вальмон: «Да и то, что Вы там не рядились бы в такие титулы, какова: “Диаконисса, миссионер, матушка” и т.п. будет полезным предохранением от надмения и тщеславия».

Филарет¹, ни архимандрит Макарий² этого не одобрили. И в последующее время она интересовалась миссией и помогала ей, чем могла, отдавая иногда свои последние средства³.

Называет также диакониссами архимандрит Макарий жену миссионера Ст[ефана] Вас[ильевича] Ландышева Агриппину Ионовну⁴, с которой переписывалась Вальмон, и проживавшую в Москве девицу Прасковью Петровну Глебову-Стрешневу, оказывавшую миссии великую помощь⁵. Интересно, что переписка с отцом Макарием относительно диаконисс не осталась без влияния на самого митрополита Филарета, и он пошел даже далее, чем архимандрит Макарий. В том же 1840 году, к которому относится вышеприведенное письмо его, он посвятил настоятельницу Спасо-Богородицкого монастыря Марию (Маргариту Михайловну Тучкову) в сан игуменьи по чину диаконисс с возглашением слов «повели», «повелите» и «аксиос» трижды⁶.

На этом сделанная великим русским миссионером попытка восстановить чин диаконисс и остановилась. Но можно надеяться, что выработанный им глубоко жизненный проект учреждения диаконисс-миссионеров еще пригодится в будущем. Биографы отца Макария⁷ обращают внимание на тот знаменательный факт, что, хотя на «Мысли» отца Макария в свое время и не обратили должного внимания, все дальнейшее развитие миссионерского дела в России шло как раз по тому пути, который предначертан был в этих «Мыслях». Перевод Библии на русский язык, учреждение «Православного Миссионерского общества», основание миссионерского журнала, открытие миссионерского отделения в Казанской академии и миссионерских курсов — все это было предусмотрено в проекте отца Макария, и при дальнейшем развитии миссионерского дела в

¹ Письмо от 12 мая 1844 г. к наместнику Троице-Сергиевой Лавры архимандриту Антонию. II. № 424; ср. 433, 434.

² Письма... С. 439.

³ Письма... С. 443; ср.: Православный благовестник. 1904. № 1. С. 27.

⁴ Письма... С. 433, 468–469.

⁵ См.: Письма...; 17 писем к ней: С. 349–434; о ней: С. 414 и др. по указателю (С. 542).

⁶ См.: Сообщение графа М. В. Толстого // Приходское чтение. 1911. № 18. С. 378. Каким именно чином посвятил митрополит Филарет игуменью Марию, решить трудно, но ни в одном из известных нам чинов хиротонии диаконисс этих возгласов нет.

⁷ Птохов П. В. Указ. соч. С. 168–169; Харлампович (Письма... С. 44).

России, несомненно, осуществится и заветная мысль его, подкрепленная таким мудрым и осторожным святителем, как митрополит Филарет, — мысль о восстановлении чина диаконисс. В таком случае 31-я глава «Мыслей» отца Макария, посвященная диакониссам, должна лечь в основу устава чина диаконисс-миссионерок наряду с Дидаскалией и Постановлениями апостольскими.

Через четверть века¹ снова была сделана попытка, — по-видимому, без всякой связи с попыткой отца Макария. Попытку эту сделал в Петербурге крупный церковно-общественный деятель того времени, священник Христорождественской церкви на Песках Александр Васильевич Гумилевский² в Крестовоздвиженской общине сестер милосердия³.

Община эта основана была [великой княгиней] Еленой Павловной во время Крымской войны и долгое время оставалась без устава. Когда священник общины И. Л. Янышев в 1858 году был переведен в Берлин, великая княгиня хотела придать общине характер чисто духовного учреждения и подчинить ее Святейшему

¹ Об учреждении лишь аналогичных общинам диаконисс мы говорить не будем. К таким учреждениям можно отнести, например, общину, основанную в г. Задонске Матроной Наумовной Поповой (1769–1851), преобразованную впоследствии в монастырь (см.: *Ильинский В.* Служение женщины в Древней Церкви // Странник. [СПб.] 1907. № 9–10. С. 63–66; *Геронтий, иером.* Жизнь М. Н. Поповой, основательницы первого странноприимного дома в г. Задонске. 4-е изд. Воронеж, 1889), общину из Любани, основанную сестрой Варварой (см.: *Ювачев И. П.* Сестра Варвара. СПб., 1903) и др. Близкую аналогию представляют собой и некоторые женские монастыри, в уставе которых благотворительность называется одною из главных обязанностей монахинь. Таковы, например, Николаевский монастырь в с. Стреличьем Харьковской епархии, Сызранский Сретенский монастырь, Абабковский Николаевский монастырь (см.: *Григорович И.* Обзор учреждений в России православных монастырей. СПб., 1869. С. 67–68, 118, 111; *Денисов Л. И.* Православные монастыри Российской империи. М., 1908. С. 557–588, 895–896). Следует упомянуть и о «милосердных вдовах», учрежденных императрицей Марией Феодоровной в 1814 году и о сменивших их сестрах попечения и сестрах милосердия.

² История этой попытки очень подробно изложена в составленной И. Скроботовым книге «Приходской священник Александр Васильевич Гумилевский» (изд-е Александра Соколова [без предварительной цензуры]. СПб., 1871, стлб. 140–194). Книга эта, по свидетельству А. С. Родосского (Биографический словарь студентов первых 28 курсов Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1907. С. 125), редка в настоящее время. См. также: *Рункевич С. Г.* Приходская благотворительность в Санкт-Петербурге. СПб., 1900. С. 8–9, 11–13; *Знаменский, прот.* Священник Александр Гумилевский, основатель приходской благотворительности в Санкт-Петербурге // Церковные ведомости. 1905. № 50–52.

³ Как видно из хранящегося в Архиве Св. Синода дела об этой общине (1854, 3 ноября – 1847, 18 октября. 2 ст., 2 отд., № 2485), первоначально она называлась общиной сестер попечения о раненых воинах.

Синоду. По этому проекту община должна находиться под духовным руководством мужского братства, из среды которого избирались бы духовные пастыри общины, члены этого братства должны преследовать те же цели, что и сестры, т.е. заниматься делами христианского милосердия во всех его видах. Предполагалось привлечь в мужское братство монахов Оптиной пустыни, начальником братства и общины поставить отца Леонида Кавелина, послать нескольких сестер в Иерусалим, Назарет и Константинополь¹, но все эти планы не осуществились.

Тем не менее, великая княгиня не оставила мысли придать общине характер религиозного учреждения, но, узнав, что диакониссы существовали и в Православной Церкви, она пришла к мысли сделать из Крестовоздвиженской общины не монастырь, а общину диаконисс. В начале 1860 года место священника в общине было предложено отцу Гумилевскому, но он отказался, так как это место было связано с обязанностью ехать в Германию и там ознакомиться с устройством диаконисс на Западе, чего он брать на себя не хотел. Тем не менее, он стал в близкие отношения к общине, и в 1860 году ему было поручено великой княгиней Еленой Павловной составить устав для Крестовоздвиженской общины сестер милосердия. Устав был закончен 4 августа того же года. В своем уставе отец Гумилевский из общины сестер милосердия хотел сделать «общину православных диаконисс». Вот главные параграфы устава²:

«Проект устава Крестовоздвиженской общины православных диаконисс:

§ 1. *Цель общины.* Крестовоздвиженская община православных диаконисс устанавливается с целью во имя Христова служить меньшей братии делом милосердия, заповеданным Христом Спасителем в Евангелии.

¹ См.: *Оболенский Д. А., князь.* Мои воспоминания о Великой Княгине Елене Павловне // *Русская старина.* 1909. Март. С. 519–523; Апрель. С. 43–57. Вероятно, мысль об отправлении диаконисс возникла под влиянием знакомства с деятельностью основателя протестантских диаконисс пастора Флиднера (1800–1864) в Кайзерверте, также посылавшего своих диаконисс в Иерусалим, Смирну и Александрию. См.: *Гольц Э.* Служение женщины в христианской Церкви. Сергиев Посад, 1907.

² Обширный устав этот полностью напечатан в вышеупомянутой книге Скроботова: *С-ов [Скроботов И.]* Приходской священник Александр Васильевич Гумилевский. СПб., 1871. Стлб. 142–150.

§ 2. *Обязанности ея.* Община принимает на себя обязанность по мере возможности и средств, чрез своих членов: питать алчущих, напоить жаждущих, одевать неимущих, давать приют странным, служить больным, посещать заключенных в темницах, утешать скорбящих, защищать озлобленных, воспитывать бедных детей, исправлять женщин, погрязших в пороках, и наставлять заблуждающихся в вере».

Община состоит из членов внутренних и внешних (§ 4). Внутренними членами считаются пресвитер диаконисс и диакониссы (§ 5). Пресвитер диаконисс есть непосредственный духовный настоятель общины (§ 6), руководитель дела благотворения и духовник диаконисс (§ 7) с весьма широкими правами и значительными преимуществами (§ 8). Диакониссы разделяются на испытуемых, послушниц, сестер и собственно диаконисс (§ 9). Изложив условия приема и требования относительно испытуемых (§ 10), послушниц (§ 11) и сестер (§ 12), устав переходит к собственно диакониссам:

«§ 13. 1) Диакониссы составляют высшую степень служительниц христианского милосердия. 2) Диакониссы избираются общим советом общины из сестер, которые имеют не менее 25 лет и прослуживших в звании сестры три года, состоящие в девстве или во вдовстве, но только после первого брака, и желающие принять обет всегдашнего безбрачия. 3) Будучи избраны, по решению общего совета общины, утверждаемому высокопреосвященным митрополитом, после литургии они посвящаются в звание диаконисс по особому чину, причем дают обет полного самоотверженного служения Господу, соединенного с безбрачием. Затем на левое плечо их возлагается широкий диаконский с крестами орарь, с чтением молитвы и с возложением рук высокопреосвященного митрополита. 4) Кроме обета христианского милосердия диакониссы обязуются: готовить женщин, присоединяющихся к Православной Церкви из иноверия, к крещению или миропомазанию, наставляя их, как они должны отвечать на вопросы при крещении или миропомазании и как вообще вести себя после этих таинств; помогают священнослужителям церкви при самом крещении или миропомазании этих женщин, ходатайствуют за бедных женщин пред преосвященными архиереями. 5) Обет диаконисс пожизненный и может быть слагаем диакониссами на основаниях, одинаковых с монашескими. 6) В случаях же не-

достойного поведения диакониссы (от чего да сохранит Господь Бог общину) она, по представлению общего совета общины и по решению высокопреосвященного митрополита, лишается всех знаков служения диакониссы на основаниях, одинаковых с монашескими».

Далее проект устава говорит о внешних членах общины, оказывающих ей всякого рода помощь (§ 14–16) и потом снова переходит к диакониссам и говорит об их качествах (§ 17), правах и преимуществах (§ 18–19). «Диакониссы всех степеней, обязуясь помогать меньшей братии исключительно во имя Христово, тем самым отрекаются от всех вещественных приобретений и во время своего служения в общине пользуются от нее содержанием, сообразно с общими и частными постановлениями общины (§ 18), призываются в благотворительных учреждениях общины (§ 19) и, по прослужении 15 лет, удостоиваются награждения Мариинским знаком отличия беспорочной службы. § 21–26 говорят об управлении общиной двумя советами – общим и частным и, наконец, § 27–32 говорят о ее содержании.

К проекту отцом Гумилевским была присоединена записка «Священные изображения и надписи, которыми полезно было бы украсить дом диаконисс», где в числе таких изображений указаны тексты Священного Писания и изображения святых диаконисс.

Осенью того же года проект поступил на рассмотрение, и в конце зимы 1861 года отец Гумилевский получил и замечания на проект, составленный какой-то близкой к общине женщиной. Здесь указывалось главным образом на излишнюю широту и разнообразие целей общины, на ненужность наград для диаконисс, на сложность системы управления общиной и т.п., и в заключение говорилось: «Мне не совсем нравится название членов общины – диакониссами. Название членов общины сестрами для меня является приятным и доступным для всех. Каждый несчастный знает, что такое сестра, а каждый ли поймет ученое название – диаконисса?»

В ответ на эти замечания отцом Гумилевским 19 марта 1861 года была составлена обширная записка, выясняющая его взгляд на необходимость и характер служения диаконисс.

Отец Гумилевский исходит из той мысли, что в основе благотворительности должна лежать религия. «Что бы ни говорили о могуществе чисто гуманитарных начал, – пишет он, – но я

остаюсь при убеждении, что все, что не зиждется на религии, не имеет твердых оснований... Предвижу и Ваше возражение. Зачем, скажете Вы, заковывать в формы свободную решимость женщин служить страждущим?.. Но без известной формуляции, без определенного ограничения прав и обязанностей не может существовать ни одно общество, не только религиозное, но и гражданское». Далее указывает автор записки, что за границей существуют две крайности — протестантским диакониссам «предоставлено слишком много свободы», а «католические учреждения основаны на началах совершеннейшего религиозного самоотречения, убивающего самосознание в сестре милосердия и обращающего ее в какую-то машину...

Как пройти между свободой германскою и самоуничижением католическим?

Средний путь — лучший путь, и я пошел этим путем; но, знакомый с состоянием нашей Церкви и народа, я находился в особенном положении, чем составители уставов германских и католических. Чтобы понять мое положение, укажу Вам в общих чертах повременное состояние 1) нашей Церкви и 2) нашего народа...

Наша Церковь неизменно хранит предания Церкви Вселенской не только в догматах веры, но даже в богослужении, в обрядах и во всех учреждениях... Если же это так, то значит, что в нашей Церкви никогда не будет допущено религиозное учреждение, оснований которого не было в Церкви Вселенской.

Наш русский народ, воспитанный Православной Церковью на указанном мною начале, в своей религиозной жизни руководствовался тоже мыслию о неизменности православного вероучения и православных обычаев, даже самых малых». Этим обстоятельством и объясняет отец Александр развитие у нас монашества и в то же время неуспех общин сестер милосердия: «Представши в глазах народа не с церковным характером, но в народной форме одежды, они не оказали никакого влияния на изменение народного взгляда на христианское милосердие и до сих пор ограничиваются тесными пределами той рамки, в которую поставлены... Как привить к нашему народу дела христианского милосердия?..

Единственный и самый верный путь к этому — путь *церковный*. Пусть наша Православная Церковь в слух всех чад своих провозгласит *жизнь милосердную*, наравне с созерцательной, средством к

спасению души, и пусть формулирует эту жизнь в определенном религиозном учреждении, которое могло бы охватить духовную жизнь всего народа русского, — тогда дело будет сделано верно, прочно, вековечно.

Опять рождается вопрос: в какое же религиозное учреждение формулировать у нас жизнь милосердия? Если в какое-нибудь новое, то при указанном мною выше начале, которого держится и наша Церковь, и наш народ, — такое учреждение не будет принято ни Церковью, ни народом, и мы будем хлопотать о невозможном. Остается одно средство: искать в коренных учреждениях древней Вселенской Церкви такое учреждение, которое обнимало бы собою религиозную жизнь христианского милосердия, о которой мы хлопочем, и вместе освящено было Церковью как учреждение *душеспасительное*. Подобное учреждение было в древней Церкви одно — *диакониссы*. Правда, диакониссы Древней Церкви имели еще некоторое особенное, собственное *церковное* назначение, но, вместе с тем, одною из существенных черт сего служения было и христианское милосердие. Ограничив сообразно с настоящим устройством Православной Церкви их церковное назначение, — назначение их как служительниц христианского милосердия можно оставить во всем обширном объеме дел милосердия.

Спросите: согласится ли наша Православная Церковь восстановить учреждение диаконисс в таком виде? Должна согласиться, потому что за это учреждение голос всех Вселенских Соборов. Если же наша Русская Церковь сама собою не согласится восстановить это учреждение, то нет никакого сомнения, что она вполне согласится на это *при согласии всех восточных патриархов...* Не думайте, что это горделивые несбыточные мечты: нет, по моему убеждению, если кто хочет делать какое-нибудь прочное дело, тот не должен останавливаться на неверных и слабых полумерах и должен идти прямым и верным путем к цели. Вот вам основа, на которой я создавал проект устава. Имя *диаконисса*, как видите, *не случайное, а необходимое* по самому существу предпринимаемого учреждения. Я верую *во всеильную благодать Божию, незримо передаваемую в Церкви чрез возложение рук епископских*. Это мое убеждение, основанное на собственном самоиспытании и на учении нашей Святой Церкви: но не здесь, а в жизни я намерен раскрывать его».

В дальнейшей части записки отец Гумилевский защищает отдельно параграфы своего проекта и в заключение пишет: «Быть может, я ошибся в частностях, но в основах общины, сколько мне кажется, я нимало не ошибся. Теперь все толкуют о возвышении положения женщины в жизни общества, и мне кажется, что выше того положения, единственно высокого, которое я даю русским женщинам в проекте устава, быть не может. Была при этом и другая мысль — пробудить духовенство к той деятельности, о которой мы хлопчем, и вместе возвысить его хоть сколько-нибудь в глазах народа».

Эти же мысли подробно развивал отец Александр в своей записке «Несколько мыслей по поводу проекта устава Крестовоздвиженской общины»¹. «В России иноземное не скоро привьется, — писал он, — а если и привьется, то во вред многим святым убеждениям нашего православного народа. Поэтому, чтобы придать общине характер религиозно-православный, необходимо изменить существующую ныне форму одежды сообразно с духом нашего народа и с древнею одеждой *диаконисс*. Эта форма должна быть такова. *Черное*, подходящее к монашескому, платью, пожалуй, с белыми нарукавниками; на голове черный платок, пожалуй, *с белым чепцом*; через плечо одетый крестовидно белый или голубой с крестами диаконский орарь, который должен возлагаться на сестру при полном уже совершении обета, с возложением епископских рук, с крестным знаменем и молитвами о ниспослании благословения Божия к достойному прохождению служения, крест на груди пусть останется. Вот наша православная сестра милосердия, или лучше — православная *диаконисса*. В таком почти виде изображается она у нас на святых иконах в лице двух древних святых *диаконисс* — Олимпиады и Татианы. О, если бы сделано было это изменение в одежде! Предсказываю, что в общину пошли бы тогда все, даже из монастырей наших, и вы распространили бы по всей России, во всем нашем народе стремление к подвигам христианского милосердия... Устав для таких сестер можно бы создать на тех же основаниях, с изменениями применительно к уставу, например, преподобного Иосифа Волоколамского, который к подвигам иноческим считал непременною обязанностью присоединять попечение о бедных

¹ *Скроботов И.* Указ. соч. Стлб. 177–182.

и больных; с означенною целью он устроил возле своего монастыря даже особый дом».

Проектирует далее он здесь устройство подобных общин и по всей России. Как центральная Крестовоздвиженская община, так и все другие должны находиться под управлением пресвитеров диаконисс, избираемых духовенством и подчиненным управлению центральной общины, а не епархиальной власти.

Проект отца Александра осуществления не получил, а в мае 1862 года автор проекта был отстранен от всякого участия в делах общины главным образом из-за того, что называл институт сестер милосердия не народным и не православным. Нужно сказать, однако, что и проект самого отца Александра также таковым не был. В сущности, весь проект отца Александра был попыткой не восстановления православного чина диаконисс, а попыткой объединить три разнородных института — институт католических сестер милосердия, институт протестантских диаконисс и древний институт диаконисс православных. Все устройство общины диаконисс по проекту ближе походило на устройство католических женских конгрегаций¹, а из православного чина диаконисс взято было лишь название, посвящение и отчасти одежда. Так как древние диакониссы всегда были диакониссами приходскими, по проекту община диаконисс должна была быть не только совершенно независимой от приходского духовенства, но полунезависимой и от епархиальной власти, находясь в ней в таких же отношениях, в каких находятся влиятельные католические ордена к местным епископам. Отец Александр не хотел даже подчинять общину и Святейшему Синоду. Главной причиной такого уклонения отца Александра от цели, им же самим поставленной, — восстановить православный чин диаконисс было, помимо недостаточного знакомства его с историей этого чина, то обстоятельство, что ему приходилось считаться с уже существующим учреждением — Крестовоздвиженской общиной и ее приспособлять к своей цели, причем уклонения от цели были неизбежны. Помимо того, ему был присущ узко утилитарный взгляд на женское служение в Церкви, почему он, отрицательно относясь к женскому монашеству, хотел путем учреждения диаконисс направить стремления благочестивых женщин к подвижничеству на другой путь.

¹ Об этих конгрегациях см., напр., N. J. Z. в Православной богословской энциклопедии (Т. XII. С. 687–691).

Но еще прежде чем план отца Александра преобразовать Крестовоздвиженскую общину потерпел окончательное крушение, сама жизнь натолкнула его на более верный путь к восстановлению чина диаконисс. 28 марта 1861 года ему пришлось натолкнуться на особенно вопиющий случай бедности и беспомощности одного больного ополченца Отечественной войны. Причастив ветерана, отец Александр пошел в церковь, где сказал проповедь о благотворительности первых христиан и служении диаконисс. После службы собраны были пожертвования, а одна бедная вдова, Параскева Краюхина, заявила, что желала бы служить бедным личным трудом, как служили диакониссы. «Такое небывалое явление, — пишет отец Александр, — тронуло меня, и я решился направить эту женщину на прямой путь благотворительности. Прочитав ей 25-ю главу Евангелия от Матфея, я объяснил ей богоугодность ее желания и благословил ее на подвиг милосердного служения». И подвиг этот она несла с большим успехом.

Этот случай сильно повлиял на отца Александра, и он пришел к новой мысли устроить общину *приходских диаконисс*, уже почти отказываясь от своего прежнего проекта. «До сих пор я старался об устройстве христианского милосердия в России под влиянием временных обстоятельств, в каких находилась Крестовоздвиженская община, — писал он великой княгине Елене Павловне, — теперь сама жизнь, или лучше Сам Господь, управляющий жизнью, привел меня к созданию служения милосердия под влиянием религиозно-народной русской жизни».

Описав затем деятельность Краюхиной, он сообщает, что о восстановлении сестер милосердия хлопочет теперь и Греческая Церковь в лице митрополита Перского Дорофея, и просит великую княгиню о содействии этому делу. «Вот что нужно для этого:

1) Предложить Константинопольскому патриарху чрез епископа Дорофея восстановить диаконисс в Церкви Православной на основании Вселенских Соборов, направив диаконисс исключительно на дела христианского милосердия и оставив из собственно-церковного назначения их только то, что указано в моем проекте устава.

2) Предложить Константинопольскому патриарху, по сношении с другими Вселенскими патриархами, определить характер и чин посвящения диаконисс на основаниях вселенских.

3) Сообщить потом сведения об этих определениях Святейших патриархов нашему Святейшему Синоду. Диакониссы, как теперь убеждает меня опыт, прежде всего *должны образоваться в приходских церквах под непосредственным ведением священников* и ближайшим ведением местных епископов; затем они должны сформироваться в епархиальные общины; наконец, должны сосредоточиться в одном общем учреждении диаконисс, каковым для России будет Крестовоздвиженская община¹, для Греции – Константинопольская. Для вернейшего направления дела можно отправить к Перскому епископу Дорофею копию с моего проекта устава диаконисс, для руководства и соображения, и сочинение о диакониссах, которое через два месяца будет окончено².

Ваше Императорское Высочество! Не упускайте минуты, потому что настал час возрождения диаконисс в Православной Церкви!..»

Однако отец Александр оказался плохим пророком: час возрождения диаконисс был неблизок. Он делал все, что было в его силах, для того чтобы поддержать и развить общину диаконисс в своем приходе. Он тратил на это дело и свои небогатые средства. 15 декабря 1861 года он обратился с письменным воззванием ко всем православным христианам о содействии по устройству общины приходских служительниц милосердия. В мартовской книжке «Духа христианина» за 1862 год он поместил статью, где, критикуя институт сестер милосердия как не народный и не церковный, предлагает духовенству «дружно взяться за дело милосердия и устроить оное на началах не западных, а на началах нашей православной религиозно-народной жизни», т.е. учредить православных диаконисс; сообщает, что начало этому делу им уже положено, и просит присылать пожертвования в редакцию журнала.

Пожертвования действительно стали поступать, хотя и небольшие, число диаконисс возросло сначала до двух, потом до четырех. 7 апреля 1863 года отцом Александром основан на Песках братский приют для больных, престарелых и малолетних нищих, и од-

¹ Едва ли этот пункт не был уступкой в пользу мысли великой княгини преобразовать Крестовоздвиженскую общину в общину диаконисс.

² Разумеется кандидатский труд студента Санкт-Петербургской духовной академии Ив. Маслова, напечатанный в «Духе христианина» за 1861–1862 годы.

ним из десяти его отделений была «братская община сестер, служащих братству, по примеру древних православных диаконисс». Из отчетов Христорожественского братства видно, что в первый год таких сестер-диаконисс было 12, а во второй – 7. Эти сестры трудились в братском приюте «безмездно», «ради Христа» и «способствовали нравственным успехам братского приюта»; одни из них занимались обучением детей, другие работали в приютской кухне, третьи посещали квартиры бедных, четвертые ходили за больными и т.д.

Весьма возможно, что эта община мало-помалу упорядочилась бы, развилась и послужила бы образцом для подобных учреждений в других приходах, но в 1866 году отец Александр был перемещен в Нарву, а возвращенный потом по высочайшему повелению в Санкт-Петербург, он был назначен не в свой прежний приход, а в Обуховскую больницу, и здесь, причащая больную, заразился тифом и скончался 20 мая 1869 года. Так закончилась вторая попытка восстановления диаконисс.

4 февраля 1864 года протоиерей церкви русского посольства в Лондоне Евгений Иванович Попов послал товарищу обер-прокурора Святейшего Синода князю Сергею Николаевичу Урусову статью¹ «Об учреждении диаконисс в Кайзерверте на Рейне и в Англии на севере Лондона», причем писал, между прочим, что «это явление, так много занимающее протестантский мир и имеющее положительное основание в истории Церкви, и особенно Церкви Восточной... не должно остаться незамеченным и для нас, православных», и выражал надежду, что эти «сведения окажутся небесполезными при сравнении разных исследований по этому предмету, какие делаются по распоряжению Ее Императорского Высочества Елены Павловны».

Статья была отправлена 10 марта того же года профессору И.Т. Осинину для передачи великой княгине². Дальнейшая судьба статьи нам неизвестна, но вряд ли она могла иметь какое-либо значение. «Составленная, по заявлению автора, на основании разных анонимных брошюр и замечаний старшей лондонской диакониссы», статья эта сообщала лишь самые поверхностные и элементарные сведения о протестантских диакониссах, почти не касаясь диаконисс православных, и даже для того времени в срав-

¹ Дело Канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода. № 246а. Л. 458–476.

² Там же. Л. 465.

нении, например, со статьями о диакониссах И. Маслова в «Духе христианина» не представляла никакого интереса.

Только через сорок лет вопрос о восстановлении диаконисс поднимается снова в связи с подготовкой к Поместному Всероссийскому Собору.

Среди представленных Святейшему Синоду отзывов епархиальных преосвященных по вопросам церковной реформы два отзыва высказываются за желательность восстановления чина диаконисс.

Так, епископ Могилевский Стефан в своем отзыве от 26 ноября 1905 года находит нужным восстановить институт приходских диаконисс. «Диакониссы, — пишет он, — по примеру древней христианской Церкви избираются из пожилых, высокой нравственности девственниц или вдовиц и служат, главным образом, делу приходского христианского благотворения; по роду своих обязанностей они участвуют в Приходском совете с правом совещательного голоса¹.

Точно так же и преосвященный Николай, архиепископ Карталинский и Кахетинский — экзарх Грузии, представил проект о церковном приходе, выработанный комиссией Грузинской епархии, где в § 16 говорится: «Диаконская степень должна быть рассматриваема как обязывающая вести дело церковной благотворительности. Где нет диакона, желательно возрождение института диаконисс»².

Наконец, обсуждался вопрос о диакониссах на Предсоборном Присутствии. Ему посвящено несколько страниц «Журналов и Протоколов»³ сего Присутствия. Так, на заседании IV отдела Присутствия 20 и 21 марта 1906 года были сообщены отзывы епархиальных преосвященных о восстановлении древнего церковного института диаконисс, и после обсуждения принято было постановление: «Желательно восстановление института диаконисс — в особенности в тех приходах, где существуют женские благотворительные кружки; из числа этих, преданных Церкви женщин достойнейшие девственницы или вдовицы, достигшие

¹ Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. I. СПб., 1906. С. 84; О благоустройении прихода // Сводки отзывов епархиальных преосвященных по вопросу церковной реформы. СПб., 1906. С. 20.

² Отзывы... Ч. III. С. 551; Сводки... (Там же).

³ Журналы и Протоколы заседаний высочайше утвержденного Предсоборного Присутствия. [СПб., 1906–1907. Т. 1–4]. Т. 2. С. 28–29.

40-летнего возраста, могли бы быть посвящаемы в диакониссы по чину, который существовал в древности. Круг их деятельности: забота о чистоте храма, особенно же научение взрослых грамоте и молитвам, и участие во всех делах благотворения в приходе». На заседании соединенных отделов IV и VII 20 апреля 1906 года был заслушан доклад протоиерея А. П. Мальцева «О внутренней миссии за границей, в том числе и диакониссах, как одном из органов этой миссии»¹. На заседании, проходившем 7 июня, тот же отдел, рассмотрев проект «Правил для жизни и деятельности православных диаконисс», составленный протоиереем Ф. Успенским, одобрил его и постановил приложить к нормальному уставу православных приходов, к примечанию § 12, что и было сделано². [Приводим эти правила³:

1. Диакониссами называются православные христианки, изъявившие желание быть постоянными служительницами Церкви Христовой и принявшие на такое служение посвящение от архиерея.

2. Причисляясь к клиру церковному, диакониссы служат храму Божию и приходу.

3. Служение храму состоит в трудах по соблюдению чистоты в нем, по содержанию в исправности священных облачений и церковной утвари и вообще в содействии благолепию храма Божия.

Примечание. Для уборки алтаря диакониссам, как посвященным дозволяется входить в оный, но воспрещается касаться престола и на престольной утвари.

4. Присутствуя за богослужением, диакониссы наблюдают за поведением в храме женщин и детей, помогают подносить детей к причащению, в случаях крещения взрослых лиц женского пола диакониссы обслуживают при крещении таковых и вообще содействуют поддержанию порядка при богослужении.

5. Служение приходу состоит в том, что диакониссы прилагают усердное попечение о научении неведающих христианского учения, особенно женщин, готовящихся к святому крещению, и о вразумлении заблуждающихся, но при этом они по познаниям

¹ Там же. Т. 2. С. 38–45.

² Там же. С. 79, 84, 102–104.

³ В квадратных скобках приведен текст, который соответствует книжному варианту настоящего сочинения. — *Примеч. сост.*

своим должны быть правоспособны к сему и во всем поступать по указанию пастырей Церкви.

6. Диакониссы помогают священнику и приходскому совету в заботах и трудах по призрению сирот, и вообще в делах благотворительности. Они содействуют в изыскании на это средств, посещают квартиры бедных и больных, входят в их положение и по возможности облегчают тяготу их жизни. В тех приходах, где есть богадельни, приюты и другие благотворительные учреждения, диакониссы могут служить в таких учреждениях или иным способом содействовать благосостоянию их.

7. Имея такие святые обязанности, диакониссы для поддержания в себе ревности о служении Господу и святой Церкви должны быть прилежны к молитве и слушанию Слова Божия; для сего каждый день начинать и оканчивать чтением положенных молитв, присутствовать по возможности за каждым богослужением в своем приходском храме, а в случае невозможности быть за богослужением, должны восполнять это опущение домашним чтением Евангелия, Псалтири и положенного Церковью правила.

8. Диакониссы по возможности часто, особенно в великие праздники и вообще не менее четырех раз в год, исповедуются и причащаются Святых Христовых Тайн и ведут жизнь строго благочестивую, подражая преподобным и праведным женам и девам, причтенным к лику святых. В случае уклонения от подобающего диакониссам образа жизни они подвергаются за сие всем каноническим последствиям.

9. В одежде они должны соблюдать скромность, а с разрешения епископа могут носить и особую одежду наподобие монашеской.

10. В диакониссы посвящаются архиереем вдовы и девицы, имеющие не менее 40 лет от рождения. Возведение в это звание достойных лиц, с возложением на них иподиаконского ораря, совершается архиереем или по его личному усмотрению или по ходатайству настоятеля прихода. Посвящение диаконисс совершается или за литургией во время малого входа, с возглашением древней молитвы, или, когда нет литургии, за особым молебствием, применительно к изложенному в примечании чинопоследованию, с возглашением древней молитвы, по прочтении Евангелия (текст древней молитвы при поставлении диаконисс помещен в «Церковных ведомостях» 1906 года, № 23,

С. 1716. Древний чин поставления см. у Гоара «Εύχολογιον» изд. 1730 года, С. 218).

11. Вдовы и девицы, желающие принять звание диаконисс, но не достигшие сорокалетнего возраста, допускаются к исполнению их обязанностей с званием церковниц, с благословения настоятеля прихода, но без посвящения и без права входить в алтарь.

12. Служение диаконисс есть подвиг добровольный и безвозмездный, но в случае их немощи и старости они имеют преимущественное право на призрение от прихода, которому служат.

13. В тех приходах, где есть «кружки сестер», таковые объединяются около диаконисс.]

На заседании 2 и 5 декабря того же года отдел, обсудив докладную записку настоятельницы Леснинского женского монастыря Холмской епархии игумении Екатерины с ходатайством о восстановлении служения и звания диаконисс и рапорт преосвященного Холмского Евлогия Святейшему Синоду с соображениями по этому предмету и согласившись с замечаниями, сделанными протоиереем Успенским, постановил замечания эти внести в журнал заседания, а выработанные ранее отделом положения относительно диаконисс оставить в прежней редакции и вместе с тем признал необходимым «поставить приходских священников в условия более благоприятные для пастырского дела», между прочим, и «восстановлением диаконисс»¹.

Несмотря на большое внимание, уделенное диакониссам на Предсоборном Присутствии, нужно признать, что вопрос об этом чине был выяснен на Предсоборном Присутствии недостаточно, чем и объясняются последующие, также не приведшие ни к какому прочному результату споры по этому вопросу. Немало было высказано и даже принято здесь и положений совершенно ошибочных. Так, протоиерей Ф. Успенский заявил и не встретил возражений, что «Лаодикийский Собор (правило 11) показывает, что в древней Церкви были не только диакониссы, но и пресвитериды»². На самом же деле пресвитериды, т.е. высшие диакониссы, соответствующие пресвитерам служительницы Церкви, были лишь у еретиков, а в Православной Церкви были лишь пресвитиды, т.е. старшие вдовы, стоявшие все же ниже диаконисс, как

¹ Журналы и Протоколы... Т. 4. С. 83–86, 90.

² Там же. Т. 2. С. 28.

свидетельствует св. Епифаний Кипрский. Протоиерей М. Н. Казанский заявил, что «нужно держаться церковных правил... и возводить в диакониссы лишь по предложению прихода»¹. Но никаких правил об участии прихода в деле избрания диаконисс нет, и, наоборот, везде дело избрания этих служительниц предоставлялось одному епископу. Протоиерей Мальцев, приведя чин посвящения диаконисс в Постановлениях апостольских, включил сюда и епископское приветствие: «Благодать Божия, всемогущая в немощствующих, да будет с тобою», тогда как на самом деле в Постановлениях апостольских нет ничего подобного, а между тем ссылка на этот чин делается в принятом Присутствием проекте правил для жизни и деятельности диаконисс². Он же заявил, что «Постановление I Никейского Вселенского Собора о посвящении диаконисс через святительское рукоположение было впоследствии отменено на Лаодикийском Соборе»³. В одной этой фразе содержится четыре ошибочных положения: 1) Никейский Собор не устанавливает посвящения диаконисс и лишь свидетельствует о существовании такой практики до него; 2) никаких постановлений Вселенского Собора Поместный Лаодикийский Собор отменить не мог; 3) Лаодикийский Собор упоминает не о диакониссах, а лишь о пресвитидах, т.е. старших вдовах, и 4) он отменяет не святительское рукоположение, которого вдовы никогда не имели, а лишь назначение их.

В принятом Присутствием проекте правил для жизни и деятельности диаконисс разрешается возлагать на них несуществующую богослужебную одежду – иподиаконский орарь. Посвящение диаконисс совершается за литургией во время малого входа⁴, тогда как в это время оно никогда не совершалось. Здесь же объявляется, что «служение диаконисс есть подвиг добровольный и безмездный»⁵, тогда как бедные диакониссы всегда пользовались церковным содержанием.

По мнению преосвященного Евлогия, институт диаконисс существовал на Востоке до XII века, а на Западе до VI века. На самом же деле на Востоке до XII века прекратилось лишь пос-

¹ Журналы и Протоколы... Т. 2. С. 24.

² Там же. С. 103.

³ Там же. С. 39.

⁴ Там же. С. 103.

⁵ Там же. С. 104.

вящение диаконисс, да и то не везде, а не самый чин. На Западе же, точнее, в Южной Галлии и Италии в VI веке чин диаконисс только появляется и существует здесь спорадически до XI века. Прекращение существования диаконисс он объясняет понижением христианского воодушевления и недостатком достойных лиц, готовых посвятить себя этому служению¹. Но мы видели, что причины тут были совершенно другие, и процветание женских монастырей доказывает, что недостатка в кандидатках диаконисс не было.

Наконец, IV отдел рассматривал иногда вопрос о диакониссах вне исторической перспективы, уделив излишнее внимание современным протестантским диакониссам, не имеющим почти ничего общего с древними православными диакониссами, по сознанию самих же протестантов². Отсюда естественно, что отдел совершенно упустил из виду и исторические традиции собственно Русской Церкви. В речах о диакониссах ни разу не было упомянуто о существующих и ныне прямых преемницах диаконисс — наших просвирнях, по большей части состоящих из вдов священно- и церковнослужителей. А между тем, эти вдовы должны бы явиться основным ядром восстанавливаемого чина. За это говорит и высокий умственный и нравственный ценз таких вдов, и традиции Православной, и в частности Русской, Церкви, и печальное материальное положение нашего приходского духовенства, а его вдов и сирот в особенности. Наконец, отдел совершенно упустил из виду те опыты восстановления диаконисс-миссионерок и диаконисс приходских, которые были сделаны в Русской Церкви в прежнее время, а между тем, в них нашлось бы немало поучительного.

Все эти недочеты и ошибки имеют, однако, второстепенный характер, а основной взгляд Предсоборного Присутствия на служение диаконисс как служение приходское нужно признать правильным, и выработанный им проект правил для жизни и деятельности диаконисс в общем целесообразным. Отсюда не следует, однако, что рассадники и общежития диаконисс излишни. Такие

¹ Журналы и Протоколы... Т. 4. С. 83.

² См., напр.: *Zscharnack L.* Op. cit. S. 136; *Ulhorn H.* Op. cit. S. 166; *Dieckhoff A.* Op. cit. S. 291, 356, 357. Последний, например, пишет: «Древние диакониссы весьма мало походят на то представление, какое мы в настоящее время обычно имеем о диакониссах. Древние диакониссы весьма отличаются от нынешних».

рассадники и общежития («парфеноны» и «дома диаконисс») существовали и в древней Вселенской Церкви и могут быть весьма полезны и даже необходимы в настоящее время. Но образцом для устройства их должны служить не католические конгрегации и не протестантские общины диаконисс, а женские же православные монастыри, так как антагонизм между служением диаконисс и монашеством есть лишь протестантская выдумка, а на самом деле в Восточной Церкви служение диаконисс гармонически объединялось с монашеством.

СОВРЕМЕННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Свящ. Андрей ПОСТЕРНАК

СЛУЖЕНИЕ ЖЕНЩИН В ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ

I. Место женщин в евангельской истории и вероучении ранней Церкви*

Женское служение в христианских общинах вплотную связано с тем положением, которое занимала женщина в ранней Церкви, с тем, какое представление о ее статусе складывалось в христианской традиции.

Задачей данной работы является попытка определить, обладали ли женщины служением слова, выполняли ли какие-то литургические функции и какую роль в их церковной жизни играло хранение целомудрия, как сама Церковь заботилась о благочестивых женах, какие формы приобретала церковная деятельность женщин в различных частях христианского мира с течением времени, а в целом в какой мере в рамках христианской традиции I—VI в. (а в определенных случаях и позднее) служение женщин соотносилось с их внутрицерковным положением.

Положение женщин в раннехристианской Церкви выкристаллизовалось на перекрестье нескольких традиций, по-разному определявших место женщины в античном обществе. В восточной части Римской империи, в частности, пересеклись эллинистическая и местные традиции, в христианских общинах зачастую связанные как с иудейской диаспорой, так и с местной, как пра-

* Автор искренне благодарит всех, кто оказывал помощь в редактировании данной книги: свящ. Геннадия Егорова, прот. Александра Прокопчука, прот. Олега Давыденкова, прот. Алексея Емельянова, Алексея Владиславовича Белоусова.

С особой признательностью хочется выразить глубокую благодарность моему учителю Н. Н. Трухиной, а также Г. Е. Захарову, без поддержки, советов, подробных и ценных замечаний которых данный труд не мог бы быть опубликован.

вило, эллинизированной частью общества (последний факт не дает оснований для одностороннего использования ныне распространенного термина «иудео-христианская традиция»). С другой стороны, имел место, по крайней мере на уровне государственных институтов и неодинаковый в разных частях империи, процесс насильственной интеграции местного населения в римскую этносоциальную и этнокультурную общность, условно определяемый как романизация, — более влиятельный в западных провинциях и хотя в ряде случаев не столь явный, однако ощутимый и на Востоке: покоренном римлянами Восточном Средиземноморье и Малой Азии¹.

Именно в результате синтеза названных эллинистической, римской и местной, в частности восточной, и иудейской традиций формировался определенный фон, на котором разворачивается история раннего христианства, не выработавшего по отношению к женщине каких-то принципиально новых по сравнению с уже существовавшими установок. Условно говоря, правовое положение женщины в первые века распространения христианства оставалось тем же, что и до Рождества Христова, — в качестве активно действующих лиц первого плана мы не встретим их ни в текстах Нового Завета, ни в трудах раннехристианских авторов. Когда же женщины оказываются в центре продолжительного повествования евангелистов, как это было в случае беседы Спасителя с самарянкой (Ин 4) или с Марфой и Марией (Лк 10. 38–42; Ин 11. 1–44, 12. 1–2), эти моменты на общем фоне Священного Писания Нового Завета выглядят как некое исключение.

С другой стороны, формальный статус женщин, складывавшийся на протяжении веков в античном (средиземноморском) обществе, очень часто не совпадал с тем влиянием, которое в действительности могли оказывать женщины на ход тех или иных важных событий античной истории, и их реальное вмешательство в общественную и политическую жизнь того времени оказывалось гораздо более значительным, чем нам это представляет официальная канва средиземноморской истории. И история раннего христианства не является исключением. Хотя в проповеди Спасителя не делалось различий между мужчинами и женщинами, поскольку Благая Весть была обращена ко всем людям без исключения по

¹ Этот вопрос более подробно рассмотрен у Г. Йордана (*Jordan H. Das Frauenideal des Neuen Testaments und der ältesten Christenheit. Leipzig, 1909. S. 5–7, 9–14.*)

какому бы то ни было признаку, однако Христос не был революционером, взрывавшим устои современного общества, каким Его хотели видеть целые поколения людей, начиная от иудеев, мечтавших избавиться от римского господства, и кончая нигилистами, обвинявшими христианство в агрессивной нетолерантности. Поскольку Спаситель обращался к внутреннему миру человека, независимо от конкретных реалий, то изначально Новый Завет не был привязан к определенным историческим условиям, несмотря на то что проповедь Спасителя и была непосредственно с ними связана: в евангельских притчах очень ярко описан мир Иудеи I века. В нашем случае вышесказанное значит, что принципиально положение женщин первых веков христианства в условиях Римской империи зависело от уже названных сложившихся традиций и опять же глобально измениться могло лишь в случае внешних социальных потрясений или глубокой деформации общества, которую можно наблюдать уже в XX веке, существенно изменившем статус женщины во всех сферах жизни. Женщины, за крайне редким исключением¹, не будут участвовать в активной, условно выражаясь, «статусной» деятельности членов Церкви, не войдут в число апостолов и основателей первых общин, но при этом будут играть важную роль во внутрицерковной жизни. Внешне их сфера деятельности будет ограничена очень узкими, но далеко немаловажными рамками, в первую очередь семейными. В семье женщина с дохристианских времен рассматривалась как полновластная хозяйка дома и, самое главное, как продолжательница рода и мать детей. Отсюда становится понятным второе важное качество, присущее женщине, связанное с ней самой и необходимостью воспитания детей, — хранение нравственной чистоты, не только целомудрия как такового, но и нравственности в целом.

Наличие этих двух аспектов в положении женщин (семейная и нравственная сферы) мы можем наблюдать и в раннехристианской символике, в которой традиционно одно из немаловажных мест занимают женские образы. Именно в них облечена история грехопадения и искупления человечества, о чем, в частности, пи-

¹ В качестве таких исключений можно назвать жен, причисленных к лику равноапостольных: Марию Магдалину; Нину, просветительницу Грузии; Елену, мать императора Константина; великую княгиню Ольгу. Однако, за исключением Марии, их деятельность относится к гораздо более позднему времени и связана с высоким социальным положением святых.

шет св. Ириней Лионский: «Обольщение, которому несчастно подверглась уже обрученная мужу дева Ева (Быт 3. 1–7), разрушено посредством истины, о которой счастливо получила благовестие от ангела также обрученная мужу дева Мария (Мф 1. 18–23; Лк 1. 26–56)... И как чрез деву род человеческий подвергся смерти, так чрез деву и спасается, потому что непослушание девы уравновешено послушанием девы» (*Iren. Contr. haer. V. 19. 1*); «Ибо что связала дева Ева чрез неверность, то дева Мария разрешила чрез веру» (*Iren. Contr. haer. III. 23. 4*). Еще ранее подобную мысль высказывал и св. Иустин Мученик: «...Он (Христос. – А. П.) чрез деву сделался человеком для того, чтобы каким путем началось преслушание, происшедшее от змия, таким же получило оно и свое разрушение» (*Iust. Dial. cum Triph. 100*). Ева – очевидный образ неповиновения ветхозаветной Церкви, которая несет вину человечества до момента искупления первородного греха – спасения, пришедшего также через деву. Как ослушание было совершено женщиной, имевшей мужа, но еще остававшейся безбрачной, так и Христос родился от Марии, обрученной Иосифу, но сохранившей девство¹.

С другой стороны, сама Церковь являет собой невесту и супругу Христа, сохраняя преемственную связь с Ветхим Заветом. Эту мысль высказывали многие христианские авторы II–III в.: «Синагога и была прообразом нашей Церкви...» (*Tert. Ad ioh. I. 2*); «Лия – ваш (обращение к Трифону-иудею. – А. П.) народ и синагога, а Рахиль – наша Церковь. Христос доныне служит за них и за рабов обеих» (*Iust. Dial. cum Triph. 134; Быт 29*). «(Иаков. – А. П.)... все делал ради младшей, имевшей прекрасные глаза Рахили, она же была прообразом Церкви, ради которой пострадал Христос...» (*Iren. Contr. haer. IV. 21. 3*). «Его (Христа. – А. П.) невестой была Церковь» (*Clem. Alex. Strom. III. 6, ср. Откр 19. 7; 21. 2, 9*).

Очевидно, данное представление восходит к апостольскому преданию, в частности к словам апостола Павла: «Посему оставит человек отца своего и мать, и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть. Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви» (Еф 5. 31–32, ср.: Еф 1. 22–23). «Апостол же, толкуя этот текст “Будут двое одной плотью” (Быт 2. 24), относит его к духовному браку Иисуса Христа с Церковью» (*Tert.*

¹ См. по этой проблеме, напр.: *Guldan E. Eva und Maria. Eine Antithese als Bildsmotiv. Graz, 1966.*

De exh. cast. V.3). Однако св. Иринея, ссылаясь на пророка Осию (Ос 1. 2), называет народ, из которого Церковь была составлена, «женой-блудницей», то есть Христос избирает людей не по их достоинствам, но с целью освятить падших: «Бог благоволит взять Церковь, которая будет освящена чрез общение с Сыном Бога...» (*Iren. Contr. haer. IV. 20. 12*). В этом смысле, по словам св. Иринея, следует понимать и апостола Павла: «Жена неверующая освящается мужем верующим» (1 Кор 7. 14).

Еще более очевидным становится неравенство сочетающихся браком Христа и Церкви, если обратиться к другому прообразу этого союза. Моисей «взял жену-эфиоплянку, которую сделал израильтянкою (Исх 2. 21), предзнаменовывая, что дикая маслина привьется к благородной и будет причастна ее тучности» (*Iren. Contr. haer. IV. 20. 12*). Новозаветная Церковь составит-ся не из избранного народа, но из язычников: «Слова “возвеселись, неплодная, не рождающая” (Ис 54. 1; Гал 4. 27) относятся к нам (бывшим язычникам. — А. П.), ибо Церковь наша была неплодна, прежде нежели были дарованы ей дети» (*Clem. Rom. 2 Ep. ad Cor. 2.*), — и сама по себе она ущербна, недостаточна, так как обретает полноту только во Христе. Лишь при таком условии люди могут стать «народом Божиим и народом святым», который и есть «Церковь Божия, написанная на небе, царственное священство... невеста, убранная для Господа Бога» (*Const. Ap. 11. 26. 1*).

Намного более конкретные образы Церкви присутствуют в «Пастыре» Ермы, которому несколько раз являлась женщина под разными видами: в первый раз — в образе старицы, во второй — женщины с юным лицом, но старческим телом, в третий — более молодой, но с седыми волосами (*Herm. Past. Vis. 3. 10*), в четвертый — она была «разукрашенная дева, как бы выходящая из брачного чертога» (*Herm. Past. Vis. 4. 2. 1*). Ангел сказал Ерму о старице: «...она есть Церковь Божия» (*Herm. Past. Vis. 2. 4. 1*)¹. Возраст же женщины символизировал степень духовного совершенства составлявших Церковь, меру их приближения к Богу (*Herm. Past. Vis. 3. 11–13; 4. 2–3*).

Таким образом, символика отражала двойственное представление о женщине, складывавшееся в раннехристианской Церкви:

¹ См. также: *Vis. 3. 3. 3; 4. 1. 3; 4. 2. 2*. Ср.: *Herm. Past. Sim. 9. 1. 1*.

она и первопричина человеческого греха, и виновница искупления рода человеческого, она же образ грешных и слабых людей, объединенных в Церковь, которая, однако, став невестой Христа, являет собой «жену, облеченную в солнце» (Откр 12. 1).

Формирование общецерковного взгляда на женщину и ее место в христианской традиции было связано с личностью самого Спасителя и с Его отношением к женщине во время Его земной жизни.

Хотя мироносицы пришли к Гробу первыми просто из особенной любви к Учителю, само то обстоятельство, что Спаситель явился в первый раз именно им, а не апостолам, уже может быть воспринято как свидетельство через женщин очевидного прощения первородного греха (Мф 28. 9; Мк 16. 9–11; Ин 20. 1–2, 14–18). Женщины же стали первыми вестницами Воскресения (Мф 28. 8–10; Мк 16. 7–11; Лк 24. 9–11; 22–24; Ин 20. 1–2, 17–18)¹, в котором должно было преобразиться все человеческое естество, «ибо в Воскресении», по словам Христа, «ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают как ангелы Божии на небесах» (Мф 22. 30; Мк 12. 25; Лк 20. 35–36).

Христос поражается особой силой веры некоторых женщин. О помазавшей его ноги миром Он сказал: «...где ни будет проповедано Евангелие сие в целом мире, сказано будет в память ее и о том, что она сделала» (Мф 26. 13; Мк 14. 9). После разговора с хананеянкой Иисус воскликнул: «О женщина! Велика вера твоя...» (Мф 15. 28, ср. Мк 7. 29.). В речах Христа почти не встречается такого открытого признания в людях большой веры², которую, однако, Он видел и по ее силе давал исцеления, в частности кровоточивой (Мф 9. 20–22; Мк 5. 25–34; Лк 8. 43–48) и, видимо, согбенной (Лк 13. 11–16) женщинам, хотя в последнем случае об этом напрямую евангелист и не свидетельствует. По этой же причине, а также в качестве предвозвестия Евангелия всем народам Иисус исповедует себя Мессией перед самарянкой: «Это Я, Который говорю с тобою» (Ин 4. 25–26), — тогда как иудеи вообще с самарянами не общались (Ин 4. 9), а Иисус почти никогда не

¹ Согласно древнему апокрифу «Керигма Петра» (ок. 80–140) первым вестником Воскресения был Петр, а не женщины. Подобное мнение поддерживается и некоторыми современными авторами. Об этом см.: *Zscharnack L. Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche. Göttingen, 1902. S. 18–19.*

² Нечто подобное Иисус сказал о сотнике, исцелив его слугу: «И в Израиле не нашел я такой веры» (Лк 7. 9).

называл себя Христом явно не только перед женщинами, но и перед мужчинами¹.

Первое указание на непосредственное служение женщин Христу встречается в Евангелии от Матфея: «...многие женщины... следовали за Иисусом из Галилеи, служа Ему (διαχονοῦσαι αὐτῷ). Между ними были Мария Магдалина и Мария, мать Иакова и Иосии, и мать сынов Зеведеевых (Мф 27. 55–56), очевидно, Саломия (см. Мф 20. 21; Мк 15. 40–41). Евангелист Марк, называя этих трех женщин, говорит, что, когда Иисус был в Галилее, они «следовали за Ним и служили Ему (διαχόνουσαν αὐτῷ), и другие многие (женщины. — А. П.), вместе с ним пришедшие в Иерусалим» (Мк 15. 40–41)². В чем именно заключалась их помощь Христу, евангелисты не сообщают. Очевидно, что здесь не могло быть и речи о каком-то канонически оформленном церковном служении, поскольку и Церковь как таковая возникла лишь после Воскресения и Вознесения Христа. Немогли эти женщины и проповедовать, поскольку право благовествовать Царство Божие и исцелять больных Иисус дал лишь двенадцати (Мф 10. 1–4; Мк 6. 7; Лк 9. 1–2) и семидесяти ученикам (Лк 10. 1–17), среди которых они также не названы (Лк 10. 1, 17). Служение женщин Христу и Его ученикам, скорее всего, заключалось в какой-то материальной поддержке, о чем и пишет евангелист Лука: «Он проходил по городам и селениям, проповедуя и благовествуя Царствие Божие, и с Ним двенадцать и некоторые женщины, которых Он исцелил от злых духов и болезней: Мария, называемая Магдалиной, из которой вышли семь бесов³, и Иоанна, жена Хузы, домопра-

¹ Если не иметь в виду текстологически важное для нас свидетельство Христа о Себе как о Сыне Человеческом (первое упоминание: Мф 8. 20, всего их в Четвероевангелии более 80), то помимо случая с самарянкой Христос лишь однажды добровольно назвал Себя Сыном Божиим перед исцеленным слепым (Ин 9. 35–38), а когда был о том спрошен, — на суде перед синедрионом (Мф 26. 63–64; Мк 14. 61–62; Лк 22. 70). Перед крестным страданием Спаситель ответил утвердительно на вопрос Пилата, Он ли Царь иудейский (Мф 27. 11; Мк 15. 2; Лк 23. 3; Ин 18. 37).

² Об этих женщинах см.: Мф 27. 61; Мк 15. 47; Лк 23. 27, 49, 55; Ин 19. 25.

³ Достаточно яркий образ Марии Магдалины рисует нам гностическое «Евангелие от Марии» (II в.), в котором святая представлена как женщина, ободряющая унывающих перед проповедью апостолов, активно общающаяся с ними и в видении удостоенная особенного мистического созерцания Спасителя. Несмотря на то что данное повествование является апокрифическим, очевидно, что оно отражало дальнейшую эволюцию образа святой и соответствовало определенным умонастроениям эпохи. Первое изд. текста: *Das Evangelium nach Mariae // Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berlinensis 8502 / Hrsg. von W. C. Till (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlicher Literatur; 60). Berlin, 1955.*

вителя Иродова, и Сусанна, и многие другие (женщины. — *А. П.*), которые служили им именем своим (αἵτινες διηκόουν αὐτοῖς ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς)» (Лк 8. 1–3)¹. Помогать проповедникам материально Иоанна, как, очевидно, и некоторые другие женщины, могла, лишь сама будучи обеспеченной за счет своего мужа, занимавшего высокую должность. Но, очевидно, таких женщин в окружении Христа было немного, и больше о них ничего не известно. Под словами «служили Ему именем своим» евангелист Лука мог подразумевать вовсе не трату больших средств, а обычную посильную помощь совсем и не богатых женщин, буквально: «Служили тем, что имели». Характерно, что более поздняя церковная традиция рассматривала деятельность этих евангельских жен как прообраз будущего служения диаконисс, о чем нам свидетельствует «Дидакалия» — первый источник, в котором женский диаконат описан как церковный институт: «Услуги служащей женщины (по контексту, диакониссы. — *А. П.*) необходимы и требуются, ибо и наш Господь и Спаситель пользовался услугами служащих жен, именно Марии Магдалины, Марии, дочери Иакова и матери Иосифа², и матери сыновей Зеведея, и еще других жен» (Did. III. 12. 16. 4)³. Мария, Божия Матерь, как известно, была обручена плотнику Иосифу (Мк 6. 3); Саломия была женой рыбака Зеведея, и ее сыновья занимались тем же промыслом (Мф 20. 20; 4. 21; Мк 1. 19–20; Лк 5. 10; теща Петра также являлась матерью жены рыбака (Мф 4.18; Мк 1:16; Лк 5. 1–8), она, после того как была исцелена Иисусом, «встала и служила им (διηκόουει αὐτοῖς)» (Мф 8. 15⁴; Мк 1. 31; Лк 4. 39). Возможно, она приготовила еду или на какое-то время предоставила Христу свой дом, что может подтвердить аналогичный случай с Марфой, которая «приняла Его в дом свой»

¹ В *textus receptus* и в синодальном переводе: «служили Ему» (αὐτῷ).

² В тексте присутствует некоторая путаница, поскольку речь, очевидно, идет о Марии, жене Клеопы, матери братьев Иакова и Иосии. См. также выше: с. 54.

³ Отсылки «Дидакалии» к евангельским женам при изложении функций диаконисс, очевидно, не являются свидетельством того, что спутницы Спасителя были диакониссами, хотя именно к ним применяется глагол «служить». Это скорее почтительное указание на святость их жизни и служения Христу. Косвенно данный фрагмент опровергает аргументацию исследователей, ссылающихся на святоотеческую традицию, в которой упомянутая апостолом Павлом Фива (Рим 16. 1), фактически современница названных женщин, уже рассматривается как диаконисса (об этой аргументации см.: *Желтов М., диак. Диаконисса // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 14. С. 580–581).*

⁴ Есть разночтение: αὐτῷ, то есть «Ему» (см.: *La Sainte Bible polyglotte. P., 1908. Т. 7: Nouveau Testament. P. 38).*

и «заботилась о большом угощении (περὶ πολλὴν διακονίαν)»¹ (Лк 10. 38–39); в другой раз в Вифании «приготовили Ему вечерю (δεῖπνον, трапезу. — А. П.), и Марфа служила (διηκόνει)» (Ин 12. 2). Марфа явила собой тип женщины, осуществлявшей практическое служение. На ее вопрос: «Господи! Или тебе нужды нет, что сестра моя одну меня оставила служить (διακονεῖν)?» Христос ответил: «Ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно; Мария же избрала благую часть, которая не отнимется у нее» (Лк 10. 40–42). А Мария, сестра Марфы, «села у ног Иисуса и слушала слово Его» (Лк 10. 39)². Христос не отверг и не осудил дел Марфы, но выше них Он поставил созерцательное делание Марии³, которая, по словам евангелиста Иоанна, впоследствии помазала ноги Иисуса нардовым миром и отерла их своими волосами (Ин 12. 3–7; 11. 2)⁴. Этим она не только приуготовила Его к погребению, но и предвосхитила поступок Самого Христа, когда Он, желая показать ученикам образ смирения и должного служения друг другу, умыл им ноги (Ин 13. 1–15)⁵.

Таким образом, Спаситель, несмотря на то что с великой похвалой отзывался о вере отдельных женщин, не оставил конкретных предписаний относительно их положения в будущем организме Церкви — Он обозначил его только в общих чертах. Иисус исключил женщин из числа апостолов, а соответственно и из числа их преемников — священнослужителей, но не отвергал помощь женщин в быту, связанную с благоустройством земной жизни апостолов (именно в таком смысле следует понимать встречающееся у евангелистов слово «служить»), хотя и сами по себе подобные

¹ Славянский перевод более точен: «Молвяше о мнозе службе».

² О Марфе и Марии см.: Ин 11. 1–5, 19–32, 39, 45.

³ Как известно, данный отрывок (Лк 10. 38–42) в поздней и современной православной традиции стал читаться на Литургии в Богородичные праздники. То есть созерцание Марии, сестры Марфы, было уподоблено служению Матери Христа (см.: Булгаков С. В. Настольная книга для священно-церковно-служителей. М., 1993. Т. 1. С. 697).

⁴ Очевидно, об этом же случае идет речь в других Евангелиях, но в другой интерпретации (Мф 26. 6–13; Мк 14. 3–9; ср.: Лк 7. 37–50), что в данном контексте, наверное, не является существенным.

⁵ Примечательно, что именно такого рода служение гостеприимства будет выдвинуто на первый план в средневековом католическом житии Марфы, в котором она будет постоянно называться «служительницей» — hospita (но не ministra!): De Sancta Martha // *Jacobi a Voragine. Legenda aurea*. Lipsiae, 1801. P. 444–447. Cap. 105 (100). Новейший перевод и комментарий см.: Герасимов П. Святая праведная Марфа // Альфа и омега. 2009. № 2 (55). С. 309–322.

дела Он ставил ниже устремленности к Богу. Лишь единство внешнего и внутреннего служений, воплощенное в образах двух сестер Марфы и Марии, фактически определит дальнейшее развитие церковной деятельности женщин.

II. Женщины в апостольских деяниях и посланиях

Сведения о женщинах в новозаветных текстах фрагментарны, и на их основании нельзя сформировать целостную картину по данной проблеме. По косвенным фактам — упоминаниям женских имен — можно высветить отдельные аспекты положения и деятельности женщин в апостольских Посланиях, хотя в ряде случаев выводы будут носить гипотетический характер.

Уже изначально в христианских общинах состояло много женщин. «Верующих же более присоединялось к Господу, множество мужчин и женщин» (Деян 5. 14). «А Савл терзал Церковь, входя в дома и влача мужчин и женщин, отдавал в темницу» (Деян 8. 3, ср. Деян 9. 2). «Но когда поверили Филиппу... то крестились и мужчины, и женщины» (Деян 8. 12). «Все они (апостолы. — А. П.) единокорно пребывали в молитве и молении с некоторыми женами и Мариєю, матерью Иисуса...» (Деян 1. 14).

В синагогах ко времени проповеди апостолов собиралось немало женщин, обращенных в иудаизм из язычества. В фессалонийской синагоге «некоторые из них уверовали... как из эллинов, чтущих Бога, великое множество, так и из знатных женщин немало» (Деян 17. 4). В синагоге в Верии «многие из них уверовали, и из эллинских почетных женщин и из мужчин немало» (Деян 17. 12). В синагоге за Филиппами апостол Павел и его спутники «разговаривали с собравшимися там женщинами», после чего некая Лидия и ее домашние крестились (Деян 16. 12–15). Однако в Антиохии Писидийской, находившейся в глубине Малой Азии, «иудеи, подстрекая набожных и почетных женщин и первых в городе людей, воздвигли гонение на Павла и Варнаву и изгнали их из своих пределов» (Деян 13. 50). Под влиянием иудеев антихристианские настроения могли господствовать или же искусственно подогреваться среди неиудеев, посещавших синагогу, и знатных женщин могли использовать для организации гонений на проповедников. Так как эти «набожные и почетные женщины» упоминаются вместе с «первыми в городе людьми», возможно, связанными с ними

узами супружества или родства, вероятно, за счет них женщины и могли пользоваться влиянием в Антиохии. Распространение же иудаизма в македонских городах, достаточно удаленных от Палестины, а значит, и от ревнителей иудейских обычаев, равно как и их фактическое соприкосновение с греческим миром, стали благодатной почвой для утверждения здесь христианства, в том числе в среде знатных эллинских женщин.

Имена женщин, упоминаемых в Деяниях или Посланиях апостола Павла, которые участвовали в жизни христианских общин, по большей части либо еврейские: Тавифа (Деян 9. 36–43), Мария (Деян 12. 12–13), Мариам (Рим 16. 6), либо греческие: Фива (Рим 16. 1–2), Трифена, Трифоса (Рим 16. 12), Еводия, Синтихия (Флп 4. 2), Апфия (Флм 1. 2), Хлоя (1 Кор 1. 11). Имя Дамарь, очевидно, восточного происхождения (Деян 17. 34). А имя Персида (Рим 16. 12) хотя и греческое, но может указывать на связь с более восточными регионами, как и Лидия (Деян 16. 14), — на область в Малой Азии. Не исключено, что эти явные этниконы свидетельствовали о прошлом рабском статусе обеих женщин. Большинство христианок ранних общин составляли, судя по их именам, женщины, оказавшиеся в регионе, охваченном проповедью апостолов: областях Греции и Македонии, Малой Азии и Палестине. Апостол Павел упоминает только трех христианок, носивших чисто римские имена: Юлию, Юнию и Клавдию. Все три жили в Риме, так как Юния и Юлия встречаются в Послании к Римлянам в числе приветствуемых (Рим 16. 7, 15), а Клавдия — во втором Послании к Тимофею, написанном в Риме, в числе приветствующих (2 Тим 4. 21). Юния и Юлия названы в паре с мужьями: Андроником и Филологом. Вероятно, все они являлись вольноотпущенницами, на что указывают и не исконно римские имена мужей Юнии и Юлии, а также само время, в которое они жили, — принципат Нерона, последнего представителя династии Юлиев-Клавдиев. Крайне маловероятно, чтобы Юлия и Клавдия принадлежали к императорскому дому, поскольку на это нет никаких указаний. Кроме того, Андроника и Юнию апостол называл своими сродниками, союзниками и прославившимися среди апостолов (Рим 16. 7). В комментарии на этот фрагмент свт. Иоанн Златоуст восклицает: «О, каково было любомудрие этой женщины, что она удостоилась и апостольского звания!» (*Ioan. Chrysost. Hom. in Rom. XXI. 2*). Ориген склонен толковать эти узы в аллегорическом смысле, как узы

греха (*Orig. Comm. in Rom. X. 21*). Возможно, Юния прославилась среди апостолов тем, что одной из первых приняла весть о Христе, но проповедовала ли она Евангелие самостоятельно, неизвестно. В другом письме апостол Павел приветствует Филимона и Апфию (Флм 1. 1–2), а в Послании к Римлянам — четвертую и последнюю супружескую пару, связанную с апостолом и упоминаемую в его трудах, — Акилу и Прискиллу (Рим 16. 3), если не принимать во внимание основанное на косвенных данных или гипотетическое предположение о том, что Дамарь могла быть женой Дионисия Ареопагита: в Афинах «некоторые же мужи, пристав к нему (Павлу. — А. П.), уверовали; между ними был Дионисий Ареопагит и женщина именем Дамарь...» (Деян 17. 34).

Прискилла, имя которой, собственно, являлось латинским прозвищем, жила со своим мужем в Риме, откуда они были изгнаны императором Клавдием (Деян 18. 1–2). Имя Прискиллы упомянуто четыре раза в 18-й главе Деяний (Деян 18. 2, 18, 21, 26); а также в числе приветствуемых в Риме (Рим 16. 3–4), в Эфесе (2 Тим 4. 19) и как приветствующая из Эфеса (1 Кор 16. 19), поскольку Первое Послание к Коринфянам было написано в Эфесе. Ни разу апостол не говорит о Прискилле отдельно от мужа, и это, видимо, следует интерпретировать как косвенное указание на то, что они несли в Церкви некое общее служение, настолько деятельность обоих супругов представляла собой цельное единство. Не исключено, что подобную совместную деятельность первых активных членов общин и их жен Павел мог подразумевать в другом Послании: «Или не имеем власти иметь спутницею сестру-жену, как и прочие апостолы...» (1 Кор 9. 5)¹. Акила и Прискилла фактически стали центром своей домашней Церкви, — очевидно, некоего узкого собрания христиан, близких или родственников, странствовавших с ними или же находившихся в разных городах, так как домашняя Церковь упоминается в связи с Акилой и Прискиллой два раза применительно к Риму (Рим 16. 4) и Эфесу (1 Кор 16. 19)². Подобные Церкви не были единичными в апостольскую эпоху. Апостол Петр, освобожденный ангелом из тюрьмы, «пришел к дому Марии, матери Иоанна, называ-

¹ Г. Ахелис полагал, что в этом отрывке речь шла о духовном браке, чему и была посвящена его монография (см.: *Achelis H. Virgines subintroductae*. Leipzig, 1902).

² Об Акиле и Прискилле см.: *Murphy-O'Connor J. Prisca and Aquila: Traveling Tentmakers and Church Builders // Bible Review*. 1992. № 8/6. P. 40–51, 62.

емого Марком, где многие собрались и молились» (Деян 12. 12). Услышав проповедь апостола Павла, Лидия «крестилась... И домашние ее» (Деян 16. 15). Возможно, какая-то домашняя община имелась в Коринфе у Хлои, упомянутой апостолом Павлом: «...от домашних Хлоиных сделалось мне известным о вас...» (1 Кор 1. 11). Чуть позднее священномученик Игнатий Богоносец, казненный при императоре Траяне, писал в Смирну: «Приветствую... жену Эпитропа со всем ее домом и детьми...» (*Ign. Ep. ad Polyc.* 8); «Приветствую дом Тавии... которой желаю утверждаться в вере и любви...» (*Ign. Ep. ad Smyrn.* 13). Здесь уместно вспомнить историю обращения сотника Корнилия, услышавшего проповедь Петра. Сотник встретил апостола, «созвав родственников своих и близких друзей» (Деян 10. 24). По аналогии с вышесказанным, сходным образом можно понимать и дом Онисифоров, упомянутый апостолом Павлом во Втором Послании к Тимофею (2 Тим 4. 19). Таким образом, Акила и Прискилла могли объединять вокруг себя какое-то количество христиан и являть собой стержень общины. Они, услышав в эфесской синагоге проповедь Аполлоса, «приняли его и точнее объяснили ему путь Господень» (Деян 18. 26). Возможно, особое упоминание благодарности им от всех Церквей из язычников (Рим 16. 4) также связано с первоначальной миссионерской деятельностью этой пары. Равно как и служение Андроника и Юнии, сродников и союзников апостола Павла, «прославившихся между апостолами» (Рим 16. 7), не исключено, являлось совместным миссионерством, так как прославиться среди учеников Христа можно было на том же поприще, на каком подвизались и сами апостолы. То есть от проповеди женщины не были окончательно отстранены — только эта проповедь с их стороны не носила самостоятельный характер¹, а, видимо, осуществлялась совместно с мужьями и в духе частных наставлений отдельным лицам.

¹ А именно это утверждает У. Айзен, безосновательно рассматривая труды Юнии как апостола в отрыве от деятельности Андроника. Любопытен тот факт, что долгое время ее имя переводилось как мужское (*Eisen U. Amtsträgerinnen im frühen Christentum: Epigraphische und literarische Studien. Göttingen, 1996. S. 50–55*). О Юнии см.: *Epp Eld. Jay. Junia: The First Woman Apostle. Minneapolis, 2005*; *Brooten B. J. Junia... Outstanding Among the Apostles (Romans 16: 7) // Women Priests / Ed. L., A. Swidler. N.Y., 1977. P. 141–144*; *Thorley J. Junia, a Woman Apostle // Novum Testamentum. 1996. № 38/1. P. 18–29*; *Walters J. «Phoebe» and «Junia(s)» – Rom. 16: 1–2, 7 // Essays on Women in Earliest Christianity / Ed. C. D. Osburn. Joplin, 1995. Vol. 1. P. 167–190.*

Из вышеназванных только три четы, кроме Филимона и Аппифии, встречаются в 16-й главе Послания к Римлянам (ст. 3–4, 7, 15). Здесь же упомянуты Фива (ст. 1–2), Мариам (ст. 6), Трифена, Трифоса и Персида (ст. 12), мать Руфа и апостола Павла (ст. 13), сестра Нирея (ст. 15). В числе тех, к кому обращено приветствие, присутствуют имена 10 женщин и 19 мужчин: треть из тех, к кому обращается апостол, — женщины¹. Род их церковной деятельности сложно определить, иногда он туманно обозначается словом «труды»: «Мариам, которая много трудилась для нас» (ст. 6). «Приветствуйте Трифену и Трифосу, трудящихся о Господе. Приветствуйте Персиду возлюбленную, которая много трудилась о Господе» (ст. 12). Служительница Фива «была помощницей многим и мне самому (Павлу. — А. П.)». Апостол просил римских христиан: «Примите ее для Господа, как прилично святым, и помогите ей...» (ст. 2)². Очевидно, Фива доставила из Коринфа в Рим указанное Послание. О том, что женщины могли приходить в другие общины с какими-то поручениями, свидетельствует и св. Поликарп Смирнский (II в.) в Послании к Филиппийцам: «Примите и сестру его (некоего Кресцента. — А. П.) с честью, когда она придет к вам» (*Polyc. Ep. ad Philipp. 14*). Род занятий некоторых женщин был связан с профессиональной деятельностью, которую они могли вести еще до обращения в христианство: Прискилла совместно с мужем изготавливала палатки (Деян 18. 3), Лидия торговала багрянницей (Деян 16. 14), вдовы, жившие с Тавифой, занимались рукоделием (Деян 9. 39). Не исключено, что у немногих женщин имелись разногласия во мнениях между собой или с апостолом Павлом, который писал: «Умоляю Еводию, умоляю Синтихию мыслить то же о Господе» (Флп 4. 2)³.

Таким образом, женщины играли немаловажную роль в жизни раннехристианских общин, но их деятельность, как и в евангельское время, скорее всего, была связана с практической помощью апостолам, которая и подразумевалась под словом «труды». Неко-

¹ На это численное соотношение обратил внимание еще А. Гарнак: *Harnack A. Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 2. Aufl. Leipzig, 1906. S. 53.*

² О Фиве см. подробнее ниже в главе о диакониссах: с. 385–388.

³ По мнению А. Гарнака, Еводия и Синтихия являлись сотрудницами Павла в основании Церкви в Филиппах и стояли во главе домашних общин, не согласны они могли быть между собой, а не с апостолом, а Синтихия, не исключено, являлась супругой Павла (см.: *Harnack A. Op. cit. S. 53*).

торые могли участвовать в распространении нового учения, но в ограниченных рамках, не занимаясь самостоятельной общественной проповедью¹.

III. Пророчицы

Женщины-пророчицы были известны еще в ветхозаветное время. Пророчица Мариам, сестра Моисея и Аарона, прославила Бога после перехода евреями Красного моря (Исх 15. 20–21; упоминания о ней см.: Исх 2. 4, 7–8; Числ 20. 1). Девора, жена Лапидофова, была судьей Израиля в течение не менее сорока лет и предсказала поражение войск Сисары и его гибель от руки женщины (Суд 4. 4–9, 31; о ней см.: Суд 5). Олдама, жена Шаллума, прорекла в связи с толкованием закона из найденной в храме книги будущие бедствия иудейскому народу и мирную смерть царю Иосии (4 Цар 22. 14–20; 2 Пар 34. 14–28). Анна, жена левита Елкана, мать Самуила, после рождения сына прославила Бога, в конце ее хвалебной песни есть предсказание о будущем царе и Мессии: «Господь... даст крепость Царю Своему и вознесет рог помазанника Своего» (1 Цар 2. 10; о ней см.: 1 Цар 1; 2. 1–10). Наконец, Анна, дочь Фануила, находилась вместе с праведным старцем Симеоном в храме, куда Мария принесла младенца Иисуса. Анна «славилла Бога и говорила о нем всем, ожидавшим избавления в Иерусалиме» (Лк 2. 36–38)². Мариам, Девора, Анна³ и Олдама названы в молитве на поставление диакониссы в IV веке в Сирии. Они упоминались как исполненные Духом от Бога (Const. Ap. VIII. 20). Очевидно, для автора этой молитвы был необходим пример этих женщин для доказательства древности женского служения Богу и его благословенности как во времена Ветхого За-

¹ Впрочем, история последующих эпох знает отдельные случаи апостольской деятельности женщин. Так, просветительницей Иберии (Грузии) считалась некая пленница, стяжавшая «апостольские дарования» (*Theodor. Hist. eccl. I. 24. 1*). Она частным образом обратила в христианство местного правителя и его жену (IV в.) (*Theodor. Hist. eccl. I. 24; Socr. Hist. eccl. I. 20*). О св. Нине см.: *Synek E. The Life of St Nino of Georgia: A Country's Conversion to its Female Apostle // Ostkirchliche Studien. 1998. № 48. S. 139–148*. В особых случаях Церковь признавала некоторых женщин равноапостольными, когда шла речь об их особой роли в распространении христианства в масштабах целых государств (свв. равноап. Елена, Ольга), о чем было сказано выше.

² Ориген, толкуя соответствующий фрагмент из Евангелия от Луки, делал акцент на том, что Анна оставшаяся после брака жизнь провела в целомудрии и поэтому являлась пророчицей (*Orig. Hom. in Luc. XVII. 10*).

³ Скорее всего, в данном случае имелась в виду Анна Фануилева (Лк 2. 36), хотя при перечислении она стоит перед Олдамой, – тогда по хронологии подходит другая Анна, мать Самуила (1 Цар 2. 1–10).

вета, так и после пришествия Христа. Некую пророчицу упоминает св. пророк Исаия: «...и приступил я к пророчице, и она зачала и родила сына» (Ис 8. 3), однако, если не понимать термин «пророчица» как «супруга пророка», то, по толкованию свт. Василия Великого, здесь идет речь о Божией Матери: «А что Мария — та пророчица, к Которой приступил Исаия чрез приближение познанием, сему никто не будет противоречить» (*Bas. Magn. Comm. in Is. 8. 3*; ср. чтение паремий на 6-м Часе Царских Часов перед Навечерием Рождества). Праведный Неемия свидетельствовал о досаждавшей ему лжепророчице Ноадии: «Помяни, Боже мой... пророчицу Ноадию и прочих пророков, которые хотели устрашить меня!» (Неем 6. 14).

Из первых пяти названных ветхозаветных пророчиц только Олдама предсказывала будущие бедствия — речь остальных в основном была связана с прославлением Бога за благодеяния. Анна, мать Самуила, правда, упоминает о будущем Помазаннике Божием (и это первое употребление данного термина в Ветхом Завете!), а другая Анна славит Бога за исполнение древнего обещания, уже увидев Христа, однако Мессия не стал особым предметом женских пророчеств, то есть сущностная сторона ветхозаветных предсказаний в речах женщин практически не затрагивалась, что низводило их на уровень менее значимых свидетельств.

Приход Мессии знаменовал собой свершение пророчеств. Соответственно, и настоятельной необходимости в них уже не было, «ибо все пророки и закон прорекли до Иоанна» (Мф 11. 13). Христос «...запечатал... все пророчества, исполнив их своим пришествием...» (*Tert. Adv. Iud. 8*; ср.: *Adv. Prax. 31*; *Iust. Dial. cum Tryph. 51*; 87). Пророчествования как явление постепенно перестали играть серьезную роль в общецерковной жизни. С другой стороны, апостол Павел достаточно жестко ограничил для женщин служение слова: «Жена да учится в безмолвии, со всякою покорностью, а учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии» (1 Тим 2. 11–12)¹. Апостол вообще

¹ Лейпольдт считает пастырские Послания апостола Павла к Тимофею и к Титу поздней (ок. 100) фальсификацией анонима, поскольку, по его мнению, указанный запрет вряд ли был возможен в апостольскую эпоху (*Leipoldt J. Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum. 2 Aufl. Leipzig, 1955. S. 188*). Мнение о том, что пастырские Послания не принадлежат ап. Павлу, повсеместно распространено в критической библеистике, см., напр.: *Данн Дж. Единство и многообразие в Новом Завете: исследование природы первоначального христианства. М., 1997. С. 125–126*. Подобного же мнения фактически придерживается прот. Иоанн Бэр: *Бэр И., свящ. Путь к Никее. Тверь, 2006. С. 58–59* (*Behr J. The Way to Nicaea. Crestwood, 2001. Vol. 1*). Ссылки любезно подсказаны Г. Е. Захаровым.

запрещал женщинам говорить в собраниях: «Жены ваши в церк-вах да молчат, ибо не позволено им говорить (λαλεῖν — буквально «болтать»), а быть в подчинении...» (1 Кор 14. 34). Очевидно, что в данном случае апостол Павел не имел в виду «служение слова», запрещая пустую женскую болтовню¹. Пророчествование же не могло увязываться с каким-то должностным служением² или подчиненным статусом женщин, поскольку являлось харизматическим даром. А его апостол Павел не отвергал: «Всякая жена, молящаяся или пророчествующая с непокрытой головой, постыжает свою голову» (1 Кор 11. 15). Таким образом, пророчествование женщин допускалось, но при соблюдении определенных условий. Именно так и понимал слова апостола св. Ириней Лионский: «В Послании к Коринфянам он нарочито говорил о

¹ Впрочем, исследователи до сих пор не пришли к единому мнению относительно данного отрывка, толкуя его по-разному, начиная с того, что это было какое-то дисциплинарное предписание, и кончая тем, что апостол в принципе запретил женщинам именно служение слова. Некоторые рассматривают эти слова как вставку неизвестного иудео-христианского интерполятора (*Gryson R. Le ministère des femmes dans l'Église ancienne. Gemblou, 1972. P. 28–29; Stöcker L. Die Frau in der alten Kirche. Tübingen, 1907. S. 15; Heiler F. Wertung und Wirksamkeit der Frau in der christlichen Kirche // Veritati. Festgabe für Hessen J. München, 1949. S. 120*), Лейпольдт относит ее к концу I века (ок. 100 г., *Leipoldt J. Op. cit. S. 189–191*). Подробно это место рассмотрено у А. Гарнака (*Harnack A. Mission und Ausbreitung... S. 51–52*), П. Лабриолля (*Labriolle P. «Mulier in Ecclesia taceat». Un aspect de la lutte anti-montaniste // Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes. P., 1911. T. 1. № 1. P. 11–12*), Д. Деллинга (*Delling D. Paulus' Stellung zu Frau und Ehe. Stuttgart, 1931. S. 111–113*), Э. Келера (*Kähler E. Die Frau in den paulinischen Briefen. Zürich, 1960. S. 74–87*), Б. Уитерингтона (*Witherington B. Women in the Earliest Churches // Society for New Testament Studies. Cambridge, 1988. Monograph Ser. 59. P. 90–104*). Наиболее полный обзор истории интерпретации данного текста присутствует в работе Дж. Уаля (*Wahl J. The Exclusion of Women from Holy Orders // The Catholic University of America. Studies in Sacred Theology. Washington, 1959. 2 ser. № 110. P. 12–39*).

² Ж. Даниелу отстаивал иную точку зрения, что пророчествование в ранних христианских общинах являлось должностной деятельностью (*Daniélou J. The Ministry of Women in the Early Church. L., 1974. P. 9*). По его мнению, основанием для этого служат отрывки из «Церковных канонов апостолов», в котором назывались две вдовы, поставляемые «ради откровений» (см. ниже: САЕ, сар. 21). В «Дидахи» же вообще есть указание на то, что пророки наделялись правом совершать Евхаристию: «Пророкам же предоставляйте благодарить, сколько хотят» (*Didache. X. 7, ср.: Iust. 1 Apol. I. 67*), хотя о распространенности этой практики судить сложно. Далее содержится более определенное указание на институциональный характер пророческого служения: «Поставляйте себе также епископов и диаконов, достойных Господа, мужей кротких и несребролюбивых, и правдивых, и испытанных, ибо и они также исполняют для вас служение пророков и учителей» (*Didache. XV*). О поставлении пророков (шире: харизматиков) писал протопресвитер Николай Афанасьев, выдвинув совсем смелый тезис: «“Дидахи” ясно указывает, что функции пророка и епископа совпадают» (*Афанасьев Н., протопр. Церковные соборы и их происхождение. М., 2003. С. 68, 64*). На вышеописанную проблему любезно обратил внимание автора Г. Е. Захаров.

пророческих дарованиях и знает мужчин и женщин, пророчествующих в Церкви» (*Iren. Contr. haer.* III. 11. 9).

У Филиппа-благовестника «были четыре дочери девицы, пророчествующие» (Деян 21. 9). Как передает Евсевий (цитируемый им Поликрат Эфесский), эти девы жили в малоазийском Иераполе, две из них были погребены в Азии, а одна — в Эфесе (*Euseb. Hist. eccl.* III. 31. 3—4; о них см. там же: III. 31. 5; 37. 1; 39. 9; V. 17. 3). Св. Иустин-мученик, приводя слова пророка Иоиля: «Я изолью Дух мой на всякую плоть и на рабов моих, и на рабынь моих, и они будут пророчествовать»¹, сообщал: «...можно видеть среди нас и женщин, и мужчин, имеющих дары от Духа Божия» (*Iust. Dial. cum Tryph.* 87; 88). Палладий упоминал жившую в Египте деву Пиамун, которая «удостоилась дара пророческого» и смогла предвидеть нападение жителей одной деревни на поселян другой (*Pallad. Laus.* 32). В одной из поздних латинских эпитафий названа диаконисса Дациана, которая «много пророчествовала» с некой Флаккой Алумной, но подлинность этой надписи оспаривается².

Пророчицы существовали и в еретических общинах. Например, некая Иезавель (Откр 2. 20—23), последовательницы Марка (*Iren. Contr. haer.* I. 13. 3; 14. 3—4), ученицы Монтана Приска и Максимила. Вероятно, монтанистской или новацианской является малоазийская эпитафия пророчицы Наны (Фригия, Аколук, IV в.): «Пророчица Нана, дочь Ермогена. Она обращалась к бессмертному и достойному поклонения Царю в молитвах и прошениях, гимнах и славословиях. Она молилась днями и ночами, от начала имела страх Божий, удостоилась посещения [ангельского] и, что главное, [слышания] гласа ангельского. Благословенная Нана, погребение которой...»³ В надписи подчеркивается экстатический и визионерский характер ее духовного опыта, который сложно признать институциональным, даже если Нана не порывала с Церковью.

Таким образом, в ранней христианской Церкви женские пророчествования, не являвшиеся иерархическим служением, пред-

¹ У св. Иустина цитата неточная, см.: Иоил 2. 28—29, ср. Деян 2. 17.

² *Martigny J. A. Dictionnaire des antiquités chrétiennes.* P., 1877. P. 244. Об этой надписи см. ниже в разделе о диакониссах: с. 413.

³ προφήτισσα || Νανας Ἐρμογένου || εὐχῆς καὶ λιτανίης || προσκλινητὸν ἀνακτα ἡμῶν καὶ κολακίης || τὸν ἀθάνατον ἐδυσώπι || εὐχομένη πανήμερον || παννύχιον Θεοῦ φόβον || εἶχεν ἀπ' ἀρχῆς || ἀγγελικὴν ἐπισκοπὴν || καὶ φωνὴν εἶχε μέγιστον || Νανας ἡύλλογημένη || ἧς κημητήριον - - - <...> (*Eisen U. Op. cit.* S. 65—73). Сама Айзен придерживается мнения, что Нана была пророчицей, но не уклонилась в ересь.

ставляли собой единичные случаи. Исчезает подобного рода практика достаточно быстро (если не иметь в виду монтанистские общины), поскольку с пришествием Христа пророческие свидетельства утратили первоначальный смысл — предвозвестие Мессии. Теперь они охватывают различные формы харизматического служения, имевшего из-за очевидного для остальных христиан наличия у пророков благодатных даров особый авторитет в апостольский период, а в каких-то случаях сводятся к предвидению отдельных будущих событий, что само по себе не могло стать основой для институционального церковного служения не только для женщин, но и для мужчин¹. С другой стороны, пророчествование как раскрытие воли Божией о прошлом, настоящем и будущем сохранилось в Церкви и поныне в служении многих святых.

IV. Старицы

На благочестивых старицах в христианских общинах по причине их житейского опыта и возраста лежала обязанность воспитания молодых женщин, о чем писал апостол Павел в Послании к Титу: «Чтобы старицы также одевались прилично святым, не были клеветницы, не порабощались пьянству, учили добру, чтобы разумляли молодых любить мужей, любить детей, быть целомудренными, чистыми, попечительными о доме, добрыми, покорными своим мужьям...» (Тит 2. 3–5)². То же подтверждал Ориген, толкуя слова апостола об умывании ног святых (1 Тим 5. 10): «Старицам, как и старцам, предписывалось быть наставниками в добрых делах» (*Orig. Comm. in Ioh. XXXII. 12. 2*). Не обязательно наставления стариц могли быть связаны с сугубо интеллектуальным или книжным обучением: «А у нас (христиан. — *А. П.*) вы найдете людей необразованных, ремесленников и стариц, которые, правда, не в состоянии доказать нашего учения словом, но делом подтверждают его нравственную благодетельность» (*Athen. Leg. pro christ. 11*), на что косвенно указывал и Татиан: «Вы (язычники. — *А. П.*)... говорите, что мы (христиане. — *А. П.*) занимаемся пустяками среди

¹ Например, некий пророк Агав предсказал пленение апостола Павла в Иерусалиме от иудеев (Деян 21. 10–11).

² Дж. Хаусон безосновательно отождествляет стариц из этого отрывка с диакониссами (см.: *Howson J. S. Deaconesses or the Official Help of Women in Parochial Work and in Charitable Institutions. L., 1962. P. 54*).

женщин и юношей, среди девиц и старух...» (*Tat. Orat. adv. Graec.* 33), то есть среди людей либо простоватых, либо легко поддающихся внушению.

Старицы, очевидно, почитались за свой возраст: «...престарелым отдаем честь как отцам и матерям» (*Athen. Leg. pro christ.* 32), и могли занимать особые места в собраниях: «...девственницы, вдовы и старицы пусть стоят или сидят впереди всех» (*Const. Ar. II. 57. 12, ср. Did. II. 58. 5*). Возможно, какую-то сходную практику запрещал Лаодикийский Собор (IV в.): «Не должно поставлять (καθίσασθαι) в Церкви так именуемых старец (πρεσβύτερος), или председательниц (προκαθημένως)¹ (*Conc. Laod., между 343 и 381 годами [364 г.], can. 11*). Непонятно, какого рода «поставление» или «назначение» имелось в виду в каноне, однако вряд ли речь шла о должностном служении, каковым могло быть только служение диаконисс. На то, что они могли подразумеваться в этом правиле, косвенно указывают лишь слова св. Епифания (вторая пол. IV в.): «...диаконисс... именовали... более старых старицами (πρεσβύτερος)» (*Eriph. Pan. haer.* 79. 4. 1)². Скорее всего, это были женщины, занимавшие в храме особые места и, возможно, присваивавшие в связи с подобной ситуацией неподобающие им функции учительства. В таком духе данное правило в позднее

¹ Буквально «сидящих впереди».

² Стариц из 11-го канона с диакониссами отождествляли Дж. Бингам (*Bingham J. The Antiquities of the Christian Church. L., 1856. Vol. 1. P. 99, 103*), Свицер (*Suicerus J. Thesaurus ecclesiasticus. 3 ed. Traiecti ad Rhenum, 1746. Vol. 1. Col. 864*), Панковский (*Pankowski A. J. C. De diaconissis. Commentatio archeologica. Ratisbonae, 1866. P. 43–44*), И. Ветринский (*Ветринский И. Я. Памятники древней христианской Церкви. СПб., 1829. Т. 1. С. 182–183, 190–191*). И. Маслов, вслед за Гуго Гроцием, видел здесь указание на сходный с чином диаконисс особый род церковнослужительниц, следивших за поведением женщин (*Маслов И. Прекращение чина диаконисс в Церкви // Дух христианина, 1861–1862. I отд. С. 712*). А. Дикгофф (*Dieckhoff A. W. Die Diakonissen der alten Kirche // Monatschrift für Diakonie und innere Mission. Hamburg, 1876–1877. Bd. 1. S. 395*), Г. Ульгорн (*Ульгорн Г. Христианская благотворительность в Древней Церкви. СПб., 1899. С. 162*), Г. Ахелис (*Achelis H. Altkirchliche Diakonissen // Real-encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche / Hrsg. von J. Herzog, A. Hauck. 3. Aufl. Leipzig, 1898. Bd. 4. S. 619*), П. Гидулянов (*Гидулянов П. В. Участие женщины в древнехристианском богослужении. Ярославль, 1908. С. 26*), П. Лафонтен (*Lafontaine P. H. Les conditions positives de l'accession aux ordres dans la première législation ecclésiastique (300–492). Ottawa, 1963. P. 39*) считали, что данное правило запрещало служение церковных вдов. Дж. Уордсворт и У. Айзен называют канон запретом «чина священниц» (an order of Priestesses, ordinierte Presbyterinnen), что вообще представляется необоснованным и невероятным (*Wordsworth J. The Ministry of Grace. 2 ed. L.; N.Y.; Bombay, 1903. P. 274; Eisen U. Amtsträgerinnen im frühen Christentum: Epigraphische und literarische Studien. Göttingen, 1996. S. 119–122*).

время толкует и Матфей Властарь (XIV в.), видевший в этих старицах супруг священников: «Жены пресвитеров не должны быть пресвитеридами», то есть «председательствовать пред другими в церкви женщинами, как бы имеющие в себе чин учителя...» (*Blast. Synt. alph. Cap. 21*).

Упоминание стариц содержится в некоторых надписях. Например, в малоазийской эпитафии (Фригия, Усак, III в.): «Епископ Диогас на память о старице Аммии». Не исключено, что в данном случае речь вообще могла идти не о старице (или женщине «более старой, чем Аммия»), а о «священнице» из монтанистской общины, о которых писал св. Епифаний¹. В другой надписи с о. Фера (II–IV вв.) говорится: «Ангел – старице Эпикто», но не очень понятно, действительно ли эпитафия христианская, а не происходит из языческой или иудейской среды. Ангел здесь мог фигурировать и как страж гробницы, и как символ особой нравственной чистоты покойной². Известна надпись II–III вв. из Египта: «[Погребение] старицы Артемидоры, дочери Миккалоса и матери Панискиены. Она упокоилась в Господе»³ – и надпись из Сицилии (Центурипа, IV–V вв.): «Здесь покоится старица Кали, она беспорочно прожила 50 лет, окончила жизнь накануне 19 числа октябрьских Календ (14 сентября)»⁴. В последней надписи подчеркивается именно безгрешный образ жизни покойной.

Любопытна эпитафия из Тропеи (Италия, Бруттий, IV–V вв.): «Блаженной и святой памяти пресвитера (presbitera) Лета, прожила 40 лет 8 месяцев и 9 дней. Муж с любовью поставил ей [надгробие]. Она скончалась в мире за день до майских ид»⁵. А здесь могла идти речь о супруге пресвитера, поскольку возраст в 40 лет вряд ли

¹ Διογᾶς ἐπίσκοπος ἡμμίῳ πρεσβυτέρῳ μνήμης χάριν. Безосновательно видеть в Аммии женщину с пресвитерскими функциями, как это считает У. Айзен (*Eisen U. Op. cit. S. 112–118*).

² ἄγγελος ἡμμίῳ ἡμμίῳ πρεσβυτέρῳ μνήμης χάριν. (*Eisen U. Op. cit. S. 123–125*).

³ Ἀρτεμιδώρας ἡμμίῳ Μικκάλου μητρί Παῖσις ἡμμίῳ πρεσβυτέρῳ μνήμης χάριν. Возможно другое прочтение: «Артемидоры, дочери Миккалоса и матери старицы Панискиены», однако ни в этом, ни в предыдущем и последующем случаях нет достаточных оснований для определения стариц «пресвитеридами», как полагает У. Айзен (*Eisen U. Op. cit. S. 125–126*).

⁴ ἐνθάδε κίτε Καλή πρεσβυτέρῳ μνήμης χάριν ἡμμίῳ πρεσβυτέρῳ μνήμης χάριν ἡμμίῳ πρεσβυτέρῳ μνήμης χάριν. (*Eisen U. Op. cit. S. 129–131*).

⁵ B[ONAE] M[EMORIAE] S[ACRUM] LETA PRESBITERA // VIXIT ANN · XL M · GII D · GIII // QVEI BENE FECIT MARITVS // PRECESSIT IN PACE PRIDIE // IDVS MAIAS (*Eisen U. Op. cit. S. 131–133*).

мог считаться старческим. Подобную гипотезу подтверждает надпись из Далмации (Салона, 425 г.): «При наших правителях, избранном в одиннадцатый раз консулом Феодосии и благородном муже Цезаре Валентиниане я, Феодосий, купил за три золотых солида [место на кладбище] у святой пресвитеры (p̄gb) матроны Флавии Виталии»¹. Флавия была знатной и обеспеченной замужней женщиной (matrona), способной самостоятельно распоряжаться имуществом в качестве юридического лица, что уже само по себе было исключительным – возможно, и право продавать могильный участок каким-то образом было связано со служением не упомянутого в надписи и, вероятно, уже покойного ее мужа-пресвитера. В этом контексте следует рассматривать еще один фрагмент надписи V–VI вв. из Салоны некой [sace]RDOTAE +, то есть вдовы или супруги, возможно, епископа². Никакие упоминания в письменных источниках о существовании диаконисс в Иллирике неизвестны.

Очевидно, малоимущие старицы получали материальную помощь от других членов христианских общин. «Кто на любовь или на пир... решился звать стариц... те пусть посылают к той, о которой знают диаконы как о бедствующей почаству... Диаконам пусть дают в честь Христа вдвое против того, сколько дается каждой старице». Ту же часть, что и последняя, получали чтец, певец и привратник (Const. Ap. II. 28. 1, 3–4). В отношении материальной помощи статус стариц весьма сильно мог сближаться с положением пожилых вдов³, так что в Дидаскалии, первоначально приводящей указанный отрывок об агапах, в сирийском переводе названы вдовы, а в латинском – старицы (Did. II. 28. 1, 3–5: aniculae и presbyterae, ср.: Hipp. Trad. apost. 30). Блж. Иероним советовал Непоциану во время болезни лишь в крайнем случае пользоваться услугами таких обездоленных женщин, которые могли заниматься благотворительностью с целью снискать себе пропитание: «Церковь питает многих стариц (multas anus nutrit Ecclesia), которые могут и оказать тебе услугу, и получить награду за свое служение,

¹ D[OMINIS] N[OSTRIS] THAEDOSIO CO[N]S[ULE] XI ET VALENTINIANO // VIRO NOBELISSIMO CAES[ARE]. EGO THAEO DO // SIUS EMI A FL[AVIA] VITALIA PR[ES]B[YTERA] SANC[TA] MATRO // NA AURI SOL[IDIS] III. SUB DIE (Eisen U. Op. cit. S. 134–135).

² Ibid. S. 135.

³ П. Гидулянов применительно к раннехристианской Церкви вообще пишет о понятиях «старица» и «вдова» как о синонимичных (см.: Гидулянов П. Указ. соч. С. 14, 20).

так что самая болезнь твоя принесет плод милостыни» (*Hier.* 2 ер. ad Нер. 37). В связи с этим можно предположить, что в Посланиях апостола Павла положение стариц (Тит 2. 3–5) и пожилых вдов (1 Тим 5. 9–10, об этом см. ниже), нуждавшихся в материальной поддержке, было сходным¹.

Таким образом, в христианских общинах старицы пользовались особым почтением за свою благочестивую жизнь и преклонный возраст. Наиболее бедные из них получали помощь от Церкви. Старицы имели право наставлять более молодых женщин, но нет оснований делать вывод, что данная обязанность являлась их особым церковным и, тем более, священническим служением.

V. ВДОВЫ

1. Вдовы в Ветхом Завете

Упоминания вдов в Ветхом Завете создают у нас собирательный образ слабой и беззащитной женщины, поставленной в один ряд с сиротами и пришельцами. И в большинстве подобного рода текстов речь идет о недопустимости несправедного суда по отношению к ним: «Проклят, кто превратно судит пришельца, сироту и вдову!» (Втор 27. 19; 24. 17). Очевидно, подобные злоупотребления нередко имели место, став символом самых низких поступков: «Не слезы ли вдовы льются по щекам, и не вопиет ли она против того, кто вынуждает их?» (Сир 35. 15, см. Исх 22. 22; Прем. 2. 10; Ис 10. 1–2; Иер 7. 6; Мал 3. 5; Пс 93. 6). «Князья твои – законопреступники... И дело вдовы не доходит до них» (Ис 1. 23). И наоборот, защита вдовы или любого несчастного мыслилась не просто как доброе деяние, но и как своего рода духовное очищение: «Омойтесь, очиститесь... научитесь делать добро, ищите правды, спасайте угнетенного, защищайте сироту, вступайтесь за вдову» (Ис 1. 17). Бог – высший судья обездоленных, – «дает суд сироте и вдове, и любит пришельца...» (Втор 10. 18; Пс 67. 6; Сир 35. 14), – а

¹ Однако нет никаких оснований отождествлять обе категории женщин, как это делают Ж. Даниелу (*Daniélou J.* Op. cit. P. 13) и Р. Старк (*Stark R.* Women's Sanctity in the Church: an Historical Overview // *A Cloud of Witness: Women's Struggle for Sanctity. Talks from an Orthodox Women's Conference.* California, 1992. P. 100), или объединять два указанных отрывка с Рим 16. 1–2 и 1 Тим 3. 11 на основании того, что упоминаемые в них женщины выполняли какие-то диаконические функции (*Augusti J. C. W.* *Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archeologie.* Leipzig, 1830. Bd. 11. S. 213–215).

также хранит и поддерживает их (Пс 145. 10). Бог — мститель обижающим вдов и сирот, и Его кара — это низведение жен и детей тех, кто совершил дурное, до такого же несчастного состояния: «Я услышу вопль их (вдов и сирот. — *А. П.*) и воспламенится гнев мой, и убью вас (притесняющих обездоленных. — *А. П.*) мечом, и будут жены ваши вдовами и дети ваши — сиротами» (Исх 22. 23—24). Находя в Боге своего высшего покровителя, вдовы и сироты могли передавать свое имущество на хранение в иерусалимский храм. На вопрос царского посланника о том, насколько велики сокровища этого храма, «первосвященник показал, что это есть вверенное на сохранение имущество вдов и сирот, и частью Гиркана, сына Товии, мужа весьма знаменитого...» (2 Мак 3. 10)¹.

Вдовы наряду с пришельцами, сиротами и левитами раз в три года получали десятую часть доходов каждого, кто соблюдал закон Моисеев (Втор 14. 28—29); могли после сбора урожая подбирать остатки снопов на поле (Втор 24. 19; Руфь 2. 2—3), а в садах — плоды маслин и виноградных лоз (Втор 24. 20—21). Они получали добровольные даяния в честь праздников седмиц (Втор 16. 10—11) и куш (Втор 16. 13—14). События середины II века до Р. Х. показывают, что обездоленные имели также право на часть военной добычи: «После Субботы, уделив из добычи увечным, вдовам и сиротам, остальное (предводительствуемые Иудой Маккавеем. — *А. П.*) разделили между собой...» (2 Мак 8. 28, 30).

Состояние безбрачия, а соответственно, и вдовства в Ветхом Завете считалось позорным и плачевным для женщины: «И ухватятся семь женщин за одного мужчину в тот день и скажут: “Свой хлеб будем есть и свою одежду будем носить, только пусть будем называться твоим именем, — сними с нас позор”» (Ис 4. 1). «Ты (аллегорическое обращение к израильскому народу. — *А. П.*)... не будешь более вспоминать о бесславии вдовства твоего» (Ис 54. 4)². Впрочем, бывали и исключения, о чем свидетельствует жизнь Юдифи (Юдифь 8. 4—6; 9. 4; 10. 3; 16. 7, 22), во вдовстве

¹ Смысл данного отрывка не совсем понятен, так как в храме находилось 400 талантов серебра и 200 — золота (2 Мак 3. 11), фантастическая сумма, и либо большая часть этих денег принадлежала Гиркану, а сами вдовы и сироты не являлись такими уж обездоленными и их было весьма много, либо автор книги Маккавеев допускает здесь преувеличение. Рассматриваемый источник в сравнении с названными ветхозаветными книгами относится уже к достаточно поздней эпохе — середине II в. до Р. Х.

² Ср. Пс 77. 63: во время Божиего гнева «девицам его (Израиля. — *А. П.*) не пели брачных песен...».

которой современники особо чтили богобоязненность (Юдифь. 8. 8), и Анны Фануилевой, которая «не отходила от храма, постом и молитвою служа Богу день и ночь» (Лк 2. 36–38).

После смерти мужа вдова могла вернуться в дом своего отца (Быт. 38. 11; Лев 22. 13; ср.: Руф 1. 8, 14). Согласно закону левирата, чтобы не пресекся род умершего, на бездетной вдове должен был жениться его брат (Быт 38. 8; Втор 25. 5–10; ср. Мк 12. 18–27; Лк 20. 28–36). Только первосвященник не мог взять в супруги вдову (Лев 21. 14). Пророк Иезекииль запрещал даже простому священнику жениться на вдове, если та не была ранее супругой священнослужителя (Иез 44. 22). Впрочем, слова пророка могли и не иметь силы всеобщего закона.

Итак, согласно ветхозаветной традиции, вдовы оказывались наиболее обездоленными и несчастными женщинами, не способными добывать пропитание собственными руками. И для людей, имевших доход, подавать милостыню вдове было не только делом доброй воли или сострадания, но и долгом, предписываемым законом Моисея. А поскольку под основным служением женщины понималось продолжение рода, то для нее состояние бездетного вдовства признавалось позорным и недопустимым, во избежание чего и было учреждено право левирата.

2. Вдовы в Новом Завете

Вышеописанное представление о вдове сохранялось и в новозаветную эпоху: «Чистое и непорочное благочестие пред Богом и Отцем есть то, чтобы призирать сирот и вдов в их скорбях...» (Иак 1. 27). В завершение притчи о неправедном судье, согласившемся помочь вдове по ее неотступным просьбам, Христос сказал: «Бог ли не защитит избранных своих, вопиющих к нему день и ночь...» (Лк 18. 1–8), как и в другой раз: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что поедаете дома вдов» (Мф 23. 14; Мк 12. 40; Лк 20. 47). Примечательны слова блудницы, прообразовавшей в Апокалипсисе Вавилон: «Сижу царицей, я не вдова и не увижу горести!» (Откр 18. 7). Очевидно, в среде новообращенных евреев из языческих областей сохранялась традиция материальной поддержки вдов: «...произошел у эллинистов ропот на евреев за то, что вдовы их пренебрегаемы были в ежедневном раздаянии потребностей» (Деян 6. 1). Сохранялся или воспринимался как часть

неисчезнувшей живой традиции и закон левирата, что видно на примере приведенной саддукеями истории о семи братьях, поочередно женившихся на супруге скончавшегося старшего брата и также поочередно умиравших бездетными (Мф 22. 23–32; Мк 12. 18–27; Лк 20. 27–38). Впрочем, в данном случае речь идет о гипотетической ситуации.

Хотя ветхо- и новозаветные традиции и сходятся на том, что вдовы бедные и беззащитные, однако уже в Евангелиях подчеркивается не столько их естественное состояние как женщин, потерявших мужей, сколько их богоугодная жизнь. Заметив, как бедная вдова пожертвовала в храмовую сокровищницу две лепты, Спаситель сказал, что она «положила больше всех... ибо все клали от избытка своего, а она от скудости своей положила все, что имела, все пропитание свое» (Мк 12. 41–44; Лк 21. 1–4). Встретившись у ворот Наина с вдовой, хоронившей единственного сына, Иисус «сжалился над ней и сказал ей: “Не плачь” – и воскресил мертвого» (Лк 7. 11–15). Очевидно, это чудо было связано с добродетельной жизнью самой вдовы, поскольку Христос исцелял и воскрешал людей, если видел в них или их близких должную веру и устремленность к Богу или прозревал ростки будущей веры после совершения явных чудес. Такое представление о некоторых вдовах встречается в Ветхом Завете, о чем свидетельствуют примеры Руфи (Руф 1. 4–5, 16–17), Юдифи (Юдифь 8. 2, 6, 8; 9), пророчицы Анны (Лк 2. 36–38), вдовы из Сарепты Сидонской (3 Цар 17. 8–24 Лк 4. 25–26). Притом что примеры Руфи и Юдифи нельзя назвать типичными для общей характеристики вдов в Ветхом Завете, так как Руфь, овдовев, вышла замуж за знатного Вооза, родившего прадеда Давида (Руф 4. 17), а Юдифь была вдовой богатого человека и могла не вступать в брак не только по причине особого благочестия, но и потому, что не нуждалась материально (Юдифь 16. 22).

В отличие от ветхозаветных времен, с пришествием Христа само отношение к безбрачию коренным образом меняется: «...есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства небесного» (Мф 19. 12). Состояние безбрачия признается апостолом Павлом не только не низким или порочащим женщину, но и наилучшим для служения Богу, поскольку «незамужняя заботится о Господнем, как угодить Господу, чтобы быть святою и телом, и духом» (1 Кор 7. 34). «Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо

им оставаться, как я» (1 Кор 7. 8). «Жена связана законом, доколе жив муж ее; если же муж ее умрет, свободна выйти за кого хочет, только в Господе. Но она блаженнее, если останется так, по моему совету...» (1 Кор 7. 39–40).

А в Первом Послании к Тимофею апостол Павел дает уже развернутые предписания относительно вдов: «(3) Вдов почитай, истинных вдов. (4) Если же какая вдова имеет детей или внучат, то они прежде пусть учатся почитать свою семью... (5) Истинная вдова и одинокая надеется на Бога и пребывает в молениях день и ночь... (9) Вдова должна быть избираема (*καταλεγέσω*) не менее, как шестидесятилетняя, бывшая женою одного мужа (10), известная по добрым делам, если она воспитала детей, принимала странников, умывала ноги святым, помогала (*ἐπλήρησεν*) бедствующим и была усердна ко всякому доброму делу. (11) Молодых же вдов не принимай, ибо они... желают вступить в брак... (16) Если какой верный или верная имеет вдов, то должны их довольствовать (*ἐλαρχεῖτω*) и не обременять Церкви, чтобы она могла довольствовать истинных вдов (*ταῖς ὄντως χήραις ἐλαρχέσῃ*)» (1 Тим 5. 3–5, 10–11, 16). В данном отрывке речь идет о какой-то единой организации вдов, поскольку апостол начинает и завершает свое наставление, используя одно и то же определение «истинные вдовы» (3, 5, 16). Во всяком случае, нет оснований, разрывая единый текст Послания, выделять два различных вида вдов: призреваемых (3–5, 16) и служащих (9–10)¹. Хотя в данном утверждении и есть рациональное зерно, но налицо текстовое противоречие: как одна и та же бедная вдова, сама находясь на иждивении Церкви, могла помогать странникам, святым и бедствовавшим, и, очевидно, не столько духовно, сколько материально? Применительно к помощи Церкви и верных вдовам и к помощи вдов бедствующим

¹ Как считают Д. Деллинг, И. Маслов и Ж. Кольсон (*Маслов И.* Диакониссы древней Церкви // Дух христианина. СПб., 1861–1862. I отд. Январь. С. 374; *Delling D.* Paulus' Stellung zu Frau und Ehe. Stuttgart, 1931. S. 133–135; *Colson J.* La fonction diaconale aux origines de l'Église. P., 1960. P. 65). Сходная точка зрения у Л. Боппа: *Bopp L.* Das Wittwentum als organische Gliedschaft im Gemeinschaftsleben der alten Kirche. Mannheim, 1950. S. 21–22. О возражении Д. Деллингу см.: *Kähler E.* Die Frau in den paulinischen Briefen. Zürich, 1960. S. 161–162. Сходная с точкой зрения Деллинга мысль проводится также и у Дж. Людлова: *Ludloff J. M.* Women's Work in the Church. L.; N.Y., 1866. P. 8–10. Он считал, что в этой главе речь идет о женщинах, призреваемых Церковью, но если диакониссы занимались сходной со вдовами из ст. 9–10 деятельностью, то возможно, что пожилые диакониссы становились такого рода «деятельными» вдовами.

апостол употребляет один и тот же глагол ἐταρξέω (10, 16). К тому же предоставление жилья странникам и их содержание неизбежно влекло за собой расходы (10), если вообще слова св. Павла о страннолюбии вдов не являлись общей характеристикой их благочестивой жизни, поскольку странноприимство вменялось в обязанность епископам (1 Тим 3. 2; Тит 1. 8), а также всем христианам (Рим 12. 13; 16. 23; Евр 13. 12); о последнем писали апостолы Петр (1 Петр 4. 9) и Иоанн (3 Ин 5). Во всяком случае, страннолюбие нельзя назвать каким-то специфическим занятием вдов.

Исходя из вышесказанного, можно предположить, что Церковь выделяла средства ограниченному кругу вдов, которые некогда занимались благотворительностью, еще будучи обеспеченными за счет состояния мужей: таким образом они включались в своеобразный чин. Ныне же они получали пропитание лишь в память об уже совершенных делах, о чем свидетельствует и то, что апостол Павел в ст. 10 говорит о деятельности вдов лишь в прошедшем времени. Возможность вступления в данную выборную организацию ограничивалась возрастным цензом — 60 лет (9), что вполне понятно, поскольку на женщине, умудренной годами и имевшей детей или внуков, естественно, лежала обязанность их воспитания (4, 10)¹. К тому же в этом возрасте вдовы, в отличие от молодых женщин, в брак уже не вступали, но, не обремененные супружеской жизнью, имели возможность много молиться (5). А молитвенное служение и благочестивая жизнь для апостола Павла были, очевидно, важнее практической деятельности: принятия странников и помощи бедствующим. Выражение «умывала ноги святым» было синонимичным слову гостеприимство², а в иносказательном смысле могло означать особое христианское смирение, явленное женщинами (Ин 12. 3–7; 11. 2; Лк 7. 37–50;

¹ Вряд ли апостол включает в объединение вдов только одиноких (5), а говоря об имеющих детей или внуков (4), он последних из данной организации исключает (*Turner C. H. Ministries of Women in the Primitive Church // Turner C. H. Catholic and Apostolic Collected Papers. L., 1931. P. 319; Leipoldt J. Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum. 2. Aufl. Leipzig, 1955. S. 205–206*), поскольку таковым утверждением единый текст вновь разрывается и вдовы ст. 3 и 5 противопоставляются вдовам 4 ст., чего с уверенностью утверждать нельзя: в ст. 10 апостол пишет, что в организацию вдов могла избираться женщина, «если она воспитала детей».

² Так, Иисус обратился к Симону-фарисею: «Я пришел в дом твой, и ты воды мне на ноги не дал...» (Лк 7. 44). Ср. слова Тертуллиана: муж-язычник не потерпит, чтобы его жена-христианка «лобзанием приветствовала братьев... подносила воду для омытия ног верующих...» (*Tert. Ad uxor. II. 4*).

ср. Const. Ap. III. 19; *Theodor. Hist. eccl.* I. 18. 8). Возможно, посещение вдовами частных домов было связано со сбором милостыни¹, что могло представлять соблазн для молодых вдов, которые «приучаются ходить по домам и (бывают) не только праздны, но и болтливы» (13). Хотя апостол мог приводить этот пример и для того, чтобы показать бессмысленность праздношатания и пустых речей. В целом, истинные вдовы должны были пользоваться в среде христиан особым почетом² не только из-за благотворительной деятельности, которая была в прошлом, но и по причине преклонного возраста и добродетельной жизни³.

Трудно сказать, насколько отвечала вышеописанным принципам община вдов, которой руководила Тавифа (Дорка), воскрешенная по молитвам апостола Петра (Деян 9. 36–43). Их труд в Иоппии был организован по профессиональному признаку: «Все вдовы со слезами предстали пред ним (апостолом Петром. – А. П.), показывая рубашки и платья⁴, какие делала Серна, живя с ними» (Деян 9. 39), – но их деятельность не ограничивалась только этим, так как Тавифа «была исполнена добрых дел и творила много милостынь» (Деян 9. 36), она могла выступать и как работодатель, предоставляя бедным вдовам возможность самим зарабатывать на жизнь, а изготовление одежды являлось лишь одной из форм ее служения. Само по себе рукоделие нельзя назвать специфически церковным служением, поскольку оно было традиционным для

¹ Некоторые исследователи считают, что посещения чужих домов требовала благотворительная деятельность вдов (*Delling D. Op. cit. S. 135; Tischleder P. Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre des heiligen Paulus // Neutestamentliche Abhandlungen. Münster, 1923. Bd. 10. Heft 3–4. S. 208; Zscharnack L. Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche. Göttingen, 1902. S. 127*), но это заключение основано на более поздних реалиях.

² Сомнительно объединение слов апостола: «Вдов почитай (τίμα)» (3) и «... пресвитерам должно оказывать сугубую честь (διπλῆς τιμῆς)» (17), – при интерпретации слова «честь» как материального содержания вдов и пресвитеров, как полагает Тернер (*Turner C. H. Op. cit. P. 320*).

³ В свете вышесказанного в каком-то смысле можно согласиться с Р. Гризоном, считающим, что в данном отрывке послания нет речи о практической деятельности вдов и что «истинное вдовство» – само по себе функция (*Gryson R. Le ministère des femmes dans l'Église ancienne. Gemblou, 1972. P. 33.*). Вряд ли можно рассматривать данную организацию только как объединение призываемых Церковью вдов (*Turner C. H. Op. cit. P. 320–322*) или, наоборот, лишь как общину с каритативными функциями (*Tischleder P. Op. cit. S. 194; Greevin H. Frau im Urchristentum // Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Aufl. Tübingen, 1958. Bd. 2. Col. 1070*). Сходная точка зрения у Цана (*Zahn T. Ignatius von Antiochien. Gotha, 1873. S. 581–582*).

⁴ χιτῶνας καὶ ἱματῖα, то есть хитоны и гиматии.

домашней жизни женщин как в ветхозаветную эпоху¹, так и в христианское время². В случае же с Тавифой важно, что шитье одежды стало одним из условий, объединивших христианских вдов.

Новый Завет наследует от Ветхого в целом то же представление о вдове как о слабой и беззащитной женщине, нуждающейся в поддержке. Однако само состояние безбрачия и вдовства уже признается наилучшим для достижения Царства Небесного. Вдовы, в силу своей бедности, получали от Церкви поддержку наподобие той, что предписывалась Моисеевым законом, но далеко не все, поскольку вступление в эту организацию апостол Павел жестко ограничивает рядом условий, касающихся возраста, прошлого брака и благочестивой жизни женщины. На первое место в служении выборных вдов апостол ставил молитву и лишь затем говорил о необходимой для них практической деятельности (относя ее, скорее всего, к прошлому времени), связанной с воспитанием детей, странноприимством и помощью бедствующим. Впрочем, и Церковь была не в состоянии содержать большое количество вдов, чем можно объяснить строгость их отбора, а также предписание апостола другим христианам помогать вдовам, которые являлись их близкими или же родственницами. Апостол советует молодым вдовам выходить замуж не только из-за их легкомысленного поведения, но и потому, что новый брак давал им возможность получить обеспечение за счет мужа.

3. Вдовы в христианских общинах восточной части Церкви: Малой Азии, Сирии, Египте

Вдовы в Малой Азии и Сирии

В восточной части Церкви представление о вдовах как об обездоленных сохранялось и в послеапостольское время. Епископ Антиохийский Игнатий в конце I или начале II в. писал о противящихся воле Божией, что «у них нет попечения о любви,

¹ «Жена моя Анна в женских отделениях пряла шерсть...» (Тов 2. 11). Добродетельная жена «добывает шерсть и лен, и с охотой работает своими руками... протягивает руки свои к прялке, и персты ее берутся за веретено» (Притч 31. 13, 19; ср. Did. I. 8. 2, 4, 6). В Дидаскалии (Did. II. 34. 2) содержится перефразировка из 1 Цар 8. 13: «Ваших дочерей возьмет он (царь. — А. П.) ткачихами и служанками своего дома». Возможно, о рукоделии шла речь в Сир 28. 18.

² См., например: «У нас (христиан. — А. П.)... девицы, сидящие за прялками, поют божественные песни...» (Tat. Orat. adv. Graec. 33).

ни о вдовице, ни о сироте...» (*Ign. Ep. ad Smyrn.* 6). Аполлоний, церковный писатель II в., изобличая фригийскую ересь, со слов Евсевия, говорил: «...их так называемые “пророки” и “мученики” попрошайничают не только у богатых, но и у бедняков, сирот и вдов» (*Euseb. Hist. eccl.* V. 18. 7). В сирийских канонических сборниках III—IV вв. высказывалось то же мнение: при судебном разбирательстве надо исследовать образ жизни обвиняемого — «...вдовлюбив ли, страннолюбив ли...» (*Const. Ap.* II. 50. 1)¹. «Но и тех, кто вдову теснят и сироту угнетают... должен убежать ты, епископ...» (*Const. Ap.* IV. 6. 4; *Did.* IV. 6. 1; *Const. Ap.* II. 17. 2; IV. 1. 2). Вдовы являлись объектом благотворительности: «Убеждаем вдов и сирот принимать доставляемое им со всем страхом... И благодарить Бога, дающего пищу алчущим (Пс 145. 7)...» (*Const. Ap.* IV. 5. 1; 3. 1; III. 7. 6; 12. 4; *Did.* II. 28. 1; *Pallad. Laus.* 118). Распределением помощи вдовам от лица Церкви ведал епископ: «Вдовы не должны быть пренебрегаемы, после Господа ты (свщмч. Поликарп, епископ Смирнский. — *А. П.*) будь попечителем их» (*Ign. Ep. ad Polyc.* 4). «...Собранное хранится у предстоятеля, а он имеет попечение о сиротах и вдовах, о всех нуждающихся по болезни... вообще печется о всех, находящихся в нужде» (*Iust.* I Apol. 67; *Const. Ap.* II. 4. 1; *Did.* II. 4. 1; *Const. Ap.* II. 25. 2; III. 13. 1; 15. 5; IV. 2. 1; III. 3. 2—4. 2; *Did.* III. 10. 8; ср.: *Const. Ap.* II. 27). Вспомоществование получали малообеспеченные члены общины, и сам по себе статус вдовства для женщины не играл роли, «ибо если будет какая вдова, могущая снискать себе потребное для жизни, а другая будет не вдова, между тем будет в нужде или по болезни, или по пропитанию детей, или по слабости рук, то лучше пусть (епископ. — *А. П.*) простирает руку к этой...» (*Const. Ap.* II. 4. 2; *Did.* II. 4. 2). Епископу запрещалось принимать милостыни и приношения на прокормление вдов, если жертвователю был грешником или отлученным: «...принимающие от таких и тем питающие вдов и сирот сделаются повинными судилищу Божию...» (*Const. Ap.* IV. 6. 6; 8. 1, 3—4; 10. 1; *Did.* IV. 6. 1—7; 8. 1—2; 10. 1). Не исключено, что помощь вдовам могли осуществлять и пресвитеры, которые «должны... посещать всякого немощного, не пренебрегать вдов или нищего...» (*Polyc. Ep. ad Philipp.* 6)². В IV же веке обязанность

¹ Ср.: *Did.* II. 49. 2, в Дидаскалии таким образом исследовался обвинитель.

² В творениях свщмч. Поликарпа вообще нет упоминаний епископов, которых он, вероятно, не выделял из состава пресвитериума.

содержания вдов берет на себя государство в лице императора и областных правителей. Со слов блж. Феодорита, «он (император Константин. — А. П.) снова одарил всех (епископов, бывших на Никейском Соборе 325 г. — А. П.) и вручил им письма к главным областным начальникам, которым повелевал доставлять в каждом городе готовое содержание лицам, обрекшим себя на всегдашнее девство и вдовство и посвященным на служение Богу... Третья часть такого содержания доставляется им и доныне (сер. V в. — А. П.)... Если же доставляемое тогда содержание было втрое больше нынешнего, то из этого всякий, кто хочет, легко может узнать, сколь велика была щедрость василевса» (*Theodor. Hist. eccl. I. 11. 2—3*). Слова блж. Феодорита косвенно указывают на то, что в его время даже треть выделенного Константином представляла собой немалую сумму, и это, безусловно, касалось общин всей Церкви, не только в Малой Азии и Сирии.

Возможно, какой-то круг вдов имел определенный статус внутри Церкви и составлял целую организацию, в которую уже во II в. могли входить не только вдовы, но и вообще женщины, подвизавшиеся в хранении девства, что, очевидно, и сближало их с вдовами. Такого рода женские общины могли получить развитие благодаря словам ап. Павла об «истинных вдовах» из Первого Послания к Тимофею. Таких вдов, скорее всего, имел в виду сщмч. Игнатий, когда писал: «Приветствую... девственниц, именуемых вдовами (τας παρθένους τὰς λεγομένας χήρας)» (*Ign. Ep. ad Smyrn. 13*). Слово «дева» в данном отрывке как бы оттеняло особое целомудрие безбрачной жизни вдов¹.

¹ Этот фрагмент в силу своей краткости и туманности может толковаться по-разному, отсюда большой разброс мнений среди исследователей. Гризон (*Grison R. Op. cit. P. 37*), Цан (*Zahn T. Op. cit. S. 334—337*), Чарнак (*Zscharnack L. Op. cit. S. 106—107*), Метц (*Metz R. La consécration des vièrges dans l'Église romaine. P., 1954. P. 43*) видят в нем одно из первых упоминаний христианских дев, подвизавшихся в целомудрии. Ветринский (*Ветринский И. Я. Памятники древней христианской Церкви. СПб., 1829. Т. 1. С. 183.*), Маслов (*Маслов И. Диакониссы древней Церкви // Дух христианина. СПб., 1861—1862. I отд. Январь. С. 375—376.*), автор статьи «О клире и его должностях» (О клире и его должностях в первые три века христианской церкви. Диакониссы // *Духовная беседа. СПб., 1871. № 12. С. 205*), Людвиг (*Ludwig A. Weibliche Kleriker in der altchristlichen und frühmittelalterlichen Kirche. München, 1910. S. 2*), Кольсон (*Colson J. Op. cit. P. 121*) и некоторые другие исследователи (об этом подробнее см.: *Zahn T. Op. cit. S. 335*) — диаконисс. Уордсворт считает, что в данном отрывке речь идет о вдовах, за чистоту жизни названных девами и что в эту женскую организацию могли включаться престарелые незамужние женщины (*Wordsworth J. The Ministry of Grace. 2 ed. L.; N.Y.; Bombay, 1903. P. 269*). Сходное мнение у Уитерингтона (*Witherington B. Women in the Earliest Churches // Society for New Testament Studies. Cambridge, 1988. Monograph Series 59. P. 201*).

Хотя в «Климентинах» (вторая пол. II в.) и шла речь о вымышленных событиях, но, возможно, в них отразились реалии послеапостольского времени: «Он (апостол Петр. — *А. П.*) посвятил в епископы своего друга Маруна, человека вполне достойного, назначил 12 пресвитеров, также диаконов, установил сонм вдов (συστησάμενος χηρῶν)» (*Ps.-Clem. Hom. XI. 36*). В латинском переводе V в. другой части «Климентин», в которой описывался тот же случай, название «сонм вдов» конкретизируется — *ordo viduarum*, то есть «чин вдов» (*Ps.-Clem. Recogn. VI. 15*). Псевдо-Игнатий (V в.) в Послании к Филиппийцам, используя, очевидно, военную терминологию, писал: «Приветствую отряд дев (τὸ σύστημα τῶν παρθένων) и строй вдов (τὸ τάγμα τῶν χηρῶν)...» (*Ps.-Ign. Ep. ad Philipp. XV. 1*). Возможно, здесь умышленная игра слов, обозначающих воинские подразделения — «τὸ σύστημα» и «τὸ τάγμα», — хотя последнее слово Псевдо-Игнатий мог использовать и в качестве термина, аналогичного вышеназванному *ordo*. Понятие, сходное с упомянутым в «Климентинах» сонмом, встречается в Постановлениях апостольских (Сирия, ок. 380): «Если же поставите во вдовический сонм (καταστήσητε εἰς τὸ χηρῶν) молодую, и она, не снесши вдовства по молодости, вступит в замужество, то причинит бесславию славному сонму вдовическому» (*Const. Ap. III. 1. 2; 2. 1; VIII. 25*). Свт. Василий Великий, ссылаясь на 1 Тим 5, называет круг вдов, питаемых Церковью, «числом (ἀριθμὸς) вдов» (*Bas. Magn. Ep. 199, can. 24*).

В Церкви вдовы занимали особое место. При совершении Литургии епископ приносил бескровную Жертву о «епископах, пресвитерах, диаконах, иподiakонах, чтецах, певцах, девах, вдовах, мирянах...» (*Const. Ap. VIII. 12. 43–44; 10. 10; II. 26. 2–4; Did. II. 26. 2–4; Const. Ap. VIII. 30. 1–2*). После клириков и мужчин, исполнявших церковное служение, причащались диакониссы, девы и вдовы и только потом дети и весь народ (*Const. Ap. VIII. 13. 14*). Псевдо-Игнатий в одном из Посланий последовательно приветствует «хранительниц святых врат» диаконисс, дев и «почтеннейших вдов» (*Ps.-Ign. Ep. ad Antioch. XII. 2–3*). В собрании христиан вдовы, ввиду своего возраста и почета, который им оказывался, занимали одно из первых мест: «Девственницы и вдовы, и старицы пусть стоят или сидят впереди всех» (*Const. Ap. II. 57. 12; Did. II. 57. 8*). Под «всеми», видимо, подразумевались только женщины, поскольку во время собрания соблюдалось разделение храма

на женскую и мужскую половины. Последний факт очевиден уже хотя бы потому, что иподиакон или диаконисса стояли у входа в женскую часть храма, а диакон или привратник — у входа в мужскую (Const. Ap. VIII. 11; II. 57. 10). В Дидаскалии говорится, что женщины сидели в восточной части дома, где проходило собрание, после мужчин-мирян (Did. II. 57. 5).

Сам характер помощи, которую получали вдовы, также свидетельствовал о том, что эти женщины были членами некой церковной организации. Согласно Постановлениям апостольским, христианам полагалось отдавать начатки на содержание епископов, пресвитеров и диаконов, «а всякую десятину приносить на пропитание прочих клириков и девственниц, и вдов, и угнетенных бедностью...» (Const. Ap. VIII. 30. 1–2). Христианам предписывалось «больше промышлять... о священниках, сиротах и вдовах...» (Const. Ap. II. 35. 2). В Дидаскалии пособие, выдававшееся вдове, определялось в два раза меньше, чем пособие пресвитера, диакона и чтеца (Did. II. 28. 3–5)¹. Это вспоможение выдавалось во время агап, на которые благотворители приглашали вдов² и куда епископ присылал испытывавших нужду (Did. II. 28. 1)³. Ветхозаветные священники и левиты в Дидаскалии сопоставляются с христианскими пресвитерами, диаконами, вдовами и сиротами: «...(ветхозаветные. — *А. П.*) священники же и левиты — теперь пресвитеры и диаконы, вдовы и сироты» (Did. II. 26. 3).

Вдовы получали материальную помощь не только как бедные, но и как занимавшие определенное положение в Церкви. Они, подобно клирикам, имели право уже не на добровольную, а на фактически обязательную поддержку в определенных размерах. Получение вдовами десятины и сравнение их с левитами сближает статус этих женщин с положением ветхозаветных вдов.

Возможно, посещения вдовами домов благотворителей для получения этой милостыни вызывали какие-то злоупотребления со

¹ «Сколько дается каждой вдове, двойная доля этого должна быть дана каждому из диаконов в честь Христа...» В этом отрывке женщина, получавшая вспоможение, названа вдовой в сирийском переводе Дидаскалии (*Die syrische Didaskalia*. Leipzig, 1904. S. 46 [11]), в латинском списке она фигурирует как старица — *presbytera* (*Didascalia et Constitutiones Apostolorum*. Paderbornae, 1906. Vol. 1 [II. 28. 1]).

² «И к тем, которые приглашают вдов к агапам, чаще пошлет он (епископ. — *А. П.*) наиболее терпящих нужду...», в сирийском переводе — вдовы (*Die syrische Didascalia*... S. 46 [4]), а в латинском — старицы (*aniculae*) (*Didascalia et Constitutiones*... [II. 28. 1]).

³ Этот же отрывок приводится и в Постановлениях апостольских, но применительно к старицам (Const. Ap. II. 28. 1–4).

стороны женщин, по поводу чего писал Псевдо-Игнатий: «И вдовы да не будут праздношатающимися, жадными, бегающими вокруг да около...» (*Ps.-Ign. Ep. ad Philad.* 4. 8)¹. Не разрешалось, чтобы без повеления епископа вдовы «шли к кому-нибудь есть и пить или... постились бы с кем-либо, или... получали бы чего-нибудь от кого-либо...» (*Did.* III. 8. 1–2). Недостойные вдовы, «обходя дома богатых, потрясают их, и, собирая себе много денег, отдают их взаймы с большими процентами и заботятся об одной маммоне. Их Бог – кошелек...» (*Const. Ap.* III. 7. 3; 7. 1–5; 6. 3).

Церковное положение вдов точно определить трудно, – во всяком случае, согласно Постановлениям апостольским и Дидаскалии, они не смешивались с мирянами, но и не включались в группу церковнослужителей, поскольку не рукополагались; с клиром их сближало лишь право на получение обязательной материальной помощи. Вдовы по своему рангу стояли ниже диаконисс, очевидно, наряду с девами: вместе с ними и старицами вдовы занимали особые почетные места в собрании.

Принятие в указанную организацию описывается следующим образом: «...вдова не рукополагается (οὐ χειροτονεῖται), но если она издавна потеряла мужа и жила целомудренно и безукоризненно и отлично занималась домашним, как честнейшие Юдифь и Анна, то да примется (κατατασσέσθω) в сонм вдов» (*Const. Ap.* VIII. 25)². В другом месте говорится: «А вдов поставляйте (καθίστάτε) не менее как 60-летних» (*Const. Ap.* III. 1. 1–2). «Вдову, включенную (καταλεγεῖσθαι) в число вдов, то есть получающую пропитание от Церкви, по вступлении ее в замужество апостол (Павел. – А. П.) признал достойной презрения... Вдова, достигшая 60 лет, если захочет опять жить с мужем, да не сподобится приобщения благого, пока не исцелится от нечистой страсти. Если же включим (ἀριθμήσωμεν) ее в число вдов прежде 60 лет, то вина наша, а не ее» (*Bas. Magn. Ep.* 199, cap. 24). Все вышеназванные глаголы-термины свидетельствуют о зачислении или избрании женщин в данную организацию. В нее включались вдовы, ранее состоявшие только в одном браке и в возрасте не менее 60 лет (*Const. Ap.* III. 1. 1; 3. 1; *Bas. Magn. Ep.* 199, cap. 24), Дидаскалия называет другую

¹ По аналогии с адресатами писем сщмч. Игнатия Богоносца, здесь скорее всего имеется в виду малоазийская Филадельфия (область Лидия).

² Данного отрывка нет в Дидаскалии, поэтому неизвестно, можно ли описываемый факт относить ко времени ранее конца IV в.

цифру — 50 лет, «дабы они ввиду такого возраста оставались до известной степени далекими от мысли о втором замужестве» (Did. III. 1. 1). И хотя молодая вдова, не вышедшая замуж во второй раз ради Господа, «получив одобрение, будет почтена», однако в сонм пожилых вдов она включена быть не может. «Таковым пусть оказывают всевозможное вспомоществование и пособие, чтобы они под предлогом, что их оставили, не сделали непристойного дела, вступив во второй брак» (Const. Ap. III. 1. 4–2; Did. III. 1. 2 — 2. 1). За добровольное вступление во второй брак женщину, включенную в число вдов, свт. Василий Великий карал отлучением от Причастия (*Bas. Magn. Ep. 199, cap. 24*); «...второбрачие после обещания незаконно не по соединению, но по нарушению обещания...» (Const. Ap. III. 2. 2). То, что свт. Василий Великий как канонист не отвергал возможность второго брака для вдовы, видно из другого правила, основанного на словах апостола Павла (1 Кор 7. 39): «Вдова, имеющая власть над собой, может неукоризненно пребывать в сожительстве с мужем» (*Bas. Magn. Ep. 199, cap. 41*), однако, по словам свт. Иоанна Златоуста, «советуем довольствоваться первым браком не потому, чтобы считали второй брак запрещенным... но признавая его законным и предоставленным воле (вдовы)... предпочитаем и уважаем первый брак как гораздо лучший» (*Ioan. Chrysost. Ad vid. iun. II. 1*). В восточной и западной частях империи по кодексу Феодосия действовало общее правило, согласно которому насильственное принуждение вдовы к браку приравнивалось к уголовному преступлению: «Если кто-нибудь осмелится склонять к браку священнодеи или вдов, не говоря уже о насильственном их похищении, тот подпадает под уголовную статью» (Cod. Theodos. IX. 25. 2).

В административном плане вдовы были подчинены клирикам и диакониссам: «Вдовы должны быть степенны, покорны епископам и пресвитерам, и диаконам, а сверх того — диакониссам...» (Const. Ap. III. 8. 1; Did. III. 8. 1).

Вдове следовало отличаться праведным образом жизни: быть кроткой, молчаливой, не гневной, не клеветницей (Const. Ap. III. 5. 1; 7. 7; 12. 1; 8. 1; Did. III. 8. 1; *Ign. Ep. ad Philipp. 4*) и уподобиться благочестивым вдовам Ветхого Завета: Юдифи, Анне (*Ps.-Ign. Ep. ad Philad. 4. 8*; Const. Ap. VIII. 25; III. 1. 5; 7. 6) или вдове из Сарефты Сидонской (Const. Ap. III. 1. 4; Did. III. 1. 3). Эти качества и характеризуют христианских вдов, потому что «не имя вдовства

введет их в Царствие, но истинная вера и праведные дела» (Const. Ap. III. 12. 2; ср. *Ioan. Chrysost.* 13 Hom. in 1 Tim. 2.).

Основной обязанностью вдов признавалось молитвенное служение, которое воспринималось современниками как принесение духовной жертвы Богу, из-за чего вдов и называли «жертвенником» или его подобием: «...будем учить вдов, чтобы они... представляли непрестанно за всех... И знали, что они — жертвенник Божий (θυσιαστήριον Θεοῦ)...» (*Ign. Ep. ad Philipp.* 4; *Ps.-Ign. Ep. ad Tars.* IX. 1; Const. Ap. II. 26. 8; Did. II. 26. 8¹; Const. Ap. III. 6. 3; Did. IV. 5. 1–2; Const. Ap. III. 7. 2). Здесь следует уточнить, что в источниках жертвенником также назывался всякий, кто по необходимости получал милостыню и в благодарность молился за благодетеля (Const. Ap. IV. 3. 2; Did. IV. 3. 3).

Вдовы молились за подававших им помощь и за всю Церковь (Const. Ap. III. 5. 2), но только за верных христиан. «А если вдова, ядущая и насытившаяся от нечестивых, помолится за них, то не будет услышана...» (Const. Ap. III. 6. 8; IV. 6. 7; 7. 2). С совершением молитвы был связан обычай возложения рук: «...обязанность вдов состоит в том, чтобы... они... не возлагали бы на кого-нибудь руку и не молились бы [за него, manus alicui imponere et orare — лат. версия] без повеления епископа или диакона» (Did. III. 8. 1, 2). Очевидно, руки возлагались на людей, о которых требовалась сугубая молитва, например во время болезни: «А ты, своевольная вдова, — ты видишь вдов, твоих единомышленниц, или твоих братьев в болезни, но ты не заботишься о твоих членах, чтобы (за них) поститься, молиться, возлагать руку (ut facies super eos... manus impositionem — лат. версия) и посещать их, а представляешься больной и несвободной...» (Did. III. 8. 3).

В весьма ограниченных размерах вдовы обладали служением слова, то есть могли давать необходимые общие разъяснения христианских догматов: «Будем учить вдов, чтобы они здраво судили о вере Господней...» (*Ign. Ep. ad Philipp.* 4). «Вдовы да не предаются роскоши, чтобы не относиться пренебрежительно к слову» (*Ps.-Ign. Ep. ad Antioch.* XI. 1). «Кто желает огласиться догматами благочестия, тех пусть отсылает она (вдова. — А. П.) к начальникам, а сама пусть отвечает только то, что относится к испровержению заблуждения о многобожии, показывая учение о единонача-

¹ «Вдовы и сироты да почитаются вами подобно алтарю», в латинской версии: «in typum altaris».

лии Божиим; о прочем же ничего пусть не отвечает опрометчиво, чтобы, сказав что-либо невежественно, не навлекла хулы на слово Божие» (Const. Ap. III. 5. 3–4). Без дозволения епископа вдове не разрешалось говорить «с кем-либо с целью обращения» (Did. III. 8. 1). Однако словесное служение вдов не носило характер проповеди: Постановления апостольские подтверждали запрет апостола Павла говорить женщине в Церкви (1 Кор 14. 34; Const. Ap. III. 6. 1).

В Постановлениях апостольских имеется упоминание о том, что вдовы должны воспитывать детей и принимать странников. «Истинные же вдовы... известные очень многим по добрым делам... хорошо воспитавшие детей и беспорочно принимавшие странных» (Const. Ap. III. 3. 1). Однако эта фраза — явный переказ слов апостола Павла (1 Тим 5. 10) — могла лишь символически характеризовать общую благочестивую жизнь вдов. Во всяком случае в Постановлениях апостольских больше нет упоминаний о том, что вдовы принимали странников. Если какой-либо человек приходил из другой области, то расспрашивал его и отводил ему место в собрании диакон (Const. Ap. II. 58. 1; Did. II. 58. 1; ср.: Did. II. 58. 4–6), а распределением средств на содержание пришельцев занимался епископ (Const. Ap. II. 25. 2; Did. II. 25. 2; Const. Ap. II. 4. 1; Did. II. 4. 1; Const. Ap. IV. 2. 1).

Указанием на благотворительную деятельность вдов могут служить вышеприведенные слова Псевдо-Игнатия: «Приветствую отряд дев, строй вдов, помощью которых пользовался и я» (*Ps.-Ign. Ep. ad Philipp. XV. 1*). Возможно, вдовы в помощь другим занимались рукоделием. «А когда берется она (вдова. — *А. П.*) за шерсть, то пусть берется за нее для того, чтобы лучше другим помочь, нежели себя удовлетворить в чем...» (Const. Ap. III. 7. 8). Вдовы могли посещать заключенных в тюрьмах христиан, как это было в известном случае, описанном языческим автором Лукианом, с обманщиком Протеем, у тюрьмы которого «с самого утра можно было видеть... каких-то старух, вдов, детей-сирот» (*Luc. De morte Per. 12*). Впрочем, эту обязанность исполняли и другие: «Главари же христиан даже ночи проводили с Протеем в тюрьме, подкупив стражу» (*Ibid.*). С этим перекликаются почти современные Лукиану слова Тертуллиана о муже-язычнике, который не разрешит, чтобы его супруга-христианка «тайком ходила в темницу целовать оковы мученика...» (*Tert. Ad uxor. II. 4*).

Вдовы в восточной части Церкви, главным образом в Сирии, составляли некое объединение на основании получения от Церкви материальной поддержки, которая равнялась половине содержания диакона и распределялась епископом, а с IV в. — и государством. В организацию вдов включались женщины, ранее бывшие однобрачными, в преклонном возрасте 50 или 60 лет; в собраниях они могли занимать почетные места, а за нарушение вдовства карались отлучением от Причастия. Главное их служение состояло в хранении целомудрия, праведном образе жизни и молитве за христиан, в некоторых случаях особой, с возложением рук на требовавшего духовной поддержки. Очевидно, как женщины, умудренные опытом, они могли разъяснять отдельным лицам основы христианского учения, однако эти наставления не являлись церковной проповедью. Для вдов не была характерна практическая деятельность: возможно, они принимали странников, занимались рукоделием, чтобы обеспечить себе содержание или в помощь другим, посещали заключенных в тюрьмах, но об этом почти ничего не известно, и утверждать это с уверенностью нельзя. Такое служение не предписывалось Церковью вдовам в качестве основного (хотя в этом смысле функции вдов, очевидно, пересекались с некоторыми полномочиями диаконисс), поскольку данные женщины сами являлись объектом благотворительности.

Вдовы в Египте (Александрии)

Своеобразные сообщества вдов, подобные вышеописанному в Сирии и Малой Азии, существовали и в Египте. В значительной мере они были сходны между собой, однако присутствовала и местная специфика, отраженная в соответствующих источниках.

Вдовам, по Оригену, вообще не следовало вступать во второй раз в брак: «...не только блуд, но и второй брак лишают церковного достоинства (*ecclesiasticis dignitatibus*), — таким образом, ни епископ, ни пресвитер, ни диакон, ни вдова не могут второй раз вступать в супружество...» (*Orig. Hom. in Luc. XVII. 10. 2*). Данный отрывок перекликается с другим фрагментом у того же автора, который в подтверждение своей мысли о том, что апостол Павел запретил вступать во второй брак епископам, диаконам, вдовам и пресвитерам, приводит ряд цитат, в том числе 1 Тим 5. 9 (*Orig. Comm. in Matth. 14. 22*). В обоих случаях со священнослужителями вдов объединял лишь запрет Оригена на второе супружество. Хотя

хранение целомудрия вдовами нельзя назвать достоинством, присущим только им, поскольку Ориген вообще с большой похвалой отзывался о тех женщинах, которые оставались девами, и о тех, которые, выйдя замуж, продолжали хранить девство (*Ibid.*), — отказ вдов от второго брака признавался большим подвигом, нежели целомудрие дев, поскольку вдовы добровольно лишались брачных отношений, ранее им известных (*Clem. Alex. Strom. III. 16*). Ориген в толковании на молитву Господню писал, что все люди в своем роде — должники Бога и ангела-хранителя, перед которыми они имеют определенные обязанности: «Кроме этих более общих, особенные обязанности имеет еще вдова, призреваемая Церковью», а другие — диакон, пресвитер и епископ (*Orig. De orat. 28*). В данном случае Ориген хотя прямо и не ссылаясь на апостола Павла, но мог иметь в виду 5-ю главу из Первого Послания к Тимофею. Толкуя слова апостола о необходимости вдове умыть ноги святым (1 Тим 5. 10), он писал: «Мне кажется забавным придерживаться буквального смысла этих слов и, скажем, не причислять к церковному званию (*μη κατατάχθαι εἰς ἐκκλησιαστικὴν τιτῆ*) женщину, имеющую все отличительные черты святой вдовы и лишенную только этой добродетели...» (*Orig. Comm in Ioh. XXXII. 12. 1*). «Они (вдовы. — *А. П.*) умывают ноги святым словом духовного учения, только святых не мужчин, а женщин, поскольку учить женщине апостол не позволяет, ни властвовать над мужем. Он желает, чтобы были женщины, учащие добру, чтобы увещевали к целомудрию и даже не молодых, а совсем юных... чистоте, любви к своим детям» (*Orig. Hom. in Is. VI. 3*). С этим перекликаются другие слова Оригена, толковавшего Послание к Римлянам: «Ведь они (женщины. — *А. П.*) подвизались и тогда, когда обучали совсем юных, чтобы те были воздержными, выбирали (здорово) мужей, воспитывали детей... оказывали гостеприимство, умывали ноги святым...» (*Orig. Comm. in Rom. X. 20*). Очевидно, 1 Тим 5 имел в виду и Климент Александрийский, когда писал: «Но есть в Священном Писании множество заповедей, предназначенных для отдельных лиц: для епископов, пресвитеров, диаконов, для вдов...» (*Clem. Alex. Paed. III. 12. 97*).

Ориген и Климент о вдовах упоминают только в связи с толкованиями апостольских Посланий, относящихся уже к ушедшей эпохе. Даже два отрывка у Оригена (*De orat. 28*; *Hom. in Luc. XVII. 10*), в которых нет прямых ссылок на апостола Павла, из вышепри-

веденного сравнения с другими местами можно рассматривать как указывающие на тот же факт. Однако их упоминания каких-то особенных вдов, очевидно, отражали реалии Александрийской Церкви начала III в. — оба экзегета рассматривали современный им институт вдов как уходящий своими корнями в апостольскую эпоху¹. В качестве особых заслуг Ориген вменял вдовам отказ от второбрачия и умение «умывать ноги святым», то есть в силу преклонного возраста и житейского опыта наставлять молодых женщин.

Конкретное указание на существование вдов в Александрии в IV в. дает блж. Феодорит: после третьего изгнания епископа Афанасия из Александрии (ок. 356 г.) на его последователей было воздвигнуто гонение, и среди множества бедствий «дома сирот и вдов были разграбляемы...» (*Theodor. Hist. eccl.* II. 14. 4; ср. *Socr. Hist. eccl.* II. 28). Очевидно, что в Александрии вдовы были, но неизвестно, включались ли они в определенную церковную организацию.

Ситуацию в христианских общинах Александрии и, очевидно, Египта отражали еще два церковных памятника: «Церковные каноны апостолов» и «Апостольское предание» Ипполита Римского, о чем свидетельствуют и более поздние переводы «Предания» на восточные языки². Согласно этим источникам, вдовы являлись определенной церковной организацией: «Озаботьтесь (обращение к 12 апостолам. — *А. П.*) распределением кафедр, рассмотрите число мест, достоинства епископов, места пресвитеров и их помощников диаконов, рассудительность чтецов, безукоризненность вдов, а также все, что необходимо для (основания) краеугольного камня Церкви...» (САЕ, сар. 1). В другом каноне определялись функции этих женщин: «...вдов поставляется (*καθίστασθε τὰς*) три: две пребывают в молитве за всех, находящихся в искушении, а также (ставятся) ради откровений, если в них есть потребность»³. Третья

¹ В связи с вышесказанным понятно мнение Гризона, согласно которому Ориген и Климент писали об институте вдов лишь как о части прошлого и не знали его как современную им организацию (*Gryson R. Op. cit.* P. 52–58).

² *Hippolyte de Rome. La tradition apostolique d'après les anciennes versions* / Ed. V. Botte. 2 ed. P., 1984 (SC 11bis). P. 16–17; *Бубуруз П., свящ.* «Апостольское предание» св. Ипполита Римского. Предисловие // *Богословские труды.* 1970. № 5. С. 277–280.

³ В. Мышцын видит в данном отрывке иллюстрацию к ясному переходу от свободного церковного служения к должностному (*Мышцын В. Устройство христианской Церкви в первые два века.* Сергиев Посад, 1909. С. 370–371). П. Гидулянов, ссылаясь на мнение А. Гарнака, считал назначение трех вдов, так называемых пресвитерид, параллельным поставлению пресвитеров. Положение этих женщин было средним между древней пророчицей и позднейшей диакониссой (*Гидулянов П. В. Указ. соч.* С. 21).

вдова названа диакониссой (САЕ, сар. 21)¹. То, что в христианской общине полагалось конкретное число вдов, могло свидетельствовать об их оформившемся церковном статусе. В «Апостольском предании» Ипполита обряд назначения вдов описан более подробно: «Вдова же при своем возведении (*καθίστασθαι*) не рукополагается (*χειροτονεῖν*), но избирается по имени. Если ее муж умер давно, пусть возводится. Если же ее муж умер недавно, то не следует доверять ей. Но если она стара, пусть будет подвержена испытанию на некоторое время... Да возводится вдова только словом и пусть присоединяется к остальным. Не возлагается же на нее рука потому, что она не приносит жертву и не имеет литургического служения. Рукоположение совершается над клириками благодаря литургическому служению. Вдова же возводится для молитвы, а это — дело всех» (*Hipp. Trad. apost.*, сар. 10). Молитва признавалась основным служением вдов: «Вдовы и девственницы пусть постятся часто и молятся в церкви» (сар. 23). Вдовы приравнялись к больным и бедным членам общины: «Если кто-нибудь получил (Святые Дары. — *А. П.*), чтобы отнести вдове или больному, или тому, кто занят церковными делами, то пусть отнесет в тот же день, прибавляя к тому, что было, и от своего, ибо хлеб бедных оставался у него» (сар. 24). В связи с этим более обеспеченные христиане могли устраивать для вдов благотворительные трапезы: «Если кто-нибудь когда-нибудь желает, чтобы вдовы преклонного возраста участвовали в вечере (*ut aepulerunt* — лат. версия), то пусть отпустит их до наступления вечера. Если же он не может принять их из-за избранного у него клира, то пусть, подавая им еду и вино, отпустит их, а они пусть берут все к себе, как им угодно» (сар. 30).

Таким образом, в источниках, воспроизводящих реалии христианских общин в Египте, подчеркивается не столько статус вдовы как обездоленной женщины, сколько ее почетное церковное положение. Оно было обусловлено тем, что вдовы хранили целомудрие и исполняли особенное молитвенное служение, которое являлось не просто их частным делом, но, возможно, имело и общецерковное значение, поскольку вдовы специально избирались

¹ Г. Ульгорн усматривает здесь преемственность служения диаконисс от вдов. В связи с этим, по его мнению, в ранних памятниках диакониссы упоминались в единственном числе, а в более поздних — во множественном, поскольку уже составляли сформировавшуюся организацию (см.: *Ульгорн Г. Указ. соч. С. 162*).

для молитвы, в связи с чем и упоминались иногда после клириков. Вдовы могли получать откровения, хотя последний харизматический дар вообще сложно увязать с какой-либо должностью.

4. Вдовы в христианских общинах западной части Церкви: Карфагене и Риме

Вдовы в Карфагене

Тертуллиан смотрел на вдовство как на особую форму посвящения человека Богу: «Ты (обращение к супруге в случае, если та останется вдовой. — *А. П.*) ни в чем не будешь нуждаться, если посвятишь себя Господу и, обладая Им, будешь обладать всем» (*Tert. Ad uxor. I. 4. 8*; ср.: *De resurr. carn. 8*; *Ad uxor. I. 7. 3*; *De patient. XIII. 5*). Ссылаясь на авторитет апостола, Тертуллиан пишет, что в число вдов должны приниматься женщины, бывшие замужем лишь один раз: «...(апостол Павел. — *А. П.*) не допускает принимать в сонм вдов (*adlegi in ordinem viduarum*) не единомужных женщин, дабы жертвенник Божий (*ara Dei*) пребывал чистым» (*Tert. Ad uxor. I. 7. 4*). Интересно, что Тертуллиан при своем жестком неприятии второбрачия не отвергал возможность своеобразного «духовного супружества» для вдовы: «...избери себе супругу прямо духовную (*uxor spiritualis*): избери в подруги вдову, красующуюся религиозным усердием, богатую бедностью своей, облагороженную степенным возрастом» (*Tert. De exh. cast. XII. 2*). Уже встречавшееся выше сравнение вдов с жертвенником у Тертуллиана появляется не случайно, поскольку в Карфагене вдовы могли составлять определенную церковную организацию: «Если епископ, диакон, вдова, дева, наставник или даже мученик отпадут от веры, неужто надо будет думать, что в ереси есть истина?» (*Tert. De graescr. 3*). «Ты станешь... приступать к исполнению Святых Тайн, совершаемых руками священника единобрачного, а может быть, и девственника, окруженного единобрачными вдовами» (*Tert. De exh. cast. XI. 2*). «Ты же, принимая в церкви покаяние прелюбодеея... повергаешь его на середине ниц во вретище и пепле, в стыде и страхе перед вдовами, перед пресвитерами...» (*Tert. De pudic. XIII. 7*). Обращаясь к человеку, решившему вступить во второй брак, Тертуллиан пишет о невозможности подобного поступка для «однобрачного епископа, для пресвитеров и диаконов, связанных тем же обязательством, для вдов, от образа жизни которых

(*quarum sectam*) ты отказываешься» (*Tert. De monog. XI. 1*). Впрочем, сложно сказать, насколько два последних отрывка (*De pudic. XIII. 7*; *De monog. XI. 1*) отражали реальную ситуацию в Церкви, поскольку оба произведения были написаны в период после 212—213 гг., то есть времени, когда Тертуллиан перешел в монтанизм.

В число вдов, следуя предписанию апостола, избирали женщин в преклонных летах: «На это место, не говоря уже о возрасте в 60 лет, в конце концов избираются не только однобрачные... но также матери, причем такие, которые воспитали детей; чтобы, знакомые по опыту со всеми страстями, они легко могли помочь другим женщинам советом и утешением...» (*Tert. De virg. vel. 9*). Однако из этого правила были и исключения, как писал сам же Тертуллиан: «Мне доподлинно известно, что где-то в число вдов (*in viduatu*) включена дева, которой нет даже 20 лет. Если епископ должен был подать ей какое-то утешение (*refrigerium*), он мог бы предоставить его иным образом, не затрагивая уважения к (церковному) порядку с тем, чтобы такое чудо, если не сказать чудище, не обращало на себя внимание в Церкви» (*Ibid.*). Под «утешением» апологет мог подразумевать материальную помощь вдовам. Очевидно, о сходном случае писал ранее сщмч. Игнатий: «Приветствую... дев, именуемых вдовами» (*Ign. Ep. ad Smyrn. 13*). То есть при включении в число вдов возраст и естественное состояние вдовства не всегда учитывались — принимались во внимание, скорее всего, материальная нужда женщины и ее добродетельная целомудренная жизнь.

О том, что вдовы могли составлять церковную организацию с конкретным местопребыванием, свидетельствует и 47-е правило Карфагенского Собора 419 г.: «Клирики или воздержники ко вдовам или к девам да не входят, разве с разрешения и согласия епископа своего или пресвитеров...». Общаться с этими женщинами разрешалось только при посредничестве клириков или других надежных христиан (*Conc. Carth., can. 47*). В другом каноническом сборнике Карфагена (398 г.) функции вдов определялись более четко: «Вдовы или монахини (*viduae vel sanctimoniales*), избираемые для служения при крещении женщин, должны быть настолько подготовлены к своей должности, чтобы могли толково и рассудительно наставлять невежественных и простых женщин в том, как следует во время крещения отвечать на вопросы совершающего Таинство и как, восприняв оное, жить» (*SEA, can. 12*). В це-

лом можно согласиться с той мыслью, что в Карфагене институт вдов, служение которых рассматривалось как особое посвящение Богу, постепенно эволюционировал к ранним формам женского монашества, о чем свидетельствует 12-й канон IV Карфагенского Собора, в котором вдова поставлена в один ряд с монахиней, а также то, что известен случай, когда в число вдов приняли юную девственницу.

Вдовы в Риме

Положение на Западе было сходно с ситуацией в восточной части Церкви. Как свидетельствует «Пастырь» Ерма, вдовы нуждались в материальной поддержке: «Добрые дела, состоящие в том, чтобы служить вдовам, пещись о сиротах и бедных...» (*Herm. Past. Mand. 8. 10*). Распределением этой материальной помощи ведали епископы: «Десятая гора... означает епископов... которые непрестанно покровительствовали бедным и вдовам» (*Herm. Past. Sim. 9. 27. 2*), в рамках своих полномочий на более низком уровне, возможно, и диаконы: «...камни с пятнами означают диаконов, которые худо проходили служение, расхищая блага вдов и сирот...» (*Herm. Past. Vis. 9. 26. 2*). Благотворение вдовам признавалось долгом каждого христианина: «...остающееся от этого (постного. — *А. П.*) дня отложи и отдай вдове, сироте или бедному...» (*Herm. Past. Sim. 5. 3. 7*). Число питаемых Церковью вдов было достаточно большим и четко не ограничивалось, что видно из письма папы Корнелия (251–253 гг.), который пишет, что в Церкви имеется «46 священников, 7 диаконов, 7 иподиаконов, 42 аколуфа, 52 человека заклинателей и чтецов, и привратников, больше полутора тысяч вдов и калек, которых питает благодать Христова» (*Euseb. Hist. Eccl. VI. 43. 11*). Внутри организации вдов могли быть свои руководительницы и наставницы: «...ты (обращение к Ерму. — *А. П.*) напишешь две книги и одну отдашь Клименту, а другую — Грапте... Грапта же будет назидать вдов и сирот» (*Herm. Past. Vis. 2. 4. 3*)¹. Само по себе состояние вдовства для женщины не обязательно было связано с получением церковной поддержки, что видно из следующей надписи: «Дафна, вдова, которая, прожив... Церковь ничем

¹ Канон о поставлении вдов епископом на ступенях алтаря, приписываемый Клименту Римскому (кон. I – нач. II в.), имеющийся в «Номоканоне» Бар Гебрея (XIII в.), очевидно, поздняя фальсификация (*Monumenta de viduis, diaconissis virginibusque tractantia / Ed. J. Mayer // Florilegium Patristicum. Bonnae, 1938. Fasc. 42. P. 5*).

не отяготила»¹, — это было вполне вероятно, если знатная женщина могла обладать средствами для собственного пропитания. Известна надгробная надпись одной из знатных вдов: «Октавии-матроне, вдове Божьей»². Вдовы за целомудренную жизнь могли, наряду с девами, после своей смерти почитаться как святые, прославленные именно в этом статусе. В достаточно поздней надписи папы Пасхалия I (817–824) в апсиде базилики св. Пракседии на Эсквилине было упомянуто 16 имен дев и вдов, мощи которых, в числе многих других, были перенесены в этот храм³. Статус вдов приравнивался к положению женщин, посвятивших себя Богу или давших обет. Псевдо-Иероним (ок. 530 г.), толкуя отрывок из Первого Послания к Тимофею о молодых вдовах («Они подлежат осуждению, потому что отвергли прежнюю веру» [1 Тим 5. 12]), писал: «Они (молодые вдовы. — А. П.) дали обещание остаться вдовами. Это правило должно было быть адресовано не только вдовам, но и [женщинам], соблюдавшим девство, которые “отвергли прежнюю веру”» (*Ps.-Hier. Comm. in 1 Tim. 5*)⁴.

В Риме вдовы, как и на Востоке, признавались нуждавшимися в церковной поддержке, и число женщин, получавших ее, было достаточно велико. Внутри организации вдов могли быть свои руководительницы, в силу своего авторитета назидавшие остальных. Одной из основных добродетелей вдовы признавалось хранение целомудрия, фактически приравненное к соблюдению обета, данного Богу.

¹ DAFNE VIDUA Q[UI] CUN VIXIT... // ACLESIA NIHIL GRAVAVIT A... (*Marucci O. Epigrafia Christiana: Trattato elementare con un silloge di antiche iscrizioni cristiane principalmente di Roma. Milano, 1910. P. 246*).

² OCTAVIAE MATRONAE // VIDUAE DEI (*Ibid. P. 245*).

³ (31)... NOMINA QVOQVE VIRGINVM SCILICET // (32) ET VIDVARUM PRAXEDIS PVDENTIANAE // (33) IVLIANAE SYNPHOROSAE FELICVLAE MARINAE // (34) CANDIDAE PAVLINAE DARIAE BASILLAE PAV // (35) LINAE MEMMIAE MARTHAЕ EMERENTIANAE // (36) ZOE ET TIBVRTIADIS... («Также имена дев и вдов: Пракседия, Пуденциана, Юлиана, Синфороза, Феликула, Марина, Кандида, Паулина, Дария, Василла, Паулина, Меммия, Марфа, Эмеренциана, Зоя и Тибуртиада...» (*Marucci O. Epigrafia Christiana... P. 490; Eisen Ute E. Amtsträgerinnen im frühen Christentum: Epigraphische und literarische Studien. Göttingen, 1996. S. 198*)). Именно после этого перечня вдов и дев идет упоминание о погребении в базилике «госпожи епископы Феодоры», матери папы Пасхалия I (см. ниже: с. 416, 425).

⁴ Примечательно, что за насильственное похищение вдов, согласно канонам III Орлеанского Собора (538 г.), преступник карался изгнанием из общины. Если же это дело совершалось с согласия женщины, то изгонялась и она: «Такое же постановление пусть сохраняется и о кающихся, и о вдовах, по обещанию (*in proposito*) пребывающих под церковным надзором» (3 *Conc. Aurel.*, cap. 16). Это единственное упоминание о вдовах в канонах Галльских Соборов.

В ранней христианской Церкви о вдове складывается вполне определенное представление, в своей основе восходящее к ветхозаветной традиции. Вдова — женщина, лишенная возможности добывать пропитание собственными руками, а потому нуждающаяся в церковном содержании. Церковь не могла питать всех нуждавшихся, поэтому отбор в организацию вдов был достаточно строгим. Необходимыми условиями для включения в нее апостол Павел называл добродетельную жизнь, постоянство в молитве, однобрачие и преклонный возраст. Можно сказать, что в последующее время эти требования в своей основе соблюдались во всей Церкви. То обстоятельство, что вдовы, подобно священнослужителям, получали церковное содержание, не вступали во второй брак и обязаны были долго молиться, внешне сближало их с клириками, хотя и не вело к включению в клир. Благотворительной деятельностью вдовы фактически не занимались: основным их служением являлась молитва, а в ряде случаев — наставление других (преимущественно женщин) в христианской вере. Подобные поучения не были церковной проповедью, и пожилые вдовы имели право наставлять по причине возраста и опыта. Кроме того, само по себе хранение вдовами безбрачия признавалось церковными авторами наилучшим для женщины служением. Эта идея ляжет в основу жизни христианских дев, а позднее — монахинь.

VI. Диакониссы

1. Диакониссы в восточнохристианских общинах

Достоверных сведений о том, что женский диаконат как организованное служение существовал в Церкви в первые два века, нет. В Посланиях апостола Павла есть несколько мест, которые иногда толковались как упоминания о диакониссах. В 3-й главе Первого Послания к Тимофею апостол перечислял качества, какими должны были обладать епископы и диаконы, а также некие женщины: «Равно и жены (*γυναῖκας ὁσαύτως*)¹ [должны быть] честны, не клеветницы, трезвы, верны во всем» (1 Тим 3. 11). В ст. 12 апостол опять пишет о качествах, присущих истинному

¹ В синодальном переводе не вполне обоснованно стоит «жены их (то есть выше-названных диаконов. — А. П.)».

диакону¹. Интерпретация данного отрывка в качестве упоминания о первых диакониссах основывается на более поздних толкованиях, в частности словах свт. Иоанна Златоуста: «Некоторые полагают, что это (1 Тим 3. 11. — *А. П.*) сказано просто о женщинах, но это несправедливо. Что, в самом деле, он (ап. Павел. — *А. П.*) мог иметь в виду, вставляя в середину своей речи несколько слов о женщинах? Говорит он здесь о таких женщинах, которые облечены званием диаконисс (τὸ ἀξίωμα τῆς διακονίας ἔχουσῶν) (*Ioan. Chrysost. 11 Hom, in 1 Tim. 3. 11*). Святителю вторит Псевдо-Иероним: «(Ап. Павел. — *А. П.*) повелевает избирать их (женщин из 1 Тим 3. 11. — *А. П.*), подобно диаконам. Отсюда ясно, что он говорит о тех, кого до сих пор на Востоке называют диакониссами» (*Ps.-Hier. Comm. in 1 Tim. 3*). Возможно, на этот же отрывок (1 Тим 3. 11) ссылался и Климент Александрийский, когда писал: «Ибо и из другого Послания к Тимофею мы знаем, какие наставления славный Павел преподал самим диакониссам (περὶ διακόνων γυναικῶν)» (*Clem. Alex. Strom. III. 6. 53*). Возможно, Климент так понимал 1 Тим 5. 9–10, и

¹ То, что в 11 ст. речь шла о женщинах, исполнявших какое-то диаконическое служение, считало достаточно большое число исследователей: Аугусти (*Augusti J. C. W. Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archeologie. Leipzig, 1830. Bd. 11. S. 213–214*), Л. Бопп (*Bopp L. Das Wittwentum als organische Gliedschaft im Gemeinschaftsleben der alten Kirsche. Mannheim, 1950. S. 21–24*), Ж. Даниелу (*Daniélou J. Op. cit. P. 14*), А. Дикгофф (*Dieckhoff A. W. Die Diakonissen der alten Kirche // Monatschrift für Diakonie und innere Mission. Hamburg, 1876–1877. Bd. 1. S. 292*), Р. Гризон (*Gryson R. Op. cit. P. 30–31*), А. Кальсбах (*Kalsbach A. Op. cit. S. 11*), Ж. Кольсон (*Colson J. Op. cit. P. 64*), Лейпольдт (*Leipoldt J. Op. cit. S. 202*), А. Людвиг (*Ludwig A. Weibliche Kleriker in der altchristlichen und frühmittelalterlichen Kirche. München, 1910. S. 2*), Дж. Людлов (*Ludloff J. Op. cit. P. 1, 5–6*), В. Мышцын (*Мышцын В. Указ. соч. С. 244–246*), А. Панковский (*Pankowski A. J. C. Op. cit. P. 5*), Т. Райли (*Riley T. I. Deaconess // New Catholic Encyclopedia. 2 ed. Washington, 1981. Vol. 4. P. 668.*), С. Робинсон (*Robinson C. The Ministry of Deaconesses. L., 1898. P. 13*), Б. Уитерингтон (*Witherington B. Op. cit. P. 149*), Г. Ульгорн (*Ульгорн Г. Указ. соч. С. 76–77*), Дж. Хаусон (*Howson J. Op. cit. P. 57–58*), Л. Чарнак (*Zscharnack. L. Op. cit. S. 103–104*). С оговорками к этому мнению присоединялись Э. Гольтц (*Гольтц Э. Служение женщины в христианской Церкви. Сергиев Посад, 1907. С. 13*) и В. Ильинский (*Ильинский В. Служение женщины в древней Церкви // Странник. СПб., 1907. № 9–10. С. 171*). Сходная точка зрения выражена у Г. Борзингера (*Borsinger H. Rechtstellung der Frau in der katholischen Kirche. Borna, Leipzig. 1930. S. 17*) и П. Тишледера (*Tischleder P. Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre des heiligen Paulus // Neutestamentliche Abhandlungen. Münster, 1923. Bd. 10. Heft 3–4. S. 196–199*), которые на основании общей должностной деятельности объединяют женщин из 1 Тим 3. 11 и вдов из 1 Тим 5. 9. Их основная аргументация состояла в следующем: если в ст. 11 упоминаются жены диаконов, то перед этим стихом необъясним пропуск апостолом Павлом супруг епископов, а если «жены» — это супруги и диаконов, и епископов, то упоминание их странно, поскольку к ним прилагаются те же эпитеты, что и к диаконам, и, наконец, это место окажется совсем невразумительным, если предположить, что апостол говорил о женщинах вообще.

сложно сказать, знал ли он современных ему диаконисс, поскольку мог таким образом толковать служение упомянутой в Послании к Римлянам Фивы, о чем свидетельствует и употребление того же существительного — ἡ διάχοнос. Однако свт. Иоанн Златоуст и Псевдо-Иероним очевидным образом имели в виду современных им диаконисс, тогда как в Послании апостола речь, скорее всего, шла о женах диаконов, поскольку в ст. 8–10 он описывал качества истинного диакона, а в ст. 12, то есть после ст. 11 о женах, добавлял: «Диакон должен быть муж одной жены, хорошо управляющий детьми и домом своим». В противном случае непонятен разрыв цельного отрывка о диаконах (ст. 8–12)¹.

Кроме фрагмента о Фиве из Послания к Римлянам, в Новом Завете нет указаний на то, что какие-то женщины исполняли диаколическое служение по примеру первых диаконов: «Представляю вам Фиву, сестру нашу, служительницу (οὗσαν διάχονον)² церкви Кенхрейской. Примите ее для Господа, как прилично святым, и помогите ей, в чем она будет иметь нужду у вас, ибо и она была помощницей (αὐτῆ προοτάτις) многим и мне самому» (Рим 16. 1–2). Кроме того, ряд исследователей наделяет диаколическими функциями вдов из 1 Тим 5. 9–10³ и даже Тавифу (Деян

¹ Впрочем, А. Панковский не без оснований замечает, что в 1 Кор 5 встречается случай, когда апостол в ст. 5 говорит о конкретном грешнике, далее приводит общие предписания относительно согрешающих, а в ст. 13 опять возвращается к упомянутому человеку. Соответственно в 1 Тим 3. 8–12 апостол аналогичным образом мог разъединить текст, сделав в ст. 11 отступление о диакониссах (*Pankowski A. Op. cit. P. 13*). Подобную особенность апостола резко переходить от одной темы к другой отмечал и Дж. Дэвис (см.: *Davies J. G. Deacons, Deaconesses and the Minor Orders in the Patristic Period // Journal of the Ecclesiastical History. Cambridge, 1963. T. 14. P. 1–2*). Однако данные рассуждения все равно могут носить лишь гипотетический характер.

² При буквальном и формальном переводе слова ἡ διάχοнос вполне справедливо назвать Фиву диакониссой.

³ И. Ветринский (*Ветринский И. Я. Указ. соч. С. 185*), И. Гоар (*Euchologion sive rituale graecorum / Ed. I. Goar. Lutetiae Parisiorum, 1647. P. 264*), А. Дикгофф (*Dickhoff A. Op. cit. S. 292–293*), Ж. Кольсон (*Colson J. Op. cit. P. 64–67*), А. Людвиг (*Ludwig A. Op. cit. S. 2*), И. Маслов (*Маслов И. Диакониссы Древней Церкви // Дух христианина. СПб., 1861–1862. I отд. Январь. С. 374; Он же. Служение диаконисс // Там же. Май. С. 624*), Дж. Морин (*Morinus J. Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus. Parisii, 1655. P. 185*), автор статьи «О клире и его должностях» (О клире и его должностях в первые три века христианской Церкви. *Диакониссы // Духовная беседа. СПб., 1871. № 12. С. 204*), А. Панковский (*Pankowski A. Op. cit. P. 5–7*), Д. Паризо (*Parisot D. J. Les diaconesses // Revue des sciences ecclésiastiques. Lille, Paris, Londre, 1899. T. 79. № 469. P. 298–299*), Дж. Свицер (*Suicerus J. Thesaurus ecclesiasticus. 3 ed. Traiecti ad Rhenum, 1746. Vol. 1. Col. 864*), О. Фогт (*Vogt O. Frauentätigkeit und Christenthum. B., 1896. S. 54*), Л. Штокер (*Stöcker L. Op. cit. S. 18*).

9. 36–41)¹. Подобная точка зрения могла основываться на мнении поздних христианских комментаторов. Например, толкуя 1 Тим 5. 9, Псевдо-Иероним (VI в.) писал: «Он (ап. Павел. — *А. П.*) возжелал, чтобы так избирались диакониссы...» (*Ps.-Hier. Comm. in 1 Tim. 5*). Косвенно о том же свидетельствовал свт. Епифаний (кон. IV в.), который указывал, что диаконисс «именовали вдовами» (*Eriph. Panag. haer. 79. 4. 1*). Прямая отсылка к данному апостольскому тексту содержится в эпитафии диакониссы Марии (Малая Азия, Каппадокия, Архелай, VI в.): «Здесь покоится благочестивая и блаженной памяти диаконисса Мария, которая, по слову апостола, “воспитывала детей, принимала странников, умывала ноги святым”, делила с бедствующими их хлеб (1 Тим 5. 10). Помяни ее, Господи, когда приидешь во Царствие Твое (Лк 23. 42)»². Однако, так же как и в отмеченном ниже случае с диакониссой Фивой, здесь могла идти речь о приписывании диакониссам более позднего времени новозаветных добродетелей, то есть о своего рода толковании Священного Писания.

Общеизвестно, что в новозаветную эпоху достаточно сложно говорить о какой-то устоявшейся терминологии для церковной иерархии, хотя функции последней уже определились³. Ведь первые семь человек, избранные через возложение рук на диаконское служение (ἡ διακονία), не были названы диаконами (Деян 6. 1–6), а наиболее известный из них, первомученик Стефан, нигде в Новом Завете не упоминается в этом звании (Деян 6. 5, 8; 11. 19; 22. 20; 7. 54–8. 2) — был определен лишь характер их деятельности: материальное попечение о членах общины, не связанное с апостольской проповедью. В других местах, в которых упоминаются диаконы (Флп 1. 1; 1 Тим 3. 8–10, 12), их конкретное служение никак не описывается — хотя известно, что диакон Филипп крес-

¹ *Witherington B. Op. cit. P. 149–151*. Игуменья Екатерина (Ефимовская) вообще была склонна считать всех деятельных христианок апостольского времени диакониссами, в том числе женщин, упоминаемых в 16-й главе Послания к Римлянам (*П. Е. Диакониссы первых веков христианства. Сергиев Посад, 1909. С. 6*).

² Ἐνθάδε κατὰ ἡμῶν καὶ τῆς εὐλαβοῦς καὶ μακαρίας μνήμης διάκονος Μαρίας κατὰ τὸ ῥητὸν τοῦ ἀποστόλου ἐτεκνοτρόφου φεσεν, ἐξενδοχῆσεν, ἀλλὰ γίον πόδας ἔνιψε, θλιβόμενοις τὸ ἄρτον αὐτῆς διένεμεν. μνήσθητι αὐτῆς Κύριε, ὅταν ἔρχῃ ἐν τῇ βασιλείᾳ σου (см.: *Eisen Ute E. Amtsträgerinnen im frühen Christentum: Epigraphische und literarische Studien. Göttingen, 1996 [Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte / Hrsg. von A. M. Ritter. Bd. 61]. S. 163–167*).

³ Это, в частности, касается вопроса об отсутствии в Новом Завете жесткого различия терминов «епископ» и «пресвитер».

тил евнуха (Деян 8. 38), — во всяком случае, нельзя утверждать, что оно определенно носило литургический характер. Впрочем, последующая церковная традиция возникновения данной ступени церковной иерархии будет несомненно возводить именно к этим событиям¹.

Как выше было показано, служение женщин из окружения Христа не раз обозначалось глаголом *διακονέω* (Мф 8. 15; 27. 55; Мк 1. 31; 15. 41; Лк 4. 39; 8. 3; 10. 40; Ин 12. 2). Неудивительно, что и апостол Павел применительно к Фиве употребил мужскую производную от этого глагола — *ἡ διάκονος*, — которая не увязывалась с каким-то конкретным служением и не имела терминологической окраски, поскольку апостол более нигде в своих Посланиях этого понятия не употребляет. Однако в более позднюю эпоху церковная традиция включала Фиву в число первых диаконисс. Об этом свидетельствует эпитафия диакониссы Софии с Масличной горы в Иерусалиме (примерно между втор. пол. IV и VII в.): «Здесь покоится раба и невеста Христа София, диаконисса, вторая Фива, почившая в мире 21 числа месяца марта в 11 год индикта... Господь Бог...»², а также комментарий Псевдо-Иеронима на слова апостола о Фиве (Рим 16. 1–2): «Так и сейчас на Востоке можно увидеть, что помогают своему полу диакониссы...» (*Ps.-Hier. Comm. in Rom. 16*). Со словами последнего перекликается соответствующее толкование данного фрагмента у Оригена: «...этот отрывок (Рим 16. 1–2) показывает нам то, что... в Церкви имелись женщины-служительницы (*feminas ministras*); к этому служению должны были допускаться те, кто помогал многим и верно исполнял свою должность (*per bona officia*), вплоть до того, что удостоился апостольской похвалы» (*Orig. Comm. in Rom. X. 17*). Впрочем, этот

¹ Интересна интерпретация роли семи диаконов у протопр. Н. Афанасьева, который рассматривал их как предстоятелей, замещавших в Иерусалимской общине апостолов, причем в «попечении о столах» могла быть связь с Евхаристией (см.: *Афанасьев Н., протопр.* Церковь Духа Святого. Париж, 1971. С. 191–207). Любезное замечание Г. Е. Захарова.

² † ἐνθάδε κῆται ἡ δούλη ἢ καὶ νύμφη τοῦ Χριστοῦ ἢ Σοφία, ἡ διάκονος, ἡ δευ ἢ τέρα Φοίβη, κοιμηθῖσα ἢ ἐν ἱρήνῃ τῇ κα' τοῦ Μαρ ἢ τίου μηνὸς Ἰνδ[ικτῶνος]ἰα' ἢ [...]θίτω κύριος ὁ θεὸς ἢ [...]ισον πρεσ— (*New Documents Illustrating Early Christianity / Ed. G. H. R. Horsley, A. L. Connolly. Masquarie Univers., 1987. Vol. 1. P. 122*). Другая публикация и комментарий к этой надписи см.: *Eisen U. Op. cit. S. 154–157*. Из греческих эпитафий диаконисс известна еще одна, не датированная, обнаруженная на горе Гиметт в Аттике: «Здесь покоюсь я, диаконисса Некагори» (*Νεϊκαγόρη ἢ διακόνισσα ἐνθάδε κεῖμαι*) (см.: *New Documents Illustrating Early Christianity... P. 239; Eisen U. Op. cit. S. 181*).

текст Оригена сохранился лишь в латинском переводе, и неизвестно, какое греческое слово передано в латинской версии как *ministrae*. Видимо, вслед за Оригеном свт. Иоанн Златоуст в «Беседах» на Послание к Римлянам писал, что апостол «Фиву назвал не просто служительницей (потому что в противном случае он также наименовал бы Трифену и Персиду), но говорит, что она имела и рукоположение диакониссы» (*Ioan. Chrysost. Hom. in Rom. XXX. 3*). Диакониссой считал Фиву и блж. Феодорит Кирский, когда, подчеркивая незначительные размеры села Кенхреи, он восторгался силой действия в нем апостольской проповеди: «И таково было собрание Кенхрейской Церкви, что у них женщина была диакониссой, и притом славная и знаменитая» (*Theodor. Comm. in Rom. 16. 1*). В молитве епископа при посвящении диакониссы (ок. IX в.) говорилось, что вновь поставляемая получает и благодать служения Фивы (*Ad diac. fac.*). Амброзиастер называл Фиву странноприимницей (*Ambrosiast. Comm. in Rom. 16. 2*), это же качество применительно к апостолу Павлу подчеркивал и блж. Феодорит (*Theodor. Comm. in Rom. 16. 2*). И естественно, что Православная Церковь до сих пор почитает Фиву как святую диакониссу (память 3/16 сентября), но подобное представление о ней все же явилось следствием перенесения позднейших реалий в новозаветную эпоху, поскольку у нас нет никаких данных об институализированном служении диаконисс в первые два века существования христианства. В данном случае речь скорее всего шла о помощи Фивы апостолу, аналогичной той, какую оказывали евангельские женщины Христу. Кроме того, апостол мог передать с Фивой в Рим свое Послание к Римлянам. Примечателен анализ Хорсли слова ἡ προοτάτις, которое могло свидетельствовать о некоем акте покровительства, осуществленном Фивой первым христианам. Такого рода женский патронат был возможен при условии, что Фива занимала достаточно высокое положение, если не в социальном, то в имущественном плане¹.

¹ New Documents Illustrating Early Christianity... P. 240–243. Подобного рода гипотезу первоначально выдвинул А. Гарнак (*Harnack A. Mission und Ausbreitung... S. 52*), развивал Р. Гризон (*Gryson R. Op. cit. P. 22–23*). Ряд современных исследователей придерживаются версии о том, что Фива оказывала христианской общине именно финансовую помощь, соответствующие библиографические указания см. в работе: *Eisen U. Op. cit. S. 156*. Подробнее специально о Фиве см.: *Arichea D. C., Jr. Who Was Phoebe? Translating Diakonos in Romans 16: 1 // Bible Translator. 1988. № 39. P. 401–409; Campbell J. C. Phoebe: Patron and Emissary // Paul's Social Network: Brothers and Sisters in Faith. Colledgeville, 2009; Finger R. H. Phoebe: Role Model for Leaders (Rom 16: 1–2) // Daughters of Sarah. 1988.*

В начале II в. в одном из писем императору Траяну о христианах Плиний Младший сообщал, что счел «необходимым под пыткой допросить двух рабынь, называвшихся прислужницами (*duabus ancillis quae ministrae dicebatur*)» (*Plin. Ep. X. 96. 8*)¹. Какое греческое слово Плиний перевел таким образом – неизвестно, во всяком случае, в более поздних латиноязычных источниках диакониссы никогда не назывались *ministrae*, если не учитывать более позднее и относящееся к другому географическому региону упоминание Седулия (первая пол. V в.) о Синклетикии, «священнодеве и служительнице (*ministra*)» (*Sed. Ep. ad Maced.*). Возможно, поэт имел ввиду диакониссу, но утверждать это с уверенностью нельзя. В данном случае сложно говорить о том, выполняли ли упомянутые Плинием рабыни диаконические функции, поскольку ни один источник II в. не дает сведений о диакониссах. Правда, из той же Вифинии (Топаллар, вблизи Никомедии) известна, видимо, более поздняя, но точно не датированная надгробная надпись, посвященная диакониссе Евгении, занимавшейся помощью бедным, которые в благодарность восстановили ее надгробный памятник². Однако определить взаимосвязь между этой надписью и сообщением Плиния не представляется возможным.

№ 14. P. 5–7; *Garrison R.* Phoebe, the Servant-Benefactor and Gospel Traditions // *Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity: Essays in Honour of Peter Richardson* / Ed. St. G. Wilson, M. Desjardins. Waterloo, ON, 2000. P. 63–73; *Goodspeed E. J.* Phoebe's Letter of Introduction (Rom. 16) // *Harvard Theological Review*. 1951. № 44. P. 55–57; *Jewett R.* Paul, Phoebe, and the Spanish Mission // *Social World of Formative Christianity & Judaism* / Ed. J. Neusner. Philadelphia, 1988. P. 142–161; *Ng E. Y. L.* Phoebe as Prostates // *Trinity Journal*. 2004. № 25. P. 3–13; *Osiek C.* Diakonos and Prostatis: Women's Patronage in Early Christianity // *Hervormde Theologiese Studies*. 2005. № 61/1–2. P. 347–370; *Radius W. M.* I Commend Unto You Phoebe – Paul [Paul's Female Co-workers] // *What You Should Know About Women's Lib – A Christian Approach to Problems of Today* / Ed. M. G. Moran. New Canaan, 1974. P. 89–96; *Schulz R. R.* A Case for «President» Phoebe in Romans 16: 2 // *Lutheran Theological Journal*. 1990. № 24. P. 124–127; *Romaniuk K.* Was Phoebe in Romans 16, 1 a Deaconess? // *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*. 1990. Bd. 81. S. 132–134; *Schüssler-Fiorenza E.* The «Quilting» of Women's History: Phoebe of Cenchrea // *Embodied Love: Sensuality and Relationship as Feminist Values*. San Francisco, 1987. P. 35–50 (исследовательница выдвигает идею, что ап. Павел был клиентом Фивы, женщины-патрона); *Walters J.* «Phoebe» and «Junia(s)» – Rom. 16: 1–2, 7 // *Essays on Women in Earliest Christianity* / Ed. C. D. Osburn. Joplin, 1995. Vol. 1. P. 167–190; *Whelan C. F.* Amicia Pauli: The Role of Phoebe in the Early Church // *Journal for the Study of the New Testament*. 1993. № 49. P. 67–85.

¹ Р. Гризон соотносит упомянутых Плинием служительниц с женщинами из 1 Тим 3. 11 (*Gryson R.* Op. cit. P. 38–39).

² «В воспоминание о диакониссе Евгении мы, бедняки из Гарагатеи, восстановили ее надгробие» (Περὶ μνήμης Εὐγενίας διακόνου ἀνενηωσάμεθα + [τ]ὴν καταλιφθῖσαν ἡμῖν πύελον οἱ πτωχοὶ Γηραγαθεως +) (см.: *Eisen U.* Op. cit. S. 175–176).

Собственно женский организованный диаконат упоминается впервые в Дидаскалии в III в. И о диакониссах можно узнать лишь по памятникам, относящимся ко времени после III в. Предположение о том, что термин ἡ διάκονος применительно к диакониссе более древний, нежели слово ἡ διακόνισσα¹, вполне естественно, если рассматривать его как точную кальку с ὁ διάκονος — понятия, которое уже имеется в апостольских Посланиях (Флп 1. 1; 1 Тим 3. 8–13). Первый текст, дошедший до нас в греческом варианте, в котором диакониссы фигурируют достаточно часто, — Постановления апостольские (ок. 380 г.). А поскольку Дидаскалия, греческий подлинник которой не сохранился, вошла в Постановления, то терминологию последних можно рассматривать как восходящую к изначальному периоду существования диаконисс, то есть к III в. В Постановлениях апостольских слово ἡ διάκονος употреблено 12 раз и ἡ διακόνισσα — также 12 раз²:

ἡ διάκονος	ἡ διακόνισσα
1 – II. 26. 3	1 – III. 11. 3
2 – II. 26. 6	2 – III. 16. 1
1 – II. 57. 10	1 – III. 16. 2
1 – II. 58. 6	1 – III. 16. 4
1 – III. 8. 1	1 – VI. 17. 4
2 – III. 16. 1	1 – VIII. 19. 1
2 – III. 16. 2	1 – VIII. 19. 2
1 – III. 16. 4	1 – VIII. 28. 6
1 – VIII. 13. 14	1 – VIII. 28. 7
	1 – VIII. 28. 8
	1 – VIII. 31. 2

¹ Так считают Людлов (*Ludloff J.* Op. cit. P. 21), Ахелис (*Achelis H.* Altkirchliche Diakonissen... S. 618), Гидулянов (*Гидулянов П.* Указ. соч. С. 26), Тернер (*Turner C.* Op. cit. P. 328–329), Лейпольдт (*Leipoldt J.* Op. cit. S. 270).

² Все разночтения учтены по изд.: SC. 320; 329; 336.

То есть оба термина в Постановлениях апостольских сосуществуют в равных пропорциях, и назвать какой-либо из них более ранним с уверенностью нельзя.

В диакониссы избиралась дева или вдова, бывшая один раз замужем: «Диакониссою же должна быть дева непорочная, а если не так, то по крайней мере вдова однобрачная, верующая и почтенная» (Const. Ap. VI. 17. 4; *Epiaph. Pan. haer.* 79. 4. 1; *Iust. Nov.* VI. 6; СХХIII. 13, надпись из Македонии [Филиппы, V в.] на надгробии диакониссы Агафии и ее мужа Иоанна¹). В отдельных случаях деятельность диакониссы могла подчеркиваться особенным образом, как это видно по македонской надписи (Боница) конца IV в., в которой проводившая аскетическую и богоугодную жизнь диаконисса Теопрепия была названа приснодевой (ἀελάρθενος) — здесь нельзя исключать некий намек на сопоставление ее образа жизни с одним из эпитетов Божией Матери². К IV–V вв. безбрачный статус диакониссы мог сближаться с положением первых монахинь и дев, о чем свидетельствуют любопытная надпись из Македонии (Филиппы, IV–V вв.) на усыпальнице диакониссы Посидонии и «смиренной монахини (χαυονικής)» Панхарии³ и эпитафия из македонской Эдессы (V–VI вв.) диакониссы Феодосии и дев Аспилии и Агафоклии⁴ — два такого рода совместных погребения могли свидетельствовать об одинаковом подвиге безбрачия диаконисс, монахинь и дев, притом что диакониссой могла стать ранее хранившая безбрачие дева, например упомянутая в македонской надписи из Эдессы (V–VI вв.) «дева и диаконисса Агафоклия»⁵. Выделение понятия «дева», скорее всего, является указанием на ее определенный статус до рукоположения в диакониссы. Возможно, это была специфика именно македонских общин, так как за пределами данного региона совмещение этих понятий в надписях не встречается⁶.

Соответственно, если диакониссой становилась вдова, она могла иметь детей (Cod. Theodos. XVI. 2. 27; *Iust. Nov.* СХХIII.

¹ На основании этой эпитафии нельзя утверждать вслед за В. Абрахамсен и У. Айзен, что в Филиппах существовали замужние диакониссы (см.: *Eisen U. Op. cit.* S. 184–185, 187).

² *Ibid.* S. 182–183.

³ *Ibid.* S. 183–184. Термин χαυονική применительно к монахиням использует свт. Василий Великий в двух своих письмах (*Bas. Magn. Ep.* 48 (52), 166 (173)).

⁴ *Eisen U. Op. cit.* S. 186–187.

⁵ Μημόριον Ἰ Αγαθωκλί Ἰ ας παρθέ Ἰ νου Ἰ καὶ διακόνου (*Ibid.* S. 185–186).

⁶ *Ibid.* S. 187.

30; 43). Практику поставления вдов, имевших детей, в диакониссы подтверждают малоазийские надписи: очевидно, не пожилая вдова некоего Аникиты диаконисса Василисса (Βασίλισσα δειάχονος – это единственный случай подобного рода написания) от себя и своего несовершеннолетнего сына Неметория поставила надгробный памятник своему супругу и его родственникам (Ликаония, Иконион)¹; диаконисса Стратигис (Είστρατηγῆς διαχό[νισσα]) со своим сыном Панкратием установила эпитафию на могиле мужа Меннеаса, еще одного сына и его жены (Фригия, Гослу)²; диаконисса Аврелия Леонтиана (Αὐρ. Λεοντιανῆ διάχομος) со своей матерью и сыном установили не сохранившуюся полностью эпитафию (возможно, в честь супруга) в храме Ликаонии³.

Благочестивая жизнь диаконисс-вдов могла привлекать к церковному служению их детей, формируя линию преемства в служении Церкви: по малоазийским надписям как дети диаконисс известны чтец, два диакона и пресвитер. Диаконисса Аврелия Фаустина (Αὐρηλ. Φαυστῖνα διάχομος) оставила надгробную надпись в честь своего «младшего, но великого» сына чтеца Аппаса (Лаодикея Комбуста, IV в.)⁴; диакон Евгений из Фригии посвятил эпитафию матери – диакониссе Матроне (Ματρώνη διαχονίσσης) и другим родственникам; в надгробной надписи из Лидии (IV в.) упомянуты диакон Астерий и его мать диаконисса, предположительно Эпифания (Ἐπιφ]ανείας διαχονέσης); пресвитер Александр из Галатии оставил надпись в честь матери диакониссы Нонны (Νόννη διαχον)⁵. Здесь уместно вспомнить и Житие св. праведной диакониссы Нонны (память 5/18 августа), супруги епископа Назианзского свт. Григория и матери свт. Григория Богослова.

В диакониссы могли рукополагаться девушки из благочестивых и священнических семей, о чем свидетельствует надпись III или IV в. на семейном склепе из катакомбного монастыря с о. Мелос, в которой перечислены члены семьи Евтихии, ее дети: диаконисса Агалиасис (Ἀγαλίασις διάχομος), три брата-пресвитера и две сестры-девы⁶ – возможно, девы, посвятившие себя Богу.

¹ Μημόριον ἢ Ἀγαθὸ κλί ἢ ας παρθῆ ἢ νου ἢ καὶ διαχώνου (Ibid. S. 167–168).

² Ibid. S. 168–169.

³ Ibid. S. 169–170.

⁴ Ibid. S. 169.

⁵ Ibid. S. 170.

⁶ Ibid. S. 177–179.

В случае, зафиксированном 48-м каноном Трулльского Собора (692 г.), диакониссой становилась и жена епископа (о чем свидетельствует и вышеприведенный пример диакониссы Нонны). Добровольно разведясь с мужем до его хиротонии, она после посвящения его в епископы должна была удалиться в монастырь и пользоваться содержанием от бывшего супруга: «А если она окажется достойной, пусть будет произведена в достоинство диакониссы (πρὸς τὸ τῆς διακονίσης ἀναβιβασέσθω ἄξιωμα)» (Conc. Trull., can. 48)¹.

За грехопадение диакониссы с язычником свт. Василий Великий карал ее отлучением от Причастия на семь лет: «Диаконисса, впавшая в блуд с язычником, должна быть допущена к покаянию, а Приношение дозволено ей будет в восьмой год, разумеется, если живет в чистоте» (*Bas. Magn.* Ep. 199, can. 44), а Халкидонский Собор (451 г.) анафематствовал любого, совершившего такой поступок: «...такая (как) оскорбившая благодать Божию да будет анафематствована вместе с тем, кто соединился с ней» (Conc. Chalcs., can. 15). Согласно Новеллам Юстиниана диаконисса, во избежание дурных подозрений, не должна была жить рядом с мужчиной. В противном случае она отстранялась от служения и ссылалась в монастырь (*Iust. Nov.* CXXIII. 30). Насилие над диакониссой приравнивалось к уголовному преступлению, после которого она также отсылалась в монастырь (*Iust. Nov.* CXXIII. 43). Диакониссы «должны знать, что если, получив посвящение, дерзнут позорить его или, оставив его, вступят в брак или вовсе изберут другую жизнь, то этим сами возведут на себя обвинение и будут преданы смерти» через усекновение мечом, наподобие того, как подвергались казни нарушившие целомудрие весталки (*Iust. Nov.* VI. 6).

Халкидонский (Conc. Chalcs., can. 15), Трулльский (Conc. Trull., can. 14, 40) Соборы, 123-я новелла Юстиниана (*Iust. Nov.* CXXIII. 13) запрещали становиться диакониссой женщине до 40-летнего возраста. То же подтверждал Матфей Властарь (XIV в.) (*Blast. Synt. alph.* Г, cap. 11). Однако из этого правила на практике были и исключения, о чем свидетельствует эпитафия диакониссы

¹ Такое чтение по изд.: Правила святых апостол с толкованиями. М., 1876. С. 608–609. Майер приводит другой вариант: πρὸς τὸ τῆς διακονίας ἀναβιβασθήσεται ἄξιωμα (Monumenta... P. 41). С этим перекликается сообщение блж. Феодорита: во времена императора Юлиана «с его (сына жреца. – А. П.) матерью была знакома одна весьма благонравная жена, удостоенная степени диакониссы (τοῦ τῆς διακονίας ἡξιωμένη χάριματος)» (*Theodor. Hist. eccl.* III. 14. 2).

Марии (Моав, Палестина): «Здесь покоится Мария, дочь Валента, диаконисса, которая прожила 38 лет, умерла в 548 году (643–644 гг.)»¹. Кодекс Феодосия устанавливал для диаконисс 60-летний возраст: «Согласно апостольскому правилу, в сообщество диаконисс допускается только женщина, достигшая 60 лет...» (Cod. Theodos. XVI. 2. 27), 6-я новелла Юстиниана снижала его на десять лет: возраст у диаконисс «не должен быть ни юным, ни зрелым, а уже потому склонным к греху, но годы их устанавливаем выше средних, примерно в 50 лет...» (Iust. Nov. VI. 6). Отсюда видно, что позднее церковное предание понимало 1 Тим 5. 9–10 как предписание апостола Павла о диакониссах. Собственно, и Трулльский Собор рассматривал возраст в 40 лет как отступление от этого правила: «У божественного апостола написано, что вдова должна быть избираема к Церкви 60 лет, а священные правила (очевидно, ссылка на 15-й канон Халкидонского Собора. — А. П.) предали посвящать диакониссу 40 лет, поскольку усмотрели, что Церковь по Благодати Божией стала крепче... И верные тверды и благонадежны в соблюдении божественных заповедей» (Conc. Trull., can. 40). Если диаконисса все-таки посвящалась ранее 50-летнего возраста, предписанного 6-й новеллой, то должна была поставляться в монастыре и жить там в уединении (Iust. Nov. VI. 6).

Наиболее раннее упоминание о характере посвящения диакониссы восходит к началу IV в. 19-е правило Никейского Собора (325 г.) обязывало перекрещивать обращавшихся последователей Павла Самосатского — из павлианской («паулинианской») ереси. Те из них, кто состоял в клире и был беспорочен, могли вновь принять рукоположение от православного епископа: «То же постановление надлежит соблюдать и в отношении к диакониссам и вообще ко всем, которые числятся в церковном чине (ἐν τῷ κανόνι)². Диакониссы же, о которых мы упомянули, только по внешности (по одеянию? — ἐν τῷ σχήματι) причитаются (к этому званию), так как (ἐλεῖ) не имеют на себе никакого возложения (χειροθεσίαν ... ὥστε) и могут считаться совершенно в числе

¹ Ἐνθάδε ἡ κ[ε]ί[τ]αι Μαρία ἡ Οὐάλεντιος, ἡ δ[ια]κ[ο]νισσα, ζήσασ ἡ ἔτη λη', τελλ ἡ εὐτ[ή]σασ[α] τ[οῦ] ἔτους φλη' (Eisen U. Op. cit. S. 157–160).

² Такую версию приводят Майер (Monumenta... P. 11), Альберигио и Доссетти (Conciliorum oecumenicorum decreta / Ed. J. Alberigo, J. Dossetti. 3 ed. Bologna, 1973. P. 15). Но есть и разночтение: ἐν τῷ κλήρῳ (Правила святых апостол... С. 233).

мирян» (Сонс. Nic., cap. 19)¹. Очевидно, здесь речь шла о каких-то двух видах церковного служения, одно из которых, собственно, являлось священническим, поскольку клирик получал право на него после рукоположения (χειροτονείσθωσαν — ἡ χειροτονία). Во втором случае говорилось о низших церковнослужителях, которые могли и не включаться в клир в вышеуказанном смысле слова, поскольку не исполняли священнических обязанностей. Они получали и посвящение другого рода — руковозложение (ἡ χειροθεσία). Формально диакониссы могли причисляться ко второму чину церковнослужителей, но при этом никакого руковозложения не получали, что в начале IV века было, скорее всего, обусловлено очевидной неопределенностью общего статуса молодой организации диаконисс в организме Церкви. С другой стороны, объяснение этого канона может быть еще более простым: по толкованию П. В. Безобразова, ссылавшегося на византийского канониста Аристина, здесь вообще могла идти речь о еретических диакониссах, которые в принципе не имели рукоположения, а потому после присоединения к Церкви и крещения причислялись к мирянам².

В конце IV в. Постановления апостольские приводят целую молитву на посвящение диаконисс: «Ты, епископ, возложи на нее руки, в предстоянии пресвитерства, диаконов и диаконисс, и скажи: «Боже вечный... исполнивший духа Мариам (Исх 15. 20) и Девору (Суд 4. 4), и Анну (Лк 2. 36 или 1 Цар 2. 1–10), и Олдаму (4

¹ К. Шефер и С. Троицкий (см. с. 105–107) считают, что переводить союзы ἐλεῖ ... βῶτε можно по-иному: «...а когда они никакого посвящения не имеют, то их вообще нужно включить в число мирян». В таком случае, 19-й канон косвенно указывал на два вида посвящения диаконисс: с руковозложением и без него, что представляется сомнительным, так как не подтверждается другими источниками (*Schäfer K. H. Die Kanonissen und Diakonissen. Ergänzungen und Erläuterungen // Römische Quartalschrift...* 1910. Bd. 24. S. 69–70; *Троицкий С. В. Диакониссы в Православной Церкви.* СПб., 1912. С. 174–176). До К. Шефера сходное предположение выдвигал Дж. Людлов (*Ludloff J. Op. cit. P. 26, 223*). О подобном варианте перевода см.: *Borsinger H. Rechtstellung der Frau in der katholischen Kirche.* Ворм; Leipzig. 1930. S. 32. Византийский канонист сер. XII в. Зонара (Правила святых апостол... С. 234), а вслед за ним И. Маслов (*Маслов И. Посвящение диакониссы // Дух христианина.* СПб., 1861–1862. 1 отд. Апрель. С. 586–587) полагали, что в 19-м правиле подразумевались девушки, до 40-летнего возраста получившие особое одеяние диаконисс, но без руковозложения.

² *Безобразов П. В.* Рец. на кн.: *Троицкий С. В. Диакониссы в Православной Церкви.* СПб., 1912 // *Византийский временник.* 1913. № 20. С. 119–120. С этим не согласен архиеп. Петр (Л'Юилье), утверждающий, что и православные диакониссы этого времени вообще никакого руковозложения не получали, (см.: *Петр (Л'Юилье), архиеп.* Правила первых четырех Вселенских Соборов. М., 2005. С. 165).

Цар 22. 14–20)... иже и в скинии свидетельства и в храме избравый хранительниц святых врат твоих. Сам призри на рабу твою сию, избранную в служение и даждь ей Духа Святаго... ко еже достойне совершати врученное ей дело в славу твою...» (Const. Ap. VIII. 19–20). Ряд источников указывает на поставление диаконисс через возложение рук: «Не позволяем также пресвитерам рукополагать (χειροτονεῖν) диаконов или диаконисс... но одним епископам» (Const. Ap. III. 11. 3). Косвенно о том же свидетельствует другое место: «В диакониссу же назначай (προχειρίσαι) жену верующую и святую» (Const. Ap. III. 16. 1). Посвящение диакониссы по 15-му канону Халкидонского Собора обозначалось словами χειροτονῆσθαι и ἡ χειροτονία¹. 14-е и 40-е правила Трулльского Собора также называют обряд посвящения глаголом χειροτονέω (Conc. Trull., can. 14, 40). В 6-й новелле Юстиниана (*Iust. Nov. VI. 6*) применительно к диакониссам слово ἡ χειροτονία (ordinatio) употребляется 7 раз (один раз слову ἡ χειροτονία соответствует термин ministerium), в предисловии к 3-й новелле — два раза (*Iust. Nov. III. Praef.*) и в самой 3-й новелле — один раз (*Ibid. III. 1*). Глагол χειροτονέω (ordino) встречается в 6-й новелле четыре раза (*Iust. Nov. VI. 6*), в предисловии к третьей — один раз (*Iust. Nov. III. Praef.*), в 3-й и 123-й — также по одному разу (*Iust. Nov. III. 2; CXXIII. 13*). Исходя из тождества в Новеллах глаголов χειροτονέω и ordino, можно предположить, что блж. Иероним имел в виду то же соответствие, когда переводил слова свт. Епифания, епископа Кипрского: «Я же никогда не посвящал диаконисс (ordinavi diaconissas)» (*Hier. Ep. 51*). Кроме того, имелись единичные термины, означавшие формальное поставление или назначение диаконисс: καθεστῶσαι (constitutae) (*Iust. Nov. VI. 6; Epiph. De fide. 21. 10*)², καταλεγόμενη (constituta) (*Iust. Nov. CXXIII. 37*), ἀναβιβασθήσεται (Conc. Trull., can. 48), ἀφορίζω (*Mosch. Prat. spir. 3*).

¹ Это слово содержится в наиболее древнем греческом манускрипте с острова Патмос (*Turner C. Op. cit. P. 338; Conciliorum oecumenicorum decreta... P. 94*). Другие рукописи приводят иной термин — ἡ χειροθεσία (*Monumenta... P. 28; Правила святых апостол... С. 369*).

² Хорсли приводит отрывок надписи из Дельф (прим. V в.): «...диаконисса, поставленная святейшим епископом Пантамианом...» (κατασταθῆσα ἢ δε διακόνισσα παρὰ τοῦ ἀγιοτάτου ἐπισκόπου ἢ Παντ[α]μιάνου, κτλ.). Судя по всему, это вообще единственное эпиграфическое упоминание о поставлении диаконисс (*New Documents Illustrating Early Christianity... P. 240*). Полный вариант надписи и комментарий к ней см.: *Eisen U. Op. cit. S. 180–182*.

Термин ἡ χειροτονία (ordinatio) являлся в Новеллах общим обозначением посвящения в церковную должность, вплоть до епископа, о чем свидетельствовало само название 6-й новеллы: «О том, как следует поставлять епископов и остальных клириков...» (χειροτονεῖσθαι, ad ordinationem deduci). Это понятие отражало сам факт посвящения, которое, очевидно, производилось через возложение рук¹. Термин ἡ χειροτονία применительно к женщинам означал, скорее всего, посвящение в низшую церковную должность, впоследствии получившее название хиротесия, руковозложение (ἡ χειροθεσία), не дававшее права непосредственно участвовать в священнодействии². В данный же период времени при фактическом различии церковных степеней, видимо, для обозначения акта посвящения в них еще не существовало различия терминологического, выработавшегося позднее.

Как посвящались диакониссы после IV в., неизвестно. В 6-й новелле предписывалось, чтобы «рукополагаемые в почтенные диакониссы, когда настанет время посвящения (ἡ χειροτονία), выслушивали (чтения из) священных предписаний в присутствии женщин, ранее посвященных в диакониссы» (*Iust. Nov. VI. 6*). Здесь могла идти речь о возведении в чин, сходном с описываемым Постановлениями апостольскими.

От позднего времени (ок. IX в.) дошел более подробный чин посвящения, содержащийся в знаменитой Барбериновой рукописи. Во время Литургии женщина являлась в алтарь и преклоняла голову перед епископом. Тот возлагал на нее руку и читал молитву, после чего диакон произносил ектенью, во время которой епископ читал вторую молитву над посвящаемой, затем налагал на ее шею под мафорием (μαφόριον)³ диаконский орарь двумя концами вперед. Причастив диакониссу, епископ подавал женщине чашу,

¹ Хаусон, основываясь на том, что первоначальным значением слова ἡ χειροτονία было «избрание», а ἡ χειροθεσία – «посвящение» или «благословение», вообще ставит под сомнение возможность поставления диаконисс через возложение рук (*Howson J. Op. cit. P. 47*).

² О понятии «хиротесия», а также о его применении к посвящению диаконисс см.: *Троицкий С. В.* О посвящении в сан диакониссы // *Московские церковные ведомости.* 1912. №. 12. С. 327 (см. выше: с. 98–117); *Энциклопедический словарь.* СПб., 1898. Т. 24а. С. 658–660; *Маслов И.* Посвящение диакониссы... С. 587–592.

³ По одной версии, это особая одежда диаконисс, доходившая до пят (*Неселовский А.* Чины, хиротонии и хиротесии. Каменец-Подольск, 1906. С. 68–70), по другой – монашеский головной покров до плеч (*Троицкий С. В.* *Диакониссы в Православной Церкви...* С. 194–201, см. выше: с. 117).

которую та ставила на Престол (*Ad diac. fac.*)¹. Сходный чин посвящения диаконисс существовал в это же время и в Риме, судя по так называемому *Ordo Romanus*, оформившемуся при папе Льве III², но здесь он, скорее всего, отражал переход к посвящению настоятельница монастырей, будущих аббатисс.

В связи с тем что диакониссы выполняли определенное церковное служение, они могли занимать какое-то место среди низших клириков: «Благословения, изобилующие при Тайнодействии (Св. Дары. — *А. П.*), диаконы, по мысли епископа или пресвитеров, пусть разделяют клиру: епископу — четыре части, пресвитеру — три части, диакону — две части, а прочим иподиаконам или чтецам, или певцам, или диакониссам — одну часть» (*Const. Ar. VIII. 31. 2*). В кодексе Феодосия оговаривается статус имущества скончавшегося, «если какой-нибудь епископ или пресвитер, или диакон, или иподиакон, или диаконисса, или клирик какого-нибудь другого ранга (*alterius loci clericus*)... умрет, не составив завещания» (*Cod. Theodos. V. 3. 1*). Однако в Новеллах диакониссы упоминались отдельно от других клириков: «...клирики, диакониссы и привратники» (*Iust. Nov. III. 1*), хотя ниже, в этой же главе, названные церковнослужители упоминаются как клирики: «В последующее время пусть не будет никаких посвящений до тех пор, пока количество почтенных клириков не сократится до прежнего числа, установленного строителями святейших храмов...». В 123-й новелле упоминаются лица, которые «становятся клириками или диакониссами, или отшельницами...» (*Iust. Nov. CXXIII. 37*), с чем перекликаются слова из другой главы той же новеллы: «...любой человек, на какое бы то ни было церковное служение ни поставленный, и к тому же диаконисса, монах, отшельница или монахиня...» (*Iust. Nov. CXXIII. 28*).

¹ *Ad diaconam faciendam* (Евхологий Барберини IX (VIII?) в.) // *Goar I. Euchologion sive rituale graecorum. Lutetiae Parisiorum, 1647. P. 262–263*. Подобное чинопоследование приводят несколько рукописей IX–XIV вв. (см.: *Дмитриевский А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Киев, 1901. Т. 2. С. 16, 346–347, 361, 996; *Порфирий (Успенский), еп.* Второе путешествие по святой горе Афонской в годы 1858, 1859 и 1861 и описание скитов афонских. М., 1880. С. 50; *Blast. Synt. alph. Г, сар. 11*). Сходные молитвы при поставлении диаконисс известны по грузинской рукописи конца X в.: *Кекелидзе К.* Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис, 1908. С. 24–25. Аналогичный обряд посвящения с возложением ораря сохранялся у средневековых монахинь-картезианок (*Parisot D. J.* *Les diaconesses* // *Revue des sciences ecclésiastiques*. Lille; Paris; Londre, 1899. Т. 80. №. 475. P. 206–207; *Wordsworth J.* *Op. cit.* P. 277–278).

² Об этом подробнее см. выше у С. В. Троицкого: с. 131–133 слл., публикация чинов: *Monumenta...* P. 59–62.

Диаконисса не выполняла литургических функций в собственном смысле слова. Она «не благословляет, но и ничего не совершает из того, что делают пресвитеры или диаконы...» (Const. Ap. VIII. 28. 6). «А что существует в Церкви чин диаконисс, то это не для священнодействия и не для поручения им чего-либо подобного...» (Eriph. Pan. haer. 79. 3. 6). Диакониссы в церковной иерархии стояли ниже диакона, который мог отлучать «иподиакона, чтеца, певца, диакониссу, если потребуется это в отсутствие пресвитера» (Const. Ap. VIII. 28. 7), и в этом смысле последний мог являться непосредственным руководителем диакониссы. В Дидаскалии, а затем в Постановлениях апостольских диаконисса соотносилась с образом Святого Духа, что в русле не соответствующего христианской догматике субординатизма также указывало на ее подчиненное положение по отношению к священноначалию: «Епископ занимает для вас место самого Бога. Диакон же замещает Христа... И диаконисса должна быть почитаема вами как образ Святого Духа» (Did. II. 26. 4–6). «А диакониссу чтите вы во образ Духа Святого: она без диакона ничего пусть не делает и не говорит, подобно как и Утешитель... славя Христа, ожидает Его воли...» (Const. Ap. II. 26. 6). В одной малоазийской надписи (Фригия, Лаодикея Комбуста) применительно к диакониссе Павле, оставившей эпитафию в честь любимого брата Гелладия, встречается почетное обозначение – «достоблаженная» (Παῦλα διάκωνος λαυμάχαρος). Если этот термин не указывает на то, что Павла уже скончалась (хотя надпись, очевидно, составлена от ее лица), то здесь речь может идти о некоем официальном наименовании диаконисс при жизни¹.

В общем административном плане диаконисса, очевидно, подчинялась епископу: «Если кто к какому-либо клирику или монаху, или диакониссе, или монахине, или отшельнице имеет какой иск, то да уведомит прежде святейшего епископа, во власти которого каждый из них в отдельности состоит, – пусть он и разбирает тяжбу между ними» (Iust. Nov. CXXIII. 21)².

¹ Eisen U. Op. cit. S. 170–171. Остроумно предположение Айзен о том, что у Павлы могло быть классическое и богословское образование, так как эпитафия написана гекзаметром с определенным знанием византийского стихосложения.

² По мнению Г. Ульгорна, благодаря подчинению диаконисс епископам последние могли узнавать о нуждах каждого члена общины и обеспечить ему должную поддержку. Это являло собой пример эффективной «индивидуализации и централизации» церковной организации (Ульгорн Г. Указ. соч. С. 167).

Диакониссы помогали епископам при крещении женщин: диакон помазывал елеем лоб крестившейся, равно как и епископ, возлагая руки на оглашенную, помазывал лишь ее голову, а остальные части тела — диаконисса, которая могла быть и восприемницей крестившейся. Это совершалось для соблюдения благоприличия (Did. III. 12. 2–4; Const. Ap. III. 16. 2–4; VIII. 28. 6). О том же писал св. Епифаний: «Существует в Церкви чин диаконисс... ради охранения чести женского пола... во время крещения» (*Eriph. Pan. haer. 79. 3. 6; De fide. 21. 10*). В Новеллах встречаем слова: «...не дозволяем вторично заключающим браки (диакониссам. — А. П.)... прислуживать при достойном почитания крещении» (*Iust. Nov. VI. 6*). Псевдо-Иероним комментировал Послание апостола Павла к Римлянам (16. 1–2): «...так и сейчас на Востоке можно увидеть, что диакониссы помогают своему полу при крещении...» (*Ps.-Hier. Comm. in Rom. 16*). То, что диакониссы помогали при крещении, видно из постановлений, запрещавших женское служение в отдельных частях Церкви в VI или начале VII в. На Соборе в Довине (Армения, 527 г.) было постановлено: «Женщинам не дозволяется исполнять служение диаконисс, ни прислуживать при крещении» (*Cons. Dovin., cap. 17*). Иерусалимский архиепископ Петр (524–546/550 гг.), узнав, что один из пресвитеров в монастыре близ Иерусалима смущается помазывать крестившихся женщин, «был поражен этим случаем и решил было уже для сего дела избрать диакониссу, но не сделал этого, потому что не дозволял закон» (*Mosch. Prat. Spir. 3; ср.: Blast. Synt. alph. Г, cap. 11*)¹.

Диакониссы должны были стоять у женского входа в храм (Const. Ap. II. 57. 10; VIII. 28. 6), там, где существовало разделение на женские и мужские половины, имевшие свои двери. О такой функции свидетельствуют и слова из молитвы на поставление диаконисс, названных «хранительницами святых врат» (Const. Ap. VIII. 20. 2). Псевдо-Игнатий писал: «Приветствую хранительниц святых врат, диаконисс, пребывающих во Христе» (*Ps.-Ign. Ad Antioch. XII. 2*). В самом храме, «когда... войдет бедный или незнатный, или странник... А места нет, то им пусть образует место диакон... то же пусть делает и диаконисса, когда приходят женщины, бедные или богатые» (Const. Ap. II. 58. 6).

¹ С другой стороны, помазание елеем (не миром!) в позднейшую эпоху в определенных случаях могли совершать люди, не облеченные священным саном (*Булгаков С. В. Указ. соч. Т. 2. С. 1000–1001*).

Возможно, диакониссы входили в алтарь. Во второй части закона, в начале которого говорилось о юридическом статусе диакониссы, женщинам, остригшим волосы, запрещалось «посещать чтимые всеми алтари» (Cod. Theodos. XVI. 2. 27). В этом отрывке речь, скорее всего, шла о диакониссах, так как не всякая женщина даже при соблюдении определенных правил могла входить в алтарь. Согласно чину IX в., женщина посвящалась в диакониссы епископом в самом алтаре (Ad diac. fac.). Косвенно о том же свидетельствует и Матфей Властарь, который хотя и не считает возможным допускать женщин в алтарь, однако пишет, что вновь посвященная, принимая из рук архиерея чашу, «ставит ее на святую Трапезу», под которой мог подразумеваться лишь Престол (*Blast. Synt. alph. Г., cap. 11*). Впрочем, Лаодикийский Собор (между 343 и 381 гг., 364 г.?) подобную практику для женщин отрицал: «Не подобает жене входить в алтарь» (Conc. Laod., can. 44). Свт. Григорий Богослов в надгробном слове своей сестре Горгонии приводил случай, когда она, «воспользовавшись темнотой ночи», чтобы исцелиться от тяжелой болезни, припадала к жертвеннику и касалась его (*Greg. Theol. Orat. in laud. sor. XVIII*) – подобный поступок рассматривался как из ряда вон выходящий. Очевидно, на практике запрет Лаодикийского Собора не всегда строго соблюдался, и для диаконисс могло делаться исключение. Здесь особую роль мог играть их фактически монашеский образ жизни, а монахиням, имеющим благословение, вход в алтарь разрешен даже в современной практике Православной Церкви.

Диакониссы должны были посещать христианок, находившихся в языческих домах: «...случается иногда, что в некоторые дома нельзя послать к женщинам мужчину-диакона из-за неверных, посему для успокоения помысла нечестивых пошли туда женщину-диакониссу» (Const. Ap. III. 16. 1; Did. III. 12. 1, 4). Возможно, этот род деятельности диаконисс был унаследован от тех времен, когда христианство еще не утвердилось повсеместно, и женщины становились распространителями нового учения в среде женщин. Климент Александрийский считал, что супруги апостолов «имели обязанность благовествовать Евангелие женщинам, находившимся в домах, и при их-то посредстве учение Господа проникало на женские половины домов...» (*Clem. Alex. Strom. III. 6. 53*). Вероятно, он не вполне обоснованно приписывал именно супругам апостолов подобные функции, но важно то, что такого рода де-

тельность христианок была ему известна¹. Язычник Цельс, со слов Оригена, насмехаясь над христианами, говорил, что слушающие новых проповедников «должны оставить и отца, и учителей и в сопровождении женщин и своих сотоварищей отправиться на женскую половину дома или в портняжную мастерскую... И здесь получить совершенное знание...» (*Orig. Contr. Cels. III. 55*). С этим перекликаются и слова Тертуллиана: «Если благопристойность, дружба или обязанность заставит вас (обращение к христианкам. — *А. П.*) посетить язычниц, то почему не явиться к ним в простой одежде...» (*Tert. De cultu fem. XI. 2*).

Диакониссы могли отправлять в другие области с какими-то церковными поручениями, о чем косвенно свидетельствует блж. Иероним, опираясь на слова свт. Епифания: «Я же никогда... не посылал их (диакониссы. — *А. П.*) в другие области...» (*Hier. Ep. 51*). Последняя из трех поставляемых по «Канонам апостолов» вдов — «добрая диаконисса» (εὐδίαχος), воздержная, приносящая необходимую весть пресвитерам...» (*САСЕ, сар. 21*). О сходных фактах сообщают и Постановления апостольские: «А тот (диакон. — *А. П.*) и другая (по контексту диакониссы. — *А. П.*) пусть исправляют должности: извещать, посещать, услуживать, служить...» (*Const. Ap. III. 19. 1*). Посещения других домов были связаны и с уходом за больными женщинами: «Она (диаконисса. — *А. П.*) должна посещать больных (женщин. — *А. П.*) и обслуживать их всем, в чем они нуждаются; она должна омыwać выздоравливающих от болезни» (*Did. III. 2 (16). 4*). А латинская версия этого фрагмента даже уточняет: «...чтобы омывала в банях» (*in balneis... ut lavet*). Косвенно о данной форме специфически женского служения в целом писал Тертуллиан: «Кто (из мужей-язычников. — *А. П.*) позволит жене (христианке. — *А. П.*) для посещения братьев обходить деревни, навещая бедные хижины?» (*Tert. Ad uxor. II. 4*). Свт. Епифаний подчеркивал именно нравственную сторону необходимости ухода диакониссы за больными женщинами: «...существует в Церкви чин диакониссы... ради охранения женского пола... при надзоре за страданием или болезнью» (*Eriph. Pan. haer. 79. 3. 6; De fide. 21. 10*). Диаконисса «соприсутствует женщинам, страдающим от недугов» (*САСЕ, сар. 21*). Впрочем, абсолютного запрещения для женщин помогать больным мужчинам не

¹ О проникновении христианства в языческие дома через женщин в раннехристианскую эпоху см. более подробно: *Münter F. Die Christin im heidnischen Hause vor den Zeiten Constantins der Grossen. Kopenhagen, 1828. S. 11–20.*

было. Так, блж. Иероним писал Непоциану: «Во время твоей болезни пусть прислуживает тебе святой брат и родственница или мать, или какие-нибудь женщины, пользующиеся общим одобрением и доверием». К услугам питаемых Церковью стариц блж. Иероним советовал другу прибегать лишь в крайнем случае, и то по причине их преклонного возраста (*Hier.* 2 Ep. ad Nep. 37).

Диакониссы присутствовали при беседах частного характера духовных лиц с женщинами: «...никакая женщина да не приходит к диакону или епископу без диакониссы» (*Const. Ap.* II. 26. 6). Подобные функции нельзя назвать частью специфического служения диаконисс: о сходной ситуации сообщало 47-е правило Карфагенского Собора (419 г.), согласно которому роль посредников выполняли клирики или почтенные христиане (*Conc. Carth.*, can. 47). Блж. Иероним запрещал своему адресату Непоциану беседовать наедине с женщиной: «Если нужно сказать что-нибудь по секрету, то пусть будет при этом кормилица, старшая в доме дева, вдова или замужняя...» (*Hier.* 2 Ep. ad Nep. 40).

В целом деятельность диаконисс была связана с женской половиной общин. «(Апостол. — *А. П.*) Иаков сказал: “Как мы можем постановлять о женском служении, если оно не будет таким, с помощью которого они (женщины. — *А. П.*) будут помогать нуждающимся (женам. — *А. П.*)”» (*CAE*, can. 28). «Женщина (по контексту, диаконисса. — *А. П.*) также пусть старается пещись о женщинах» (*Const. Ap.* III. 19. 1; *Did.* III. 13. 1). Диакониссы имели право наставлять христианок. Это видно из слов Псевдо-Иеронима, который писал, что на Востоке диакониссы по отношению к другим женщинам обладают «служением в слове (*in ministerio verbi*) и учат частным образом, как Прискилла» (*Ps.-Hier. Comm. in Rom.* 16). По своему положению диакониссы были поставлены выше вдов. «Вдовы должны быть степенны, покорны епископам и пресвитерам, и диаконам, а сверх того — диакониссам...» (*Const. Ap.* III. 8. 1). При перечислении церковных должностей и членов христианских общин диакониссы были названы перед вдовами и перед женщинами вообще. После епископов, пресвитеров и диаконов следовали чтецы... певцы, привратники, диакониссы... вдовы, девственницы и сироты...» (*Const. Ap.* II. 26. 3). Во время Литургии после священнослужителей причащались «иподиаконны, чтецы, певцы, аскеты, а между женщинами — диакониссы, девственницы, вдовы...» (*Const. Ap.* VIII. 13. 4).

Диакониссы могли возглавлять целые общины дев. Именно такую женщину упоминает свт. Григорий Нисский в жизнеописании св. Макрины: «И была некая женщина, стоявшая во главе сонма дев в чине диакониссы, Лампадия было ей имя» (*Greg. Nyss. De vita S. Macr.*). Некая Никарета в Константинополе «всегда старалась благотворить втайне, так что не думала искать степени диакониссы и не согласилась на избрание себя в настоятельницы церковных дев, хотя Иоанн (свт. Иоанн Златоуст. — А. П.) многократно располагал ее к этому» (*Sozom. Hist. eccl. VIII. 23*). Возможно, диакониссой являлась и Публия, упомянутая блж. Феодоритом. Она, овдовев, в правление императора Юлиана «окружила себя сонмом дев, которые дали обет девствовать во всю жизнь, и с ними постоянно восхваляла Творца...» (*Theodor. Hist. eccl. III. 19. 1–2*)¹. Очевидно, подобные общины дев становились ранними монашескими общежитиями. В этом смысле любопытно упоминание некой «госпожи диакониссы (τὴν κυρίαν τὴν διάκονον), которая проводит в монашестве девяностый год» в «Житии святых Галактиона и Эпистимы», сюжет которого разворачивается в правление Диоклетиана, хотя сам текст более позднего времени. По смыслу повествования диаконисса являлась руководительницей сонма, или хора, дев, подвизавшихся в аскетической жизни на Синае. Она отговаривала св. Эпистиму от добровольного ухода с горы на совместное мученичество с супругом Галактионом, который ниже на горе проводил время в подвиге отшельничества (*Vita S. Gal. et Epist. 8–10, 12*)². Паломница Этерия (Эгерия), прибыв в Селевкию Исаврийскую (кон. IV в.), встретила там «святую диакониссу Марфану... она управляет монастырскими кельями апотактитов, или девственниц (*monasteria apotactitum seu virginum regebat*)» (*Aeth. Peregr. [Itinerarium Egeriae]. XXIII. 3*). Не исключено, что такого рода «монастырская диаконисса» упомянута в надписи на двери погребальной камеры в Корице (Малая Азия, Ки-

¹ О Публии см.: *Theodor. Hist. eccl. III. 18. 2; 19. 1–6*. В русском переводе «Истории» Публия названа диакониссой в заглавии 19-й главы III книги (*Феодорит. Церковная история. 2-е изд. М., 1993. С. 131*). Возможно, какой-то греческий список и допускает подобное чтение, но по изд.: *Theodoret. Kirchengeschichte. 2. Aufl. B., 1954 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte [GCS]. Bd. 44/19) – Публия нигде в звании диакониссы не фигурирует.*

² Текст, перевод и подробный комментарий жития см.: Жизнь и мученичество святых мучеников Галактиона и Эпистимы / Пер., коммент., иссл. текста авторского коллектива под руководством Н. В. Брагинской // Вестник древней истории. 2009. № 3. С. 210–235; № 4. С. 269–291.

ликия, V–VI вв.): «Погребальная камера Тимофеи, диакониссы обители св...»¹ В этом же месте обнаружены эпитафии диаконисс Афанасии (с ее воспитанницей Марией), Феодоры, Феофилы и самаритянки Харитины². Перечень из пяти имен может быть косвенным указанием на наличие в Корикие диаконисской (женской монашеской?) общины.

Вообще же упоминания диаконисс наряду с монахинями и отшельницами появляются уже в V–VI вв. В кодексе Феодосия оговаривался статус имущества скончавшегося, «если какой-либо епископ, или пресвитер, или диакон, или иподиакон, или диаконисса, или клирик какого-нибудь другого ранга, или монах, или женщина, предававшаяся уединенной жизни, умрет, не составив завещание...» (Cod. Theodos. V. 3. 1). «Если кто к какому-либо клирику или монаху, или диакониссе, или монахине (ἡ μονάστρια, monastria), или отшельнице (ἡ ἀσκήτρια, ascetria) имеет иск», тот должен сперва обратиться к епископу (Iust. Nov. CXXIII. 21). Человек, поставленный на какое-либо церковное служение, «а при том диаконисса, монах, отшельница или монахиня» не имели права уплачивать за судебное дело в Константинополе более 1/6 солида (Iust. Nov. CXXIII. 28). В 37-й главе 123-й новеллы упоминались мужчины или женщины, которые «вступают в монастырь и становятся клириками или диакониссами, или отшельницами...» (Iust. Nov. CXXIII. 37). Уголовным признавалось преступление, «если кто похитит, соблазнит или совратит отшельницу, диакониссу, монахиню или какую-либо другую женщину, имеющую досточтимое одеяние...» (Iust. Nov. CXXIII. 43). Диаконисса, которая осмеливалась жить с мужчиной, удалялась от церковного служения и ссылалась в монастырь (Iust. Nov. CXXIII. 30), куда направлялась и в том случае, если подвергалась насилию: в монастыре «она могла бы более надежно охраняться, чтобы подобное преступление

¹ Σωματοθήκη ἢ Τιμοθέας διακ[όνου] или -όνισσης ἢ μονῆς ἀ[γί...]. Надпись плохо сохранилась, под словом μονῆς мог подразумеваться и монастырь, и небесная Обитель [Ин 14. 2] (см.: Eisen U. Op. cit. S. 161–162).

² [Α]θανασίας διακόνου + ἢ καὶ Μαρίας θρεπτῆς αὐτῆς.

+ Λουτρά ἢ Θεοδώρα[ς] ἢ διακόνου.

+ Θεοφίλας ἢ διακόνου.

+ Θήκη Χαριτ[ίνης] διακόνου или -όνισσης ἢ Σαμάρισσας ἢ θυγατ[ρός] Ἐλιφα ἢ νίου (Eisen U. Op. cit. S. 162–163). Только последнюю надпись можно предположительно датировать не ранее VI в. Судя по полному наименованию трех из пяти диаконисс, в данной местности бытовал термин ἡ διάκονος.

не повторилось» (*Iust. Nov. CXXIII. 43*). Сами диакониссы могли быть монахинями, что видно из 123-й новеллы (см. выше: *Iust. Nov. CXXIII. 37*) и из примера Марфаны (см. выше: *Aeth. Peregr. XXIII. 3*). Согласно решению Трулльского Собора (692 г.), супруга будущего епископа, разведясь с ним, вступала в монастырь и только потом имела возможность удостоиться звания диакониссы (*Conc. Trull., can. 48*). В житии Олимпиада упоминается как возглавлявшая монастырь (*Vita S. Olymp. 7*). О том, что диакониссы могли быть монахинями, свидетельствует и сомнительная фраза, приписываемая Рабулу, епископу Эдесскому (ум. 431): «Монахи без пресвитера и монахини без диакониссы да не приступают к Таинствам (*ad synaxes*): как среди монахов в богослужении первенствует пресвитер, так и среди монахинь — диаконисса»¹.

Диакониссы, вероятно, носили особое одеяние. В 6-й новелле сказано, что диакониссе «преподано звание или одеяние (*ὄνοματος ἢ σχήματος, nomine aut schemate*)» (*Iust. Nov. VI. 6*). 3-й новеллой предписывалось, «чтобы почтенные клирики, диакониссы и привратники... оставались в прежнем одеянии» (*Iust. Nov. III. 1; III. 2*). Таким образом, словом τὸ σχῆμα обозначалась принадлежность людей к церковному званию вообще. В 19-м каноне Никейского Собора (325 г.) можно встретить упоминание «женщины, имеющей досточтимое одеяние» (*Conc. Nic, can. 19*; см. выше: *Iust. Nov. CXXIII. 43*). Это понятие встречается и в 16-м правиле св. Пахомия Великого (первая пол. IV в.), в котором обозначает особый вид монашеской одежды — τὸ σχῆμα ἀποτακίον². Согласно позднему чину посвящения (IX в.), диаконисса была облачена в мафорий (об этом см. выше), а епископ налагал ей на шею диаконский орарь двумя концами вперед (*Ad diac. fac.*). Поздний автор Матфей Властарь писал, что диаконисса была обязана иметь одежду, «в полном виде монашескую» (*Blast. Synt. alph. Г., cap. 11*).

В эпоху Юстиниана диакониссы прикреплялись к определенным храмам, где полагалось их необходимое количество. «Постановляем, чтобы в великом святейшем храме (Константинополя. — *А. П.*) было не более... 40 диаконисс...» (*Iust. Nov. III. 1*). Специальный статут определял количество церковнослужителей, которое не разрешалось увеличивать «до тех пор, пока число пре-

¹ Monumenta... P. 18.

² Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien. P., 1990. Vol. 1. P. 1122 («Habit monastique»).

свитеров, диаконов, диаконисс, иподиаконов... не будет сокращено до цифры, указанной для каждой церкви отдельным статутом, который изначально был составлен строителем храма...» (*Iust. Nov. III. 2*; о том же: *Iust. Nov. III. Praef.*). Это были своего рода «приходские диакониссы» при храмах или монастырях. Так, на определенных условиях имущество скончавшейся диакониссы, как и других церковнослужителей, должно было быть «приобщено к святой церкви или монастырю, где он (умерший или умершая) подвизался» (*Cod. Theodos. V. 3. 1*). Позднее аналогичное предписание было повторено в одной из новелл, в которой диаконисса названа храмовой (ἡ ἐκκλησίας διακόνισσα, *ecclesiae diaconissa*) (*Iust. Nov. CXXXI. 13*). Клирики и диакониссы церквей обладали определенными имущественными правами, «если постоянно препровождают жизнь при своих церквях» (*Iust. Nov. CXXIII. 37*). Имущество провинившейся и сосланной в монастырь диакониссы, если она не имела наследников, делилось «на равные части между монастырем, куда была допущена, и церковью, в которой ранее была поставлена» (*Iust. Nov. CXXIII. 30*). В житии св. Олимпиады, которое, впрочем, могло отразить и более поздние реалии (после V в.), свт. Иоанн Златоуст посвятил «диаконисс святой Церкви: (Олимпиаду. — *А. П.*) и трех ее родственниц... предусматривая то, чтобы святой монастырь, во главе которого она (Олимпиада. — *А. П.*) стояла, всегда имел четыре диаконских места (для женщин. — *А. П.*)» (*Vita S. Olymp. 7*). В другом житии, св. Евфимия, «Отрей, бывший предстоятелем Мелитинской Церкви (Армения, ок. 378 г.)... посвятил в диакониссы своей Церкви мать (св. Евфимия. — *А. П.*) Дионисию...»¹. По Матфею Властарю, от диакониссы требовалось, чтобы она «пребывала постоянно при святых храмах» (*Blast. Synt. alph. Г., сар. 11*). Собственно, прикрепление клириков после рукоположения к конкретному месту служения, сохранившееся и до наших дней, определялось еще Халкидонским Собором (451 г.): «Решительно никого ни во пресвитера, ни во диакона, ни в какую степень церковного чина не рукополагать иначе, как с назначением рукополагаемого именно к церкви городской, или к сельской, или к мученическому храму, или к монастырю» (*Conc. Chalc., can. 6*).

¹ *Surius L. De probatis Sanctorum historiis. Coloniae Agrippinae, 1570. Vol. I. P. 454* (цит. по: *Monumenta... P. 11*).

Очевидно, имущественное и социальное положение диакониссы оказывало существенное влияние на характер ее деятельности. То, что диаконисса обладала собственностью, видно из 123-й новеллы (см. выше: *Iust. Nov. CXXIII. 28, 30, 37, 43*). Это имущество, как уже было сказано, при отсутствии ближайших родственников после смерти диакониссы отходило к монастырю или храму, при котором она состояла (*Cod. Theodos. V. 3. 1; Iust. Nov. CXXIII. 30; CXXXI. 13*). Знатной и богатой была св. Олимпиада, которую, по словам Созомена, свт. Иоанн Златоуст упрекал за излишнюю трату средств: «...для пользы нуждающихся умерь раздачу остального» (*Sozom. Hist. eccl. VIII. 9*). Впрочем, о богатстве и знатности Олимпиады есть и ряд других свидетельств (*Ioan. Chrysost. Ep. ad Olymp. I. 1; II. 4, 5, 10; IV. 2; Sozom. Hist. eccl. VIII. 9, 24, 27; Pallad. Laus. 104; 125*). Возможно, аналогичными неумеренными расходами богатых диаконисс и был вызван один из законов кодекса Феодосия (21 июня 390 г.): «...никаких украшений и утвари, никакого золота и серебра и других знаков отличия славного дома пусть она (диаконисса. — *А. П.*) не растрчивает, прикрывшись (нуждами) веры, но пусть все в сохранности завещает своим детям или близким... пусть не записывает в наследники никакой церкви, никакого клирика, никакого нищего» (*Cod. Theodos. XVI. 2. 27*). Это постановление уже через два месяца, 23 августа 390 г., было отменено (*Cod. Theodos. XVI. 2. 28*). Остроумно предположение П. Лафонтена, что оба закона были обусловлены конкретным поведением св. Олимпиады, которой как раз в 390 г. исполнилось 30 лет¹. Никарета, которую свт. Иоанн Златоуст хотел посвятить в диакониссы, происходила из «знатного рода никомедийских эвпатридов», отцовское богатство было у нее несправедливо отнято (*Sozom. Hist. eccl. VIII. 23*). Созомен еще упоминает об одной диакониссе македонской ереси, Евсевии, у которой за Константинополем имелись свой дом и сад. Евсевия была дружна с женой консула, после смерти обеих женщин купившего участок земли с их могилами, чтобы быть погребенным рядом. Все это косвенно свидетельствует о знатности Евсевии (*Sozom. Hist. eccl. IX. 2*). Примечательно упоминание еще одной диакониссы — Элафии — малоазийской еретической общины энкратитов (Фригия, Лаодикея Комбуста, возможно, IV в.), которая вместе с братом установила надпись от

¹ *Lafontaine P. H. Les conditions positives de l'accession aux ordres dans la première législation ecclésiastique (300–492). Ottawa, 1963. P. 42.*

своего лица в честь пресвитера Петра, что уже само по себе свидетельствовало о ее определенной самостоятельности, а возможно, обеспеченности и независимости¹. Кроме того, известны надписи из Патр Ахейских (Греция): «Наивозлюбленная Богом диаконисса Агриппиана выложила мозаику во исполнение своего обета»² и из македонского г. Стоби (IV в.): «Богобоязненная диаконисса Матрона (?) по своему обету выложила мозаику в портике»³. Факт, что диакониссы на свои средства выложили недешевые мозаики и это нашло отражение в надписях, может указывать на состоятельность женщин.

На прямое запрещение диаконисс в отдельных частях восточнохристианского мира указывают только вышеназванные армянский собор 527 г. в Довине (Conc. Dovin., can. 17) и Иоанн Мосх — в случае с иерусалимским епископом в начале VI в. (*Mosch. Prat. spir.* 3). Впрочем, подобные постановления нельзя назвать повсеместными, поскольку диакониссы как действующие лица церковной жизни упоминаются позднее — в 692 г. в Константинополе, на Трулльском Соборе (Conc. Trull., can. 14, 40, 48), то же подтверждает и чин посвящения диаконисс IX в. (*Ad diac. fac.*).

К XII в. в Константинопольской Церкви посвящений диаконисс уже не производилось, как писал канонист Вальсамон (1140—1195 гг.) в толковании на 15-е постановление Халкидонского Собора: «То, о чем говорится в настоящем правиле, совершенно вышло из употребления, ибо ныне не посвящают диаконисс, хотя некоторые отшельницы не в собственном смысле и называются диакониссами...» (*Bals. Comm. in can. 15 Conc. Chalc.*). Вальсамон обосновывал исчезновение чина диаконисс запретом для женщин входить в алтарь, о чем писал и в другом сочинении (*Bals. Responsa ad interrogationes Marci.* 35). Для Властаря (XIV в.) женское служение — давно забытое прошлое: «Какое тогда служение в

¹ «Я, Элафия, диаконисса общины энкратитов, вместе с братом Полихронием установила [эпитафию] в память о пресвитере Петре» (Ἐλαφία διακόνισσα ἢ σα τῆς Ἐνκρατῶν ἢ θρισίας ἀνέστη ἢ σα τῷ πρβ. Πέτρῳ ἢ ἄμα τῷ ἀδελφῷ ἢ αὐτῷ Πολιχρονί ἢ φ μνήμης χάριν). Надпись на правой стороне камня — на левой диаконисса упоминается вместе со своим племянником, но конец надписи не сохранился (*Eisen U. Op. cit.* S. 172—174).

² Датирована «раннехристианским периодом»: Ἡ θεοφιλεστάτη ἢ διάκονος Ἀγριππία ἢ νῆ ὑπὲρ εὐχῆς αὐ ἢ τῆς ἐποίησεν ἢ τὴν μούσῳσιν (*New Documents Illustrating Early Christianity...* P. 239; см. также: *Eisen U. Op. cit.* S. 179—180).

³ [Ὑ]πὲρ εὐ[χῆς αὐ] ἢ τῆς Ματ[ρώνα?] ἢ ἡ εὐλαβ[εστά] ἢ τη διάκ[ονος] ἢ τὴν ἐξέ[δραν] ἢ ἐψήφω[σεν] (*Eisen U. Op. cit.* S. 180).

клире исполняли диакониссы, теперь почти никому не известно» (*Blast. Synt. alph. Г.*, cap. 11), хотя вплоть до этого времени реально не применявшийся чин посвящения и переписывался в отдельных евхологиях.

* * *

Служение диаконисс было первоначально введено в восточнохристианских общинах для того, чтобы между мужским клиром и женской частью общин существовали посредницы с определенным церковным статусом. Диакониссы для соблюдения благоприличия помогали при крещении женщин; во избежание подозрений относительно клириков-мужчин присутствовали при их беседах с женщинами; ухаживали за больными христианками; следили за порядком в храме на женской половине; являлись руководительницами вдов и дев; могли выполнять различные поручения церковного характера.

В Юстинианову эпоху определенное количество диаконисс полагалось при каждом храме, посвящение они получали через возложение рук и могли включаться в число низших клириков — церковнослужителей, непосредственно не участвовавших в Таинствах.

Исчезновение женского диаконата объясняется частично изменением церковной практики, так как Трульский Собор (692 г.) признал Постановления апостольские, основной сборник, регламентировавший деятельность диаконисс, затронутым ересью (*Сonc. Trull.*, cap. 2): «...мы... эти Климентовы постановления благорассмотрительно отвергли, отнюдь не допуская порождений еретического лжесловесия...» Кроме того, основная функция диаконисс — помощь при крещении — постепенно утрачивала свой смысл с повсеместным распространением практики крещения младенцев. Уже в постановлениях Карфагенского Собора (419 г.) встречаем требование крестить младенцев, если достоверно неизвестно, что над ними совершено данное Таинство (*Сonc. Carth.*, cap. 83). А при крещении женщин Церковь могла и не признавать особую необходимость посредничества диаконисс, что видно из случая, описанного Иоанном Мосхом (*Mosch. Prat. Spir.* 3), то есть служение диаконисс уже не считалось специфическим и незаменимым.

Особую и, как кажется, главную роль в упразднении этого чина сыграло распространение женского монашества. Диакониссы хранили целомудрие и избирались из дев или однобрачных вдов

не моложе 40 лет и фактически вели полумонашеский образ жизни, а не позднее VI в. уже сами являлись монахинями или ставились в один ряд с последними. Впрочем, поздний чин посвящения (IX в.) дает основания для предположения, что с VIII–IX вв. функции диаконисс сильно изменились и могли непосредственно соприкасаться с некой литургической практикой, аналогичной диаконской, поскольку женщине на шею возлагался орарь и в алтаре она брала в руки чашу. Такого рода действия могли вызвать со стороны церковноначалия опасения в возникновении ереси, и в эпоху Вальсамона, к XII в., само слово «диаконисса» давно уже превратилось на византийском Востоке, как и на Западе, в почетное звание¹.

Кроме того, нельзя полностью исключать мысль о том, что вышеописанные функции диаконисс имели в позднеантичное время отношение лишь к конкретному региону, в котором имели хождение Дидаскалия и Постановления апостольские: Сирия и частично Малая Азия, — поскольку в других письменных источниках нет подробных сведений о практической деятельности диаконисс. Известно лишь, что этот чин в восточнохристианских общинах существовал повсеместно и, скорее всего, очень быстро, если вообще не с момента своего возникновения, был не практической или литургической формой служения, а специфической формой женской аскезы, поскольку в Церкви для женщин главной добродетелью признавались хранение целомудрия и молитва — недаром руководительницы (настоятельницы) первых общин дев назывались диакониссами. Отсюда естественным и логичным становится быстрое слияние статуса диаконисс и первых монахинь.

¹ В литературе существует ряд иных суждений по поводу причин исчезновения диаконисс. Кроме вышесказанного, по мнению Аугусти, в эпоху после Константина функции организованной благотворительности в значительной мере взяло на себя государство, в связи с чем роль диаконисс стала постепенно умиляться (*Augusti J. Op. cit. S. 221*). П. Гидулянов видит причины исчезновения женского служения во влиянии исламского и вообще враждебного женщине восточного духа, проникшего в Византийскую империю в конце VII в.; при этом, возможно, имел значение и пример Римской Церкви, в которой диакониссы были запрещены гораздо раньше (*Гидулянов П. Указ. соч. С. 29–30*). Игуменья Екатерина (Ефимовская) (аноним «П. Е.») считала, что диакониссы прекратили существование, поскольку не стало женщин, способных понести трудности этой деятельности (*П. Е. Указ. соч. С. 5*). В Ильинский объяснял данный факт возникновением особого авторитета священнического служения, который не терпел никакой соперничавшей с ним церковной деятельности мирян, тем более женщин (*Ильинский В. Служение женщины в древней Церкви // Странник. СПб., 1907. № 9–10. С. 172, 174*).

2. Диакониссы в западнохристианских церковных общинах

На Западе, как и на Востоке, диакониссам предписывалось строгое безбрачие. Согласно 17-му канону II Орлеанского Собора (533 г.), «Женщины, которые... принимают благословение диаконское, если явно покажут себя опустившимися до второго брака, да будут изгнаны из общины», но «после соделанного покаяния да возвратятся...» (2 Conc. Aurel., cap. 17). По 5-му канону Римского Собора (743 г.), заключившая «нечестивый брак... предала себя в оковы анафемы и будет осуждена на Страшном Суде, а также отлучена от святого Тела и Святой Крови Господа...». Впрочем, если она каялась, то священник был вправе наложить на нее епитимью (Conc. Rom., cap. 5). Собор в Вормсе (868 г.) почти дословно повторял 15-е правило Халкидонского Собора (Conc. Worm., cap. 73).

Диакониссами являлись вдовы: Эпаонский Собор (517 г.) упоминал «вдов, которых называют диакониссами» (Conc. Epaon., cap. 21); причем вдовы могли иметь детей, о чем свидетельствует вотивная надпись из далматинского города Доклеи диакониссы Авсонии (VI в.), исполнившей обет за себя и своих сыновей¹. По аналогии с ситуацией в восточной части Церкви можно предположить, что последними становились и девы. Это подтверждает Седулий (первая пол. V в.), если подразумевает диакониссу, когда пишет о Синклетикии, «священнодеве и служительнице (ministra)» (*Sed. Ep. ad Maced.*). Примечательно свидетельство Орозия о пожилой «святой деве Божией» (*sacram Deo virginem*), которая вынесла готам во время разграбления Рима в 410 г. священные сосуды (*Oros. Hist. VII. 39. 3–10*). Это единственное для данной эпохи свидетельство того, что женщина могла касаться богослужебных предметов. Другой вопрос, что в условиях бедствия, когда речь шла о спасении святынь, вынести их могла и женщина, не облеченная Церковью специальными полномочиями, но знавшая, где и как они хранились.

В диакониссы могли поставляться предполагаемые супруги будущих епископов. Св. Сергей, епископ Равеннский, «восприняв управление Церковью (между 743 и 752 гг. — *А. П.*)... невесту

¹ «Диаконисса Авсония исполнила обет за себя и своих сыновей».

+ AUSONIA DIAC[ONISSA] [P]RO UOTO SUO ET FILIORUM SUORUM F[IE]C[IT] + (*Eisen U. Op. cit. S. 189*).

Евфимию... посвятил в диакониссы» (*Agnell. De S. Serg.*; ср. *Conc. Trull.*, can. 48.).

Собором в Вормсе (868 г.) запрещалось «посвящать диаконисс до 40 лет...» (*Conc. Worm.*, can. 73). Практически то же требование встречаем в глоссе на 15-е правило Халкидонского Собора: «Диаконисса... посвящается... на 20 лет раньше, чем указывал Павел, не ранее 40-летнего возраста...» (*Glossa in can. 15 Conc. Chal.*). Две латинские надписи косвенно подтверждают это правило. Диаконисса Феодора скончалась в 48 лет (Цизальпинская Галлия, г. Тицин, 539 г.)¹, а Дациана — в 45².

Посвящение диаконисс обозначалось словами *ordino*, *ordinatio* или их производными (1 *Conc. Araus.*, 441 г., can. 26; *Conc. Worm.*, 868 г., can. 73; *Bened. VIII. Privil. eccl. Port.*), а также терминами *consecro*, *consecratio* (*Conc. Epaon.*, 517 г., can. 21; *Fort. Vita S. Rad. XII.* 28; *Agnell. De S. Serg.*; *Ioann. Papa XIX. Dipl. Silv. Cand.*) и *benedictio* (2 *Conc. Aurel.*, 533 г., can. 17–18). На Соборе в Ниме (394 г.) признавалось невиданным, «чтобы... женщины неизвестным образом присваивали себе левитское (диаконское?) служение (*ministerium leviticum*)». Это недопустимое посвящение названо *ordinatio* (*Syn. Nem.*, can. 2). Сложно сказать, насколько правомерно проведение аналогии, встречающейся в Новеллах Юстиниана, между понятиями *ordinatio* и ἡ χειροτονία, хотя скорее всего в западной части христианского мира посвящение диаконисс осуществлялось через возложение рук. Так, епископ Медард посвятил в диакониссы Радегунду, «возложив руку (*manu superposita*)» на нее (*Fort. Vita S. Rad. XII.* 28). В глоссе на 15-й канон Халки-

¹ «Здесь покоится в мире достойная (доброй памяти?) диаконисса Феодора, которая прожила в (этом) веке около 48 лет. Погребена в 11 день перед Календами августа, на 5 год после консульства второго провозглашения знатнейшего мужа Павла Младшего (22 июля 539 г.)».

НΙCΙNΠACEREQUIESCITB|ONAE|M|EMORIAE|//THEODORADIACONISSA QUAE // U|IXIT IN SAECULO ANNOS PL|US| MIN|US| // XLVIII D|EΠO|SITA| XI KAL AUG V P C // PAULINI IUN U C IND II (McCaul J. *Christian Epitaphs of the First Six Centuries*. Toronto, London, 1869. P. 73; Eisen U. *Op. cit.* S. 190–191).

² Надпись сомнительная: «Дациана, диаконисса, которая прожила 45 лет 3 месяца, была супругой консула Палмата и сестрой пресвитера Викторина. Много пророчествовала с Флаккой Алумной, прожившей 15 лет. Погребена в мире в 3 день перед идами августа».

DACIANA DIACONISSA // QUAE V ANN XXXXV M III // ET FUIT F PALMATI COS // ET SOROR VICTORINI PRESBR // ET MULTA PROPHEAVIT // CUM FLACCA ALUMNA // VA XV DEP IN PACE III // ID AUG (*Martigny J. A. Dictionnaire des antiquités chrétiennes*. 2 ed. P., 1877. P. 244).

донского Собора также говорилось, что диаконисса «посвящается епископом через возложение рук (*per manus impositionem*)» (*Glossa in can. 15 Conc. Chalced.*). *Benedictio* – в собственном смысле слова «благословение» – имело место при посвящении (*ordinatio*) во все степени клира. И в качестве синонима этому понятию иногда выступало слово *consecratio*¹. Термин «благословение», обозначавший лишь один из элементов этого Таинства, мог переноситься на посвящение в целом (см., например, *Syn. Autiss., can. 21*)².

Вероятно, диакониссами становились некоторые женщины из почтенных семей. Диаконисса Дациана из вышеприведенной эпитафии, очевидно, до посвящения являлась супругой консула³, а другая диаконисса, Анна, из votivной надписи (VI в.) имела брата, папского казначея⁴. Св. Радегунда являлась супругой короля Хлотаря I (*Fort. Vita S. Rad.*). В качестве отличительного звания титул диакониссы носили отдельные монахини. Когда Радегунда просит епископа Медарда посвятить ее Богу, она, «войдя в ризницу (*in sacrarium*), облачается в монашеское одеяние (*monachica veste*)...», после чего епископ «посвятил ее в диакониссы» (*Fort. Vita S. Rad. XII. 26. 28*)⁵. В 5-м каноне Римского Собора (743 г.) перечисляются «пресвитера (*presbytera*), диаконисса (*diacona*), нонна (*nonna*), монахиня (*monacha*), или подобная им благочестивая мать (*spiritualis commater*)⁶» (*Conc. Rom., can. 5*). Очевидно,

¹ Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien. P., 1990. Vol. 1. P. 367.

² 21-й канон Собора в Осерре (между 561 и 605 гг.): «Не разрешено пресвитеру после принятия сана (*benedictione*) спать на одном ложе с пресвитерой (*cum presbytera*)» (*Syn. Autiss., can. 21*).

³ *Martigny J. A. Dictionnaire...* P. 244.

⁴ «Из даров Бога и блаженного апостола Павла диакон и казначей (аркарий) святой апостольской и папской кафедры Дометий вместе с диакониссой Анной, своей сестрой, исполнили этот обет, данный блаженному Павлу».

DE DONIS DI ET BEATI PAVLI APOSTOLI · DOMETIVS DIAC · ET ARCARIUS SCAE · SED · APOSTOL · ADQUE PP · VNA CVM ANNA DIAC · EIVS GERMANA HOC VOTUM BEATO PAVLO OPTVLERVT (*Kraus F. X. Real-encyklopädie der christlichen Alterthümer. Freiburg am Breisgau, 1882. Bd. 1. S. 360; Eisen U. Op. cit. S. 188–189*).

⁵ К. Шефер не без основания считает, что Радегунда стала одной из первых аббатисс (*Schäfer K. Op. cit. S. 58*). Дж. Людлов писал о посвящении диакониссы еще и как о способе осуществления развода, в данном случае Радегунды с меровингским королем Хлотарем I (*Ludloff J. Op. cit. P. 67–69*). Паризо относит данное событие к 544 г., объясняя колебания Медарда перед посвящением Радегунды наличием предшествующего запрета диаконисс галльскими соборами (*Parisot D. Op. cit. T. 79. № 474. P. 490*). П. Лафонтен датирует посвящение 555 г. (*Lafontaine P. Op. cit. P. 29*).

⁶ Настоятельница монастыря, аббатисса, по отношению к монахиням «осуществляет права и обязанности матери» (Христианство: Энциклопедический словарь. 2-е изд. М., 1993. Т. 1. С. 8), и *commater* могла выполнять какие-то сходные обязанности.

в данном списке имелась в виду некая иерархия среди монахинь. Вряд ли под *presbytera* и *diacona* подразумевались жены пресвитеров или диаконов, поскольку в том же законе им вообще запрещалось вступать в брак, и, конечно, ни о каких священнических функциях для этих двух категорий женщин в Римской Церкви не могло быть и речи. Глосса на 15-е правило Халкидонского Собора уточняет: «Диаконисса – это аббатисса (*diaconissa est abbatissa*)...» (*Glossa in can. 15 Conc. Chalc.*). Небезызвестный Петр Абеляр (XII в.), перечисляя в одном из своих писем к Элоизе должности шести монахинь, необходимых для управления монастырем, последней приводит диакониссу, «которую теперь называют аббатиссой» (*Abel. 8 Ep. ad Hel.*)¹. В житии Нила Младшего (910–1005) в момент входа этого святого в Рим упоминалась диаконисса, «игуменья монастыря (ἡγουμένη μοναστηρίου)», которая, «сбрав подчиненных ей дев, вышла навстречу святому» (*Vita S. Nili. XII*). В раннесредневековую эпоху диакониссы могли входить в число клириков, очевидно, не имевших литургических функций. За церковью города Опорто (Португалия) папа Бенедикт VIII утвердил привилегию «любого посвящения епископов, а также пресвитеров, диаконисс или иподиаконов» (*Bened. VIII. Privil. eccl. Port.*). Аналогичный диплом был выдан другим папой, Иоанном XIX, епископу Сильвы Кандиды с правом «посвящения священнослужителей, клириков, диаконов или диаконисс во всем городе Льва (квартал в Риме. – *A. П.*)» (*Ioann. Papa XIX. Dipl. Silv. Cand.*).

В Галлии словом «диаконисса» иногда обозначалась жена диакона, что видно по одному из канонов Собора в Туре (567 г.): «Если пресвитер будет найден (в браке) со своей пресвитерией (*presbyteria*, ср. аналогичное употребление слова *presbytera* в вышеприведенном правиле Собора в Осерре: *Syn. Autiss.*, между 561–605 гг., *can. 21*), или диакон – со своей диакониссой (*diaconissa*), а иподиакон – со своей иподиакониссой (*subdiaconissa*), то в течение целого года да пребывает вне общины...» (*2 Conc. Tur., can. 20 [19]*). Возможно, в вышеупомянутой надписи по обету Анна была названа диакониссой, в силу того что являлась сестрой диакона². Сходная производная существовала и для жены епископа

¹ Медиевисты почти не оспаривают происхождение в западной части христианского мира должности канонической аббатиссы от более раннего служения диаконисс (*Schäfer K. Op. cit. S. 55*).

² *Kraus F. X. Op. cit. S. 360*.

(или разведенной или скончавшейся до принятия сана мужем): «Да не сопровождает епископа, не имеющего *episcopii* (*episcopia*, курсив мой. — *А. П.*), толпа женщин...» (2 Conc. Tur., 567 г., cap. 14 [13]). В итальянской эпитафии из Умбрии (г. Интерамна, около 500 г.) упомянута «почтенная женщина епископа К... (*uenerabilis fem[ina] episcopa Q [...]*)»¹. И совсем исключительным является употребление этого термина применительно к матери римского папы Пасхалия I (817–824 гг.) Феодоры рядом с ее мозаичным изображением в римской базилике св. Пракседии на Эсквiline (IX в.): «THEODO[RA] EPISCOPA» и там же в вышеупомянутой известной длинной алтарной надписи, сообщающей, что ее тело погребено с правой стороны от входа: «...у самого входа в базилику, с правой стороны, покоится тело Домны (госпожи?) Феодоры, епископы, кротчайшей матери его (Пасхалия. — *А. П.*)»².

В чем заключалась деятельность диаконисс в ранний период истории западно-христианского мира, неизвестно, поскольку вообще первое определенное упоминание о них в 26-м каноне Собора в Оранже относится лишь к 441 г. и уже связано с запрещением этого женского служения (1 Conc. Araus., 441 г., cap. 26), если не принимать во внимание свидетельств жившего одновременно с Собором в Оранже Седулия (*Sed. Ep. ad Maced.*) и более раннего Собора (394 г.) в Ниме (*Syn. Nem.*, cap. 2), поскольку в них не встречаются формальные термины, означающие диаконисс. Согласно вышеупомянутой глоссе, диаконисса посвящалась, чтобы обучать «всех христианок вере и закону Божию», но ниже говорилось: «...(подобные женщины. — *А. П.*) были и в ветхозаветное время, о таковой говорит и апостол: “Вдова избирается не менее 60 лет”, и такими были евангельские старицы, [например] 80-летняя Анна» (*Glossa in cap. 15 Conc. Chalc.*), то есть правом наставлять других, по мнению комментатора, пользовались женщины благочестивой жизни и преклонного возраста без особенного церковного статуса. К тому же данные сведения относились не собственно

¹ *Eisen U. Op. cit. S. 193–195.*

² (36) ... IN IPSO // (37) INGRESSV BASILICAE MANV DEXTRA VBI VTIQUE // (38) BENIGNISSIMAE SVAE GENITRICIS SCILICET DOM // (39) NAE THEODORAE EPISCOPAE CORPVS QUIESCIT (*Marucci O. Epigrafia Christiana... P. 490; Eisen U. Op. cit. S. 195–202sqq.*). На основании вышеперечисленных трех надписей (в двух из которых речь идет об одной и той же женщине) и без серьезного анализа письменной традиции представляется абсолютно неубедительной аргументация У. Айзен в пользу существования женского епископата.

к диакониссе, а к аббатиссе, которая по роду своих обязанностей как настоятельница монастыря должна была выполнять функции наставницы. Из конкретных дел диаконисс по эпитафии Дацианы известно, что последняя «много пророчествовала»¹, но этот дар нельзя назвать специфическим для служения диаконисс.

Первый прямой запрет женского диаконического служения относится к уже упомянутому выше 441 г.: «Диакониссы не должны посвящаться совсем. Если таковые уже имеются, то пусть преклоняют головы под благословение, преподаваемое народу» (1 Conc. Araus., 441 г., cap. 26), то есть пребывают среди мирян. Тот же смысл имеет и данное несколько ранее, на Нимском Соборе (394 г.), предписание, запрещавшее женщинам присваивать себе «левитское служение (*ministerium leviticum*)». Посвящение в него, «вопреки благоразумию, пусть считается недействительным» (Syn. Nem., cap. 2). «Левит» (*levites, levita*) в значении «диакон» встречается у Сидония Аполлинария². Само слово «левит» применительно к диакону, по толкованию Дж. Мак-Кола, имеется в одной эпитафии христианки: «Супруга диакона, Петрония, образец чистоты...» — *LEVITAE CONIUNX PETRONIA FORMA PUDORIS* (Рим, 472 г.)³. В данном случае слово «левит» могло быть вставлено с целью соблюсти размер гекзаметра, которым написана эпитафия. В каноне же Нимского Собора, не исключено, речь шла о диакониссах, но утверждать этого с уверенностью нельзя, поскольку запрет мог относиться вообще к возможности женского священнодействия. Во всяком случае, последующие галльские соборы в Эпаоне и Орлеане подтвердили запрет Собора в Оранже (Араузионе) (Conc. Epaon., 517 г., cap. 21; 2 Conc. Augel., 533 г., cap. 18). Сам факт того, что категорическое упразднение служения диаконисс было неоднократно повторено на нескольких соборах, свидетельствовал о неполном его исчезновении в Галлии в V–VI вв. Это же подтверждает и вышеупомянутая эпитафия диакониссы Феодоры из Тицина, погребенной в 539 г.⁴ Более того, Орлеанский Собор (533 г.), как бы мирясь с наличием женщин, «которые, вопреки запрещенным канонам (*contra interdicta*

¹ *Martigny J. A.* Op. cit. P. 244.

² *Ананьев А. и др.* Полный латинский словарь. М., 1862. С. 482.

³ *McCaul J.* Christian Epitaphs of the First Six Centuries. Toronto; London, 1869. P. 65.

⁴ См. выше: *Eisen U.* Op. cit. S. 190.

Canonum), принимают благословение диаконское», предписывал необходимость для них безбрачия (Conc. Aurel., can. 17). Этот отрывок можно понять как запрет на принятие благословения «вопреки канонам», то есть не по правилам, тогда как полученное в соответствии с законом благословение допустимо. Но подобное толкование опровергает следующее, 18-е правило того же Собора: «Решено также, чтобы впредь ни одной женщине не вверялось диаконское благословение из-за слабости ее естества» (2 Conc. Aurel., can. 18). Из комментария Псевдо-Иеронима (VI в.) уже очевидно, что ему неизвестны диакониссы. «Он (апостол Павел в 1 Тим 3. 11. — А. П.) говорит о тех, кого до сих пор на Востоке называют диакониссами» (*Ps.-Hier. Comm. in 1 Tim. 3*); «...так и сейчас на Востоке можно увидеть, что диакониссы служат своему полу...» (*Ps.-Hier. Comm. in Rom. 16*).

По небезосновательному мнению Дж. Людлова, Южная Галлия в тот период являлась местом столкновения восточной и западной традиций: Массалия (Марсель), будучи когда-то греческой колонией, еще сохраняла, хотя и трансформировавшиеся, связи с Востоком. С V в. в Южной Галлии поселяются монахи свт. Василия Великого, и этот же период становится временем расцвета служения диаконисс на Востоке, в связи с чем периодические попытки введения или возобновления этого служения в Южной Галлии вполне объяснимы¹.

* * *

Западная часть христианского мира не знала женского диакона в той развитой форме, в какой он существовал на Востоке. Отсутствие его разработанности и раннее запрещение можно объяснить опасением церковных иерархов на Западе того, что женщины превысят свои полномочия и будут претендовать на священнические функции. Для этого были основания, начиная с более раннего времени. Так, св. Иринея, епископ Лионский, писал о некоем еретике Марке, последовательницы которого совершали Евхаристию (*Iren. Contr. haer. I. 13. 2*). Ученики Марка «в наших Ронских странах обольстили многих женщин...» (*Iren. Contr. haer. I. 13. 7*; ср.: *Euseb. Hist. eccl. IV. 11. 4–5*). Последовательница гностика Карпократа Марцеллина «пришла в Рим и... увлекла многих» (*Iren. Contr. haer. I. 25. 6*). Тертуллиан писал о какой-то отступни-

¹ *Ludloff J.* Op. cit. P. 65–66. Но следует добавить, что Собор в Орлеане не очень вписывается в данные географические рамки.

це, что «гадюка каиновой ереси многих увлекла своим ядовитейшим учением, обращаясь в первую очередь против крещения...» (*Tert. De bapt.* 1). Еретик Апеллес «был вознесен духом до девицы Филумены и ею был побужден проповедовать действительность плоти Христовой, но без рождения» (*Tert. De Carne Chr.* VI. 1–2; XXIV. 2). Монтанистами, в том числе и позднее самим Тертуллианом, особенно чтились пророчицы Приска и Максимилла (*Tert. De resurr.* XI; *Adv. Prax.* I; *Euseb. Hist. eccl.* V. 14; 16. 12–13, 15–19; 17. 4; 18. 3–4, 13; *Socr. Hist. eccl.* II. 37). Очевидно, появлялись и женщины, осмеливавшиеся самостоятельно крестить: «Но дерзость женщины, присвоившей себе право учить, во всяком случае не может покуситься на право крестить, если только не явится новый зверь, подобный прежнему, — чтобы как один упразднил крещение, так другой своей властью стал его совершать» (*Tert. De bapt.* 17; ср. *De praescr.* 40)¹. Возможно, такого рода злоупотребления имелись в Карфагене и после Тертуллиана, что вызвало особые постановления: «Женщина, сколько бы она ни была ученой и святой, пусть не надеется наставлять мужей в собрании» (SEA, 398 г., cap. 99); «Женщина да не совершает крещения» (SEA, cap. 100). Таким образом, женский диаконат на Западе существовал недолгое время, и о нем фактически ничего неизвестно. Само же звание диакониссы здесь либо быстро эволюционировало, либо с самого начала фактически приравнивалось к почетному титулу настоятельницы женского монастыря, аббатиссы. Последний факт, возможно, явился отдаленным отголоском реального служения диаконисс.

VII. Христианские девы

На девство как идеальное состояние для женщины указывал еще апостол Павел: «Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться, как я», поскольку «незамужняя заботится о Господнем...» (1 Кор 7. 8, 34)². Недаром в «Пастыре» Ерма двенадцать

¹ Об ограничении прав женщин в связи с борьбой Церкви с гностицизмом и монтанизмом см.: *Harnack A. Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten.* Leipzig, 1910. S. 97–98.

² Само по себе девство признавалось богоугодным состоянием не только христианской Церковью, с чем соглашался даже Тертуллиан, приводивший примеры римских весталок, дельфийских пифий, жриц Юноны Ахейской, Аполлона Эфесского и Минервы (см.: *Tert. Ad uxor.* I. 6. 3–4; *De exh. cast.* XIII. 2).

дев символизировали двенадцать добродетелей: «Человек не может войти в Царство Божие, если они не облекут его в свою одежду... потому что Сам Сын носит имена этих дев» (*Herm. Past. Sim. 9. 13. 2, 5*)¹. Хранение девства описывалось различными символическими образами, например как брак со Христом. Девы, «которые отвергают брак и предпочитают святость», по словам Тертуллиана, «обручаются Богу... ему приносят свои молитвы в приданое и от него получают, словно свадебный подарок, милость» (*Tert. Ad uxor. I. 4. 3–4*). Этим фактом Тертуллиан и объяснял обычай ношения девами покрывала, наподобие замужних женщин: «Хорошо, если выдаешь (обращение к деве. — *А. П.*) себя за замужнюю, покрывая главу. Ты нисколько не кажешься лгущей, ибо сочеталась со Христом...» (*Tert. De orat. 22*)². Целомудрие мыслилось как приятное благоухание Богу, поэтому в Постановлениях апостольских и было сказано: «...девственниц чтите во образ кадиланицы и фимиама» (*Const. Ap. II. 26. 8*), а Псевдо-Игнатий велел «женщин, хранящих девство», почитать «как священнодействующих перед Христом (ὡς ἱερείας Χριστοῦ)» (*Ps.-Ign. Ep. ad Tars. IX. 1*). Девы, по словам Тертуллиана, «уже причислены к сонму ангелов» (*Tert. Ad uxor. I. 4. 4*).

О том, что девы (скорее всего, с более раннего времени) уже существовали во II в., свидетельствует сщмч. Поликарп, епископ Смирнский: «Посему должно... девам жить с непорочной и чистой совестью» (*Polyc. Ep. ad Philipp. 5*). А по словам Минуция Феликса, и мужчин, и женщин, отказавшихся от брака, в то время было немало: «Очень многие отличаются всегдашним девством своего неоскверненного тела...» (*Min. Fel. Oct. 31; Iust. 1 Apol. 29*). Целомудрие христианских дев осознавалось как важнейшая для них ценность и язычниками, которые во времена гонений стремились лишить девственниц этого дара или надругаться над ним, что, например, произошло в IV в. в Александрии (*Theodor. Hist. eccl. IV. 22. 2, 4–5, 25*)³. О наличии дев в христианских общинах Средизем-

¹ Об этих девах см.: *Herm. Past. Sim. 4; 9. 2; 10. 3. 1; 13; 15; 17; 24*; ср.: видение Софрония в «Луке Духовном» (*Mosch. Prat. Spir. 102*). Р. Метц считает, что в «Пастыре» трудно разделить аллегорические и исторические моменты, но девы из *Sim. 9. 10, 11* вполне могли быть реальными (*Metz R. La consecration des vierges dans l'Église romaine. P., 1954. P. 44*).

² Собственно, и в вышеприведенном отрывке (*Tert. Ad uxor. I. 4. 4*) «обручаются Богу» (*Deo nubere*) — в буквальном переводе: «окутываются свадебным покрывалом».

³ Ср. также период гонений в Александрии со стороны ариан (*Theodor. Hist. eccl. II. 14. 7–8; Socr. Hist. eccl. II. 28*).

номорья IV в. свидетельствует и вышеназванная надпись с о. Мелос из катакомбного монастыря, в которой наряду с диакониссой, ее тремя братьями-пресвитерами названы и две их сестры-девы (παρθενεύσασα) — Евтихия и Клаудиана¹.

Очевидно, что для определенной группы дев хранение целомудрия являлось своего рода церковным статусом. Человек, вступивший в брак с такой девой или насильственно похитивший ее, подлежал уголовной ответственности (см. выше: Cod. Theodos. IX. 25. 2) или изгонялся из общины до самой смерти (3 Conc. Augel., 538 г., can. 16). Дева, посвятившая себя Богу и вступившая в брак, лишалась церковного общения (Conc. Chalcs., 451 г., can. 16; 3 Conc. Augel., 538 г., can. 16; Conc. Ven., 465 г., can. 4).

Собор в Гиппоне (393 г.) запрещал посвящать дев до 25 лет (Conc. Hipp., can. 1) — в данном каноне, вероятно, отразился переход к практике посвящения монахинь, что видно из сравнения его со 140-м правилом Карфагенского Собора (419 г.), в котором, в виде исключения, епископу разрешалось присоединять к числу инокинь дев в возрасте до 25 лет (Conc. Carth., can. 140). Скорее всего Церковь не ставила каких-то жестких возрастных ограничений для желавших соблюдать девство, которое, однако, понималось как пожизненный обет, что подтверждают упоминания пожилых девственников: «И есть много мужчин и женщин, лет 60 и 70, которые, с детства сделавшись учениками Христовыми, живут в девстве, и я (св. Иустин-мученик. — А. П.) готов указать таких из всякого народа» (*Iust.* 1 Apol. 15). «Между нами найдешь даже многих мужчин и женщин, которые состареваются безбрачными...» (*Athen. Leg. pro christ.* 33). «Есть между нами и такие люди», которые сохраняют «воздержание до гроба, от юности до глубокой старости» (*Tert. Apol.* 9). Евсевий упоминал некую старицу-девственницу, замученную при Деции (*Euseb. Hist. eccl.* VI. 41. 7), а Палладий — деву Сальвию, достигшую 60 лет (*Pallad. Laus.* 124).

Девы в восточной части христианского мира при посвящении не рукополагались, о чем писал св. Ипполит. «На девственницу не возлагается рука, ибо только ее заявление делает ее такой» (*Hipp. Trad. apost.* 12). Тот же факт подтверждался Постановлениями апостольскими от имени апостола Иакова: «Девственница не рукополагается (χειροτονεῖται), потому что не имеем повеления Гос-

¹ Eisen U. Op. cit. S. 177–179.

подня, ибо славный подвиг сей есть дело воли...» (Const. Ap. VIII. 24. 2). Подобное установление нельзя назвать повсеместным, так как, например, на Западе, на Соборе 465 г. в Ванне (Франция), запрещалось вступать в брак женщинам, «которые подвизаются в девстве и следуют благословению, данному [им] возложением руки (benedictionem... per manus impositionem) под клятвой исполнять это обещание...» (Conc. Ven., can. 4). Гиппонский Собор (393 г.) постановил, чтобы «девы не посвящались (consecrentur) ранее 25-летнего возраста» (Conc. Hipp., can. 1), а «пресвитер без разрешения епископа дев не посвящал (non consecret)» (Conc. Hipp., can. 34). По смыслу к последнему канону примыкают два правила Карфагенских соборов: «Пресвитеры посвящение молодых женщин (puellarum consecratio) да не совершают...» (Conc. Carth., 390 [387?] г., can. 3); «...освящения дев (ἁγιάσματα καὶ παρθένων) да не творит пресвитер...» (Conc. Carth., 419 г., can. 6). Хотя формально слова puella и ἡ κόρη можно переводить как «молодая женщина», в свете 34-го правила Гиппонского Собора и в том, и в другом случае речь, скорее всего, идет о девах. Кроме того, Метц и Вильперт указывали на термины puella sacra, puella Christi, Deo sacrata puella как на применявшиеся к христианским девам¹.

Девы были обязаны много молиться и поститься. «Вдовы и девственницы пусть постятся часто и молятся в церкви» (Hipp. Trad. apost., can. 23). После общей вечерней молитвы «отроки говорят псалмы; также и девы» (Hipp. Trad. apost., can. 25). «С Ним (Богом. — А. П.) они (девы. — А. П.) живут, с Ним беседуют, с Ним проводят дни и ночи, Ему приносят свои молитвы...» (Tert. Ad uxor. I. 4. 4). Некоторые из дев могли изучать Священное Писание и в этом смысле быть весьма образованными (Sed. Ep. ad Maced.; Pallad. Laus. 124; 128; ср. Euseb. Hist. eccl. VI. 17).

Несостоятельные девы, как и вдовы, очевидно, содержались Церковью, по крайней мере на Востоке. Согласно Постановлениям апостольским, подобало «всякую десятину приносить на пропитание прочих клириков (то есть кроме епископа, пресвитера и диакона. — А. П.) и девственниц, и вдов, и угнетаемых бедностью...» (Const. Ap. VIII. 30. 2). Блж. Феодорит писал, что еще третья часть выделенного императором Константином содержания лицам, обрекшим себя «на всегдашнее девство и вдовство... доставляется им

¹ Metz R. Op. cit. P. 92; Wilpert J. Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche. Freiburg im Breisgau, 1892. S. 25.

и доныне...» (см. выше: *Theodor. Hist. eccl. I. 11. 2–3*). Вероятно, будучи необеспеченными, некоторые девы, наподобие вдов, живших с Тавифой (Деян 9. 36–41), занимались рукоделием, чтобы снискивать себе пропитание. По словам Татиана, «...у нас все женщины целомудренны, и девицы, сидящие за прялками, поют божественные песни...» (*Tat. Orat. adv. Graec. 33*; ср.: *Tert. De cultu fem. XIII*). Девам за их благочестивую жизнь оказывался и особый почет. Так, мать Константина Елена, «собрав всех дев, посвятивших себя Богу на целую жизнь, и, посадив за столы... сама отправляла при них должность служанки...» (*Theodor. Hist. eccl. I. 18. 8*).

Со временем девы начали составлять определенную организацию. В Постановлениях апостольских девы в ряде случаев при перечислении церковнослужителей и мирян назывались отдельно. С левитами сравнивались низшие клирики, а также «диакониссы... вдовы, девственницы и сироты...» (*Const. Ap. II. 26. 3*). Во время собраний христиан девы занимали места впереди других женщин (*Const. Ap. II. 57. 12*), причащались после диаконисс и перед вдовами (*Const. Ap. VIII. 13.14*), отдельно поминались в диаконской ектенье (*Const. Ap. VIII. 10. 10*) и молитве епископа (*Const. Ap. VIII. 12. 43*), который также должен был о них заботиться, скорее всего в материальном плане, «ибо его долг — пещись о всех: о клириках, о девах, о вдовах, о мирянах» (*Const. Ap. III. 15. 5*). Интересно, что в соответствующих местах Дидаскалии нет упоминаний о девах, какие имеются в Постановлениях апостольских (*Const. Ap. II. 26. 3*; *Did. II. 26. 3*; *Const. Ap. II. 26. 8*; *Did. II. 26. 8*), то есть организация дев в Сирии, очевидно, оформилась не ранее IV в. Псевдо-Игнатий в Послании к Филиппийцам приветствовал «отряд дев» (*Ps.-Ign. Ep. ad Philipp. XV. 1*), а Тертуллиан восклицал: «Сколько святых мужей, сколько девственниц в церковном чине (*de ecclesiasticis ordinibus*) посвятили себя воздержанию!» (*Tert. De exh. cast. 13. 4*). «Если епископ, диакон, вдова, дева, наставник или даже мученик отпадут от веры, — неужто надо будет думать, что в ереси есть истина?» (*Tert. De praescr. 3*). Косвенно на наличие некой организации дев указывали сщмч. Игнатий и Тертуллиан в вышерассмотренных отрывках, согласно которым в число вдов принимались девы (*Ign. Ep. ad Smyrn. XIII. 1*; *Tert. De virg. vel. 9*).

Устоявшейся терминологии для обозначения дев в раннехристианскую эпоху не существовало, это были обычные слова *virgo* и ἡ παρθένος. В более позднее время применительно к девам в

западнохристианских общинах встречаются разные эпитеты. Ряд надписей называет их «священнодевами»: «В этой гробнице покоится молодая женщина, священнодева, достойная Александра, достигшая небес, заслужившая при воскресении предстать Христу и получить вечную награду. Она погребена в 7-й день перед апрельскими Календами, в субботу, во время священного все-нощного бдения, в консульство Флора Астурия, знатного мужа, консула (26 марта 449 г.)»¹; «Покоится в мире священнодева, носившая претексту. Погребена в 7-й день перед августовскими идами в консульство Рустика и Олибра (464 г.)»²; «...здесь покоится Эмилиана, священнодева. Погребена в 5 день перед идами декабря, в консульство знатного мужа Пробина (9 декабря 489 г.)»³. Седулий назвал Синклетикию, подвизавшуюся в посте, молитве, благотворительности и изучении Писаний, священнодевой (*sacra virgo*) (*Sed. Ep. ad Maced.*). Аналогичный термин встречается в 17-м каноне Орлеанского Собора (538 г.) «о похитителях священнодев» (*virginum consecratum*)» (3 Conc. Aurel., can. 16).

Имелись и другие единичные определения. «Божия дева»: «Ницелла, Божия дева, которая прожила около 35 лет, похоронена в 15 день перед майскими Календами, — достойной. (Почивай) в мире (IV в.)»⁴; «Виктория, Божия дева, которая прожила 28 лет. (Погребена) в мире в 3 день перед февральскими идами (ок. IV в.)»⁵. «Верная дева»: «Виктория, верная дева, которая

¹ В раке храма св. Пракседии в Риме: [IN HOC SE]PULCRO REQUIESCIT PUELLA VIRGO SACRA В M ALEXA[NDRA] // QUAE RECEPТА COELO MERUIT OCCURRERE XPO AD RESSURRECT[IONEM // PRAEMIUM AE]TERNUM SUSCIPERE DIGNA HAEC DEP VII KAL AP[RILIS) // DIE SABBA]TI VIGILIAS SACRAS CONS FLASTURIO VC CON[SULE]. Перед надписью монограмма Христа (*Marucci O. Epigrafia Christiana... P. 343*). Эту же надпись см. у Вильперта: *Wilpert J. Op. cit. S. 50*.

² QUIESCIT IN [PACE] PRAETEXTATA // VIRGO SACRA DEP[OSI]TA D VII // ID AUG CONS RU[STI]CI ET OLYBRI (*Marucci O. Op. cit. P. 238*). Эту надпись см. также у Вильперта: *Wilpert J. Op. cit. S. 43*.

³ В храме св. Павла в Риме. Отрывок из семейной эпитафии: ...NHC REQUIESCIT AEMILIANA SAC VG DP VID DEC PROBINO VC CONSS. По предположению Росси, лица, приведенные в этой надписи, — предки свт. Григория Великого (*McCaul J. Christian Epitaphs... P. 65*).

⁴ NICELLA VIRGO DEI QUE VI // XIT ANNOS PM XXXV DE // POSITA XV KAL MAIAS BENE // MERENTI IN PACE (*Marucci O. Op. cit. P. 239*). У Вильперта другое прочтение имени: NIGELLA (*Wilpert J. Op. cit. S. 85*).

⁵ VICTORIA VIRGO DEI QUI VI // XIT ANNIS XXVIII IN PACE // III IDUS FEBR. Слева от надписи монограмма Христа, а под ней голубь с оливковой ветвью (*Wilpert J. Op. cit. S. 85*).

прожила 17 лет, 9 месяцев, 5 дней. Скончалась в мире в 5 день перед идами сентября»¹. «Достойная и почтенная дева»: «Адеодате, достойной и почтенной деве. Покоится здесь в мире по требованию Христа ее» (не позднее V в.)². В некоторых надписях можно догадаться по контексту, что речь идет о христианских девах: «Деве Иенуарии, достойной. Погребена в мире для молитв»³. «В этой могиле ныне покоится тело, посвященное Богу. Здесь лежит сестра Дамаса по имени, если хочешь узнать, Ирина. Она посвятила себя Христу, когда была жива, так что заслугу эту одобрял сам святой стыд...»⁴. В надписи из базилики св. Пракседии упоминались имена 16 дев и вдов⁵. Аналогичное словоупотребление встречается и в греческом языке. В 53-м правиле Карфагенского Собора (419 г.) говорилось о священнодевах (τὰς ἱεράς παρθένους) (Conc. Carth., can. 53), а Евсевий упоминал Аммонарию, святую деву (ἁγία παρθένος), казненную при Деции (*Euseb. Hist. eccl. VI. 41. 18*).

¹ VICTORIA FIDELIS VIRGO // QUE VIXIT ANNIS XVII // MENSIS VIII DIES VIN PACE // DEFUCTA VIDUS SEPTEMB (*Marucci O. Op. cit. P. 241*). Перед надписью изображены между буквами альфа и омега монограмма Христа, а рядом голубь с оливковой ветвью.

² Катакомба св. Кириаки: ADEODATE // DIGNAE ET // MERITAE // VIRGINI // ET QUIESCIT // NIC IN PACE // IUBENTE XPO EIUS (*Marucci O. Op. cit. P. 244*). В данном контексте, как и в некоторых надписях IV–V вв., слова XPO EIUS следует переводить «Христа, жениха ее», как считает Вильперт, но отдельные исследователи предлагали вставлять после EIUS слово mortem: «По требованию Христа ее кончины» (*Wilpert J. Op. cit. S. 86*).

³ Возможно, период до Константина. Катакомба Фразона: IENUARIE VIRGINI // BENEMERENTI IN // PACE BOTIS DEPOSITA (*Marucci O. Op. cit. P. 242*). Вильперт предлагает слово BOTIS переводить «при совершении молитв» (unter Gebeten) (*Wilpert J. Op. cit. S. 93*).

⁴ Hoc tumulo sacrata DEO Nunc membra quiescunt
 Nic soror est Damasi noMEN SI QUAeris Irene
 Voverat haec sese ChristO CUM VITA Maneret
 Virginis ut meritum sanCTUS PUD OR IPSe probaret... (*Marucci O. Op. cit. P. 439*).

Эта стихотворная надпись не сохранилась. Прописными буквами выделен фрагмент, обнаруженный перед базиликой Космы и Дамиана на форуме в Риме. Ирина – младшая сестра папы Дамаса (366–384). Ср. надпись, посвященная деве-мученице Агнессе в базилике ее имени в Риме (IV в.) (*Marucci O. Op. cit. P. 416*). В некоторых случаях трудно понять, являлась ли погребенная христианской девой или же только девой по возрасту (*Marucci O. Op. cit. P. 240, 243; Hübner Aem. Inscriptiones Britanniae Christianae. Berolini; Londini, 1876. P. 184*). Специальные эпитеты для обозначения христианских дев в Римской Церкви, очевидно, распространяются с конца IV в. (*Metz R. Op. cit. P. 88–92*).

⁵ См. выше, с. 382: *Marucci O. Epigrafia Christiana... P. 490*.

В целом девы могли находиться под властью предстоятеля, о чем писал от лица епископа Игнатия некий аноним: «Приветствую восприявших Христа дев, которых я вскормил о Господе...» (*Ps.-Ign. Ep. ad Smyrn. XII. 3*). Непосредственное руководство девами, возможно, осуществляли какие-то благочестивые женщины, что являлось очевидным прообразом монашеских общежитий: «Священнодевы, когда разлучаются с отцами, соблюдавшими их, попечением епископа или, в отсутствие его, пресвитера, да будут поручаемы честнейшим женам (ταῖς τιμιωτέραις γυναξί), или, живя купно, да хранят взаимно друг друга, дабы, скитаясь повсюду, не повредили доброй славе Церкви» (*Conc. Carth., 419 г., can. 53*). Такими руководительницами могли становиться и диакониссы, как, например, Лампадия, стоявшая во главе дев (*Greg. Nyss. De Vita S. Macr. 15*). Подобные общежития, очевидно, превращались в раннемонашеские общины, когда слово «дева» отождествлялось с понятием «монахиня». Марфана «управляет монастырскими келиями девственниц...» (*Aeth. Peregr. XXIII. 3*), а другая диаконисса, будучи игуменией монастыря, «собрав подчиненных ей дев», вышла навстречу св. Нилу, когда тот входил в Рим (*Vita S. Nili. XII*). Палладий писал, что с сестрами Исидора-странноприимца «жили в одной обители 70 дев» (*Pallad. Laus. 1*), некая Евстохия имела «общежитие из 50 дев» (*Pallad. Laus. 109*), в Анкире обитало «около двух тысяч или более» дев (*Ibid.*). Возможно, одно из карфагенских постановлений отразило своего рода переходное состояние, когда дева, названная монахиней, еще не обязывалась носить особую одежду. «Дева-монахиня (*sanctimonialis virgo*), когда приводится для посвящения (*ad consecrationem*) к своему епископу, пусть приходит в том же одеянии, какое обычно носит: оно подходит и к обязанности, и к святости ее» (*SEA, 398 г., can. 11*). Уже в конце IV – начале V в., согласно жизнеописаниям Палладия, слово «дева» применялось к женщинам, ведущим монашеский (*Pallad. Laus. 34; 36–37; 93; 116; 121*) или отшельнический (*Pallad. Laus. 5; 31; 71; 79; 122*) образ жизни. Женское монашество ко времени написания «Лавсика» на Востоке распространяется достаточно широко (*Pallad. Laus. 34–37; 79; 93; 112; 116; 120–121; 123*)¹, хотя какие-то девы продолжали жить в миру (*Pallad. Laus. 32; 115; 118; 119*). Женские

¹ Рассказ о коринфской деве, возможно, относится к более ранней эпохе (*Pallad. Laus. 129; 130*).

монастыри возникают в IV в. и на Западе: в Южной Галлии, Испании, Ирландии¹.

* * *

Девство не мыслилось Церковью как практическое служение, на что указывает и отсутствие разработанной терминологии применительно к девам. Оно являлось особым состоянием, которое в наибольшей степени благоприятствовало достижению христианского совершенства. Девы обязывались пожизненно хранить целомудрие и все основное время пребывать в молитвах. В восточнохристианских общинах для них не предусматривалось особого посвящения, тогда как на Западе оно хотя и существовало, о чем свидетельствовал термин *consecratio* (не исключено, через возложение рук), но не давало женщинам права на церковное служение, подобное деятельности диаконисс. Не позднее IV в. девы стали объединяться в общины, превращавшиеся в первые женские монастыри, хотя отдельные женщины оставались в миру и хранили целомудрие частным образом — в любом случае ясно, что жизнь дев с этого времени рассматривается как монашеская или полумонашеская.

VIII. Вопрос о «женском священстве»

Исходя из вышесказанного, очевидно, что во всех формах женского служения в древней Церкви никогда не шла речь о допущении женщин к собственно литургическому, священническому служению, поэтому и вопрос о «женском священстве» для Православной Церкви на данный момент является в большей степени теоретическим, чем вызванным реальными потребностями современной церковной жизни. В XX в. он остро встал перед некоторыми протестантскими деноминациями, однако для православных в контексте развивающейся глобализации и эволюции экуменизма эта проблема, очевидно, может быть связана лишь с не очень определенной перспективой, приближение которой тесно связано с включением России в процессы экуменического диалога, европейской и мировой интеграции.

Иллюстрацией к данному тезису является состоявшаяся в феврале 2007 г. в Братиславе международная конференция «Роль

¹ См.: *Marsch W.-D.* Frau in der Kirchengeschichte. Alte Kirche // Die Religion in Geschichte... Col. 1071.

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

Выступление В. Орехова принадлежит к тем немногим голосам, которые раздаются внутри Православной Церкви на Западе в защиту женского священства. Его фактическим наиболее последовательным сторонником на данный момент являлась Элизабет Бер-Сижель², в сторону положительного решения данного вопроса эволюционировало мнение епископа Диоклийского Каллиста (Уэра)³, и даже митрополит Сурожский Антоний (Блум) высказался за то, что «вопрос о назначении женщин для священнического служения... должен стать для нас “внутренним

¹ Муравьева Н. Жены-мироносицы наших дней // Независимая газета. 2007. 7 марта.

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

³ См.: *Kallistos (Ware), Bish. Man, Woman and the Priesthood of Christ* // *Man, Woman and Priesthood*. L., 1978. P. 68–90; *Behr-Sigel É, Kallistos (Ware), Mgr. L'ordination de femmes dans l'Église orthodoxe*. P., 1998 (на рус. яз.: *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Мужчина, женщина и священство Христово* // *Бер-Сижель Э., Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Рукоположение женщин в Православной Церкви*. М., 2000. С. 45–81). В первом варианте статьи епископ Каллист выступил противником женского священства, а во втором уже начал серьезно сомневаться в невозможности такового, что и объединило его с Э. Бер-Сижель. Положительная рецензия на этот сборник: *Сахаров П. Вопрос о священстве женщин обсуждается в Православной Церкви* // *Русская мысль*. 2002. 8 апр.

вопросом»¹. Названные иерархи, хотя никогда однозначно и не выступали за женское священство, однако призывали к рассмотрению данной проблемы и формированию определенной церковной позиции. По словам протоиерея Петра Планка, «проблема женского рукоположения будет поставлена и в Православной Церкви, и даже сейчас она серьезно обсуждается... и получает одобрение известных богословов и иерархов»².

Дискуссии по поводу женского церковного служения в Православной Церкви начались в 1970-е гг., когда в 1976 г. под эгидой ВСЦ состоялась первая Международная консультация православных женщин в Агапийском монастыре в Румынии³, а в 1978 г. в Афинах на заседании англиканско-православной вероучительной комиссии была принята декларация о невозможности возведения в священный сан женщин⁴. Следующее совещание, призванное разобрать богословскую аргументацию против рукоположения женщин, однако вылившееся в более широкое обсуждение проблемы, было созвано в 1988 г. на Родосе по инициативе Третьей Всеправославной конференции⁵. В 1997 г. в Стамбуле с участием представителей Русской Православной Церкви прошла конференция «Различая знаки времени», предполагавшая обсуж-

¹ См. предисловие митрополита Антония к книге Э. Бер-Сижель: *Бер-Сижель Э. Служение женщины в Церкви...* С. 8.

² Планк П., *прот.* Богословские и пастырские размышления о практике православного крещения // Альфа и омега. 2009. № 2 (55). С. 93.

³ О встрече в Агапии и других совещаниях после нее см.: *Бер-Сижель Э. Служение женщины в Церкви...* С. 9–31.

⁴ *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский.* Указ. соч. С. 47. Нелишним здесь будет сослаться и на мнение протопр. А. Шмемана, который считал совершенно невозможным рукоположение женщин в Православной Церкви: *Schmemmann A. Concerning Women's Ordination. A Letter to an Episcopal Friend // St. Vladimir's Theological Quarterly.* 1973. № 3. P. 239–243, хотя у о. Александра в чем-то уязвимая аргументация, основанная лишь на том, что «Христос был мужчиной», – Спаситель воспринял всю полноту человеческой природы, и если доводить эту мысль до логического конца, то можно прийти к выводу, что Христос искупил только мужчин, потому что то, что не воспринято, то не исцелено.

⁵ О совещании на Родосе см.: *Бер-Сижель Э. Рукоположение женщин обсуждается и в Православной Церкви // Бер-Сижель Э., Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Рукоположение женщин...* С. 30–32. Подробный и благожелательный применительно к данной проблеме разбор основных обсуждавшихся на Родосе тезисов произвел в своей статье протестантский богослов Г. Оме: *Ohme H. Neue theologische Einsichten der Orthodoxie zur Frage der Frauenordination. Die Konferenz von Rhodos vom 30.10–7.11.1988 // Frauenordination. Studien zu Kirchenrecht und Theologie / Hrsg. von W. Bock, W. Lienemann. Heidelberg, 2000. Bd. 3. S. 137–155.*

дение возможности расширения женского церковного служения¹. Данные совещания не выработали каких бы то ни было общепринятых церковных документов, подтверждающих возможность женского священства, однако проблема не считается окончательно закрытой².

Какова же аргументация сторонников пересмотра специфически «мужского священства»? Во-первых, по мнению Э. Бер-Сижель, для этого отсутствуют собственно богословские препятствия, поскольку, «не отрицая половых различий, но становясь над ними, образ Божий присутствует в женщине, как и в мужчине. Слово, воплотившись, взяло на себя спасение всего человечества»³, что исключает любую дискриминацию по национальному или половому признаку, о чем писал и апостол Павел: «Нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал 3. 28). «Человечество едино в разнообразии личностей», и Христос в первую очередь не столько мужчина, сколько человек⁴.

Во-вторых, церковное предание, в рамках которого принято рукоположение только мужчин, не является чем-то механическим, застывшим и мертвенным — оно само по себе динамично, подобно текущей реке, является Духом Святым, наставляющим

¹ О конференции более подробно см.: *Fitzgerald K. K. Orthodox Women Speak. Discerning the «Signs of the Times»*. Brookline, 1999; *Пронин А.* Проблемы прав человека: Курс лекций. Ч. 3: Статус женщины в современных обществах. Гл. 2: Женское священнослужение (опубл. 18. 05. 2004) // http://www.hro.org/editions/pronin_6/index_3.php. Здесь же краткий экскурс в историю женского священства в протестантских деноминациях. Последние данные о женском священстве в Великобритании и неоднозначном к нему отношении см.: Великобритания. Эпоха реформ / Под ред. А. А. Громыко. М., 2007. С. 223–226, 228.

² См., например: *Сперанская Е.* О женских служениях в раннем христианстве // Материалы международной богословской конференции «Миры в Церкви» (Москва, август 1995 г.). М., 1999. С. 125–136, дискуссия: с. 136–140; *Она же.* На пороге перемен? Православные женщины обсуждают проблему женского священства // Церковно-общественный вестник. 1997. № 21 (Приложение к газете «Русская мысль». 1997. № 4185. 31.07–06.08); *Лилиенфельд Ф. фон.* Жизнь. Церковь. Наука и вера. М., 2004. С. 275–289. Аргументация Э. Бер-Сижель в пользу женского священства в интерпретации Ф. фон Лилиенфельд: с. 280. Ср.: *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский.* Указ. соч. С. 47; *Балашов Н., прот.* Актуальные вопросы этики пола в свете «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви» // Богословская конференция Русской Православной Церкви «Учение Церкви о человеке». Москва, 5–8 ноября 2001 г.: Материалы. М., 2002. С. 321–332, особенно: С. 324–326; см. также переизданный сборник статей: *Women and the Priesthood* / Ed. Th. Норко. N.Y., 1999; *Чан Р.* Первоочередные задачи ВСЦ // Вестник ВСЦ. 1997. № 2. С. 12 (о том, что вопрос о женском священстве является одним из наиболее актуальных для ВСЦ).

³ *Бер-Сижель Э.* Рукоположение женщин обсуждается... С. 37.

⁴ Там же. С. 40.

на истину учеников, поэтому может меняться в соответствующем направлении¹. Отсутствие в истории Церкви традиции рукоположения женщин не означает его полный запрет. А многообразие служений и харизм относится в равной мере к мужчинам и женщинам: ведь в Церкви известны женщины, прославленные как равноапостольные, то есть призванные к апостольской проповеди (свв. Магдалина, Елена, Нина и др.), не говоря уже о реально существовавшем чине диаконисс, который уже сейчас может быть возрожден в Православной Церкви². Почему же священство является чем-то исключительным?

В-третьих, литургический символизм, согласно которому священник — образ Христа, тоже нельзя абсолютизировать, потому что священник — «рупор Церкви, объединяющей женщин и мужчин», недаром Церковь в древних катакомбах символически изображалась в виде женщины-Богоматери, которая в своей личности наиболее полно выражает вселенское и царственное священство³. Священник не икона Христа в буквальном смысле слова, он «указывает на невидимое духовное присутствие — через Духа Святого — единственного Великого Священника, Христа». По словам свт. Иоанна Златоуста, священник лишь «предоставляет свой язык и свои руки» для Таинства. «Почему этот язык, эти руки не могут быть языком и руками христианки, крещеной, миропомазанной, вступившей в евхаристическое общение...?»⁴ Рассмотрение же мужской сущности священника в символическом значении как указывающей на Христа, Жениха Церкви,

¹ Там же. С. 38–39; *Она же. Служение женщины в Церкви...* С. 25–26, 94–95 («Мы подвижны ветром Духа, который надувает паруса корабля-Церкви... Мы будем разумно пользоваться достижениями гуманитарных наук — психологии, социологии, даже психоанализа и марксизма». Там же. С. 97); *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский*. Указ. соч. С. 60–61.

² *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский*. Указ. соч. С. 51–53. И Э. Бер-Сижель, и еп. Каллист ссылаются как на своеобразного предтечу разбираемой проблемы на П. Евдокимова, который достаточно подробно рассматривает положение женщины, ее дары и «харизмы» в богословском контексте (*Evdokimov P. La femme et le salut du monde*. P., 1958; на рус. яз.: *Евдокимов П. Женщина и спасение мира. О благодатных дарах мужчины и женщины*. Минск, 2007). Сам П. Евдокимов не был сторонником женского священства, достаточно четко разделяя иерархию харизм и даров мужчины и женщины (см.: *Евдокимов П.* Указ. соч. С. 252–253), но общий пафос книги очень близок стилю хорошо знавшей его Э. Бер-Сижель.

³ *Бер-Сижель Э.* Рукоположение женщин обсуждается... С. 41; *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский*. Указ. соч. С. 74.

⁴ *Бер-Сижель Э.* Рукоположение женщин обсуждается... С. 42. Здесь она ссылается на гомилии свт. Иоанна: *Ioan. Chrysost. Hom. in Ioan. 77. 4.*

является свидетельством изживших себя культуры и состояния знаний, и в таком случае Предание нельзя приравнять к культурным стереотипам или общественным условностям. В частности, вопрос о нечистоте женщины в определенные периоды в Новом Завете может быть снят в контексте постановлений апостольского собора (Деян 15). А слова апостола Павла о том, что «жене глава — муж» (1 Кор 11. 3), свидетельствуют лишь об определенной иерархии, но не форме зависимости в браке, так как само слово «глава» может быть понято как «источник», «исток». Очевидно, что уже пора отказаться от представления о врожденной неполноценности женщин¹.

Таким образом, вопрос о женском священстве можно свести к трем глобальным проблемам: соотношение статуса женщины и статуса мужчины в рамках христианской антропологии и применительно к священническому служению, а также возможность эволюции и трансформации церковного Предания. Указанные проблемы никогда в церковной традиции подробно не рассматривались применительно к заявленной проблеме, поскольку на протяжении многих веков вопрос о женском священстве не вставал и для святых отцов он не существовал.

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

Поскольку человек был сотворен по образу и Подобию Божию (Быт 1. 26), то этот факт сам по себе уже свидетельствует о причастности человека Богу: «Образ Божий есть Его Слово... Образ же Слова — истинный человек...» (*Clem. Alex. Protrept. 10. 98*), и «жена наравне с мужем имеет честь быть сотворенной по образу Божию. Природа того и другого равночестна» (*Bas. Magn. Hom. in hexaeter. X. 18*). Хотя форма причастности и рассматривалась в русле разных традиций (например, с точки зрения дуалистической или пантеистической), однако святоотеческая антропология избегает крайностей, признавая, с одной стороны, тварность человеческой природы, а с другой — сверхтварную заданность чело-

¹ *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Указ. соч. С. 48, 67–69.*

веческого бытия¹, хотя в обращенности к Богу человек остается тварью, и обожение тоже совершается не по природе, а по благодати. В таком контексте мужчина и женщина, безусловно, равны: человеческая личность «выше природы, она несводима к ней, а значит, и к полу»², а Христос — совершенный человек, упразднивший «разделение и расчленение естества на мужское и женское» (*Max. Conf. Ambiguum lib. 41*), о чем и писал ап. Павел в Послании к Галатам (Гал 3. 28).

В свете вышесказанного утверждение Э. Бер-Сижель о том, что «образ Божий присутствует в женщине, как и в мужчине», совершенно справедливо, однако вопрос о соотношении полов не может быть сведен только к данному обобщению. Согласно свт. Григорию Нисскому, «слово [Писания] говорит, что человек разделен на мужской пол и женский. Следовательно, устройство нашей природы как-то двойственно: одно в нем уподобляется Божественному, а другое разделено этим различием. Ведь на нечто такое намекает слово [Писания] самим порядком того, что написано: сначала — “сотворил Бог человека, по образу Божию сотворил его”, потом же добавляет к сказанному — “мужчину и женщину сотворил их”, что отлично от известного о Боге» (*Greg. Nyss. De opif. hom. XVI*). Таким образом, человек, будучи подобен Богу, отличен от него в половом разделении и именно этим он сближается (но полностью ему не уподобляется!) с животным миром³. При том что данный дуализм заложен в человеке изначально, как пишет прп. Ефрем Сирийский: «...Ева была уже в Адаме, в том ребре, которое было взято от Адама. Хотя Ева была в нем не по уму, но по телу, однако же и не по телу только, но и по душе, и по духу; потому что Бог ничего не присовокупил к взятому от Адама ребру, кроме красоты и внешнего образа. Поскольку же в самом ребре заключалось все, что нужно было для образования из него Евы, то справедливо сказано:

¹ Достаточно подробно данный вопрос разбирает в своей статье свящ. В. Шмалий, см.: *Шмалий В., свящ.* Проблематика пола в свете христианской антропологии (Быт. 1: 27) // Богословская конференция Русской Православной Церкви «Учение Церкви о человеке». Москва, 5–8 ноября 2001 г.: Материалы. М., 2002. С. 281–320. Не столь обстоятельно, но в сходном ключе этой проблемы касается Е. Неганова в докладе на «Международных Рождественских образовательных чтениях» (26. 01–31. 01. 2003), см.: *Неганова Е.* Единосущие человечества и проблема пола // <http://kiev-orthodox.org/site/family/479/>.

² *Шмалий В., свящ.* Указ. соч. С. 285.

³ В этом утверждении следует полностью присоединиться к мнению свящ. В. Шмалия (см.: *Шмалий В., свящ.* Указ. соч. С. 288–289).

«...мужчину и женщину сотворил их» (*Ephr. Syr. Comm. in Gen. I. 29*; ср. *Orig. Hom. in Gen. I. 14–15.*). Подобную мысль высказывает и свт. Амвросий Медиоланский: «Неслучайно женщина сотворена не из того же праха, из которого сотворен Адам, но из ребра самого Адама, а чтобы мы знали, что в мужчине и женщине одна телесная природа и что источник человеческого рода един» (*Ambros. Mediol. De parad. 10. 48*). Блж. Августин добавляет, что «еще прежде создания жены Бог делает ее участницей владычества над созданиями и удостоивает благословения» (*Joan. Chrysost. Hom. in Gen. 10. 9*), акт творения женщины из ребра Адама он вместе с блж. Иеронимом и свт. Амвросием рассматривают как пророчество о Христе и Церкви (*August. De civ. Dei. XXII. 17*; *De Gen. contra Manich. II. 13*; *Hier. Tract. LIX in psalm. 88*; *Ambros. Mediol. Ep. IV. 16. 4*; ср.: Еф 5. 32). Очевидно, что в словах книги Бытия содержится призыв к совершенству человека только во взаимном единстве двух полов, а не каждого в отдельности: «...сотворил Бог человека... мужчину и женщину сотворил их» (Быт 1. 27).

Тем не менее при совершенном устройении человека как образа Божиего половая дифференциация в его земной жизни не упраздняется, а она в свою очередь предусматривает определенную иерархию, начиная с того, что Ева была создана из ребра Адама, а не наоборот¹, и ей, а в ее лице и всему женскому роду, Адам нарекает имя, как ранее нарекал имена животным (Быт 2. 20): «...она будет называться женою, ибо взята от мужа» (Быт. 2. 20, 23). «И как в сей день все животные получили от Адама наименования свои по родам; так и кость, созданную в жену, назвал он не собственным ее именем — Евою, но именем жены, принадлежащим целому роду» (*Ephr. Syr. Comm. in Gen. II. 13*). При том, что изначально жена названа «помощником» (Быт 2. 18), «она создана, чтобы быть помощницей мужу и в духовном совокуплении рождасть духовные плоды» (*August. De Gen. contra Manich. II. 11*). Прп. Ефрем Сирин видит в жене не духовную, а вполне реальную помощницу мужу: «Бог сотворил ему такую помощницу, которая бы вместе с ним имела обо всем попечение и во многом помогала ему» (*Ephr. Syr. Comm. in Gen. II. 11*). Свт. Амвросий конкретизирует: «Ибо если понять слово помощник в хорошем смысле, окажется, что роль женщины в рождении потомства велика и подобна роли земли...

¹ Об этом см.: Шмалый В., свящ. Указ. соч. С. 290–291.

пусть даже помощник считается ниже [того, кому помогает]. Ведь и у нас обладающие высшим достоинством большей частью привлекают себе в помощники людей меньшего достоинства» (*Ambros. Mediol. De parad. X. 48*); ему вторит блж. Августин: «...я не нахожу, для какой помощи жена сотворена мужу, если устранить причину деторождения» (*August. De Gen. ad litteram. IX. 5*).

Наверное, наиболее радикально половую иерархичность выразил свт. Иоанн Златоуст, который под образом подразумевает образ не сущности, но формы начала. Он ссылается на слова апостола Павла о том, что «муж не должен покрывать голову, потому что он есть образ и слава Божия, а жена есть слава мужа», и потому должна покрываться (1 Кор 11. 7): «Так почему же муж называется образом Божиим, а жена — нет? Потому что он называется образом не по виду, а по началю, которым обладает только муж, но не жена <...> Муж потому есть образ Божий, что никого не имеет выше себя, как и Бог никого не имеет выше Себя, но властвует надо всем; жена же есть слава мужа, потому что подчинена мужу» (*Ioan. Chrysost. Hom. in Gen. 2*; ср.: *Hom. in 1 Ep. ad Cor. 14. 35*)¹. Амброзиастер добавляет, что муж «более велик по происхождению и разуму, но не по сущности» (*Ambrosiast. Comm. in 1 Ep. ad Cor. 11. 7*), а блж. Феодорит Кирский вообще утверждает, что «мужи имеют первенство и по порядку создания <...> И этого достаточно для доказательства, что муж достоин верховной власти» (*Theodor. Interpr. in 1 Ep. ad Cor. 11. 8–9*). Эту зависимость свт. Иоанн Златоуст рассматривает как следствие грехопадения по вине Евы, до которого жена была «равночестна» мужу: «Я, говорит Господь <...> из-за того, что ты не воспользовалась равночестием как должно, за это подчиняю тебя мужу» (*Ioan. Chrysost. Hom. in Gen. XVII. 30–36*; ср.: *Ephr. Syr. Comm. in Gen. 11. 30*). «У нас жена справедливо подчинена мужу, потому что равночестие могло бы произвести вражду, и еще потому, что вначале от жены произошло обольщение» (*Ioan. Chrysost. Hom. XXVI in 1 Ep. ad Cor.*). Впрочем, в этой же гомилии на Послание к Коринфянам он добавляет, что апостол Павел, «дабы не возвысить мужей более, чем подобает, и не уни-

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

зять жен», вносит поправку: «ни муж без жены, ни жена без мужа» (1 Кор 11. 11) <...> Каждый из них зависит от другого, или, скорее, не один от другого. Но все — от Бога». Фактически то же повторяет Амброзиастер: «Все же — от Бога, чтобы ни жена не печалилась о подчинении своем, ни муж, словно возвысившись, не предался от того гордыне» (*Ambrosiast. Comm. in 1 Ep. ad Cor. 11. 12*).

Из этих слов очевидно, что равенство мужчины и женщины в Боге не упраздняет половую иерархичность. Об этом же определенно свидетельствует свт. Амвросий, когда пишет, что Ева узнала о заповедях не от Бога, а от мужа и поэтому была первой подвергнута искушению от змия (*Ambros. Mediol. De parad. XII. 54*). Ему вторит и прп. Ефрем Сирий: «Она поспешила вкусить прежде мужа, чтобы стать главою того, кто был ее главою, соделаться повелительницей того, от кого должна была принимать повеления, быть по божеству старше того, перед кем моложе была по человечеству» (*Ephr. Syr. Comm. in Gen. II. 20*). В этом смысле свт. Иоанн Златоуст недвусмысленно указывает и на вину Адама: «...тело должно повиноваться голове, а вышло наоборот: голова последовала за телом, и высшее сделалось низшим» (*Ioan. Chrysost. Hom. in Gen. XVII. 18*), с другой стороны, «жена, хотя и подчинена нам, но как свободная и равночестная» (*Ioan. Chrysost. Hom. XXVI in 1 Ep. ad Cor.*). Очевидно, что в своих толкованиях святые отцы не могли не иметь в виду слова апостола Павла: «А учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии. Ибо прежде создан Адам, а потом Ева. И не Адам прельщен; но жена, прельстившись, впала в преступление; впрочем, спасется через чадородие, если пребудет в вере и любви и в святости с целомудрием» (1 Тим 2. 12–15, ср.: *Ambros. Mediol. De parad. X. 47*).

Исходя из вышеописанного *consensus patrum*, можно с достаточной долей уверенности говорить о том, что мужчина и женщина равны в своей причастности Богу, однако половой дуализм не является частью Божественного образа в смысле андрогинности, он становится неотъемлемой частью человеческой жизни и подразумевает определенную иерархию, в которой женщина рассматривается как помощница мужчины, сотворенная из его плоти, получившая от него имя и наставления к жизни, первая совершившая первородный грех, наказанием за который будут муки рождения, а чадородие превратится в главное условие ее спасения, если она полностью не посвятит себя Богу.

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

Очевидно, нельзя понимать приводимые выше слова апостола Павла о том, что во Христе «нет мужского пола, ни женского» (Гал 3. 28) как провозглашение полового равенства в земной жизни, о чем пишет и свт. Феофан Затворник, подчеркивая не упразднение полового различия, а особенность внутреннего устройства всех христиан, в отличие от других внешних людей: «Как совне люди имеют свой тип, отличающий их от всех других тварей, так христиане внутренне имеют один тип нравственно-религиозного строя, отличающий их от всех людей»¹, далее он ссылается на слова блж. Иеронима, уподобляющего действие Св. Духа пламени, которое способно расплавить и слить воедино золото и серебро (*Hier. Comm. in Ep. ad Gal. 3. 27–28*). Недвусмысленно комментирует этот фрагмент и блж. Августин: «...различие такое... уже отменяется, и отменяется единством веры. Но различие это сохраняется в общении смертных, и даже апостолы учат, что его надо учитывать на этом жизненном пути» (*August. Exp. Ep. ad Gal. 3. 28*). Не следует игнорировать и тот очевидный факт, что выше-приведенные слова апостола Павла относятся в первую очередь к Таинству Крещения (Гал 3. 27), через которое Божественная благодать, безусловно, одинаково действует как на мужчин, так и на женщин, а не к богословским суждениям относительно мужской и женской природы.

¹ Феофан Затворник, еп. Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Толкования посланий апостола Павла. Послание к Галатам. Репр.: М., 1996. М., 1893. С. 281–282.

Следующий вопрос о священническом служении сам по себе значителен и объемён, поэтому следует указать лишь на некоторые моменты, связанные с заявленной проблемой. Очевидно, что речь идет не о «царственном священстве», которого удостоиваются все крещеные христиане (1 Петр 2. 5, 9), а об институциональном¹. Ведь слова апостола Петра являются свидетельством непреходящей Благодати, которой в равной степени удостоиваются и мужчины, и женщины в Церкви, в силу чего, например, существует правило, допускающее в случае крайней необходимости, связанной с близкой кончиной крещаемого, совершение над ним Таинства Крещения мирянином любого пола². «Царственное священство» не отменяет и не заменяет институциональное, существовавшее с ветхозаветных времен, исполнявшееся Мелхиседеком (Быт 14. 18–20), служение которого прообразует служение Христа (Евр 5. 10), Аароном и его сыновьями (Исх 28. 1), наконец всем коленом Левиным, взятым в удел для отправления служб при Скинии (Втор 10. 8; Числ 3. 4–13). Эта традиция не упраздняется Спасителем, который избирает, научает и оставляет в мире ближайших учеников для продолжения своего служения (Ин 13. 20; 17. 9–19; Мф 10. 40; 28. 18–20; Мк 3. 13; Лк 10. 16), а соответственно и его учениками, которые после гибели Иуды избрали по жребию в свое число Матфия (Деян 1. 23–26). В то же время устанавливается и форма поставления на церковное служение через возложение рук (Деян 6. 6; 13. 1–3; 14. 23; 1 Тим 4. 14; 2 Тим 1. 6). Из этих общеизвестных фактов очевидно, что исполнение священнических функций не давалось любому, кто принадлежал к числу верующих, а предоставлялось особо избранным людям. Более того, в Ветхом Завете любой посторонний, приступивший к жертвеннику, карался смертью (Числ 18. 4–7; Исх 19. 21–22). Этот исключительный статус священнослужителей не вызывал в священной и церковной истории массовое недовольство мирян – как мужчин, так и женщин, – поскольку не свидетельствовал о каком-то сущностном превосходстве одних над другими (в конеч-

¹ Это подтверждают и сторонники положительного рассмотрения вопроса о женском священстве: *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский*. Указ. соч. С. 49. Краткую общую аргументацию, связанную с догматическим учением о священстве см.: *Певницкий В.* О священстве: Основные пункты в учении о пастырском служении. Киев, 2001.

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

ном счете даже не каждый мужчина может быть священником), а являлся свидетельством той же иерархичности, которая существует в отношениях между мужчиной и женщиной и многообразии даров, полученных ими. Эту мысль очень ярко выразил апостол Павел, сравнив церковное устройство с разными членами тела, каждый из которых выполняет свои функции: «И вы — тело Христова, а порознь — члены. И иных Бог поставил в Церкви, во-первых, апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями...» (1 Кор 12. 27–28)¹.

Само же противопоставление священника как «иконы Христа» (так называемый западный подход, хотя это утверждение неверно, поскольку подобного рода высказывания мы можем встретить и у сщмч. Игнатия Богоносца, прп. Симеона Нового Богослова) и священника как предстоятеля общины, обращающегося от ее лица к Богу («византийский обряд»)², искусственно, поскольку, как свидетельствует сам же еп. Каллист (Уэр), подлинный первосвященник и совершитель Таинств — Бог, а в разные моменты службы действия и молитвы священника могут быть по-разному интерпретированы и в конечном счете включают в себя *и то, и другое*. С одной стороны, достаточно свидетельств, присутствующих в восточной традиции, о том, что священник — «подражатель Христа»³. С другой — тайные молитвы священника в чинопоследованиях православной Литургии и католической мессы одинаково составлены от лица молящихся, а не от первого лица — Бога⁴. Из вышесказанного можно вывести курьезный тезис о невозможности женского священства в Католической Церкви, в которой священник — «икона Христа», и допустимости — в Православной. Однако данная дихотомия необходима сторонникам женского

¹ В свете вышесказанного у апостола Павла нужно различать харизматические дары (апостольство, пророчество, учительство и т. п.) и служения (служение блюстителей-пресвитеров, диаконов). В одном случае община (и апостолы, пока они еще живы) свидетельствует о наличии дара, а в другом — просит Бога через рукоположение дать дар своему и (Его) избраннику. Любезное замечание Г. Е. Захарова.

² *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Указ. соч. С. 71–78.*

³ Здесь, чтобы не повторяться, можно сослаться на примеры самого еп. Каллиста, который приводит цитаты из сочинений свв. Игнатия Богоносца, Феодора Студита, монаха Антиоха (*Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Указ. соч. С. 76–77.*)

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

священства, поскольку из нее рождается новая искусственная проблема богословского значения «мужской природы Христа», которая в данной ситуации, естественно, не может играть никакой роли.

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

Логично, что последней целью сторонников церковных нововведений будет требование пересмотреть церковную традицию. Здесь не следует забывать, что Священное Предание — это не механическая передача какой-то информации, а свидетельство Церкви о Боге и богообщении, которое уже содержит богооткровенную истину во всей ее полноте, а значит, само по себе является источником вероучения — по сути, Священное Предание совпадает с понятием Божественного Откровения, хотя выражено человеческими средствами и погружено в исторический контекст. И нельзя сбрасывать со счетов тот факт, что ни в ветхо-, ни в новозаветной и последующей истории вплоть до наших дней никогда не существовало женщин-священниц¹. Это не исключало выполнения женщинами других форм богоугодного служения, что видно на примере первых пророчиц, вдов, дев и, наконец, диаконисс.

Естественный интерес вызывает в наше время чин древних диаконисс, появившийся главным образом с целью обеспечить посредничество между мужским клиром и женской частью общин, однако собственно священнические функции и даже в полной мере диаконские они никогда не выполняли, поскольку не име-

¹ Вопреки обобщающему утверждению еп. Каллиста о том, что в языческих религиозных общинах существовали женщины-священники (см.: *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский*. Указ. соч. С. 60), следует уточнить, что, например, в современной первым христианам римской традиции таковых не было, а небезызвестные весталки — члены единственной женской коллегии — являлись лишь хранительницами священного огня, но не совершительницами жертвоприношений (правда, это было обусловлено определенным историко-культурным контекстом).

ли каких-то специальных функций за богослужением¹. И попытки возродить этот чин успехом не увенчались, несмотря на то что никаких официальных церковных запретов служения диаконисс до сих пор не существует (если не было молчаливой рецепции решений западных соборов)². И данный факт лишь подтверждает естественное развитие церковной традиции, не являющейся чем-то застывшим и омертвевшим: утратившие актуальность и настоятельную необходимость формы служений перестают существовать или трансформируются, и на их место приходит нечто новое, но в рамках допустимого.

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

¹ Отсюда возникла и не вполне корректно сформулированная проблема, к какому чину принадлежали диакониссы: священно- или церковнослужителям. См. последнюю статью, обобщающую сведения о церковном служении диаконисс с библиографией: *Желтов М., диак.* Диаконисса // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 14. С. 580–587.

² В том числе в России. На Поместном Соборе 1918 г. вопрос о восстановлении чина диаконисс не был решен, из последних монографий об этом см.: *Белякова Е. В.* Церковный суд и проблемы церковной жизни. М., 2004. С. 445–465.

и женщины будут максимально приближены друг к другу, а естественное происхождение пола не будет иметь существенного значения¹.

Сходного стремления пересмотреть статус женщины в современном обществе придерживается и Э. Бер-Сижель, утверждающая, что «материнство перестало быть для женщины судьбой <...> Теперь оно зависит от выбора. Оно является желаемым. Желаемым в тот момент, который кажется наиболее подходящим, с точки зрения решения, принятого партнерами вместе...»² Соответственно, «если посмотреть на это (женственность и мужественность. — А. П.) с органической точки зрения, то непреодолимой границы между мужским и женским не существует <...> Поведение мужчин и женщин никогда не является простым отражением состояния их гормонов. Оно зависит от внешних причин... На протяжении своей личной, всегда уникальной истории... субъект приходит обычно к признанию своего пола <...> В каждом человеке можно различить несколько полов или, точнее, несколько уровней проявления половой принадлежности: анатомо-физиологический, социальный, психологический...»³ Что это, как не попытка «православного» определения гендера?

В противовес андрогинному обществу Э. Бер-Сижель хочет видеть в будущем «евангельский образ *нового человеческого общества*... где, согласно чаяниям отца Тейяра де Шардена, “мужчина и женщина, благодаря общему духовному совершенствованию, достигнут *свободной* реализации взаимодополняющих возможностей”»⁴. Соответственно слова апостола Павла о женщинах могут

¹ Общую характеристику современных феминистских течений см. в кн.: *Брандт Г. А. Философская антропология феминизма: природа женщины*. Екатеринбург, 2004.

² *Бер-Сижель Э. Служение женщины в Церкви...* С. 37, ср.: с. 107. Материнство перестало быть решающим фактором в жизни женщин еще по причине знаний о процессах прокреации и умении управлять ими (с. 150).

³ Там же. С. 39–40.

⁴ Там же. С. 41. Далее Э. Бер-Сижель пишет, что «Церковь через века пронесла Слово Божье, провозгласившее основополагающее равенство мужчин и женщин перед Богом <...> Оно выносит свой вердикт против христиан, в особенности против клерикалов, слишком часто затемняющих его с помощью неуловимых и искажающих его смысл толкований, предназначенных для оправдания главенства мужчины» (Там же. С. 42). Наверное, речь идет о свт. Иоанне Златоусте? Ниже она пишет, что сознательно не стала приводить резких высказываний отцов Церкви о женщинах — «эта агрессивность, возможно, отражала их нерешенные личные проблемы» (Там же. С. 91, ср.: с. 115). Комментарии излишни.

быть поняты лишь в контексте иудео-христианской исторической среды, то есть своего времени¹. Чтобы приложить эти слова к современности, надо «актуализировать Писание»², то есть интерпретировать и пересмотреть его в соответствующем духе «христианского феминизма»³. Надо сказать, что кардинальный пересмотр Священного Писания – логический завершающий шаг, которого Бер-Сижель не делает, хотя такого рода интерпретации в феминистской литературе и существуют⁴.

Как было показано в настоящей главе, Священное Писание дает нам определенные сведения об иерархичности полов и особой выделенности священнического служения. Отношения в Церкви, в тварном мире (как земном, так и ангельском) основаны на принципе порядка или иерархии, то есть соответствия своему призванию и своей природе, что согласуется с православной догматикой. Природа мужчины и женщины различна, различны их биологические и психологические свойства, один пол естественным образом играет лидирующую и оберегающую роль, а другой – роль помощницы и оберегаемой. Священству, очевидно, более соответствуют свойства первого, поскольку оно требует мужества, стойкости, способности руководить и ответственности за других. С этой точки зрения очевидна предпочтительность мужчин для священства⁵.

Отметим также, что в раннехристианской традиции имеются и вполне конкретные указания на невозможность женского священства. Свт. Епифаний Кипрский, обличая ересь коллиридиан, в которой обожествлялась Дева Мария, а служение ей осуществляли еретические священницы, свидетельствует, что

¹ *Бер-Сижель Э.* Служение женщины в Церкви... С. 69–70.

² Там же. С. 75.

³ Нельзя не учитывать еще тот факт, что сама Бер-Сижель до перехода в православие принадлежала к лютеранскому вероисповеданию и почти год исполняла обязанности пастора протестантской общины, так что вопрос о «женском священстве» для нее плавно перекочевал в православие (Там же. С. 13–14).

⁴ Например, *Бем С.* Линзы гендера: Трансформация взглядов на проблему равенства полов. М., 2004. С. 86–88. Она пишет, что, согласно книге Бытия, женщина предстает лишь как соблазнительница, образец непослушания и тщеславия, а Ева – это «ухудшенное отклонение от божественного стандарта». В. Абрахамсен, как и последовательные сторонники абсолютного равенства полов, настаивающие на признании нетрадиционной ориентации в христианстве, доходит до идеи наличия однополых браков в Новом Завете (см.: *Abrahamsen V.* Women and Worship at Philippi. Portland, 1995. P. 83, 155, 195).

⁵ Вышеприведенный абзац – любезное замечание Г. Е. Захарова.

«от века никогда не священнодействовала женщина, даже и сама Ева...», и ни в Ветхом, ни в Новом Завете об этом нет упоминаний. Даже диакониссам Церковь «никогда не повелевала... быть пресвитершами или священницами» (*Eriph. Pan. haec. 79. 2–4*). Свт. Иоанн Златоуст, толкуя Первое Послание апостола Павла к Тимофею (1 Тим 2. 12), восклицал: «...закон Божественный удалил женщин от этого [священно]служения, а они стараются вторгнуться в него; но так как сами по себе не имеют власти, то делают все через других и такую присваивают себе силу, что и избирают, и отвергают священников по своему произволу. Пословица: “с ног на голову” сбывается здесь на деле. Начальниками управляют подначальные, и пусть бы мужчины, но — те, которым не позволено и учить. Что говорю — учить? Им блаженный Павел запретил и говорить в церкви (1 Кор 14. 34). Я слышал от одного человека, будто их допустили до такой дерзости, что они даже делают выговоры предстоятелям Церквей и обращаются с ними суровее, нежели господа со своими слугами» (*Ioan. Chrysost. De sacer. III. 9*)¹. Тертуллиан писал, что «ни говорить в церкви, ни учить, ни помазывать, ни делать приношение, ни притязать на какое-либо служение, исполняемое мужчинами, или на священнослужение, женщинам не дозволяется» (*Tertull. De virg. vel. 9. 1*). Постановления апостольские подтверждают эти слова: «Господь Иисус, послав нас двенадцать учить народ и племена, никогда не посылал женщин на проповедь, хотя и не было в них недостатка» (*Const. Ap. III. 6*). Далее в них говорится о том, что ни женщина, ни кто-либо из мужчин-мирян без рукоположения епископа не может совершать Крещение в качестве священнослужителя: «Если в предыдущем не позволили мы женщинам учить, то как позволит им кто, вопреки природе, священнодействовать?» (*Const. Ap. III. 9–10*). В «Церковных правилах святых апостолов» встречаются слова, приписываемые св. апостолу Иоанну: «...учитель, когда попросил хлеб и чашу и благословил их, говоря: “сие есть Тело Мое и Кровь Моя”, не позволил женам быть вместе с нами» (*CAE, can. 64*)². 70-е пра-

¹ Косвенно об исключенности женщин из церковнослужения свидетельствует и оригенист Дидим в споре с монтанистами: «Но мы не позволяем им говорить в церквях и властвовать над мужами, так чтобы писать книги под своими именами» (*Didym. Caec. Dialex. Month. et Orth. 14. 36 [in 1 Cor. 14. 34]*).

² Аргументацию Тертуллиана и «Церковных правил» не оспаривает и еп. Каллист (см.: *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Указ. соч. С. 64*).

вило VI Вселенского Собора повторяет слова апостола Павла о запрете говорить женщинам в храме во время Литургии. В свою очередь, 44-е постановление Лаодикийского Собора запрещало женщинам входить в алтарь, тогда как 69-е правило Трулльского Собора распространяло это требование на мирян вообще. Вполне определенно о запрете женщинам служить в алтаре и выполнять функции, присущие только мужчинам, свидетельствовал в одном из своих писем, обращенных клирикам Лукании и Калабрии, папа Римский Геласий I (492–496 гг.) (*Gelasius I. Ep. 14. 26*). Впрочем, запрет на вхождение в алтарь был связан с определенными периодами жизни женщин и, очевидно, уже в древности применительно к диакониссам и в современной церковной практике относительно монахинь оставался не абсолютным и не распространялся на всех женщин вообще¹.

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

¹ Кодекс Феодосия в местах, скорее всего касавшихся служения диаконисс, запрещал женщинам, остригшим волосы, «посещать чтимые всеми алтари» (*Cod. Theodos. XVI. 2. 27*). То есть запрет касался определенных условий посещения алтаря. Подробно данная проблема рассматривалась и на Поместном Соборе 1918 г. Однако окончательных решений так и не было принято (*Белякова Е. В. Указ. соч. С. 441–445*).

Заключение

В церковной традиции общее подчиненное положение женщин по отношению к мужчинам рассматривалось как естественное, кроме того, именно женщина, сотворенная после мужчины, стала виновницей человеческого грехопадения. Непосредственно же в раннехристианскую эпоху представление о ней формировалось в том числе и под влиянием различных традиций: иудейской, эллинистической и римской. Несмотря на то что уже в Новом Завете женщины фигурировали как активные члены общин, однако их деятельность всегда имела определенные границы и рассматривалась как второстепенная или зависимая от служения мужчин. Равенство женщин и мужчин в христианстве, постулируемое апостолом Павлом (Гал 3. 28), не касалось равенства их долга и обязанностей¹. Собственно, из вышеописанных чинов женщин — стариц, дев, вдов, пророчиц, диаконисс — должностным можно назвать только служение последних, а единственная их специфическая функция — сослужение священнику при крещении женщин, — в конце концов, не была признана исключительной и незаменимой. Ухаживать же за больными, следить за порядком в храме, наставлять вдов или дев и вообще осуществлять связь между клиром и женской частью общин могли и не облеченные особой должностью христианки. От священнического же служения женщины были отстранены изначально. Таким образом, в церковной традиции отсутствуют какие-либо основания для наделения женщин богослужебными функциями, что во многом и обусловило постепенное исчезновение диаконисс в восточной части Церкви и практически полное их отсутствие на Западе.

Наиболее значимые церковные институты дев, вдов и диаконисс объединяло лишь одно неукоснительно соблюдавшееся правило — обязательность безбрачия, которое в соединении с высокой молитвенной и подвижнической жизнью признавалось для женщины наилучшим состоянием при достижении христианского совершенства. Этим условиям в наибольшей мере отвечало распространившееся с IV в. монашество, со временем вобравшее в себя служение диаконисс, дев и вдов.

¹ Об этом подробнее см.: *Kalsbach A. Op. cit. S. 97.*

Впрочем, сама идея женского служения, которое соединяло бы в себе черты и монашеской, и мирской христианской деятельности, не исчезла и периодически реализовывалась уже в более позднюю эпоху. Но и тогда деятельность христианок не выходила за рамки общей благотворительности: будь то бегинки, сестры Винсента де Поля или протестантские диакониссы Теодора Флиднера. В России после Поместного Собора 1917–1918 гг. попыток восстановления чина диаконисс не предпринималось, хотя в Элладской Церкви (Афины) в 1952 г. была создана школа для мирских диаконисс, являвшихся своего рода социальными работниками¹.

В последние годы вопрос о возобновлении женского диаконата в Русской Православной Церкви не имеет особой остроты, поскольку функции христианской благотворительности на себя взяли возрожденные общины сестер милосердия, в которых женщины не только получают знания по уходу за больными, но и ведут церковную жизнь, соединяя в своей деятельности мирское и духовное служение, служение Марфы и Марии².

¹ См.: *Stark R.* Op. cit. P. 117.

² По истории благотворительного служения женщин подробнее см.: *Постернак А. В.* Очерки по истории общин сестер милосердия. М., 2001.

Свящ. Андрей ПОСТЕРНАК
С. А. ИНОЗЕМЦЕВА
Е. Н. КОЗЛОВЦЕВА

К ВОПРОСУ О ПРИСВОЕНИИ ЗВАНИЯ ДИАКОНИСС СЕСТРАМ МАРФО-МАРИИНСКОЙ ОБИТЕЛИ МИЛОСЕРДИЯ

В Русской Православной Церкви вопрос о восстановлении чина диаконисс неоднократно поднимался начиная с XIX в. Наиболее известным событием стало обсуждение в Святейшем Синоде вопроса о введении чина диаконисс в Марфо-Мариинской обители милосердия, состоявшееся в связи с ходатайством преподобномученицы великой княгини Елизаветы Федоровны в 1911 г. Данная статья рассматривает обстоятельства этого обсуждения с привлечением новых архивных документов, которые позволяют дополнить и уточнить имеющуюся в настоящее время информацию.

Попытка получить право официально называться общиной диаконисс была предпринята великой княгиней Елизаветой Федоровной в 1911 г., однако в «Пояснительном слове» (1909 г.) заявлялось, что ее Обитель открывалась с целью «вызвать к жизни в Церкви... путь диаконисского служения»¹. Следует проанализировать, ставилась ли эта цель изначально или была сформулирована великой княгиней в процессе становления Обители.

¹ *Сребрянский М., прот.* Пояснительное слово об открываемой в Москве ее императорским высочеством великой княгиней Елизаветой Федоровной Марфо-Мариинской обители милосердия. М., 1909 (цит. по: Материалы к житию преподобномученицы великой княгини Елизаветы. Письма, дневники, воспоминания, документы. 2-е изд. М., 1996. С. 178).

Марфо-Мариинскую обитель милосердия по праву называют главным делом ее жизни. Созданию обители она посвятила все свои силы и средства, в течение долгого времени тщательно готовясь к ее открытию. Как писали современники, и в первую очередь сама Елизавета Федоровна, это было новым начинанием для России¹.

Великая княгиня Елизавета Федоровна была хорошо знакома с жизнью русских общин сестер милосердия, так как принимала участие в учреждении и управлении Московской Иверской и Санкт-Петербургской Елисаветинской общин Российского Общества Красного Креста, а также опекала другие общины. Продумывая устройство будущего учреждения, она использовала и опыт женского служения, имевшийся в других странах. Как писал в своих воспоминаниях брат Елизаветы Федоровны Эрнст Людвиг, «она изучала немецкие диаконисские организации² и дома по уходу, а также аналогичные английские институты, но хотела создать то, что было бы приемлемо русскому религиозному духу»³.

Елизавета Федоровна представляла свою Обитель непременно как «организацию Православной Церкви»⁴ и искала в церковной традиции такую форму устройства, которая позволила бы сочетать глубокую духовную жизнь и активное служение ближнему – «не что среднее между монастырем и сестринской общиной»⁵. В общинах Красного Креста это было невозможно, так как они являлись в первую очередь светскими организациями. Под монашеством Елизавета Федоровна понимала исключительно созерцательное, молитвенное делание, полное отречение от мира: «Я принципиально против монахинь, выходящих на служение ближнему в мир, в чем со мной согласны некоторые иерархи»⁶. Интересуюсь тем,

¹ Анастасий (Грибановский), архиеп. Светлой памяти великой княгини Елизаветы Федоровны // *Материалы к житию...* С. 74; *Великая княгиня Елизавета Феодоровна*. Пояснительная записка о задачах и целях открывшейся в Москве Марфо-Мариинской обители милосердия // *Вдали от мирской суеты* / Сост. М. Складорова. Н. Новгород, 1996. С. 69.

² Вел. кн. Елизавета Федоровна с детства была знакома с протестантским Елисаветинским диаконисским орденом в Дармштадте, основанным ее бабкой (по линии отца) в 1858 г., который действует до сих пор (см.: *Ernst Ludwig. Grossherzog von Hessen und bei Rhein. Erinneretes. Darmstadt*, 1983. S. 42).

³ *Ibid.* S. 64.

⁴ Письмо императору Николаю II. Январь 1912 г. // *Материалы к житию...* С. 56.

⁵ *Ernst Ludwig. Op. cit.* S. 64.

⁶ Письмо А. А. Дмитриевскому. 17 января 1911 г. // *Вдали от мирской суеты...* С. 63.

могут ли монастыри заниматься благотворительностью, Елизавета Федоровна, согласно воспоминаниям одного из участников, приезжала на монашеский съезд 1909 г.¹, обсуждавший среди прочих и этот вопрос.

На пути становления Обители было немало трудностей. В переписке с близкими ей людьми Елизавета Федоровна делилась переживаниями о сложности выбора и неизбежности ошибок, например, в письме княгине Зинаиде Юсуповой от 1 октября 1908 г.: «Бог даст, мои милые сестры понесут этот свет и не придется бояться того, что будут говорить со зла, ни ошибок, которые мы будем совершать, потому что Господь найдет наше дело достойным, благословит его, ведь это ради Него мы трудимся»². Александре Николаевне Нарышкиной 20 января 1909 г. она писала: «Посылаю Вам Временный устав и бумагу с разъяснениями; кроме этого, будет еще внутренний распорядок с разными подробностями. Лишь по мере нашей работы сумеем мы понять наши ошибки и так выясним, что для нас самое необходимое»³, а в письме императору Николаю II в апреле 1909 г. как бы добавляла: «Я стараюсь найти новый путь и, конечно, буду делать ошибки»⁴.

Марфо-Мариинская обитель милосердия официально открылась 10 февраля 1909 г. Видимо, Елизавета Федоровна не считала процесс устройства обители законченным, и сначала был подготовлен временный устав, разрабатывавшийся два года⁵ и утвержденный в 1908 г. митрополитом Московским и Коломенским Владимиром (Богоявленским). Уставы церковных организаций подлежали обязательному утверждению Святейшим Синодом, а для временного достаточно было утверждения правящим архиереем.

В уставе сфера деятельности и задачи Обители были сформулированы широко и предполагали дальнейшее развитие: «Марфо-Мариинская обитель милосердия имеет целью трудом сестер

¹ *Серафим (Курчинский), иером.* Первый Всероссийский съезд монашествующих 1909 года: Воспоминания участника. М., 1999. С. 44, 103.

² Великая княгиня Елисавета Феодоровна и император Николай II: Документы и материалы (1884–1909) / Авт.-сост. А. Б. Ефимов, Е. Ю. Ковальская. СПб., 2009. С. 809.

³ Письмо великой княгини Елизаветы Федоровны А. Н. Нарышкиной // Журнал Московской Патриархии. 1996. № 7. С. 94.

⁴ Письмо императору Николаю II. Апрель 1909 г. // Материалы к житию... С. 37.

⁵ Марфо-Мариинская обитель милосердия. М., 1914. С. 23.

Обители милосердия и иными возможными способами помогать в духе чистого христианства больным и бедным и оказывать помощь и утешение страждущим и находящимся в горе и скорби»¹. В другом источнике — «Пояснительном слове», составленном духовником Обители протоиереем Митрофаном Сребрянским² в 1908 г., — целью Обители называлась «помощь ближнему во всех ее видах»³. В обоих документах положение о диаконисском служении отсутствует, как, впрочем, нет упоминания об этом и в опубликованных в настоящее время письмах Елизаветы Федоровны до 1909 г.

В 1909 г. публикуется новая редакция «Пояснительного слова», в котором появляется формулировка: «Открывая Марфо-Мариинскую обитель милосердия имелось в виду, именно, вызвать к жизни в Церкви этот забытый путь диаконисского служения христианской любви»⁴. Анализ доступных нам документов позволяет сделать предположение, что понимание такой цели Обители приходит только после начала ее деятельности.

Трудно говорить о том, как развивались представления великой княгини об устройстве ее учреждения, но лишь спустя несколько лет, в 1911 г., она напишет: «...работа Обители, мне кажется, есть вполне деятельность диаконисс»⁵. Этот вывод стал ответом не только на ее искания, но и на возникшие в обществе упреки в «новшестве, искусственности или оторванности от общего корня Вселенского Православия»⁶. Перед Елизаветой Федоровной встала трудная задача определения нового статуса обители, поскольку учредить этот чин без официального разрешения она не могла. Во-первых, не было достоверных данных о существовании диаконисс в Русской Церкви. Во-вторых, уже

¹ Временный устав Марфо-Мариинской обители милосердия. М., 1908. § 1, 5 (Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 1184. Оп. 3. Ч. 4. Д. 14).

² Протоиерей Митрофан Сребрянский (в монашестве Сергей) (1870—1948) прославлен в лике святых новомучеников как преподобноисповедник в 2000 г.

³ Пояснительное слово об открываемой в Москве ее императорским высочеством Елизаветой Федоровной Марфо-Мариинской обители милосердия в Москве. М., 1908. С. 1.

⁴ *Сребрянский М., прот.* Пояснительное слово... // Материалы к житию... С. 178.

⁵ Письмо А. А. Дмитриевскому. 17 января 1911 г. // Вдали от мирской суеты... С. 65.

⁶ *Елизавета Феодоровна, великая княгиня.* Пояснительная записка о задачах и целях открывшейся в Москве Марфо-Мариинской обители милосердия // Вдали от мирской суеты... С. 70.

предпринимались попытки учреждения подобных общин, которые не дали положительного результата. Тем не менее великая княгиня приняла решение обратиться в Святейший Синод, подав через Московского митрополита прошение¹ об определении положения Марфо-Мариинской обители милосердия в Церкви «как Обители диаконического служения, а сестер — как диаконисс»². Особенность была в том, что речь не шла о возрождении древнего служения диаконисс во всей его полноте. Изучив исторический опыт Древней Церкви, Елизавета Федоровна выделяла две стадии — до церковного рукоположения (диаконисс по одеянию) и рукоположенных диаконисс³. Скорее всего это предположение основывалось на соответствующем и, вероятно, неточном переводе С. В. Троицкого 19-го канона Никейского Собора⁴. Она подчеркивала, что сестрам своей обители хотела бы дать наименование диаконисс, имея в виду лишь первую их ступень, и нисколько не желает возрождения древней хиротесии⁵. Второй ступенью для сестер обители, по ее предложению, стало бы пострижение в монахини⁶.

Предполагалось утвердить новый устав и чин принятия сестер. Главное изменение устава касалось § 1, который определил бы цель Обители как диаконисское служение. § 4 менялся в связи с упразднением одного из лечебных учреждений. Изменения § 21 касались возраста сестер: для вновь принимаемых в Обитель была установлена верхняя граница — 40 лет. Это ограничение было вызвано тем, что в первую очередь сестры активно трудились на благо обители, а это требовало немалых физических сил.

¹ В Св. Синод были направлены прошение, «Пояснительная записка», «Чин, како примати обет сестрам Марфо-Мариинской обители милосердия», проект изменений в уставе и в чине (см.: Вдали от мирской суеты... С. 67–117).

² Там же. С. 76.

³ *Елизавета Феодоровна, великая княгиня*. Пояснительная записка... // Там же. С. 74.

⁴ Об этом см. выше кн. С. В. Троицкого: «Церковнослужительницы в Православной Церкви», глава «Посвящение диаконисс» (с. 105–107). Очевидно, с этим переводом соглашался и А. А. Дмитриевский.

⁵ *Елизавета Феодоровна, великая княгиня*. Пояснительная записка... // Вдали от мирской суеты... С. 75.

⁶ Письмо А. А. Дмитриевскому // Там же. С. 124.

Временный устав 1908 года ¹	Предлагаемые изменения 1911 года ²
<p>§ 1. Марфо-Мариинская Обитель Милосердия <i>имеет целью трудом сестер</i> (здесь и далее курсив наш. — Авт.) Обители Милосердия и иными возможными способами помогать в духе чистого христианства больным и бедным и оказывать помощь и утешение страждущим и находящимся в горе и скорби.</p>	<p>§ 1. Марфо-Мариинская Обитель Милосердия <i>имеет целью в диаконисском служении трудом сестер</i> Обители Милосердия и иными возможными способами служить делу милосердия по завету Христа Спасителя и по духу Православной Церкви, принося утешение и посильную помощь больным и бедным, страждущим и находящимся в горе и скорби.</p>
<p>§ 4. Обитель Милосердия имеет: а) свой храм во имя Покрова Пресвятой Богородицы. При храме на средства Обители Милосердия содержится необходимый причт; б) Лазарет-Убежище, учрежденный ЕЕ ВЫСОЧЕСТВОМ для раненых Русско-Японской войны 1904—1905 гг. В этом Лазарете-Убежище Обитель Милосердия должна призывать лиц, находящихся там ко дню утверждения сего Устава и принимать на полное свое содержание для лечения или отдыха на срок, определяемый Настоятельницей, всех раненых, лечившихся в этом Лазарете. В свободной от призываемых и раненых части Лазарет-Убежище служит для целей Обители Милосердия... в) Лечебница для больных, преимущественно бедных, из числа тех, за которыми сестры ухаживают во время своей работы в городе.</p>	<p>§ 4. Обитель милосердия имеет: а) свой храм во имя Покрова Пресвятой Богородицы. При храме на средства Обители Милосердия содержится необходимый причт; б) храм больничный во имя святых жен Марфы и Марии и при нем лечебницу для больных, преимущественно бедных, из числа тех, за которыми сестры ухаживают во время своей работы в городе.</p>

¹ РГАДА. Ф. 1184. Оп. 3. Ч. 4. Д. 14.

² Изменения в уставе // Вдали от мирской суеты... С. 142—143.

Временный устав 1908 года	Предлагаемые изменения 1911 года
<p>§ 21. В сестры Обители Милосердия принимаются лица, достигшие 21 года, вполне грамотные, православные, достаточно крепкого здоровья и желающие посвятить все свои силы и даже всю свою жизнь служению страждущим, больным и неимущим. Число сестер Обители Милосердия зависит от ее денежных средств и от развития ее деятельности.</p>	<p>§ 21. В сестры Обители Милосердия принимаются лишь достигшие 21-го года и до 40 лет, вполне грамотные, православные, достаточно крепкого здоровья и желающие посвятить все свои силы и даже свою жизнь служению страждущим, больным и неимущим. Число сестер Обители Милосердия зависит от ее денежных средств.</p>

При подготовке к обсуждению Святейший Синод обратился к профессорам А. А. Дмитриевскому¹ и И. С. Бердникову² с просьбой представить свои отзывы относительно поступившего ходатайства³.

Будучи знакомой с профессором А. А. Дмитриевским и узнав, что он должен дать заключение Святейшему Синоду, Елизавета Федоровна лично направила ему все документы с сопроводительным письмом, желая в его лице найти поддержку в Святейшем Синоде⁴. В ответном письме А. А. Дмитриевский согласился, что восстановление института диаконисс не противоречит православным канонам и даже желательно в условиях современной жизни. Он подтвердил, что существовало деление диаконисс на: 1) непосвященных и к клиру не принадлежавших, которые могли оставлять общину и даже выходить замуж, а также 2) диаконисс в собственном смысле слова, через хиротонию возведенных в этот чин и

¹ Дмитриевский Алексей Афанасьевич (1856–1929) – русский византист, историк Церкви; профессор кафедры церковной археологии и литургики Киевской духовной академии.

² Бердников Илья Степанович (1839–1915) – русский богослов, выдающийся канонист; профессор кафедры канонического права Казанской духовной академии.

³ Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 209. Д. 2531. Л. 111–114.

⁴ Письмо А. А. Дмитриевскому. 17 января 1911 г. // Вдали от мирской суеты... С. 62.

принадлежавших к клиру, в силу чего они несли все обязанности клириков и подвергались каноническим прещением за проступки по званию. Не разделяя желание Елизаветы Федоровны ввести только первую ступень, он рекомендовал ей во избежание возражений Святейшего Синода установить «строго последовательный институт диаконисс»¹. По его мнению, полное восстановление чина «уничтожило бы некую двойственность Марфо-Мариинской Обители Милосердия (диакониссы и мантийные монахини) и создало бы единое целое, полную гармонию в возрождаемом институте»².

Ознакомившись с ответом А. А. Дмитриевского, Елизавета Федоровна сохранила свое намерение, обосновывая его прежде всего тем, что вопрос о рукоположенных диакониссах может решить лишь Собор. Кроме того, она отмечала, что многих смущает перспектива участия женщин в клире, и сама считала это излишним и утратившим актуальность в условиях современной церковной жизни: «Я совсем не стою за вторую степень, времена теперь не те, чтобы давать женщинам право участвовать в клире, смирение достигается с трудом и участие женщин в клире может в него внести неустойчивость»³. Замену же второй ступени на монашеский постриг она объясняла так: «...поработавши в служении делу милосердия под руководством и покровом Церкви много лет, отрадно иметь возможность посвятить последние годы своей жизни аскетическому, молитвенному подвигу вдали от мирской суеты»⁴. Изначально она стремилась к тому, чтобы сестры, совершая дела милосердия, вели при этом духовную жизнь по образцу монашеского устава. Елизавета Федоровна ссылается на то, что проект нового устава был одобрен и поддержан «многими церковными людьми и иерархами»⁵. Тем не менее, в случае полного восстановления в Церкви чина диаконисс, она выражала готовность, хотя и с сожалением, подчиниться решению церковной власти.

¹ Дмитриевский А. А. – великой княгине Елизавете Феодоровне // Там же. С. 121.

² Дмитриевский А. А. О диакониссах: Доклад Святейшему Синоду Русской Православной Церкви // Там же. С. 134.

³ Великая княгиня Елизавета Феодоровна – проф. А. А. Дмитриевскому // Там же. С. 123.

⁴ Там же. С. 124.

⁵ Там же.

Святейший Синод направил запрос А. А. Дмитриевскому с просьбой дать скорейший отзыв «ввиду спешности дела»¹ – значит, заседания предполагалось провести незамедлительно. Однако до настоящего времени было известно лишь о заседаниях, состоявшихся зимой 1911/1912 гг., а о причинах такой проволочки информации не было. В связи с подготовкой настоящего сборника были исследованы фонды РГИА и обнаружены новые документы, позволившие более полно восстановить обсуждение данной проблемы в Святейшем Синоде.

Дело об учреждении в Москве Марфо-Мариинской обители милосердия рассматривалось Св. Синодом 16 марта 1911 г. Согласно протоколу № 1941², на заседание были вынесены: 1) документы, представленные Елизаветой Федоровной, 2) отзывы профессоров А. А. Дмитриевского и И. С. Бердникова, а также справки: а) о чиноприеме в число сестер милосердия в некоторых общинах и б) о ранее принимавшихся Предсоборным Присутствием и Синодом решениях относительно введения в Русской Церкви служения диаконисс.

Святейший Синод постановил утвердить устав Марфо-Мариинской обители милосердия с внесением предложенных изменений в § 4 и 21, а также с изменением § 30, касавшегося порядка подачи Обителью судебных исков для защиты своих интересов. Митрополиту Московскому было предоставлено право совершать прием сестер и поставление настоятельницы по особому чину с учетом замечаний А. А. Дмитриевского. Изменение § 1 устава не было принято, насчет чего давался единственный комментарий: «...что же касается ходатайства о присвоении сестрам названной Обители наименования диаконисс, то суждение о сем иметь особо»³. В протоколе следующего заседания от 2 апреля 1911 г. указывалось, что данное постановление было заслушано и утверждено императором 1 апреля⁴. Затем оно подлежало рассылке в редакции «Церковных ведомостей», «Правительственного вестника», в Сенат и другие ведомства. Святейший Синод направил в Московскую духовную консисторию указание принять устав и чин о пос-

¹ Ведомство Православного исповедания. Управление канцелярией Святейшего Синода. 4 Января 1911 г. А. А. Дмитриевскому // Там же. С. 60.

² РГИА. Ф. 796. Оп. 209. Д. 2531. Л. 111–114.

³ Там же.

⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 443. Д. 747. Л. 194–195 об.

тавлении сестер в новой редакции и отпечатать их в необходимом для обители количестве¹.

Состоялось утверждение Обители высшей церковной властью, однако главный вопрос — о диакониссах — не был решен. Формулировку «о сем суждение иметь особо» можно понимать как перенос обсуждения, но, возможно, за ней крылась вполне определенная позиция членов Святейшего Синода. Важную информацию дает письмо первоприсутствующего митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Антония (Вадковского) к профессору И. С. Бердникову от 10 февраля 1911 г.: «Из Синода поступит к Вам на заключение дело о присвоении сестрам Марфо-Мариинской обители в Москве наименования диаконисс. Большинство Членов Синода против этого присвоения, полагая, что присвоить имя диаконисс не носящим этого звания было бы делом неправильным. Ставить вопрос о восстановлении института диаконисс неудобно по формальным основаниям. Вопрос этот ставился на Предсоборном Присутствии, и тогда Синодом постановлено было отложить решение его до ожидавшегося Поместного Собора. Отступить от этого своего решения сейчас не представляется для Синода серьезных оснований. Поэтому решили спросить компетентного Вашего отзыва по настоящему предмету с канонической точки зрения. Да и мог ли бы даже Поместный Собор, а не только Синод, решать этот вопрос без сношений с Восточными Патриархами?»² Таким образом, есть основание предполагать, что члены Святейшего Синода воздержались от вынесения определенного заключения из-за неготовности взять на себя ответственность и стремления отложить его на неопределенный срок, вплоть до созыва Поместного Собора. Последнее утверждение косвенно подтверждается тем, что на заседании упоминалось постановление Святейшего Синода 1909 г. касательно ходатайства Леснинского монастыря о создании при нем общины диаконисс: «...окончательное решение вопроса о восстановлении в Русской Церкви применительно к ее нуждам древнего института диаконисс будет зависеть от предстоящего

¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 443. Д. 747. Л. 194–195 об..

² Журавский А. В. Письма русских, сербских и румынских иерархов И. С. Бердникову по каноническим и церковно-общественным вопросам // Православный собеседник. 2000. № 1/1. С. 119.

Всероссийского поместного Церковного Собора»¹. Еще один аргумент в пользу предположения, что в ближайшее время не предполагалось продолжить обсуждение, — утверждение устава без внесения изменений касательно диаконисского служения.

Елизавета Федоровна считала крайне важным положительное решение по данному вопросу для дальнейшей судьбы Обители. Она опасалась, что, не имея твердого статуса, ее начинание так и будет «колебаться» и после ее смерти, «скорее всего, будет преобразовано в монастырь или в светскую общину»². Поэтому, пользуясь отсутствием прямого отказа, великая княгиня постаралась возобновить рассмотрение своего ходатайства. 26 апреля в Московскую духовную консисторию пришло распоряжение Святейшего Синода: «По встретившейся надобности <...> незамедлительно доставить в канцелярию три экземпляра проверенных и надлежаще засвидетельствованных копий с препровожденного к преосвященному митрополиту Московскому при указе от 4 апреля 1911 г. за № 4757 Устава Марфо-Мариинской Обители Милосердия в Москве»³. Видимо, в связи со спешным отзывом устав, утвержденный 1 апреля 1911 г., не был отпечатан в типографиях, почему его текст так до сих пор нигде и не обнаружен.

Святейший Синод официально вернулся к теме присвоения сестрам Марфо-Мариинской обители милосердия наименования диаконисс только на зимней сессии 1911 г., после того как митрополит Владимир подал соответствующее ходатайство, ссылаясь на ранее принятое решение иметь по этому вопросу «суждение особо»⁴. Нет информации, происходило ли что-то в этот достаточно долгий период — более полугода — и по какой причине заседания не состоялись ранее. Зимние заседания проходили в другом составе, но первоприсутствующим по-прежнему был митрополит Антоний (Вадковский), имевший, как уже говорилось, на этот счет принципиальную позицию.

¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 209. Д. 2531. Л. 111–114.

² Письмо императору Николаю II. 1 января 1912 г. // Материалы к житию... С. 52.

³ Центральный исторический архив Москвы (ЦИАМ). Ф. 203. Оп. 759. Д. 1219. Л. 6.

⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 209. Д. 2565. Л. 291–291 об.

Обсуждение, начавшееся 9 ноября, проходило сложно и продолжалось, вероятно, до 9 декабря (именно так датирован единственный протокол по этому делу)¹. Членами Святейшего Синода было отмечено, что попытки возобновления древнего служения диаконисс желательны, уже осуществляются в некоторых местах и Марфо-Мариинская обитель являет собой образец такого рода деятельности. На основании вышесказанного Святейший Синод постановил: а) старшим сестрам Обители, уже посвященным по особому церковному чину и давшим обет диаколического служения на всю жизнь², усвоить искомое звание; б) в § 24 устава Обители внести дополнение о принятии сестер в число диаконисс только по благословению Московского митрополита – вопрос же о восстановлении древнего чина женского служения в Православной Церкви следует разрешить на предстоящем Поместном Соборе³.

Под документом подписались восемь архиереев, но двое из них остались при особом мнении. Митрополит Антоний, как и следовало ожидать, не изменил свою позицию: «Пока не восстановлен чин диаконисс в древнем его значении, сестрам Марфо-Мариинской обители не может быть усвоено именование диаконисс, в чине коих они не состоят»⁴. Будущий священномученик епископ Саратовский и Царицынский Гермоген (Долганов) пространно изложил свое мнение, сообщив о намерении передать его на рассмотрение императору⁵.

Известен тот факт, что епископ Гермоген активно выступил против присвоения сестрам Марфо-Мариинской обители наименования диаконисс. Встречаются высказывания, что именно это и определило отрицательный итог дискуссии, в связи с чем важно уточнить позицию епископа и причины его разногласий с членами Святейшего Синода.

Отметим, что епископ Гермоген принял участие только в зимней сессии Святейшего Синода. Нет точных данных о количестве

¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 209. Д. 2565. Л. 291–292 об.

² Не все сестры приносили пожизненные обеты, так как одним из правил Обители было как раз то, что при посвящении они могли давать обеты на определенный срок (см.: Чин, как примати обет сестрам Марфо-Мариинской обители милосердия // Вдали от мирской суеты... С. 108).

³ РГИА. Ф. 796. Оп. 209. Д. 2565. Л. 291 об. – 292 об.

⁴ Там же. Л. 293.

⁵ Там же. Л. 292 об. – 297 об.

и датах состоявшихся заседаний. «Церковные ведомости» сообщают, что «дело о диакониссах обсуждалось в Святейшем Синоде при участии преосвященного Гермогена более чем в четырех заседаниях и в одном собрании, бывшем у митрополита Московского»¹, а он сам упоминает о двух своих докладах². В журнале «Русский инок» указана дата лишь одного из заседаний – 22 ноября, причем отмечалось, что «обсуждался чрезвычайно важный вопрос об учреждении или, вернее, восстановлении древнего института диаконисс. Епископ Саратовский Гермоген в обширном докладе доказывал, что такие диакониссы должны быть не только в благотворительных учреждениях, но и при каждой церкви, как то было в первые времена христианства»³. Это свидетельство опровергает встречающийся вывод о том, что его выступления были обусловлены отрицательным отношением к возобновлению служения диаконисс. Из его собственных высказываний совершенно очевидно, что владыка горячо высказывался за полное восстановление этого чина: «...тщательно по возможности выяснена и вполне доказана мною полезность и даже необходимость восстановления чина диаконисс на строго канонических началах; и было бы крайне желательно, дабы вопрос этот был вновь всесторонне рассмотрен в Святейшем Синоде»⁴. Именно это требование и стало причиной разногласий епископа Гермогена с членами Святейшего Синода. Отложив решение о восстановлении чина на предстоящий Поместный Собор, Святейший Синод тем самым фактически отказался от дальнейшего рассмотрения этого дела, но в то же время предоставлял право некоторым сестрам Марфо-Мариинской обители именоваться диакониссами. Против такого решения епископ Гермоген буквально восстал. С его точки зрения, эти два постановления несовместимы друг с другом, и вызывает недоумение, почему «канонический строго церковный чин диаконисс, ни одним соборным правилом не измененный, ни тем более не запрещенный, почему-то считают не-

¹ Церковные ведомости. 1912. № 3 (21 января). С. 21.

² РГИА. Ф. 796. Оп. 209. Д. 2565. Л. 297 об.

³ Русский инок. 1911. № 48 (9 декабря) // URL: <http://www.russian-inok.org/books/gi48.html#local30> (дата обращения: 20.04.2010). Интересно, что заметка напечатана уже 9 декабря в журнале, издававшемся за границей. Это свидетельствует о том, как далеко за пределы кабинета заседаний распространялась информация о ходе обсуждения.

⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 209. Д. 2565. Л. 297 об.

возможным сейчас восстановить, а напротив, неканонический, а прямо еретический чин учреждается вопреки православным канонам?..»¹

Такое решение он считал неправильным и по отношению к Елизавете Федоровне, обвиняя членов Святейшего Синода, что они подают ей «камень вместо хлеба, фальшивое, подложное учреждение вместо истинного»². Епископ Гермоген по достоинству оценивал работу Обители, но не видел возможности использовать в ней чин диаконисс на канонических началах, поскольку ее устав не предполагал подготовки сестер к принятию сана диаконисс. Сестры не давали пожизненных обетов, а, по его мнению, «диаконисс, не испытанных предварительно долгим искусом, не дававших обетов девства и чистоты и не посвященных архиерейским рукоположением пред алтарем церковным, вовсе не было никогда в Православной Церкви»³. Епископ Гермоген не согласился с выводом Елизаветы Федоровны, что в чине диаконисс можно выделить первую ступень, и тем более с желанием ввести только ее, без дальнейшего рукоположения. Об этом же, по сути, писал и А. А. Дмитриевский, когда советовал Елизавете Федоровне «установить в Обители строго последовательный институт диаконисс»⁴.

Поскольку Святейшему Синоду не удалось достичь единства, дело было передано на рассмотрение в последнюю инстанцию — императору Николаю II. Епископ Гермоген от своего лица также направил ему телеграмму в Ливадию. 1 января 1912 г. император вынес резолюцию: «Всецело разделяю особое мнение митрополита Петербургского Антония»⁵. Апрельскую резолюцию императора можно было бы расценивать как утверждение единогласного постановления Синода, но в январе 1912 г. он принимает решение, не согласное с мнением большинства. Тем самым он выразил или подтвердил свою принципиальную позицию. 10 января в Святейшем Синоде было заслушано решение императора и вынесено

¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 209. Д. 2565. Л. 297.

² Церковные ведомости. 1912. № 3. С. 121.

³ РГИА. Ф. 796. Оп. 209. Д. 2565. Л. 296.

⁴ Дмитриевский А. А. — великой княгине Елизавете Феодоровне // Вдали от мирской суеты... С. 121.

⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 209. Д. 2579. Л. 207.

соответствующее определение, под которым подписались семь иерархов¹.

Итак, ходатайство Елизаветы Федоровны было отклонено, а вопрос о восстановлении чина диаконисс перенесен на Поместный Собор. За время обсуждения, длившегося целый год, было принято не одно решение, и только рассмотрение их в целом позволяет понять причины такого результата. Среди членов Святейшего Синода так и не было достигнуто единого мнения, а окончательное решение было вынесено императором. Что же касается роли епископа Гермогена, то важно отметить, что он принял участие в дискуссии лишь на заключительном этапе. Хотя он выступил очень активно, его доводы относительно статуса сестер Марфо-Мариинской обители и восстановления чина диаконисс не возымели действия. Император поддержал точку зрения митрополита Антония, которая, видимо, была согласна с его собственным мнением. Таким образом, нельзя говорить о серьезном влиянии епископа Гермогена на решение данного вопроса.

Великая княгиня Елизавета Федоровна глубоко переживала происходившие события. В ожидании резолюции императора она в письме от 1 января 1912 г. изложила ему результаты обсуждений и пыталась лично донести суть своей просьбы: «До сих пор я не писала тебе, так как мое дело находилось в Св. Синоде, но, поскольку у тебя теперь уже есть “доклад”, я хочу сообщить тебе свое смиренное мнение...»² Однако решение было уже принято, и попытка Елизаветы Федоровны оказалась тщетной. Великая княгиня приняла волю императора со смирением, не теряя при этом надежды на положительное решение в будущем, о чем и пишет ему в следующем письме: «Надеюсь, с терпением и за молитвы других наша скромная обитель будет процветать, и, когда будет

¹ По странному стечению обстоятельств на этом заседании митрополита Антония уже не было – он по болезни сложил с себя полномочия первоприсутствующего. А епископ Гермоген, согласно указу императора от 3 января, был уволен из Св. Синода с предписанием вернуться в Саратовскую епархию. После 10 января он стал публиковать в газетах обличительные статьи против Св. Синода с требованием соборного суда над собой, а 17 января был снят с Саратовской кафедры и сослан в Жировицкий монастырь за непослушание церковной власти. Причиной удаления еп. Гермогена и его последующей ссылки было неповиновение церковной власти и резкая критика им Св. Синода по целому ряду вопросов, среди которых, безусловно, был и вопрос о диакониссах. Кроме того, уже в современной этим событиям печати главной причиной опалы епископа Гермогена называлось еще и его отрицательное отношение к Григорию Распутину.

² Письмо императору Николаю II. 1 января 1912 г. // Материалы к житию... С. 53.



Великая княгиня Елисавета Феодоровна

Фото (до 1910 г.). Святая Преподобномученица Елисавета Феодоровна:
К 90-летию со Дня мученической кончины Великой Княгини
Елисаветы Феодоровны Романовой. Алапаевск, 2008



Святые Марфа и Мария

Икона начала XX в. Храм святителя Николая в Кузнецях (Москва)



Воскрешение Лазаря

Миниатюра, конец XV в. (Афон, Иверский монастырь).
РНБ им. Салтыкова-Щедрина (СПб.). Новый сводный иконописный подлинник.
Иконописная школа при Московской Духовной Академии



Распятие
Господне
Икона XVI в.
Греция,
Византийский
музей в Афинах.
База данных
восточно-христи-
анского искусства
ПСТГУ



Положение
во Гроб
Икона XVI в.
Греция,
Византийский
музей в Афинах.
База данных
восточно-христи-
анского искусства
ПСТГУ



Жены-мироносицы у Гроба Господня

Икона, 2-я пол. XVI в. (Собор Рождества Богородицы в Суздале).
Государственный Владимиро-Суздальский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник. База данных восточно-христианского искусства ПСТГУ



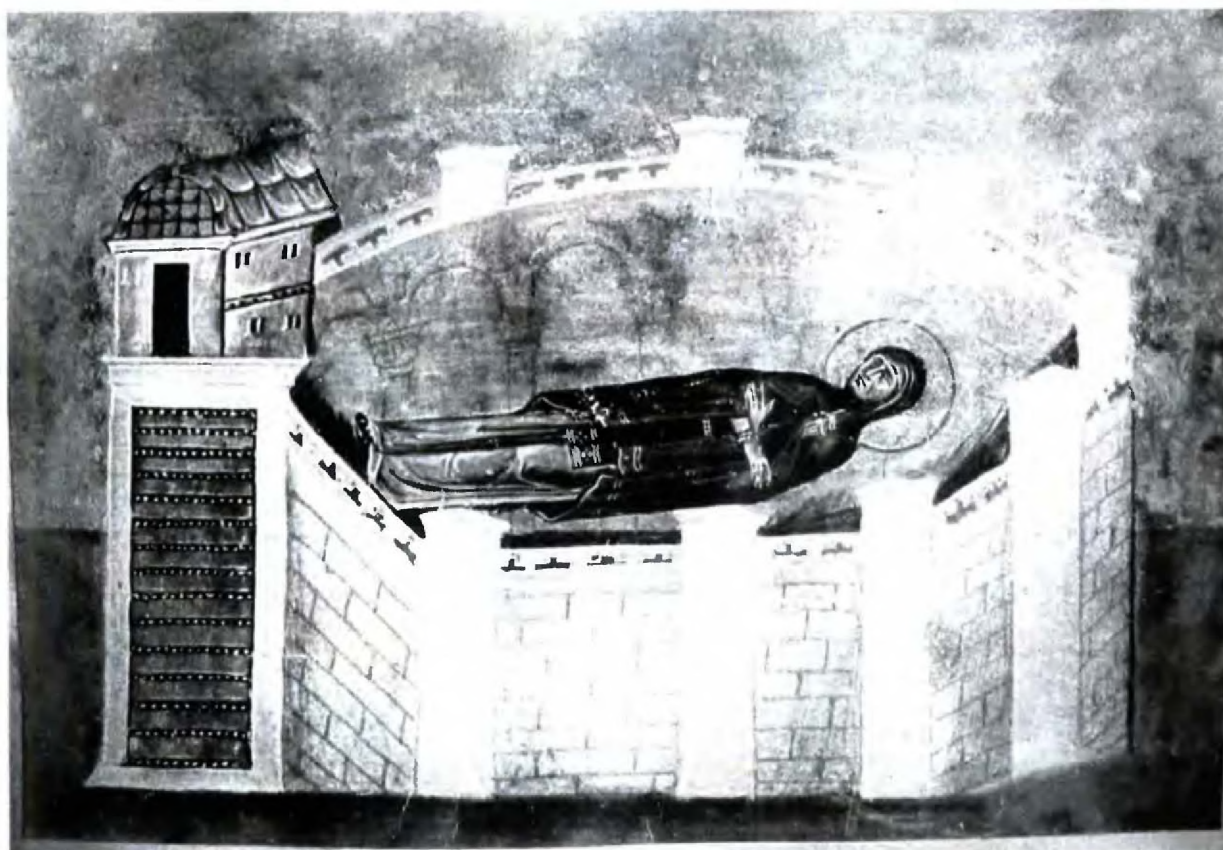
Явление Спасителя Марии Магдалине

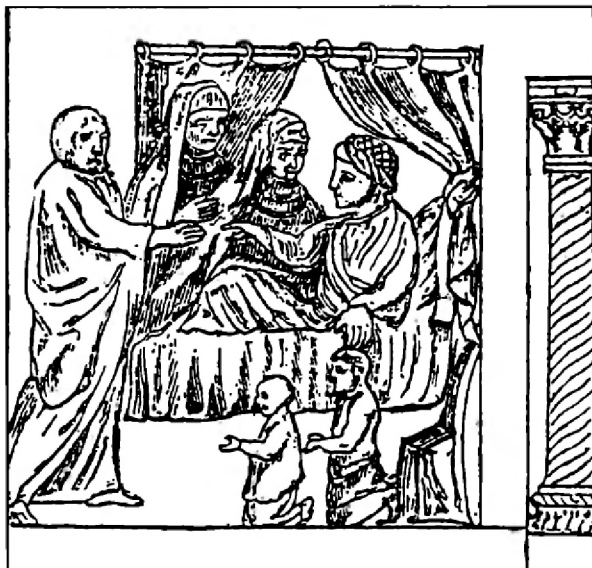
Икона, 2-я половина XVI – начало XVII в. (Крит). ГИМ, Москва.
База данных восточно-христианского искусства ПСТГУ

Святая мученица Прискилла
Менологий (Февраль).
Свв. Акила и Прискилла.
Сербия, XIV в.
Фреска церкви Благовещения.
Грачаница. Косово. Новый сводный
иконописный подлинник.
Иконописная школа при Московской
Духовной Академии



Святая Сусанна
Миниатюра Менология
Василия II.
Константинополь. 985 г.
Новый сводный иконописный
подлинник. Иконописная школа
при Московской Духовной
Академии





Изображение вдов
на галльском саркофаге
Martigny J. A. Dictionnaire des antiquités
chrétiennes. 2 ed. P., 1877. P. 787



Преподобная Мелания (Младшая)
Martigny J. A. Dictionnaire des antiquités
chrétiennes. 2 ed. P., 1877.



Святая диаконисса Фива
Икона конца XX в.



Иоанн Креститель
и святая диаконисса Олимпиада
Икона конца XIX в. Частная коллекция. Москва.
База данных восточно-христианского искусства ПСТГУ



**Преподобная Пелагия Антиохийская (Палестинская)
и святитель Нонн**

Миниатюра Менология Василия II. Константинополь, 985 г.
Новый сводный иконописный подлинник. Иконописная школа
при Московской Духовной Академии



Преподобная Поплия Антиохийская

Миниатюра Менология Василия II. Константинополь, 985 г. Новый сводный
иконописный подлинник. Иконописная школа при Московской Духовной Академии



Преподобная Ксения, с житием
Икона XVI в. Ризница Троице-Сергиевой Лавры



Семья святителя Василия Великого
Икона (2001 г.). Москва



Святитель Иоанн Златоуст, с житием
Икона XVII в. Ярославский государственный историко-архитектурный
и художественный музей-заповедник.
База данных восточно-христианского искусства ПСТГУ

**Митрополит
Владимир (Богоявленский)**
Фото (начало 1900-х гг.).
База данных ПСТГУ
«За Христа пострадавшие в XX веке»



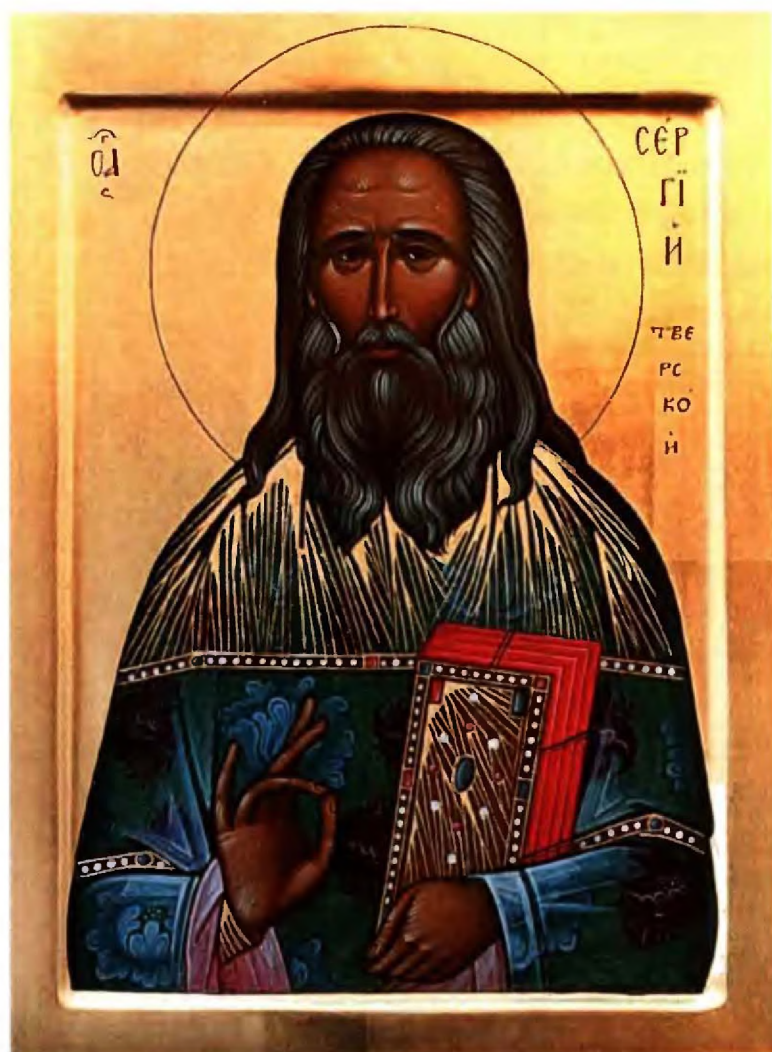
**Епископ Трифон (Туркестанов),
будущий митрополит**
Фото (начало 1900-х гг.).
База данных ПСТГУ «За Христа
пострадавшие в XX веке»



**Протоиерей
Митрофан Сребрянский**
Фото (начало 1900-х гг.).
Подвижники Марфо-Мариинской
обители милосердия.
М., 2001

Священномученик
Владимир Киевский –
митрополит Владимир
(Богоявленский)

Икона XX в.
База данных ПСТГУ
«За Христа пострадавшие
в XX веке»



Преподобный
Сергий Тверской –
архимандрит Сергий
(Сребрянский)

Икона (2007 г.).
Подворье Хотьковского
женского монастыря.
Новый сводный иконопис-
ный подлинник.
Иконописная школа
при Московской
Духовной Академии



Покровский храм
Марфо-Мариинской
обители милосердия
Фото начала XX в.



Преподобномученица
Елисавета – великая княгиня
Елизавета Федоровна Романова

Икона (2005 г.).
Новый сводный иконописный подлинник.
Иконописная школа при Московской
Духовной Академии

созван “Собор”, мы сможем показать работу, которую все оценят единодушно»¹.

Обитель не получила желаемого, но главное – суть и форма ее служения остались прежними. Современники, не вникая в терминологические дискуссии, называли сестер Обители диакониссами², хотя в ее официальных отчетах с 1912 г. такое наименование уже не использовалось. Устав, утвержденный 1 апреля 1911 г., оставался в силе до 1914 г., когда был введен новый. Внесенные на этот раз изменения затрагивали лишь финансово-хозяйственные вопросы, не касаясь статуса Обители (утверждение даже этого устава растянется на целых четыре месяца)³.

Дальнейшее обсуждение вопроса о введении чина диаконисс состоялось на Поместном Соборе 1917–1918 гг., уже после мученической кончины великой княгини Елизаветы Федоровны и самого императора. Отдел церковной дисциплины, в ведении которого находились некоторые канонические вопросы, согласился с возможностью восстановления этого чина в Русской Православной Церкви и вынес свое положительное заключение на Соборный совет. Однако Поместный Собор не успел его рассмотреть, потому что заседания прекратились под насильственным давлением советской власти⁴. Таким образом, последняя попытка восстановить исчезнувший в Православной Церкви чин диаконисс не увенчалась успехом, как и все предыдущие, имевшие место в XIX в. В этом можно видеть ряд несчастливых совпадений, но, возможно, что, по воле Божией, давно исчезнувшей и веками не возрождавшейся форме женского служения не было суждено вернуться в реальную жизнь Церкви.

¹ Письмо императору Николаю II. Январь 1912 г. // Материалы к житию... С. 57.

² *Балуева-Арсеньева Н.* Великая княгиня Елизавета Федоровна (из личных воспоминаний) // Материалы к житию... С. 124–126.

³ РГИА. Ф. 796. Оп. 209. Д. 2708. Л. 129–131 об.

⁴ Об этом подробнее см.: *Белякова Е. В., Белякова Н. А.* Обсуждение вопроса о диакониссах на Поместном Соборе 1917–1918 гг. // Церковно-исторический вестник. [М.] 2001. № 8. С. 139–161; основной материал этой статьи вошел в монографию: *Белякова Е. В.* Церковный суд и проблемы церковной жизни. М., 2004. С. 459–465.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аарон 351, 438
Абеляр Петр 112, 135, 415
Авгарь, царь 294
Августин, блж. 51, 113, 299, 434, 435, 437
Авдон Эдесский 123
Авксибий, епископ г. Солона на Кипре, св. 124
Авлавий, эпарх 157
Аврелия Леонтиана, диаконисса 392
Аврелия Фаустина, диаконисса 392
Авсония, диаконисса 412
Агав, пророк 355
Агалиасис, диаконисса 392
Агапит, епископ Томский 308
Агафия, диаконисса 391
Агафоклия, дева и диаконисса 391
Агнесса, дева-мученица 425
Агриппиана, диаконисса 409
Адам 433, 434, 436, 437
Адеодата, дева 425
Адриан, император 124
Акакий, епископ 79
Акила 26, 264, 348, 349
Аксия, диаконисса 74
Александр, пресвитер из Галатии 392
Александра Федоровна, императрица 13, 270
Александра, священнодева 424
Алляций 66, 92
Альбина, дочь Леты 266
Амброзиастер 27, 135, 388, 435, 436
Амвросий Медиоланский, свт. 35, 51, 52, 87, 299, 434, 436
Амвросий Оптинский, преп. 193
Аммия, старица 357
Аммон, прп. 76
Аммонария дева, св. 425
Ампрукла, диаконисса 77, 167, 181, 220, 229, 231–233, 245
Амфилохий, св. 162
Амфилохий, епископ Иконийский, св. 224
Анастасий, св. 76
Анастасий Библиотекарь 130
Анастасия (имя св. Сусанны в монофизитской традиции) 141
Анастасия, диаконисса монофизайская 60
Анастасия, св. 170, 177, 253
Андрей, апостол 239
Андроник 347, 349
Аникита, муж диакониссы Василиссы 392
Анисии, князя 157
Анна (Тов 2. 11) 366
Анна, диаконисса, сестра папского казначея диакона Домеция 129, 414, 415
Анна, дочь Фануила 28, 132, 351, 361, 362, 371, 372, 395, 416
Анна, жена Елканы, мать Самуила 109, 255, 351, 352, 395
Антиох, монах 439
Антоний (Вадковский), митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский 457, 459, 461, 462

- Антоний, архиепископ
Новгородский 149, 291, 305
- Антонин Флорентийский 130
- Апеллес, еретик 419
- Аполлон Эфесский,
языческий бог 419
- Аполлоний, церковный писатель
367
- Аполлос 349
- Аппас, сын диакониссы Аврелии
Фаустины, чтец 392
- Апфия 347, 348
- Арзас – см. Арсакий
- Ариста, диаконисса 220, 223
- Аристин, канонист 101, 103, 107, 108,
113, 395
- Аркадий, император 86, 92, 174, 185,
188, 209, 217, 230, 231, 238
- Арменопул, автор Прохирона 82
- Арсак, царь Армении 157
- Арсакий, архиепископ
Константинопольский 182, 184,
185
- Артемидора, старица 357
- Артемий, мученик, св. 229
- Аспилия, дева 391
- Астерий, диакон 392
- Атиана, диаконисса 146
- Аттон Верчелльский 134, 135, 304
- Афанасий Александрийский, свт.
98, 101, 106, 377
- Афанасий, епископ Тобольский 308
- Афанасий, игумен 306
- Афанасия, диаконисса 405
- Аэрия, диаконисса 146
- Бар Гебрей, автор Номоканона 381
- Бенедикт VIII, папа Римский 130, 415
- Бенедикт IX, папа Римский 130
- Бенедикт, епископ г. Опорто 130
- Бердников Илья Степанович,
профессор 454, 456, 457
- Боспория, жена комита Овира 279
- Бруно Картезианский 135
- Валент, император 188, 229
- Валент, отец диакониссы Марии
394
- Валентиниан II, император 86, 92
- Валентиниан III, император 358
- Валериан, св. 76
- Валериана (имя св. Юсты в моно-
физитской традиции) 141
- Валерий, испанский монах,
церковный автор 280, 294, 295,
298, 302
- Вальмон де, София Густавовна,
дочь капитана русской службы
313–316
- Вальсамон Феодор, канонист 28,
64, 65, 68, 72, 74, 75, 82, 91, 98,
101, 103–106, 108, 113, 116, 118,
120, 125, 140–142, 145–147,
149–151, 304, 306, 409, 411
- Варвара, основательница женской
общины в Любани 317
- Варнава, апостол 346
- Варнава, патриарх Сербский 10
- Варфоломей, апостол 109, 255
- Василид, адресат св. Дионисия
Александрийского 116, 145
- Василий II, император 117, 147
- Василий Великий, свт. 28, 49–50,
59–60, 72, 75, 77, 79, 83–85, 87,
89–92, 94–97, 108, 124, 126, 128,
144, 150, 151, 159, 226–228, 252,
274, 291, 352, 369, 372, 391, 393,
418
- Василий Македонянин 82
- Василий, епископ Селевкийский
277, 282, 283, 287, 288, 290
- Василий, отец св. Макрины 227
- Василина, диаконисса 279
- Василиск, св. 209
- Василисса, диаконисса 392
- Василисса, св. 76
- Василла, дева 382
- Верховская Вера Ильинична,
племянница старца Зосимы
Верховского 308

- Вестиана, собеседница
св. Григория Нисского 228
- Викторин, пресвитер,
брат диакониссы Дацианы 413
- Виктория, «Божья дева» 424
- Виктория, «верная дева» 424
- Владимир, святой 306
- Владимир (Богоявленский),
митрополит Московский
и Коломенский, сщмч. 7, 269,
270, 450, 458
- Властарь Матфей, канонист 28, 58,
59, 64, 72, 82, 91, 98, 108–110,
112–115, 118, 142, 145, 149–151,
260, 357, 393, 401, 407, 409
- Вооз 362
- Вриенна, подвижница 222
- Гаймон Гальберштадтский 135
- Галактион, мч. 404
- Гардуин 105
- Геласий I, папа Римский 445
- Геласий Кизикский 104, 105
- Гелладий, брат диакониссы Павлы 399
- Гервей Бордоский 135
- Гермоген (Долганов), епископ
Саратовский и Царицынский,
сщмч. 459–462
- Гильдон, тиран 230
- Гиркан, сын Товии 360
- Глебова-Стрешнева Прасковья
Петровна, девица 316
- Гонорий, император 188
- Горгония, мать св. Нонны 224
- Горгония, сестра свт. Григория
Богослова 266, 401
- Грапта, наставница вдов 37, 39, 40,
44, 220, 245, 381
- Грациан 43, 104
- Григорий I, несторианский
патриарх 136
- Григорий IV, патриарх 152
- Григорий Богослов, свт. 57, 64, 76,
77, 79, 157–160, 170, 224–226,
229, 290, 392, 401
- Григорий Великий (Двоеслов), свт.
27, 122, 145, 424
- Григорий Назианзский, свт. 224,
226, 266, 392
- Григорий Нисский, свт. 59, 67, 72,
76, 77, 80, 82, 83, 160, 226, 228,
229, 251, 404, 433
- Григорий Турский 295
- Гроссу Н., священник,
экстраординарный
профессор КДА 11
- Гумилевский Александр
Васильевич, священник 5, 16,
306, 317, 318, 320, 321, 323–327
- Давид 223, 224, 362
- Дамарь 26, 264, 347, 348
- Дамас, папа Римский,
брат девы Ирины 425
- Дамиан, св. 425
- Даниил, пророк 285
- Дария, дева 382
- Дафна, вдова 381
- Дациана, диаконисса 96, 130, 354,
413, 414, 417
- Девора, пророчица 109, 351
- Деций, император 421, 425
- Дзиковский, продиакон 269
- Дидим, оригенист 444
- Димитрий Ростовский, свт. 162,
229
- Диогас, епископ 357
- Диоклетиан, император 404
- Дионисий Александрийский, свт.
116, 145
- Дионисий Ареопагит, свт.
115, 348
- Дионисий Малый 37, 102, 105, 106
- Дионисия, диаконисса, мать св.
Евфимия 124, 407
- Дионисия, диаконисса, св. 220, 221,
245
- Дионисия, подвижница монастыря
св. Феклы 282
- Диоскор, пресвитер 145

- Дмитриевский Алексей
Афанасьевич, профессор
110, 118, 125, 454–456, 461
- Домеций, диакон в Риме 414
- Домника, диаконисса, св. 78, 83,
220, 237
- Дорка, см. Тавифа
- Дорофей, митрополит Перский
325, 326
- Ева 340, 433–437
- Евгений, диакон из Фригии 392
- Евгения, диаконисса 389
- Евдоксия, императрица 173–177,
185, 216
- Евлогий (Георгиевский), епископ
Холмский 331, 332
- Еводия 26, 264, 347, 350
- Евпраксия, св. 67, 125, 141, 235–237,
277
- Евсевий Кесарийский 51, 52, 54,
101, 107, 111, 113, 280, 354, 367,
421, 425
- Евсевий, мученик 283
- Евсевия, диаконисса
македонианской ереси 135, 408
- Евсевия, св. – см. Ксения
- Евстафий Солунский 117
- Евстафий, автор латинского пере-
вода «Шестоднева» 60, 128, 274
- Евстафий, чтец Кесарии
Каппадокийской 275, 277
- Евстохий, адресат блж. Иеронима 79
- Евстохия, дева, дочь вдовы Павлы
265, 266, 292
- Евстохия, руководительница
общины дев 426
- Евтихия, дева 421
- Евтихия, мать диакониссы
Агалиасис 392
- Евтропий, евнух 231, 232
- Евфимий, св. 109, 124, 407
- Евфимия, супруга или невеста
равеннского епископа Сергия,
диаконисса 129, 220, 244, 413
- Екатерина (Ефимовская),
игуменья Леснинского
женского монастыря 6, 18, 331,
386, 411
- Елена Павловна, великая княгиня
317, 318, 325, 327
- Елена, равноап. 339, 351, 423, 431
- Елизавета (Елисавета) Федоровна
(Феодоровна), великая княгиня,
прмчц. 3, 5–7, 13, 14, 17, 246, 267,
269, 270, 448–452, 454–456, 458,
461–463
- Елисандия, диаконисса,
родственница св. Олимпиады
173, 218, 220, 234, 235, 245
- Елкана, супруг Анны 351
- Епифаний Кипрский, свт. 37, 54,
56, 57, 61, 65, 66, 69, 74, 76, 80,
86, 89, 123, 124, 162, 250, 283,
291, 292, 332, 356, 357, 396, 400,
402, 443
- Епифаний, монах, паломник 149
- Епифания, диаконисса 146
- Ерма, автор «Пастыря» 27, 30, 37,
39–41, 44, 92, 122, 220, 341, 381,
419
- Ермоген, отец пророчицы Наны
354
- Естий 28
- Есфирь 290
- Ефрем Сирин, прп. 433, 434, 436
- Захарий Башмачник, св. 76
- Захария, пророк 237
- Зверев, протоиерей 269
- Зеведей 54, 343, 344
- Зонара, канонист 75, 94–96, 101,
103, 106, 108, 113, 116, 118, 120,
145, 395
- Зосима Верховский, старец 308
- Зоя, дева 382
- Иаков Иерусалимский, епископ 65
- Иаков Эдесский 139
- Иаков, апостол 54, 343, 344, 403,
421

- Иаков, ветхозаветный патриарх 340
 Иаков, диакон св. епископа Нонна 240, 242
 Ианния (имя св. Ирины в монофизитской традиции) 141
 Ива, епископ Эдесский 240
 Игнатий Богоносец, сщмч. 26, 30, 36, 39, 53, 55, 73, 98, 122, 251, 261, 263, 299, 349, 366, 368, 380, 423, 426, 439
 Игумений, епископ Трикки 86
 Идатий, автор хроники 295
 Иезавель, лжепророчица 175, 354
 Иезекииль, пророк 361
 Иенуария, дева 425
 Иерия, подвижница 222
 Иероним Стридонский, блж. 27, 34, 40, 51, 52, 54, 55, 57, 58, 61, 62, 69, 76, 79, 85, 87, 90, 117, 124, 135, 145, 231, 251, 255, 265, 266, 290, 292, 298, 299, 358, 396, 402, 403, 434, 437
 Иисус 100, 109, 133, 161, 191, 196, 216, 236, 241–243, 255, 262, 263, 268, 310, 314, 340, 342–346, 351, 362, 364, 430, 444
 Иларий, митрополит 297
 Илария, диаконисса 74, 129
 Илия, патриарх Иерусалимский 294
 Илксай, еретик, лжепророк 283
 Иннокентий, папа Римский 185
 Иннокентий (Борисов), архиепископ 216
 Иоанн, имя апостола Марка 348
 Иоанн, сын диакониссы Публии 222
 Иоанн (Кедровский), обновленческий митрополит 10
 Иоанн XIX, папа Римский 130, 415
 Иоанн Баптист Кетесгерий, толкователь 251
 Иоанн Бар-Курсус, монофизитский епископ Тельский 138
 Иоанн Богослов, евангелист 30, 133, 263, 345, 364, 444
 Иоанн Воссий, толкователь 251
 Иоанн Дамаскин, прп. 27, 67, 290
 Иоанн Златоуст, свт. 12, 13, 27, 34–37, 39, 40, 50, 56, 59, 61, 62, 70, 77, 79, 83, 85, 88, 92, 93, 96, 98, 116, 141, 144, 150, 157–159, 163–217, 219, 222, 223, 230, 232–234, 245, 265, 271, 272, 274, 277, 347, 372, 384, 385, 388, 404, 407, 408, 431, 435, 439, 442, 444
 Иоанн Иерусалимский, епископ 69
 Иоанн Кантакузин, император 117
 Иоанн Молчальник, св. 60, 279
 Иоанн Мосх, блж. 57, 76, 83, 274, 409, 410
 Иоанн Креститель 57, 301, 352
 Иоанн, муж диакониссы Агафии 391
 Иоанна, жена Хузы 262, 343
 Иов 203, 214
 Иовиниан, ересиарх 52, 251
 Иоиль, пророк 354
 Иовиниан, император 80
 Иосиф, сын Марии 54, 344
 Иосиф, несторианский митрополит Индийский 136
 Иосиф-обручник 340
 Иосиф Песнописец 117
 Иосия, сын Марии 344
 Иосия, царь 351
 Ипполит Римский, сщмч. 30, 36, 39, 44, 55, 56, 99, 100, 121, 122, 377, 378, 421
 Ираклий, император 46, 65, 68, 72, 259
 Ирина, диаконисса (?), игуменья, св. 78, 118, 119, 141, 142, 146, 277
 Ирина, сестра папы Дамаса, дева 425
 Иринея Лионский, сщмч. 126, 340, 341, 353, 418

- Ирод, царь 262, 343
 Исаак 55
 Исаак II Ангел, император 142
 Исаия, пророк 352
 Исидор Исповедник 117, 145
 Исидор-странноприимец 426
 Иуда 438
 Иуда Маккавей 360
 Иустин Мученик, св. 26, 30, 340, 354, 421
 Кавелин Леонид, священник 318
 Казанский М.Н., протоиерей 332
 Кали, старица 357
 Калоктен, епископ Фивский 142
 Кандида, дева, диаконисса 220, 235, 245, 303
 Кандида, дева 382
 Карпократ, гностик 418
 Кассиан Римлянин, св. 27, 117
 Кассиана, диаконисса 74
 Кесарий, брат св. Григория Богослова 224
 Киприан, митрополит Киевский и всея Руси 306
 Киприан Карфагенский, св. 52, 54, 61, 68, 80, 164, 258,
 Кира, праведная 283, 284, 286, 288, 289
 Кириак, патриарх Константинопольский 70
 Кириак, св. 83
 Кириака, св. 425
 Кирилл Иерусалимский, свт. 56, 121, 144, 145, 291–293
 Кирилл Скифопольский 83, 124
 Кирилл, епископ Миласа 239
 Кирин Халкидонский, епископ 216
 Кирия, диаконисса 146
 Клавдий Туринский 135
 Клавдий, император 348
 Клавдия 347
 Клаудиана, дева 421
 Климент Александрийский 27, 30–32, 40, 45, 107, 113, 259, 293, 376, 377, 384, 385, 401
 Климент Римский, свт. 30, 31, 126, 220, 304, 381, 410
 Климент, епископ Сасимский 135
 Климент, епарх 161
 Кодин 70, 119
 Конон Исаврикийский, св. 76
 Конон, пресвитер 146
 Константин Порфирородный, император 117
 Константин Философ, первоучитель славянский, св. 304
 Константин, император, равноап. 50, 54, 339, 368, 411, 422, 423, 425
 Константин II, император 106
 Константин, сын императора, жених Олимпиады, матери св. Олимпиады 157
 Констанций, император 283
 Копроним, император 238
 Копьев, благочинный, протоиерей 269
 Корнелий (*Евсевий*. Церк. ист. VI. 43) 52
 Корнелий, папа Римский 37, 381
 Корнилий, сотник 349
 Корон, пресвитер 57
 Косьма, св. 425
 Краюхина Параскева, вдова 325
 Кресцент 350
 Ксенархида, подвижница монастыря св. Феклы 282
 Ксения (Евсевия), диаконисса, св. 67, 78, 109, 220, 238–240, 244
 Лампадия, диаконисса 67, 72, 74, 220, 228, 245, 404, 426
 Ландышев Степан Васильевич, сотрудник Алтайской миссии 313, 316
 Ландышева Агриппина Ионовна, супруга С.В.Ландышева 316
 Ландышева Прасковья Матвеевна, сотрудница Алтайской миссии 313, 315

- Лапидоф, муж пророчицы Деворы 351
- Лев I Великий, папа Римский, св. 415
- Лев II, император 238
- Лев III, папа Римский 129
- Лев IX, папа Римский 130
- Лев Философ, император 144
- Левий 438
- Леонтий, епископ Бальбиский 135
- Леофрик, епископ Эксетерский 134
- Лета, адресат блж. Иеронима 266
- Лета, пресвитера (presbitera) 134, 357
- Либаний, ритор 62, 67, 168
- Лидия 26, 263, 346, 347, 349, 350
- Лия 340
- Лука, евангелист 30, 343, 344, 351
- Лукиан Самосатский, языческий автор 30, 39, 41, 62, 92, 374
- Мавра, диаконисса, св. 78, 83, 220, 237, 238, 244
- Мавра, св., не диаконисса 237
- Маврикий, император 70
- Магна Анкирская, диаконисса, св. 3, 7, 13, 76, 271–279, 281, 284, 289, 292
- Магнезия – см. Магна Анкирская
- Макарий Египетский, прп. 275
- Макарий (Глухарев), архимандрит 5, 306–310, 312–317
- Макрина, диаконисса, св. 59, 67, 72, 74–78, 82, 83, 220, 226–228, 245
- Максим, император 161
- Максимилла, ученица Монтана 419
- Малх, св. 76
- Мальцев А.П., протоиерей 329, 332
- Манарида-Фотина, диаконисса г. Газы 123, 142, 275, 277
- Мани, основатель манихейства 123
- Мануил Харитопул, патриарх Константинопольский 114
- Марабана – см. Марфа, мать св. Симеона
- Марана – см. Марфана, диаконисса
- Маргарита – см. Пелагия
- Мариам (Рим 16. 6) 26, 264, 347, 350
- Мариам, пророчица 109, 351, 395
- Марина – см. Марана
- Марина, дева 382
- Марина, родственница св. Олимпиады, диаконисса (?) 215, 218, 235,
- Мария из «Жития св. Кириака» 83
- Мария Клеопова, мать Иакова и Иосии 54, 262, 263, 343, 344
- Мария Магдалина 22, 54, 262, 339, 343, 344
- Мария Феодоровна, императрица, супруга Павла I 317
- Мария, Божия Матерь 65, 255, 262, 263, 302, 340, 344, 346, 351, 352, 443
- Мария, воспитанница диакониссы Афанасии 405
- Мария, диаконисса 386
- Мария, диаконисса, дочь Валента 393, 394
- Мария, имя в монашестве М. М. Тучковой 316
- Мария, мать Иоанна, называемого Марком (Деян 12. 12) 26, 263, 348
- Мария, св. (и св. Захарий Башмачник) 76
- Мария, св. (и св. Конон Исаврикийский) 76
- Мария, сестра Марфы 21, 244, 262, 267, 268, 270, 338, 345, 346, 447, 453
- Марк, евангелист 26, 263, 343, 349
- Марк, еретик 354, 418
- Марк, патриарх Александрийский 63, 125, 145, 147, 149
- Маркелла, вдова 265, 266
- Мартана, мученица 283

- Мартин Думийский 295
 Мартина, диаконисса, св. 74, 78, 128
 Мартирия, диаконисса 173, 220, 234, 245
 Марун, друг ап. Петра 369
 Маруф, епископ Мартиропольский, свт. 187
 Марфа, дева 382
 Марфа, диаконисса (?), св. 78
 Марфа, мать св. Симеона Столпника (Младшего), св. 283, 284
 Марфа, сестра Марии 21, 244, 262, 267–270, 284, 338, 344–346, 447
 Марфана – см. Марфа, мать св. Симеона
 Марфана, диаконисса 3, 7, 13, 271, 272, 277, 280–291, 294, 301, 404, 406, 426
 Марфана, из рода еретика Илксяя, сестра Марфус 283
 Марфина – см. Марфана, из рода еретика Илксяя, сестра Марфус
 Марфус, из рода еретика Илксяя, сестра Марфаны 283
 Марцелла, руководительница общины вдов, адресат блж. Иеронима 52
 Марцеллина, последовательница гностика Карпократа 418
 Масинисса, нумидийский царь 231
 Матана – см. Марфа, мать св. Симеона
 Матрона, диаконисса из македонского г. Стоби 409
 Матрона, диаконисса, мать диакона Евгения из Фригии 392
 Матфий, апостол 438
 Медард, епископ г. Нойона 76, 129, 413, 414
 Мелания Младшая Римлянка, св. 141, 147
 Мелхиседек 438
 Меммия, дева 382
 Меннеас, муж диакониссы Стратигис 392
 Мефодий Олимпский – см. Мефодий Патарский
 Мефодий, еп. Патарский, сщмч. 38, 293
 Мефодий, патриарх Константинопольский, св. 119, 142
 Миафора – см. Ниофора
 Миккалос, отец старицы Артемидоры 357
 Мина, св. 219
 Минерва, языческая богиня 419
 Минуций Феликс, апологет 420
 Михаил Атталиот 70
 Михаил Великий, иаковитский патриарх 139, 144
 Михаил Оксит, патриарх 135
 Мищенко Ф., экстраординарный профессор КДА 11
 Модест, благочинный, архимандрит 169
 Модуарий, готский диакон 189
 Моисей 285, 341, 351, 360, 361, 366
 Монтан, еретик 354
 Нана, пророчица 354
 Нарышкина Александра Николаевна, адресат Елизаветы Федоровны 450
 Небридий, жених св. Олимпиады 96, 159, 160
 Неемия 352
 Нектарий, патриарх 96, 162, 182, 237
 Нектария, диаконисса 79, 86
 Неметорий, сын диакониссы Василиссы 392
 Неофит Родосский, византийский автор 115
 Непоциан, адресат блж. Иеронима 52, 62, 358, 403
 Непряхина Екатерина Феодоровна, адресат архим. Макария (Глухарева) 307, 308

- Нерон, император 347
- Никарета, благотворительница
в Константинополе 67, 140, 166,
404, 408
- Никифор Исповедник, св.
141, 146
- Никодим (Ротов), архиепископ 11
- Николай (Налимов), архиепископ
Карталинский и Кахетинский,
экзарх Грузии 328
- Николай I, император 313
- Николай II, император 6, 449, 450,
458, 461–463
- Николай Мирликийский, свт. 157,
270
- Никон (Рождественский), епископ
Вологодский и Тотемский 4–5
- Нил Младший, св. 130, 415
- Нил Синайский, св. 272, 278, 281, 292
- Нил, подвижник, прп. 217
- Нимфа 26, 264
- Нина, равноап. 78, 123, 124, 148,
291, 431
- Ниофора-Сарра, вифлеемлянка,
диаконисса св. Гроба 123, 148, 291
- Нирей (Рим 16. 15) 26, 264, 350
- Ницелла, дева 424
- Ноадия, лжепророчица 352
- Нонн, епископ Илиопольский,
Эдесский, св. 59, 240–244
- Нонна, диаконисса,
мать пресвитера Александра
из Галатии 392–393
- Нонна, диаконисса, супруга
епископа Назианзского
свт. Григория 78, 220, 224–226,
245, 251
- Нора, рабыня диакониссы Иларию
129
- Оболенская, княгиня 270
- Овир, комит 279
- Октавия, матрона, вдова 382
- Олдама, пророчица 109, 351, 352, 395
- Олибр, консул 424
- Олимпиада, диаконисса, св. 3, 8, 12,
13, 59, 62, 70, 72, 74, 77, 78, 82,
96, 141, 147, 157–167, 169–215,
217–220, 230, 232, 234, 235, 237,
245, 250, 268, 269, 275–277, 323,
406–408
- Олимпиада, мать св. Олимпиады
157
- Олимпия, дева, племянница
св. Олимпиады 173
- Ольга, равноап. 339, 351
- Онисифор 349
- Оптат, епископ, свт. 162
- Оптат, иподиакон, исповедник 68
- Оптат, префект 173, 182, 183, 205,
232
- Ориген 30–32, 34, 41, 57, 84, 85, 99,
122, 159, 177, 178, 293, 347, 351,
355, 375–377, 387, 388, 402
- Орозий 412
- Осинин И.Т., профессор 327
- Отрей, епископ Мелитинский
(Армения) 124, 407
- Павел Младший, консул 413
- Павел Самосатский, епископ 101,
107, 394
- Павел, апостол 20, 21, 26, 27, 30,
31, 35, 72, 84, 86, 88, 93–95,
97, 107, 150, 200, 212, 220, 250,
251, 253, 263, 264, 290, 340, 341,
344, 346–349, 350, 352, 353,
355, 359, 362–364, 366, 368, 371,
372, 374–376, 379, 383, 384, 386,
387–389, 394, 400, 413, 414, 418,
419, 424, 430, 432, 433, 435–437,
439, 442, 444, 446
- Павел, епископ Миласа 239
- Павла Младшая, дочь Леты 266
- Павла, диаконисса (?) 265, 266
- Павла, диаконисса,
«достображенная» 399
- Павлин Ноланский, епископ, свт.
126
- Павлина, диаконисса, св. 125

- Палладий, епископ
 Еленопольский, автор
 «Лавсаика» 54, 78, 96, 117, 157–
 160, 162, 163, 173, 176, 182, 184,
 210, 211, 213, 215, 235, 274–278,
 303, 354, 421, 426
- Палладия, диаконисса 220, 234, 245
- Палмат, консул 130, 413
- Панискиена, мать старицы
 Артемидоры 357
- Панкратий, антиохиец, св. 74, 78, 125
- Панкратий, сын диакониссы
 Стратигис 392
- Пантамиан, епископ 396
- Панхария, монахиня 391
- Папий 27
- Пасхалий I, папа Римский 382, 416
- Паулина, дева 382
- Пахомий Великий, прп. 235, 240
- Пелагий – см. Псевдо-Иероним
- Пелагий Лаодикийский, св. 76
- Пелагия, св. 59, 240, 242–244
- Пентадия, диаконисса 59, 62, 70,
 72, 74, 77, 82, 167, 181, 220, 229,
 231–233, 245, 277
- Персида 26, 264, 347, 350, 388
- Петр Ломбардский 135
- Петр Пуатьеский 135
- Петр Севастийский, св. 162
- Петр Хартофилакс 144
- Петр, апостол 53, 186, 262, 342, 344,
 348, 349, 364, 365, 369, 437, 438
- Петр, брат св. Макрины 227
- Петр, архиепископ Иерусалимский 57
- Петр, епископ Сильвы Кандиды 130
- Петр, пресвитер общины
 энкратитов 409
- Петрония, супруга диакона 417
- Пиамун, дева 354
- Пиерий, церковный автор 159
- Платонида Сирская, диаконисса, св.
 78, 83, 220–222, 245
- Плиний Младший 32, 33, 122, 146,
 250, 389
- Поликарп Смирнский, сщмч. 26,
 30, 41, 122, 350, 367, 420
- Поликрат Эфесский 354
- Полихроний, брат диакониссы об-
 щины энкратитов Элафии 409
- Поплия, св. – см. Публия
- Попов Евгений Иванович,
 протоиерей церкви русского
 посольства в Лондоне 327
- Попова Матрона Наумовна,
 начальница женской общины
 в Задонске 317
- Порфирий, епископ Антиохийский
 185
- Порфирий, епископ г. Газы, св. 123,
 142, 275
- Посидония, диаконисса 391
- Пракседия, св. 382, 416, 424, 425
- Примасий 34, 40, 52, 135
- Приска, ученица Монтана 354, 419
- Прискилла 26, 264, 348–350, 403
- Проба, матрона 77
- Пробин, консул 424
- Прокла – см. Ампрукла
- Прокула, диаконисса 72, 277
- Протей Перегрин, обманщик
 христиан 30, 374, 39, 41, 62
- Пруденций 85
- Псевдо-Иаков 59
- Псевдо-Игнатий 38, 63, 369, 371,
 400, 420, 423, 426
- Псевдо-Иероним 34, 38, 57, 374,
 382, 384–387, 400, 418
- Псевдо-Исидор 43, 105
- Псевдо-Сотер – см. Сотер
- Публия, вдова или диаконисса, св.
 67, 78, 147, 220, 222–224, 245, 404
- Пуденциана, дева 382
- Пульхерия, сестра Феодосия II 217,
 238
- Рабан Мавр 87, 135
- Рабул, епископ Эдесский 406
- Радегунда, диаконисса, св. 78, 129,
 413, 414

- Распутин Григорий 462
 Рахиль 340
 Рахмани Игнатий Ефрем II,
 монофизитский патриарх
 антиохийский 137, 138, 296
 Регина, диаконисса 60
 Ремигий, епископ Реймса,
 отец диакониссы Иларии 74, 129
 Романа, диаконисса 59, 220, 240,
 243–245
 Рустик, консул 424
 Руф (Рим 16. 13) 26, 264, 350
 Руфин, церковный писатель 76,
 126, 145
 Руфь 290, 360, 362
 Сабиниана, диаконисса 62, 220,
 234, 245
 Савиниана – см. Сабиниана
 Савл, имя апостола Павла 346
 Салаффа, дева 142
 Саломия 262, 263, 343, 344
 Сальвиан 85
 Сальвина, диаконисса 181, 220,
 229–232, 245
 Сальвия, дева 159, 421
 Самуил, пророк 351, 352
 Сапор, персидский царь 187
 Саул, царь 224
 Севериан – см. Овир
 Севериан Габальский, епископ 435
 Севир, монофизитский патриарх
 Антиохийский 60, 138
 Седулий 60, 128, 129, 135, 278, 389,
 416, 424
 Седулий Скот 135
 Селевк, проконсул, отец
 св. Олимпиады 157
 Серафима, казначея Тверского
 Христорожественского
 монастыря 313
 Сергей, патриарх 218
 Сергей, архиепископ 259
 Сергей, епископ Равеннский, свт.
 244, 412
 Сергия, диаконисса 74, 78, 96, 125
 Сергия, игуменья обители св.
 Олимпиады 218, 219
 Серна – см. Тавифа
 Сильвания – см. Сильвия
 Сильвина, диаконисса 70, 74
 Сильвиния – см. Сильвия
 Сильвия Аквитанская,
 паломница 144, 148, 280, 295
 Симеон Метафраст, прп. 290
 Симеон Низибийский,
 отшельник 187
 Симеон Новый Богослов, прп. 439
 Симеон Солунский, архиепископ
 114–116
 Симеон Столпник (Младший), св.
 283, 284, 289, 298
 Симеон Старший, св. 283
 Симеон Шанкелавая,
 несторианин 136
 Симеон, старец 351
 Симон, фарисей 364
 Синклетика – см. Синклетикия
 Синклетикия, священнодева,
 диаконисса (?) 60, 74, 128, 274,
 278, 389, 412, 424
 Синтихия 26, 264, 347, 350
 Синфороза, дева 382
 Созомен 67, 72, 76, 78, 79, 86, 87, 94,
 96, 104, 109, 135, 140, 166, 175,
 184, 251, 252, 299, 408
 Сократ Схоластик 98, 113, 121
 Сопарт, правитель Кукуза 190, 191
 Сосанна, подвижница монастыря
 св. Феклы 282
 Сотер, папа Римский 43, 128
 София, диаконисса 387
 Софроний, церковный автор 117
 Софроний, софист 420
 Софроний III, патриарх 152
 Сребрянский Митрофан (в мона-
 шестве Сергей), протоиерей,
 преподобноисповедник 267, 270,
 269, 451

- Стефан 27
 Стефан, первомученик 239, 386
 Стефан, епископ Могилевский 328
 Стефан, церковный автор 159
 Стратигис, диаконисса 392
 Сусанна (Лк 8. 3) 262, 344
 Сусанна, ветхозаветная 290
 Сусанна, диаконисса 74, 78, 96, 125, 141, 277
 Тавифа 29, 263, 347, 350, 365, 366, 385, 423
 Тавия, адресат сщмч.
 Игнатия Богоносца 349
 Таор, дева 117
 Татиан, апологет 355
 Татiana, мч., диаконисса (?), св. 78, 220, 221, 245, 323
 Теопрепия, диаконисса 391
 Терентий, комит 59, 74, 77
 Тертуллиан 30, 34, 36, 39, 40, 43, 44, 57, 66, 68, 73, 76, 84, 85, 90, 92, 94, 99, 107, 113, 164, 250, 251, 255, 258, 290, 364, 374, 379, 380, 402, 419, 420, 423, 444
 Тибуртиада, дева 382
 Тимасий, консул, муж диакониссы Пентадии 70
 Тимо, жена Фемистагора, диаконисса 124
 Тимофей Александрийский, свт. 145
 Тимофей, апостол 27, 29, 35, 36, 134, 347, 349, 352, 363, 368, 376, 382–384, 444
 Тимофея, диаконисса 405
 Тит, апостол 200, 253, 352, 355
 Товия, отец Гиркана 360
 Токсотий, муж Леты 266
 Траян, император 32, 235, 349, 389
 Трифена 26, 264, 347, 350, 388
 Трифон (Туркестанов), епископ 267–269
 Трифон-иудей 26, 340
 Трифоса 264, 347, 350
 Троицкий Сергей Викторович 3, 6–14, 17, 19, 25, 28, 53, 107, 271, 272, 303, 395, 397, 398, 452
 Тучкова Маргарита Михайловна, настоятельница Спасо-Богородицкого монастыря 316
 Ульфила, готский епископ 188
 Унила, готский епископ 189
 Урусов Сергей Николаевич, товарищ обер-прокурора Святейшего Синода 327
 Успенский Ф., протоиерей 331
 Фабиан, адресат папы Римского Корнелия 37
 Фабиола, римлянка 266
 Фануил, отец пророчицы Анны 132, 351, 361
 Феврония, диаконисса, мученица, св. 78, 83, 222
 Феликула, дева 382
 Фемистагор, брат епископа Авксибия, диакон 124
 Феогния, св. 76
 Феодор Мопсуэстийский 87
 Феодор Студит, прп. 439
 Феодор, пресвитер 146
 Феодора, «епископа», мать папы Пасхалия I 382, 416
 Феодора, вдова, адресат блж. Иеронима 298
 Феодора, диаконисса (Малая Азия, Киликия) 405
 Феодора, диаконисса (Цизальпинская Галлия) 96, 129, 413, 417
 Феодорит Кирский, блж. 59, 67, 70, 76–78, 87, 279, 283–289, 301, 368, 377, 388, 393, 404, 422, 435
 Феодосий II, император 217, 238
 Феодосий, император 72, 86, 92, 94–96, 109, 126, 160, 161, 187, 188, 230, 232, 237, 251, 252, 254, 291, 372, 394, 398, 405, 408, 445

- Феодосий, консул 358
 Феодосий, покупатель участка 358
 Феодосия, диаконисса 391
 Феодосия, монахиня – адресат
 св. Нила 278, 279
 Феодосия, сестра св. Амфилохия,
 тетка свт. Григория Богослова
 157, 163
 Феодула, диаконисса, св. 78, 220,
 235–237, 244
 Феодула, подвижница монастыря
 св. Феклы 282
 Феоктист, пресвитер близ
 Лаодикии, отец девы Фотины 275
 Феосевия, диаконисса, супруга
 свт. Григория Нисского 76–78,
 220, 228, 229, 245
 Феофан Затворник, свт. 437
 Феофан, византийский историк
 70, 109
 Феофил, епископ
 Александрийский 173, 176–178,
 185, 213, 217
 Феофила, диаконисса 405
 Фива, служительница, св. 21, 26,
 111, 112, 220, 245, 250, 264, 268,
 269, 291, 344, 347, 350, 385–389
 Филарет (Дроздов), митрополит
 Московский, свт. 308, 313, 314,
 316, 317
 Филимон, апостол 348, 350
 Филипп, диакон, благовестник 66,
 346, 354, 386
 Филолог 347
 Филон Карназийский 117
 Филумена, девица,
 последовательница ереси 419
 Фильгат, отец св. Нонны 224
 Флавиан, патриарх 238
 Флавия Виталия, пресвитера (pgr),
 матрона 358
 Флакка Алумна, пророчица (?) 354, 413
 Флиднер Теодор, протестантский
 пастор 318, 447
 Флор Астурий, консул 424
 Фома Аквинат 28
 Фома, апостол 217, 218
 Фомаида, подвижница 222
 Фотий, митрополит 306
 Фотий, патриарх
 Константинопольский 109, 194
 Фотина, дева, дочь Феоктиста –
 см. Манарида-Фотина
 Фразон 425
 Харитина, самаритянка 405
 Хлотарь I, франкский король 76,
 129, 414
 Хлоя 26, 264, 347, 349
 Христос 101, 148, 161, 184, 192, 257,
 268, 310, 338, 340–343, 345, 361,
 362, 429, 430, 433
 Хуза, муж Иоанны 262, 343
 Цезарь 126
 Целерина, диаконисса 59, 70
 Цельс, языческий автор 41, 402
 Цецилия, св. 76
 Шаллум, муж пророчицы Олдамы 351
 Шаховская, княгиня 270
 Эгерия – см. Этерия
 Эгберт, архиепископ Йоркский 129,
 134
 Элафия, диаконисса общины
 энкратитов 408, 409
 Элоиза, супруга Петра Абеляра 415
 Элпидий, епископ Саталы 79, 86
 Элпидий, испанец 160, 161
 Эмеренциана, дева 382
 Эмилиана, священнодева 424
 Эмилия, св., мать св. Макрины 227,
 228
 Энгельберт, св. 129
 Эпикто, старица 357
 Эпистима, мч. 404
 Эпитроп, адресат сщмч. Игнатия
 Богоносца 349
 Эпифания, диаконисса 392
 Эрнст Людвиг, брат Елизаветы
 Федоровны 449

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Этерия 13, 271, 290–296, 298–302, 404
Эферия – см. Этерия
Югурта, нумидийский царь 231
Юдифь 290, 361, 362, 371, 372
Юлиан Отступник, император 51,
59, 67, 223, 224, 279, 393, 404
Юлиан, св. 76, 240, 243
Юлиана, дева 382
Юлия 26, 264, 347
Юния 21, 347–349
Юнона Ахейская, языческая
богиня 419
- Юста, св. 141
Юстиниан, император 14, 57, 65,
69, 71–74, 77, 79–82, 86, 89, 90,
95–97, 106, 108, 113, 141, 142, 219,
252, 254, 259, 393, 394, 396, 406,
410
Юсупова Зинаида, княгиня,
адресат Елизаветы Федоровны
450
Янышев И. Л., священник
Крестовоздвиженской
общины 317

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Abel. 8 Ep. ad Hel. – *Abelardus Petrus. 8 Epistola ad Heloissam* // *Monumenta...* P. 68.

AcSS – *Acta Sanctorum*

Ad diac. fac. – *Ad diaconam faciendam* (Евхологий Барберини IX [VIII?] в.) // *Goar I. Euchologion sive rituale graecorum. Lutetiae Parisiorum, 1647. P. 262–263; Monumenta...* P. 56–58. Рус. пер.: *Гавриил (Шапошников), митр.* О служении и чиноположениях Православной Греко-Российской Церкви. С. 181–185; *Троицкий С. В.* Диаконисса в Православной Церкви. СПб., 1912. С. 181–185. Сходные чинопоследования по более поздним рукописям: *Дмитриевский А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Киев, 1901. Т. 2. С. 16, 346–347, 361, 996; *Порфирий (Успенский), еп.* Второе путешествие по святой горе Афонской в годы 1858, 1859 и 1861 и описание скитов афонских. М., 1880. С. 50; *Кекелидзе К.* Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис, 1908. С. 24–25.

Aeth. Peregr. [Itinerarium Egeriae] – *Aetheriae peregrinatio ad loca sancta. XXIII. 2–3* // *Monumenta...* P. 16. Рус. пер.: *Подвижники благочестия, процветавшие на Синайской горе и в ее окрестностях. К источнику воды живой. Письма паломницы IV века. 2-е изд. М., 1994. С. 194.*

Agnell. De S. Serg. – *Agnellus. Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis. De S. Sergio* // *Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum langobardicarum. Hannovera, 1878. P. 377; Monumenta...* P. 51.

Ambrosiast. Comm. in 1 Ep. ad Cor. 11. 7 – *Ambrosiaster. Commentaria in 1 Epistulam Pauli ad Corinthios* // *PL. XVII. 240ab.* Рус. пер.: *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Тверь, 2006. Т. 7: Первое и Второе послания к Коринфянам. С. 150.*

Ambrosiast. Comm. in Rom. 16. 2 – *Ambrosiaster. Commentaria in Epistulam Pauli ad Romanos* // *Commentarius in Pauli epistulam ad Romanos (recensio gamma) / Ed. H. J. Vogels. Vol. 1 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Wien, 1966. Т. 81/1; PL. XVII).* Рус. пер.: *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Тверь, 2003. Т. 6: Послание к Римлянам. С. 538.*

Ambros. Mediol. De parad. – *Ambrosius Mediolanensis. De paradiso. 10. 48; 12. 54* // *Ambrosius Mediolanensis. De paradiso / Hrsg. von C. Schenkl (Corpus*

- Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Wien, 1897. Т. 32/2). Col. 0124, 10.48.306.1. Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Тверь, 2004. Т. 1: Книга Бытия. С. 86, 95.
- Ambros. Mediol. Ep.** – *Ambrosius Mediolanensis*. Epistulae. IV. 16. 4 // *Ambrosius Mediolanensis*. Epistulae / Hrsg. von O. Faller (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Wien, 1968. Т. 82/1). Col. 0160, 4.16.4.82/1.116.30. Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Тверь, 2004. Т. 1: Книга Бытия. С. 89.
- Athen. Leg. pro christ.** – *Athenagoras Atheniensis*. Legatio pro Christianis // *Iustinus*. Opera omnia necnon Tatiani, Hermiae, Athenagorae et S. Theophili. P., 1857 (PG. VI. 890–972). Рус. пер.: Памятники древней христианской письменности. М., 1864. Т. 5; репр. с новыми комментариями: Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 53–92.
- August. De civ. Dei.** – *Augustinus Hipponensis*. De civitate Dei. XXII. 17 // *Augustinus Hipponensis*. De civitate Dei / Eds. B. Dombart, A. Kalb (Corpus Christianorum, Series Latina. Turnhout, 1955. Т. 48. P. 835–836). Col. 0313, SL48, 22.17.16. Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Тверь, 2004. Т. 1: Книга Бытия. С. 88.
- August. De Gen. ad litteram.** – *Augustinus Hipponensis*. De Genesi ad litteram libri duodecim. IX. 5 // *Augustinus Hipponensis*. De Genesi ad litteram libri duodecim / Ed. J. Zycha (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Wien, 1894. Т. 28/1). Col. 0266, 9.5.273.8. Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Тверь, 2004. Т. 1: Книга Бытия. С. 86–87.
- August. De Gen. contra Manich.** – *Augustinus Hipponensis*. De Genesi contra Manichaeos. II. 11 // PL. XXXIV. Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Тверь, 2004. Т. 1: Книга Бытия. С. 86.
- August. Exp. Ep. ad Gal. 3. 28** – *Augustinus Hipponensis*. Expositio Epistulae ad Galatas // *Augustinus Hipponensis*. Expositio epistulae ad Galatas / Ed. J. Divjak (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Wien, 1971. Т. 84). Col. 0282, 28.93.5. Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Тверь, 2005. Т. 8: Послания к Галатам, Ефесянам, Филиппийцам. С. 60.
- Bals. Comm. in can. 15 Conc. Chalc.** – *Balsamon Theodorus*. Commentatio in can. 15 Concilii Chalcedonensis // PG. CXXXVII. 441; Monumenta... P. 64. Рус. пер.: Правила святых апостол с толкованиями. М., 1876. С. 371.
- Bals. Responsa ad interrogationes Marci** – *Balsamon Theodorus*. Responsa ad interrogationes Marci. 35 // PG. CXXXVIII. 988; Monumenta... P. 64.
- Bas. Magn. Comm. in Is. 8. 3** – *Basilius Magnus*. Enarratio (Commentaria) in Isaiam Profetam // Documenta Catholica Omnia: PG (Appendix

- operum S. Basilii Magni). 535, Basilius Magnus [0330–0379] (http://www.documentacatholicaomnia.eu/02g/0330-0379,_Basilius_Magnus,_Enarratio_in_Isaiam_Profetam,_MGR.pdf, последнее обращение: 02.09.2010). Рус. пер.: *Василий Великий, архиеп. Кесарии Каппадокийской*. Творения. СПб., 1911. Т. 1. С. 220–267.
- Bas. Magn. Ep.** – *Basilius Magnus*. Epistulae 48 (52), 166 (173) // *Saint Basile. Lettres* / Ed. Y. Courtonne. P., 1957, 1961, 1966. Vol. 1–3 (TLG 2040.004).
- Bas. Magn. Ep.** – *Basilius Magnus*. Epistola 199 ad Amphilochem // *Monumenta...* P. 13–15. Рус. пер.: *Василий Великий, архиеп. Кесарии Каппадокийской*. Творения. М., 1873. Ч. 7. С. 41–52.
- Bas. Magn. Hom. in hexaemer.** – *Basilius Magnus*. Homiliae in hexaemeron. X. 18 // *Basile de Césaré. Homélie sur l’hexaéméron* / Ed. S. Giet. P., 1968 (SC 26). P. 86–522.
- Bened. VIII. Privil. eccl. Port.** – *Benedictus VIII papa ecclesiae Portuensis privilegia possessionesque confirmat* // *Silvestri II... opera omnia. Accedunt Iohannis XVIII, Sergii IV, Benedicti VIII, summorum pontificum epistolae et diplomata* (PL. CXXXIX. 1621); *Monumenta...* P. 52.
- Blast. Synt. alph.** – *Blastares Matthaeus*. Syntagma alphabeticum. Cap. XI (буква «Г»), XXI // PG. CIV. 1173; *Monumenta...* P. 65–66. Рус. пер.: *Матфей Властарь*. Собрание по алфавитному порядку всех предметов, содержащихся в священных и божественных канонах, или Алфавитная синтагма. Симферополь, 1892. С. 118–120, 140.
- CAE** – *Canones apostolorum ecclesiastici*, can. 1, 21, 24–28 // *Monumenta...* P. 6–7.
- Clem. Alex. Paed.** – *Clemens Alexandrinus*. Paedagogus. III. 12. 97 // *Monumenta...* P. 7; *Clement d’Alexandrie. Le Pedagogue. Livre 3*. P., 1970 (SC 158). Рус. пер.: *Климент Александрийский*. Педагог. Ярославль, 1890. Стб. 335.
- Clem. Alex. Protrept.** – *Clemens Alexandrinus*. Protrepticus. 10. 98 // *Clement d’Alexandrie. Protrepticus* / Ed. C. Mondésert. P., 1976 (SC 2; TLG 0555.001, 10.98.4.1–6). Рус. пер.: *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет*. Тверь, 2004. Т. 1: Книга Бытия. С. 39.
- Clem. Alex. Strom.** – *Clemens Alexandrinus*. Stromata. III. 6. 53 // *Monumenta...* P. 7–8; *Clemens Alexandrinus episcopus. Opera omnia. Pars 1: Stromata*. P., 1858 (PG. VIII).
- Clem. Rom. 2 Ep. ad Cor. 2** – *Clemens Romanus*. 2 Epistola ad Corinthios. // PG I. Рус. пер.: *Писания мужей апостольских*. Рига, 1994. С. 158 (нижн. паг.).
- Cod. Theodos.** – *Codex Theodosianus* IX. 25. 2; V. 3. 1; XVI. 2. 27, 28 // *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus sirmondianis et leges novellae ad theodosianum pertinentes* / Ed. T. Mommsen, P. Meyer. B., 1905. Т. 1. Pars 2. P. 220–221, 478, 843–844; *Heidelberger Index zum Theodosianus* / Hrsg. von O. Gradenwitz. B., 1925; *Monumenta...* P. 15–16.
- 1 Conc. Araus.** – *1 Concilium Arausicanum*, can. 26 // *Monumenta...* P. 44.

- 2 Conc. Aurel.** – 2 Concilium Aurelianense, can. 17–18 // *Monumenta Germaniae historica. Legum sectio III. Concilia.* Hannovera, 1893. Т. 1. P. 63; *Les canons des Conciles mérovingiens (VI–VII siècles).* P., 1989. Т. 1 (SC 353). P. 17–18; *Monumenta...* P. 49.
- 3 Conc. Aurel.** – 3 Concilium Aurelianense, can. 16 (19) // *Monumenta Germaniae historica. Legum sectio III. Concilia.* Hannovera, 1893. Т. 1. P. 79; SC 353. P. 246; *Monumenta...* P. 49.
- Conc. Carth., 390** – Concilium Carthaginiense, a. 390 (387?), can. 3 // *Monumenta...* P. 43.
- Conc. Carth., 419** – Concilium Carthaginense, a. 419, can. 6, 47, 53, 140 // Греч. текст и рус. пер.: *Правила святых поместных соборов с толкованиями.* М., 1881. Т. 2. Вып. 2. С. 386, 495–496, 505–506, 740.
- Conc. Chalc.** – Concilium Chalcedonense, can. 6, 15, 16 // *Conciliorum oecumenicorum decreta* / Ed. J. Alberigo, J. Dossetti. – 3 ed. – Bologna, 1973. P. 94; *Monumenta...* P. 28; Греч. текст и рус. перев.: *Правила святых поместных соборов...* С. 369.
- Conc. Dovin.** – Concilium Dovinense, can. 17 // *Monumenta...* P. 34.
- Conc. Ераон.** – Concilium Epaonense, can. 21 // *Monumenta Germaniae historica. Legum sectio III. Concilia.* Hannovera, 1893. Т. 1. P. 24; SC 353. P. 110; *Monumenta...* P. 47.
- Conc. Hipp.** – Concilium Hipponiense, can. 1, 34 // *Monumenta...* P. 43.
- Conc. Laod.** – Concilium Laodicenum, can. 11, 44 // *Monumenta...* P. 11. Греч. текст и рус. пер.: *Правила святых поместных соборов...* Т. 2. Вып. 1. М., 1880. С. 220 сл.
- Conc. Nic.** – 1 Concilium Nicaenum, can. 19 // *Conciliorum oecumenicorum decreta* / Ed. J. Alberigo, J. Dossetti. – 3 ed. – Bologna, 1973. P. 15; *Monumenta...* P. 10. Греч. текст и рус. пер.: *Правила святых поместных соборов...* С. 232–233.
- Conc. Rom.** – Concilium Romanum, can. 5 // *Monumenta...* P. 50–51.
- Conc. Trull.** – Concilium Trullanum, can. 14, 40, 48 // *Monumenta...* P. 40–41. Греч. текст и рус. пер.: *Правила святых поместных соборов...* С. 493, 579–580, 608–609.
- 2 Conc. Tur.** – 2 Concilium Turonense, can. 13, 14, 20 // *Monumenta Germaniae historica. Legum sectio III. Concilia.* Hannovera, 1893. Т. 1. P. 125, 127–128; *Les canons des Conciles mérovingiens (VI–VII siècles).* P., 1989. Т. 2 (SC 354). P. 358, 360, 364, 366.
- Conc. Ven.** – Concilium Veneticum, can. 4 // *Monumenta...* P. 44.
- Conc. Worm.** – Concilium Wormatiense, can. 73 // *Monumenta...* P. 51.
- Const. Ap.** – *Constitutiones Apostolorum* // *Les Constitutions apostoliques.* P., 1985. Т. 1; 1986. Т. 2; 1987. Т. 3 (SC 320, 329, 336); *Monumenta...* P. 18–26, 55; *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* / Ed. F. X. Funk. Paderbornae, 1906. Vol. 1–2; 2 ed.: Turin, 1964 (Функ параллельно Дидаскалии приводит греч. текст Постановлений). Рус. пер.: *Постановления святых апостолов.* Казань, 1864; Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006.

- Did.** – *Didascalia Apostolorum* // Сохранившиеся лат. отрывки и лат. пер. сирийской версии: *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* / Ed. F. X. Funk. Paderbornae, 1906. Vol. 1–2; 2 ed.: Turin, 1964; нем. пер. сирийской версии: *Die syrische Didascalia* / Hrsg. von J. Hemming, H. Achelis. Leipzig, 1904 (*Die älteste Quellen des orientalischen Kirchenrechts. Buch 2*). Рус. пер. изд. Гемминга: Дидаскалия, то есть католическое учение 12 апостолов и святых учеников нашего Спасителя. Томск, 1913 (*Известия императорского Томского университета. Томск, 1914. Кн. 55*).
- Didym. Caec. Dialex. Month. et Orth. 14. 36 [in 1 Cor. 14. 34]** – *Didymus Caecus. Dialexis Montanistae et Orthodoxi* // *Wiederlegung eines Montanisten* / Hrsg. von G. Ficker (*Zeitschrift für Kirchengeschichte. – 1905. – № 26. – S. 449–458 [TLG 2102.040, 456.24–457.3]*). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Тверь, 2006. Т. 7: Первое и Второе послания к Коринфянам. С. 207.
- Ephr. Syr. Comm. in Gen.** – *Ephraem Syri. In Genesium Commentarii* // *Sancti Ephraem Syri in Genesium et in Exodum* / Ed. R. M. Tonneau (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Louvain, 1955. Т. 152*). Рус. пер. фрагментов в кн.: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Тверь, 2004. Т. 1: Книга Бытия.
- Epiph. De fide** – *Epiphanius. De fide. 21. 10* // *Epiphanius. Panarion haeresum, De fide*. Berlin, 1985 (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Epiphanius. Bd. 3*). S. 522.
- Epiph. Pan. haer.** – *Epiphanius. Panarion haeresum. 79. 3. 6; 4. 1* // *Epiphanius. Panarion haeresum...* S. 478; *Monumenta...* P. 11–12. Рус. пер.: *Епифаний, еп. Кипрский*. Творения. М., 1882. Т. 5 (Творения святых отцов в русском переводе. Т. 50). С. 280–282.
- Euseb. Hist. eccl.** – *Eusebius. Historia ecclesiastica* // *Eusebius. Kirchengeschichte. – 5. Aufl. – Berlin, Leipzig, 1952; Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. Livres 1–4. 2 ed. P., 1986. Т. 1; 1987. Т. 4 (SC 31; 73)*. Рус. пер.: *Евсевий Памфил*. Церковная история. М., 1993.
- De S. Euthymio abbate** – *De S. Euthymio abbate* // *Surius L. De probatis Sanctorum historiis. Coloniae Agrippinae, 1570. V. I. P. 454; Monumenta...* P. 11.
- Fort. Vita S. Rad.** – *Fortunatus Venantius. Vita S. Radegundis. XII. 26. 28* // *Monumenta Germaniae historica. Auctores antiquissimi. B., 1885. Т. 4. Pars 2. P. 41; Monumenta...* P. 48.
- Gelasius I. Ep.** – *Gelasius I. Epistula. 14. 26* // *Epistulae Romanorum pontificum genuinae* / Ed. A. Thiel. N. Y., 1974 (первое изд.: 1867). P. 360–379.
- Glossa in can. 15 Conc. Chalc.** – *Glossa in can. 15 Concilii Chalcedonensis* // *Monumenta...* P. 67.
- Greg. Theol. Orat. in laud. sor.** – *Gregorius Theologus (Nazianzenus). Oratio VIII in laudem sororis suae Gorgoniae. XVIII* // *Gregorius Theologus. Opera omnia*. P., 1857. Т. 1 (PG. XXXV. 809–812). Рус. пер.: *Григорий Богослов, архиеп. Константинопольский*. Творения. СПб., 1914. Т. 1. С. 185–186.

- Greg. Nyss. De opif. hom.** — *Gregorius Nyssenus. De opificio hominis. XVI // PG. XLIV (TLG 2017.079, 181.1–25).* Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Тверь, 2004. Т. 1: Книга Бытия. С. 46.
- Greg. Nyss. De vita S. Macr.** — *Gregorius Nyssenus. De Vita S. Macrinae // Gregorius Nyssenus. Opera. P., 1858. Т. 3 (PG. XLVI. 987–988); Monumenta... P. 15.*
- Herm. Past. Vis., Mand., Sim.** — *Hermas. Pastor: Visiones, Mandates, Similitudines // Hermas. Le Pasteur. P., 1986 (SC 53 bis).* Рус. пер.: Писания мужей апостольских... С. 198–285 (нижн. паг.).
- Hier. Comm. in Ep. ad Gal. 3. 27–28** — *Hieronymus Stridonensis. Commentarius in Epistolam S. Pauli ad Galatas // PL. XXVI. 331–468 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Т. 84: 90–91. Col. 0282, 26.90.20).* Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Тверь, 2005. Т. 8: Послания к Галатам, Ефесеянам, Филиппийцам. С. 59–60.
- Hier. Ep.** — *Hieronymus Stridonensis. Epistola 51 // Monumenta... P. 12.*
- Hier. 2 ep. ad Nep.** — *Hieronymus Stridonensis. 2 Epistola ad Nepotianem. 37 // Hieronymus Stridonensis. Opera omnia. Francofurtum ad Moenium, Lipsiae, 1684. Т. 1. P. 9; Hieronymus. Opera omnia. P., 1845. Т. 1 (PL. XXII. 532).* Рус. пер.: *Иероним Стридонский. Творения. Киев, 1864. Т. 2. С. 61.*
- Hier. Tract. LIX in psalm.** — *Hieronymus Stridonensis. Tractatus LIX in psalmos. 88 // Hieronymus Stridonensis. Tractatus LIX in psalmos / Ed. G. Morin (Corpus Christianorum, Series Latina. Turnhout, 1958. Т. 78). Col. 0593, 88.80.* Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Тверь, 2004. Т. 1: Книга Бытия. С. 88.
- Hipp. Trad. apost.** — *Hippolytus. Traditio apostolica // Die Canones Hippolyti / Hrsg. von H. Achelis. Leipzig, 1891 (Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts. Buch 1. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Bd. 6); Hippolyte de Rome. La tradition apostolique d'après les anciennes versions / Ed. V. Botte. 2 ed. P., 1984 (SC 11 bis).* Рус. пер. с лат. пер. Ботте: Богословские труды. М., 1970. № 5. С. 283–296.
- Ign. Ep. ad Polyc.** — *Ignatius. Epistola ad Polycarpem // Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres; Martyr de Polycarpe. 2 ed. P., 1951 (SC 10 bis). P. 202–222.* Рус. пер.: Писания мужей апостольских... С. 346–350 (нижн. паг.).
- Ign. Ep. ad Smyrn.** — *Ignatius. Epistola ad Smyrneos // SC 10 bis. P. 154–168.* Рус. пер.: Писания мужей апостольских... С. 340–345 (нижн. паг.).
- Ioan. Chrysost. Ad vid. iun.** — *Ioannus Chrysostomus. Ad viduam iunioyem. II. 1 // Jean Chrysostome. A une jeune veuve. Sur le mariage unique. P., 1968 (SC 138). P. 112–158; Ioannus Chrysostomus. Opera omnia. P., 1859. Vol. 1. Pars 2 (PG. XLVIII).* Рус. пер.: *Иоанн Златоуст, архиеп. Константинопольский. Творения. Репр.: М., 1991. СПб., 1895. Т. 1. Кн. 1. С. 382–383.*
- Ioan. Chrysost. De sacer.** — *Ioannus Chrysostomus. De sacerdotio. VI. 4 // John Chrysostom, Saint. Perí hierôsýnês (De sacerdotio) / Ed. J. Arbutnot. Cambridge, 1906.*

- Ioan. Chrysost. Hom. in 1 Ep. ad Cor. 14. 35** — *Ioannus Chrysostomus*. Homilia in epistulam I ad Corinthios XXXVII. 1 // *Ioannus Chrysostomus*. In epistulam I ad Corinthios (homiliae 1–44) // PG. LXI. 381–610 (TLG 2062.156, 61.316.41–47). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Тверь, 2006. Т. 7: Первое и Второе послания к Коринфянам. С. 208.
- Ioan. Chrysost. Hom. in Gen. 2; 10. 9** — *Ioannus Chrysostomus*. Homiliae in Genesium // *Ioannus Chrysostomus*. In Genesium [homiliae 1–67] (PG. LIII; TLG 2062.112, 53.86.5–25; 113, 54.589.18–44). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Тверь, 2004. Т. 1: Книга Бытия. С. 45–46, 52.
- Ioan. Chrysost. Hom. in Rom.** — *Ioannus Chrysostomus*. Homiliae in Epistulam ad Romanos XXX. 3; XXI. 2 // PG. LX. 391–682 (TLG 2062.155, 60.663.42–46, 53–55). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Тверь, 2003. Т. 6: Послание к Римлянам. С. 537–538.
- Ioan. Chrysost. Hom. in 1 Tim.** — *Ioannus Chrysostomus*. Homiliae 11, 13 in 1 Tim. // *Ioannus Chrysostomus*. Opera omnia. P., 1860. Т. 11 (PG. LXII. 553, 566). Рус. пер.: *Иоанн Златоуст, архиеп. Константинопольский*. Творения. СПб., 1905. Т. 11. Кн. 2. С. 691, 709.
- Ioan. Chrysost. Ep. ad Olymp.** — *Ioannus Chrysostomus*. Epistolae ad Olympiadam // *Jean Chrysostome*. Lettres à Olympias. Vie anonyme d'Olympias. P., 1968 (SC 13 bis). Рус. пер.: *Иоанн Златоуст, архиеп. Константинопольский*. Творения. СПб., 1897. Т. 3. Кн. 2. С. 565–649.
- Ioann. Papa XIX. Dipl. Silv. Cand.** — *Ioannus Papa XIX*. Diploma, quo facultatem concedit episcopo Silvae Candidae divina officia certis diebus celebrandi in ecclesia S. Petri in Vaticano // Monumenta... P. 52.
- Iren. Contr. haer.** — *Ireneus*. Contra haereses // *Irenée de Lyon*. Contre heresies. P., 1979. Livre 1. Т. 1; 1979. Livre 1. Т. 2; 1982. Livre 2. Т. 1; Livre 2. Т. 2 (SC 263; 264; 293; 294); *Ireneus*. Detectionis et eversionis falso cognominate agnitionis seu contra haereses. P., 1857 (PG. VII). Рус. пер.: *Иринеи, еп. Лионский*. Сочинения. М., 1871.
- Iust. Nov.** — *Iustinianus*. Novellae III; VI; CXXIII; CXXXI // Corpus iuris civilis. Novellae / Ed. R. Schoell, G. Kroll. B., 1904. Vol. 3. P. 18–21, 43–45, 604, 609–611, 614–616, 620–621, 623–624, 662; Monumenta... P. 34–39.
- Iust. 1 Apol.** — *Iustinus*. 1 Apologia // *Iustinus*. Opera omnia. P., 1857 (PG. VI. 327–441). Рус. пер.: Памятники древней христианской письменности. М., 1862. Т. 3.
- Iust. Dial. cum Triph.** — *Iustinus*. Dialogus cum Tryphone Iudaeo // *Iustinus*. Opera omnia. P., 1857 (PG. VI. 471–800). Рус. пер.: Памятники древней христианской письменности. М., 1862. Т. 3.
- Luc. De morte Per.** — *Lucianus Samosatensis*. De morte Peregrini. 12 // *Lucianus Samosatensis*. Opera. P., 1840. P. 689–699. Рус. пер.: *Лукиан из Самосаты*. Избранная проза. М., 1991. С. 250–264.

- Max. Conf. Ambiguorum lib.** – *Maximus Confessor. Ambiguorum liber.* 41 // PG. XCI. Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Тверь, 2004. Т. 1: Книга Бытия. С. 51.
- Min. Fel. Oct.** – *Marcus Minucius Felix. Octavius* // *Minorum patrum opera.* P., 1844 (PL. III. 251–360). Рус. пер.: Памятники древней христианской письменности. М., 1864. Т. 5; репр. с новыми комментариями: Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 226–271.
- Monumenta** – *Monumenta de viduis, diaconissis virginibusque tractantia* / Ed. J. Mayer. Bonnae, 1938 (Florilegium patristicum cum veteris quam mediæ aevi auctores complectens. Fasc. XLII).
- Mosch. Prat. spir.** – *Moschus Iohannus. Pratum spirituale.* 3; 102 // *Procopius Gazaeus. Opera omnia accedunt S. Sophronii Hierosolymitani, I. Moschi, Alexandri monachi scripta.* P., 1860 (PG. LXXXVII. 2853–2856, 2959–2960); *Monumenta...* P. 40. Рус. пер.: *Иоанн Мосх, блж.* Луг духовный. Оптина Пустынь, 1991. С. 6–7, 123 (репр.).
- Orig. Comm. in Ioh.** – *Origenes. Commentaria in Iohannem* XXXII. 12 // *Origène. Commentaire sur S. Jean.* P., 1992. Т. 5 (SC 385). P. 244, 246, 248.
- Orig. Comm. in Matth.** – *Origenes. Commentaria in Matthaeum.* 14. 22 // *Origenes. Opera omnia.* P., 1857. Т. 3 (PG. XIII. 1241–1242).
- Orig. Comm. in Rom.** – *Origenes. Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos.* X. 17, 20, 21 // *Origenes. Opera omnia.* P., 1857. Т. 4 (PG. XIV. 1278–1281).
- Orig. Contr. Cels.** – *Origenes. Contra Celsum.* 111.55 // *Origène. Contre Celse.* P., 1968. Т. 2 (SC 136). Рус. пер.: *Ориген.* Против Цельса, апология христианства. Казань, 1912. С. 297–298.
- Orig. De orat.** – *Origenes. De oratione.* 28 // *Origenes. Opera omnia.* P., 1857. Т. 1 (PG. XI. 524); *Monumenta...* P. 9. Рус. пер.: *Ориген.* О молитве и увещание к мученичеству. 2-е изд. СПб., 1897. С. 124.
- Orig. Hom. in Gen. I.14–15** – *Origenes. Homiliae in Genesium* // *Origenes Werke* / Hrsg. von W. A. Bährens. Leipzig, Berlin, 1920. Bd. 6 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 29). Col. 0198 6(A), 1.14.18.18; 1.15.19.9. Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Тверь, 2004. Т. 1: Книга Бытия. С. 46–47.
- Orig. Hom. in Is.** – *Origenes. Homilia in visiones Isaiae.* VI. 3 // *Origenes. Opera omnia.* P., 1857. Т. 3 (PG. XIII. 241–242).
- Orig. Hom. in Luc.** – *Origenes. Homilia in Lucam.* XVII. 10 // *Origène. Homelie sur S. Luc.* P., 1962 (SC 87). P. 260–262.
- Oros. Hist.** – *Orosius. Historia.* VII. 39. 3–10 // *Орозий.* История против язычников. СПб., 2003. Т. 3 (латинский текст и русский перевод).
- Pallad. Laus.** – *Palladius. Historia Lausaica* // PG. XXXIV. 995–1260. Рус. пер.: *Палладий, еп. Еленопольский.* Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов. М., 1992.
- Plin. Ep.** – *G. Plinius Secundus Minor. Epistola ad Traianum* X. 96. 8 // *K. Plini Caecili Secundi epistularum libri novem.* Lipsiae, 1958. Рус. пер.: *Плиний Младший.* Письма. М.; Л., 1950. С. 344.

- PG** – Patrologia Graeca / Ed. J.-P. Migne.
- PL** – Patrologia Latina / Ed. J.-P. Migne.
- Polyc. Ep. ad Philipp.** – *Polycarpus*. Epistola ad Philippenses // SC 10 bis. P. 202–222. Рус. пер.: Писания мужей апостольских... С. 359–365 (нижн. паг.).
- Ps.-Clem. Hom.** – *Pseudo-Clemens*. Homilia XI. 36 // *Clemens I*. Opera omnia. P., 1857. Т. 2; PG. I. 1356; Monumenta... P. 12.
- Ps.-Clem. Recogn.** – *Pseudo-Clemens*. Recognitiones VI. 15 // PG. I. 1356; Monumenta... P. 12–13.
- Ps.-Hier. Comm. in 1 Tim. 3; 5** – *Pseudo-Hieronymus*. Commentaria in 1 Tim. // PL. XXX. 714, 880, 883; Monumenta... P. 48.
- Ps.-Hier. Comm. in Rom. 16** – *Pseudo-Hieronymus*. Commentaria in Rom. // PL. XXX. 714; Monumenta... P. 48.
- Ps.-Ign. Ep. ad Antioch.** – *Pseudo-Ignatius*. Epistola ad Antiochenos. XI. 1; XII. 2–3 // Monumenta... P. 33.
- Ps.-Ign. Ep. ad Philad.** – *Pseudo-Ignatius*. Epistola ad Philadelphienses. IV. 8 // Ibid.
- Ps.-Ign. Ep. ad Philipp.** – *Pseudo-Ignatius*. Epistola ad Philippenses. XV. 1 // Ibid.
- Ps.-Ign. Ep. ad Tars.** – *Pseudo-Ignatius*. Epistola ad Tarsenses. IX. 1 // Ibid.
- Rabulas Edessus** – *Rabulas Edessus*. Monachi absque presbytero... // Monumenta... P. 18.
- Σ** – Synodikon (Συνοδικόν) sive Pandectae canonum ss. / apostolorum, et conciliorum ab Ecclesia graeca receptorum / Ed. G. Beveregius.
- SC** – Sources Chrétiennes.
- Sed. Ep. ad Maced.** – *Sedulius*. Epistola ad Macedonium Carmini paschali praemissa // Monumenta... P. 44.
- Sever. Gab. Fragm. in 1 Cor. 11. 7** – *Severianus Gabalensis*. Fragmenta in Epistolam I ad Corinthios (in catenis) // Pauluskommentare aus griechischen Kirche: aus Katenenhandschriften gesammelt und Herausgegeben / Hrsg. von K. Staab. Münster, Aschendorf, 1933. S. 225–277 (TLG 4139.040, 261.6–13, 16–17, 26–30). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Тверь, 2006. Т. 7: Первое и Второе послания к Коринфянам. С. 150.
- Socr. Hist. eccl.** – *Socrates Scholasticus*. Historia ecclesiastica // *Socrates Scholasticus, Hermia Sozomenus*. Historia ecclesiastica. P., 1859 (PG. LXVII. 30–842). Рус. пер.: *Сократ Схоластик*. Церковная история. СПб., 1850.
- Sozom. Hist. eccl.** – *Sozomenus*. Historia ecclesiastica // PG. LXVII. 843–1630. Рус. пер.: *Созомен*. Церковная история. СПб., 1851.
- SEA** – Statuta ecclesiae antiqua, can. 11–12, 99–100 // Monumenta... P. 43–44.
- Syn. Autiss.** – Synodus diocesana Autissiodorensis, can. 21 // SC 354. P. 494.
- Syn. Nem.** – Synodus Nemansensis, can. 2 // Monumenta... P. 43.
- Tat. Orat. adv. Graec.** – *Tatianus*. Oratio adversus Graecos // PG. VI. 803–888. Рус. пер.: Памятники древней христианской письменности. М., 1863.

- Т. 4; репр. с новыми комментариями: Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 10–45.
- Tert. Ad uxor.** — *Tertullianus Quintus Septimius Florens. Ad uxorem* // *A son épouse*. Р., 1980 (SC 273). Рус. пер.: *Тертуллиан. Избранные сочинения*. М., 1994. С. 334–344.
- Tert. Adv. Iud.** — *Tertullianus. Adversus Iudaeos. VIII* // *Tertullianus. Opera omnia*. Р., 1844. Т. 1. Pars 2 (PL. II). Рус. пер.: *Тертуллиан. Творения*. СПб., 1850. Ч. 3. С. 192.
- Tert. Adv. Prax.** — *Tertullianus. Adversus Praxeam. I* // *Tertullianus. Opera omnia*. Р., 1844. Т. 1. Pars 2 (PL. II). Рус. пер.: *Тертуллиан. Творения*. СПб., 1850. Ч. 4. С. 128.
- Tert. Apol.** — *Tertullianus. Apologeticus adversus gentes pro christianis. VIII; XXXIX* // *Tertullianus. Opera omnia*. Р., 1844. Т. 1. Pars 1 (PL. II. 313, 467–478). Рус. пер.: *Тертуллиан. Творения*. СПб., 1847. Ч. 1. С. 27, 80.
- Tert. De bapt.** — *Tertullianus. De baptismo. I; XVII* // *Tertullianus. Opera omnia*. Р., 1844. Т. 1. Pars 1 (PL. II. 1197–1200, 1217–1220). Рус. пер.: *Тертуллиан. Избранные сочинения*. М., 1994. С. 93, 103.
- Tert. De Carne Chr.** — *Tertullianus. De Carne Christi. VI; XXIV* // *Tertullien. La chair du Christ*. Р., 1975. Т. 1 (SC 216). Рус. пер.: *Тертуллиан. Избранные сочинения*. М., 1994. С. 167, 186.
- Tert. De cultu fem.** — *Tertullianus. De cultu feminarum. XI; XIII* // *Tertullien. La toilette des femmes*. Р., 1971 (SC 173). Рус. пер.: *Тертуллиан. Избранные сочинения*. М., 1994. С. 355, 357.
- Tert. De exh. cast.** — *Tertullianus. De exhortatione castitatis. V; XI–XIII* // *Tertullien. Exhortation à la chasteté*. Р., 1985 (SC 319). Рус. пер.: *Тертуллиан. Избранные сочинения*. М., 1994. С. 362, 366–368.
- Tert. De monog.** — *Tertullianus. De monogamia. XI. 1* // *Tertullien. Le mariage unique*. Р., 1988 (SC 343).
- Tert. De patient.** — *Tertullianus. De patientia. XIII. 5* // *Tertullien. De la patience*. Р., 1984 (SC 310). Рус. пер.: *Тертуллиан. Избранные сочинения*. М., 1994. С. 331.
- Tert. De praescr.** — *Tertullianus. De praescriptione haereticorum. III; XL–XLI* // *Tertullianus. Opera omnia*. Р., 1844. Т. 1. Pars 2. Рус. пер.: *Тертуллиан. Избранные сочинения*. М., 1994. С. 107, 126–127.
- Tert. De pudic.** — *Tertullianus. De pudicitia. XIII. 7* // *Tertullien. La pudicité*. Р., 1993. Т. 1 (SC 394).
- Tert. De resurr. carn.** — *Tertullianus. De resurrectione carnis. VIII, XI* // *Tertullianus. Opera omnia*. Р., 1844. Т. 1. Pars 2. Рус. пер.: *Тертуллиан. Избранные сочинения*. М., 1994. С. 195, 197.
- Tert. De virg. vel.** — *Tertullianus. De virginibus velandis. IX* // *Tertullianus. Opera omnia*. Р., 1844. Т. 1. Pars 2; Monumenta... Р. 42.
- Theodor. Comm. in Rom. 16. 1** — *Theodoritus. Interpretatio in Epistulam Pauli ad Romanos* // *Interpretatio in XIV epistulas sancti Pauli (PL. LXXXII. 36–877 [TLG 4089.030, 82.217.48–220.3, 82.220.9–13])*. Рус. пер.: Библейские ком-

ментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Тверь, 2003. Т. 6: Послание к Римлянам. С. 538.

Theodor. *Hist. eccl.* – *Theodoritus. Historia ecclesiastica // Theodoret. Kirchengeschichte. 2. Aufl. B., 1954 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte – GCS. Bd. 44/19). Рус. пер.: Феодорит, еп. Купский. Церковная история. 2-е изд. М., 1993.*

Theodor. *Interpr. in 1 Ep. ad Cor. 11. 8–9 – Theodoritus. Interpretatio in 1 Epistulam Pauli ad Corinthios // Interpretatio in XIV epistulas sancti Pauli (PL. LXXXII.36–877 [TLG 4089.030, 82.312.44–45, 47–50]). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Тверь, 2006. Т. 7: Первое и Второе послания к Коринфянам. С. 150–151.*

TLG – *Thesaurus Linguae Graecae Canon of Greek Authors and Works, CD-ROM.*

Vita S. Gal. et Epist. – *Vita S. Galaktioni et Epistimae // Жизнь и мученичество святых мучеников Галактиона и Эпистимы / Пер., коммент., иссл. текста авторского коллектива под рук. Н. В. Брагинской // Вестник древней истории. 2009. № 3. С. 210–235; № 4. С. 269–291).*

Vita S. Nili. – *Vita S. Nili iunioris. XII // Monumenta... P. 51–52.*

Vita S. Olymp. – *Vita S. Olympiadis. VII // SC 13 bis. P. 420; Monumenta... P. 28.*

Сборники христианских надписей

Hübner Aem. *Inscriptiones Britanniae Christianae. Berolini; Londini, 1876. P. 67.*

McCaul J. *Christian Epitaphs of the First Six Centuries. Toronto; London, 1869.*

Marucci O. *Epigrafia Christiana: Trattato elementare con un silloge di antiche iscrizioni cristiane principalmente di Roma. Milano, 1910.*

New Documents Illustrating Early Christianity (New Docs) / Ed. G. H. R. Horsley, A.L. Connoly. Masquarie Univers., 1987. Vol. 1. P. 239–244.

БИБЛИОГРАФИЯ¹

- Арранц М.* Избранные сочинения по литургике. — Рим; М., 2003. — Т. 1: Таинства византийского Евхология. С. 438–529.
- Безобразов П. В.* Рец. на кн.: *Троицкий С. В.* Диакониссы в Православной Церкви. СПб., 1912 // *Византийский временник.* — 1913. — № 20. — С. 108–122.
- Ветринский И. Я.* Памятники древней христианской Церкви. — СПб., 1829. — Т. 1. — С. 182–191.
- Гавриил (Петров-Шапошников), митр. Новгородский и Санкт-Петербургский.* О служении и чиноположениях православныя Греко-Российския Церкви. — Киев, 1826. — С. 109 сл.
- Гидулянов П. В.* Участие женщины в древнехристианском богослужении. — Ярославль, 1908.
- Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. — Изд. 2-е. — М., 1901. — Т. 1. Половина 1. — Репр.: М., 2002. — С. 467–470.
- Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей. — Ч. II: *Euchologia.* — Киев, 1901.
- Добронравов Н., прот.* Диакониссы в древнем христианстве // Душеполезное чтение. — [Сергиев Посад] — 1912. — Февраль. — С. 188–196 (перезд.: *Добронравов Н., прот.* Диакониссы в древнем христианстве. — Сергиев Посад, 1912).
- Добронравов Н.* Уход за больными в христианстве. — М., 1904. — С. 52–54.
- Екатерина, игум.* О диакониссах // Прибавления к Церковным ведомостям. — [СПб.] — 1908. — № 15–16. — С. 728–729.
- Еще об общинах сестер милосердия // *Дух христианина.* — [СПб.] — 1861–1862. — III отд. — Апрель. — С. 359–361.
- Желтов М., диак.* Диаконисса // *Православная энциклопедия.* — М., 2007. — Т. 14. — С. 580–587.

¹ При составлении списка литературы учтены и уточнены библиографические данные С. В. Троицкого, свящ. М. Желтова (2007), Ли Джонсона (Lee Johnson, 2007, <http://www.mtso.edu/faculty/Syllabi/LJohnsonNT265.pdf>; последнее обращение: 08.04.2010), Мэтьюза Виктора (Matthews Victor, 2008: <http://courses.missouristate.edu/victormatthews/bib/ntbib.htm>; последнее обращение: 08.04.2010), Уильяма Хармлесса (Patristics Bibliography # 9 compiled by William Harmless, 2010, http://moses.creighton.edu/harmless/bibliographies_for_theology/Patristics_9.htm#2._WOMEN_IN_THE_EARLY_CHURCH:_STUDIES; последнее обращение: 15.04.2010).

- Желтов М., диак.* Чины рукоположений по древнейшему славянскому списку: Ркп. РНБ. Соф. 1056, XIV в. // Вестник ПСТГУ. Сер. 1: Богословие и философия. — М., 2005. — Вып. 14. — С. 147–157.
- Ильинский В.* Служение женщины в Древней Церкви // Странник. — [СПб.] — 1907. — № 9/10. — С. 161–177.
- Катанский А. Л.* Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей до Оригена включительно. — СПб., 1877.
- Кекелидзе К., прот.* Древнегрузинский Архиератикон. — Тифлис, 1912.
- Кондаков П.* Рец. на кн.: *Троицкий С. В.* Диакониссы в Православной Церкви. СПб., 1912 // Журнал Министерства народного просвещения. — 1912. — Январь. — С. 162–167.
- Марков Н. Ф.* Диакониссы // Православная богословская энциклопедия / Под ред. А. П. Лопухина, Н. Н. Глубоковского. — СПб., 1903. — Т. 4.
- Маслов И.* Диакониссы Древней Церкви // Дух христианина. — [СПб.] — 1861–1862. — I отд. — Январь. — С. 372–380.
- Маслов И.* Лица, имевшие право на звание и служение диаконисс // Там же. — Март. — С. 500–520.
- Маслов И.* Посвящение диакониссы // Там же. — Апрель. — С. 579–594.
- Маслов И.* Служение диаконисс // Там же. — Май. — С. 624–641.
- Маслов И.* Некоторые замечания относительно значения диаконисс, их содержания, одежды и пр. // Там же. — Июнь. — С. 689–697.
- Маслов И.* Прекращение чина диаконисс в Церкви // Там же. — С. 697–713.
- Маслов И.* Очерки по истории христианской благотворительности: Сестры милосердия // Православное обозрение. — [СПб.] — 1863. — Т. II. — № 8. — С. 260–283.
- Мышцын В.* Устройство христианской Церкви в первые два века. — Сергиев Посад, 1909. — С. 244–246.
- Неселовский А.* Чины хиротесий и хиротоний: Опыт историко-археологического исследования. — Каменец-Подольск, 1906. — С. 64–73.
- О клире и его должностях в первые три века христианской Церкви. Диакониссы // Духовная беседа. — [СПб.] — 1871. — № 12. — С. 204–208 (др. изд.: Московские церковные ведомости. — 1912. — № 12. — С. 322–325).
- П. Е.* Диакониссы первых веков христианства. — Сергиев Посад, 1909 [*Екатерина (Ефимовская), игум., Леснинский монастырь.* Диакониссы первых веков христианства. — 1909. — 50 С. (отт. из журн. «Христианин» за 1908 и 1909 гг.)].
- Пентковский А. М.* Чинопоследования хиротоний в византийских Евхологиях VIII–XII вв. // Византийский временник. — 2002. — Т. 61/86. — С. 118–132.
- Петр (Л'Юилье), архиеп.* Правила первых четырех Вселенских Соборов. — М., 2005.
- Петрушевский П.* О женской диаконии и диакониссах в древней христианской Церкви. — Киев, 1912 (отт. из журнала «Руководство для сельских пастырей»).
- Постернак А. В., свящ.* Вопрос о «женском священстве» // «Православное учение о церковных Таинствах». Материалы V Международной бого-

- словской конференции Русской Православной Церкви (Москва, 13–16 ноября 2007). – М., 2009. – Т. 2. Евхаристия: богословие. Священство / Под ред. свящ. М. Желтова. С. 427–446.
- Постернак А. В.* Женское служение в ранней христианской Церкви (I–VI вв.) // Альфа и Омега. – 1996. – № 2/3 (9/10). – С. 209–245.
- Постернак А. В.* Очерки по истории общин сестер милосердия. – М., 2001.
- Прокошев П. А.* Didascalia Apostolorum и первые шесть книг Апостольских постановлений. – Томск, 1913 (Известия императорского Томского университета. – Томск, 1914. – Кн. 55. – С. 132–157).
- Святая Олимпиада – диаконисса IV в. // Московские церковные ведомости. – 1912. – № 1. – С. 7–14; № 2. – С. 33–43; № 3. – С. 64–77; № 4. – С. 96–103; № 5. – С. 120–129; № 6. – С. 150–159; № 7. – С. 185–190; № 8. – С. 211–227; № 9. – С. 246–251; № 10. – С. 270–281; № 11. – С. 300–306; № 12. – С. 322–327; № 13/14. – С. 354–362 (переизд.: Св. Олимпиада – диаконисса IV века и другие диакониссы древней Церкви. – М., 1912).
- Святые и благочестивые жены-диакониссы от I до VIII в. // Московские церковные ведомости. – 1912. – № 8. – С. 218–227; № 9. – С. 246–251; № 10. – С. 270–281; № 11. – С. 300–306; № 12. – С. 322–327; № 13–14. – С. 354–362.
- С-ов (Скроботов).* Приходской священник Александр Васильевич Гумилевский. – СПб., 1871. – Стб. 113–194.
- Столыпин А.* Диакониссы // Новое время. – 1912. – № 13022 (14 июня).
- Ткаченко А. А.* Девы // Православная энциклопедия. – М., 2007. – С. 294.
- Троицкий С. В.* Восточные диакониссы Магна и Марфана и западная церковнослужительница Эферия // Прибавления к Церковным ведомостям. – 1913. – № 15–16. – С. 712–732.
- Троицкий С. В.* Диаконисса в Православной Церкви. – СПб., 1912. Рец.: Пастырь. – 1912; Revue d’Histoire ecclésiastique. – 1912. – 15 juillet. – P. 613.
- Троицкий С. В.* Диакониссы в Русской Церкви // Прибавления к «Церковным ведомостям». – 1912. – № 17. – С. 713–723 (переизд. под общ. назв.: Диаконисса в Православной Церкви. – СПб., 1912).
- Троицкий С. В.* Жена у службы Цркви // Весник Српске Цркве. – 1928. – Мај – јуни. – С. 369–377. Јули – авг. – С. 485–492.
- Троицкий С. В.* Женское церковнослужение // Церковный вестник. – 1928. – Март. – С. 14–29.
- Троицкий С. В.* Церковнослужительницы в Православной Церкви // Прибавления к «Церковным ведомостям». – 1912. – № 8. – С. 279–298; № 9. – С. 361–375; № 10. – С. 418–431; № 12/13. – С. 511–526; № 14. – С. 564–575; № 15. – С. 616–626; № 16. – С. 664–673 (переизд. под общ. назв.: Диакониссы в Православной Церкви. СПб., 1912).
- Успенский В.* К вопросу о восстановлении служения и звания диаконисс // Прибавления к Церковным ведомостям. – СПб., 1908. – № 7. – С. 331–332.
- Ф. Б.* Рец. на кн.: *Троицкий С. В.* Диакониссы в Православной Церкви. СПб., 1912 // Церковные ведомости. – № 27. – С. 1139.
- Цыпин В., прот., Пономарев А.* Вдовицы церковные // Православная энциклопедия. – М., 2004. – Т. 7. – С. 354–355.

- Энциклопедический словарь. — СПб.: Изд-во Брокгауза и Ефрона, 1891. — Т. 3; 1898. — Т. 24а. — С. 658–660.
- Abrahamsen V.* Women and Worship at Philippi. — Portland, 1995.
- Achelis H.* Altkirchliche Diakonissen // Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche / Hrsg. von J. Herzog, A. Hauck. — 3. Aufl. — Leipzig, 1898. — Bd. 4. — S. 616–620.
- Achelis H.* Virgines subintroductae. — Leipzig, 1902.
- Agourides S.* Women in the Work of the Church: an Exegetical Contribution to the New Testament // Anglican Theological Review. — 2002. — № 84. — P. 507–517.
- Albrecht R.* «Der Natur nach bin ich eine Frau». Asketinnen in der frühen Kirche // Schlangenbrut. — 1983. — № 3. — S. 6–11.
- Albrecht R.* Asketinnen im 4. und 5. Jahrhundert in Kleinasien // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik Wien. — 1982. — № 32/2. — S. 517–524.
- Albrecht R.* Die Frau in der Frühzeit der Kirche // Geteilter Schmerz der Unterdrückung. Frauenbefreiung im Urchristentum / Hrsg. von V. Hochgrebe, M. Pilters. — Stuttgart, 1984. — S. 41–52.
- Alexander L.* Sisters in Adversity: Retelling Martha's Story // Women in the Biblical Tradition. — 1992. — P. 167–186 или в сб.: A Feminist Companion to Luke / Ed. A.-J. Levine, M. Blickenstaff. — Cleveland, 2003. — P. 197–213.
- Algelstädt L.* Frau zum Dienst, Diakonissen-geschichte. — Leipzig, 1903. — 10. Aufl. — 1910.
- Allworthy T. B.* Women in the Apostolic Church. — Cambridge, 1917.
- Ansorge D.* Der Diakoniat der Frau: Zum gegenwertigen Forschungsstand // Liturgie und Frauenfrage / Hrsg. von T. Berger, A. Gerhards. — St. Ottilien, 1990. — S. 631–665 (Pietas Liturgica 7).
- Arcudius P.* De Concordia ecclesiae. — Lutetiae Parisiorum, 1676. — P. 472–476.
- Arichea D. C., Jr.* Who Was Phoebe? Translating Diakonos in Romans 16: 1 // Bible Translator. — 1988. — № 39. — P. 401–409.
- Arjava A.* Women and Law in Late Antiquity. — Oxford, 1998.
- Arlandson J. M.* Women, Class and Society in Early Christianity: Models from Luke-Acts. — Peabody, 1997.
- Arzt P.* Iunia oder Iunias? Zum textkritischen Hintergrund von Röm 16, 7 // Liebe zum Wort / Hrsg. von Fr. V. Reiterer, P. Eder. — Salzburg, 1993. — S. 83–102.
- Ashcroft M. E.* Women of the Gospels. Meeting the Women who Followed Jesus. — Oxford, 1997, 2004.
- Athenstädt F. C.* De mulieribus ad munus docendi publice abeundum. — Halae, 1771.
- Atwood R.* Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition. — Bern; N. Y., 1993.
- Auber M.-J.* Des femmes Diacres. Un nouveau chemin pour l'Église. — P., 1987 (Le Point Théologique 47).
- Auch wir sind die Kirche. Frauen in der Kirche zwischen Tradition und Aufbruch / Hrsg. von V. Straub. — München, 1991.
- Augar F.* Die Frau in römischen Christen-Prozess // Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Neue Folge. — Leipzig, 1905. — Bd. 13. — Heft 4.

- Augusti J. C. W.* Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie. – Leipzig, 1830. – Bd. 11. – S. 212–222.
- Aumann J. O. P.* Christian Spirituality in the Catholic Tradition. – San Francisco, 1985. – P. 35–37.
- Baker T.* Men, Women and the Presbyterate: Does Scripture Speak Clearly? // Churchman. – 1990. – № 104. – P. 43–50.
- Balch D. L.* Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter // Society of Biblical Literature. Monograph Series. – Chico, 1981. – T. 26.
- Bangerter O.* Frauen im Aufbruch. Die Geschichte einer Frauenbewegung in der Alten Kirche. Neukirchen-Vluyn, 1971.
- Barnett P. W.* Wives and Women's Ministry (1 Timothy 2: 11–15) // Evangelical Quarterly. – 1989. – № 61. – P. 225–238.
- Barron B.* Putting Women in their Place: 1 Timothy 2 and Evangelical Views of Women in Church Leadership // Journal of the Evangelical Theological Society. – 1990. – № 33. – P. 451–459.
- Bass A.* Martha and Jesus // The Bible Today. – 1994. – № 32. – P. 90–94.
- Bassler J.* The Widows' Tale: A Fresh Look at 1 Tim 5: 3–16 // Journal of Biblical Literature. – 1984. – № 103. – P. 23–41.
- Batten A.* More Queries for Q: Women and Christian Origins // Biblical Theology Bulletin. – 1994. – № 24. – P. 44–51.
- Bauckham R.* Anna of the Tribe of Asher (Luke 2: 36–38) // Revue Biblique. – 1997. – № 104/2. – P. 161–191.
- Bauckham R.* Gospel Women. Studies of the Named Women in the Gospels. – N. Y., 2002.
- Beattie T.* A Discipleship of Love: Mary of Bethany and the Ministry of Women // The Month. – 1997. – May. – P. 171–175.
- Beck R.* The Women of Acts: Foremothers of the Christian Church // Essays on Acts in Honor of Henry Jackson Flanders / Ed. N. H. Keathley. – Waco, 1990. – P. 279–307.
- Behr-Sigel É.* Le ministère de la femme dans l'Église. – P., 1987 (на рус. яз.: *Бер-Сижель Э.* Служение женщины в Церкви. – М., 2002).
- Bellamy.* Diaconesses // Dictionnaire de la Bible / Ed. F. Vigouroux. – P., 1896. – T. 2. – Col. 1400–1401.
- Belleville L. L.* «Junian ... episemioi en tois apostolois». A Re-examination of Romans 16. 7 in Light of Primary Source Materials // New Testament Studies. – 2005. – № 51. – P. 231–249.
- Benjamin D. C.* The Persistent Widow: Parables in Ruth and Luke // The Bible Today. – 1990. – № 28. – P. 213–219.
- Berger T.* Women and Worship: A Bibliography // Studia Liturgica. – 1989. – № 19. – P. 96–110.
- Bernard J.* Quelques notes sur la femme dans la Bible // Mélanges de Science Religieuse. – 1990. – № 47. – P. 67–104.
- Beydon F.* A temps nouveau, nouvelles questions: Luc 10: 38–42 // Foi et Vie. – 1989. – № 88. – P. 25–32.
- Bible and Women's Ministry. – Sydney, 1990.

- Bieberstein S.* Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen. Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 38). – Freiburg; Göttingen, 1998. Рец.: *Melzer-Keller H.* // *Biblische Zeitschrift.* – 2000. – S. 149–151.
- Bieberstein S., Egger D., Kutzelmann S.* Prophetinnen – Apostelinnen – Diakoninnen. Frauen in den paulinischen Gemeinden (WerkstattBibel 5). Stuttgart, 2003.
- Biernath A.* Mißverständene Gleichheit: die Frau in der frühen Kirche zwischen Charisma und Amt. Stuttgart, 2005.
- Bingham J.* Origines sive antiquitates ecclesiasticae. – Halae, 1724. – 2 ed. – Halae Magdeburgicae, 1751. – T. 1–2. – C. XXII. – P. 351–368; англ. пер.: *Bingham J.* The Antiquities of the Christian Church. – L., 1856. – Vol. 1. – P. 99–104.
- Binterim A. J.* Denkwürdigkeiten der christlichen katholischen Kirche. – Mainz, 1825. – Bd. 1. – S. 434–455.
- Blum G. G.* Das Amt der Frau im Neuen Testament // *Novum Testamentum.* – 1964/1965. – № 7. – S. 142–161.
- Bode E. L.* The First Easter Morning – The Gospel Accounts of the Women’s Visit to the Tomb of Jesus. – Rome, 1970.
- Boer E. de.* Mary Magdalene: Beyond the Myth. – Harrisburg, 1997.
- Boldrey R. and J.* Chauvinist or Feminist? Paul’s View of Women. – Grand Rapids, 1976.
- Bopp L.* Das Wittwentum als organische Gliedschaft im Gemeinschaftsleben der alten Kirche. – Mannheim, 1950.
- Borsinger H.* Rechtstellung der Frau in der katholischen Kirche. – Borna; Leipzig, 1930.
- Bosold B.* «Darum soll die Frau einen Schleier tragen...» Überlegungen zu 1. Korinther 11 im Kontext paulinischer Gemeindeftheologie und Gemeindeordnung // *Schlangenbrut.* – 1988. – № 23. – S. 13–15.
- Boston L.* A Womanist Reflection on 1 Corinthians 7: 21–24 and 1 Corinthians 14: 33–35 // *Journal of Women and Religion.* – 1991. – № 9–10. – P. 81–89.
- Botté B.* La formule d’ordination «La grace divine» dans les rites orientaux // *L’Orient Syrien.* – 1957. – Vol. 2. – Fasc. 3. – P. 285–296.
- Bouyer L.* Woman in the Church. – San Francisco, 1979.
- Bovon Ph. Fr.* Women Priestesses in the Apocryphal Acts // *Walk in the Ways of Wisdom: Essays in Honor of Elisabeth Schüssler-Fiorenza / Ed. Sh. Matthews etc.* – Harrisburg, 2003. – P. 109–121.
- Bowman A. L.* Women in Ministry: an Exegetical Study of 1 Timothy 2: 11–15 // *Bibliotheca Sacra.* – 1992. – № 149. – P. 193–213.
- Bowman T. B.* The Widows. A Woman’s Ministry in the Early Church. – Minneapolis, 1989.
- Bradshaw P.* Ordination Rites of the Ancient Churches of East and West. – N.Y., 1990.
- Brakmann H.* Die altkirchlichen Ordinationsgebete Jerusalems // *Journal of Ancient Civilizations.* – 2004. – № 47. – P. 108–127.
- Braun W.* Die Frau in der alten Kirche. – B., 1919.
- Brennan Br.* «Episcopae»: Bishops’ Wives Viewed in Sixth-Century Gaul // *Church History.* – 1985. – № 54. – P. 311–323.

- Brennan I.* Women in the Gospels // *New Blackfriars*. – 1971. – № 52. – P. 291–299.
- Bristow J. T.* What Paul Really Said About Women. – San Francisco, 1991.
- Broc C.* «Le rôle des femmes dans l'Église de Constantinople d'après la correspondance de Jean Chrysostome» // *Studia Patristica*. – 1993. – № 27. – P. 150–154.
- Brooten B. J.* Early Christian Women and Their Cultural Context: Issues of Method in Historical Reconstruction // *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship* / Ed. A. Y. Collins. – Chico, 1985. – P. 65–91. Пер. на нем. яз.: *Brooten B. J.* Früchristliche Frauen und ihr kultureller Kontext. Überlegungen zur Methode historischer Rekonstruktion // *Einwürfe 2: Zur Bibel, Lektüre und Interesse*. – München, 1985.
- Brooten B. J.* Junia .. Outstanding Among the Apostles (Romans 16: 7) // *Women Priests* / Ed. L. A. Swidler. – N.Y., 1977. – P. 141–144.
- Brown E. R.* Episkopê and Episkopos: the New Testament Evidence // *Theological Studies*. – 1980. – № 41. – P. 322–338.
- Brown E. R.* Roles of Women in the Fourth Gospel // *Theological Studies*. – 1975. – № 36. – P. 688–699.
- Buby B.* Mary of Galilee. – N.Y., 1994.
- Burer M. H., Wallace D. B.* Was Junia Really an Apostle? A Reexamination of Rom 16. 7 // *New Testament Studies*. – 2001. – № 47. – P. 76–91.
- Burrus V.* Chastity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Acts. – N. Y., 1987 (*Studies in Women and Religion* 23).
- Burrus V.* The Heretical Woman as Symbol in [bishop] Alexander, Athanasius, Epiphanius, and Jerome // *Harvard Theological Review*. – 1991. – № 84. – P. 229–248.
- Campbell J. C.* Phoebe: Patron and Emissary (Paul's Social Network: Brothers and Sisters in Faith). – Collegeville, 2009.
- Carroll E.* Women and Ministry // *Theological Studies*. – 1975. – Vol. 36. – № 4 (December). – P. 660–687.
- Carson D. A.* «Silent in the Churches»: On the Role of Women in 1 Cor. 14: 33b–36 // *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: a Response to Evangelical Feminism* / Ed. J. Piper, W. Grudem. – Wheaton, 1991. – P. 140–153, 487–490.
- Carter W.* «To See the Tomb»: Matthew's Women at the Tomb // *Expository Times*. – 1996. – № 107/7. – P. 201–205.
- Carter W.* Getting Martha Out of the Kitchen: Luke 10: 38–42 Again // *Catholic Biblical Quarterly*. – 1996. – 58/2. – P. 264–280.
- Castelli E. A.* Virginité and Its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity // *Journal of Feminist Studies in Religion*. – 1986. – № 2. – P. 61–88.
- Cerling C. E.* Women Ministers in the New Testament Church? // *Journal of the Evangelical Theological Society*. – 1976. – № 19. – P. 209–215.
- Cervin R. S.* A Note Regarding the Name «Junia(s)» in Romans 16: 7 // *New Testament Studies*. – 1994. – № 40. – P. 464–470.
- Clark E. A.* Eusebius on Women in Early Church History // *Eusebius, Christianity and Judaism* / Ed. H. W. Attridge, G. Hata. – Detroit, 1992. – P. 256–269.

- Clark E. A.* John Chrysostom and the «Subintroductae» // *Church History*. – 1977. – Vol. 46. – № 2. – P. 171–185.
- Clark E. A.* Women in the Early Church (Message of the Fathers of the Church 13). – Collegeville, 1983.
- Clark E. A.* Women, Gender, and the Study of Christian History // *Church History*. – 2000. – № 70. – P. 395–426.
- Clark E. A.* Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity // *Studies in Women and Religion*. – Lewiston, 1986. – Vol. 20.
- Clark E. A.* Ascetic Renunciation and Feminine Advancement: A Paradox of Late Ancient Christianity // *Anglican Theological Review*. – 1981. – № 63. – P. 240–257.
- Clark E. A.* Holy Women, Holy Words: Early Christian Women, Social History, and the «Linguistic Turn» // *Journal of Early Christian Studies*. – 1998. – № 6. – P. 413–430.
- Clark E. A.* Ideology, History, and the Construction of «Woman» in Late Ancient Christianity // *Journal of Early Christian Studies*. – 1994. – № 2. – P. 155–184.
- Clark G.* Women and Asceticism in Late Antiquity // *Asceticism* / Ed. V. L. Wimbush. – N.Y., 1995. – P. 33–48.
- Clark G.* Women in Late Antiquity: Pagan and Christian Lifestyles. – Oxford, 1993.
- Cleary Fr. X.* Women in the New Testament: St. Paul and the Early Pauline Churches // *Biblical Theology Bulletin*. – 1980. – № 10. – P. 78–82.
- Clement A. M.* Women Disciples // *Focus*. – 1997. – № 17. – P. 255–260.
- Cloke G.* This Female Man of God: Women and Spiritual Power in the Patristic Age, AD 350–450. – N.Y., 1995.
- Collins J. N.* Diakonia: Re-interpreting the Ancient Sources. – N.Y., 1990.
- Colson J.* La fonction diaconale aux origines de l'Église. – P., 1960.
- Cooper K. M.* Apostles, Ascetic Women, and Questions of Audience: New Reflections on the Rhetoric of Gender in the Apocryphal Acts // *Society of Biblical Literature – Seminar Papers*. – 1992. – P. 147–153.
- Corley K. E.* Private Women, Public Meals: Social Conflict in the Synoptic Tradition. – Peabody, 1993.
- Corley K. E.* Women and the Historical Jesus: Feminist Myths of Christian Origins. – Santa Rosa, 2002.
- Corley K. E.* The «Headless Woman»: Paul and the Language of the Body in 1 Cor. 11: 2–16 // *Perspectives in Religious Studies*. – 1991. – № 18. – P. 223–231.
- Corrsen P.* Die Töchter des Philippus // *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*. – 1901. – № 2. – S. 289–299.
- Coyle J. K.* The Fathers on Women and Women's Ordination // *Église et Théologie*. – 1978. – № 9. – P. 51–101.
- Crusemann M.* Irredeemably Hostile to Women: Anti-Jewish Elements in the Exegesis of the Dispute about Women's Right to Speak (1 Cor. 14: 34–35) // *Journal for the Study of the New Testament*. – 2000. – № 79. – P. 19–36.
- D'Angelo M. R.* Re-Membering Jesus: Women, Prophecy, and Resistance in the Memory of the Early Churches // *Horizons*. – 1992. – № 19. – P. 199–218.

- D'Angelo M. R.* Women in Luke-Acts: A Redactional View // *Journal of Biblical Literature*. – 1990. – № 109. – P. 441–461.
- D'Angelo M. R.* Women Partners in the New Testament // *Journal of Feminist Studies in Religion*. – 1990. – № 6/1. – P. 65–86.
- Daniélou J.* Le ministère des femmes dans l'Église ancienne // *La Maison-Dieu*. – 1960. – № 61. – P. 70–96.
- Daniélou J.* The Ministry of Women in the Early Church. – L., 1961; 2d ed. – 1974.
- Danove P.* The Characterization and Narrative Function of the Women at the Tomb (Mark 15, 40–41 + 47; 16: 1–8) // *Biblica*. – 1996. – 77/3. – P. 375–397.
- Davies J. G.* Deacons, Deaconesses and the Minor Orders in the Patristic Period // *Journal of the Ecclesiastical History*. – Cambridge, 1963. – T. 14. – P. 1–15.
- Davies St. L.* The Revolt of the Widows: The Social World of the Apocryphal Acts. – Carbondale; L., 1980.
- Davies St.* Women, Tertullian and the Acts of Paul // *Semeia*. – 1986. – № 38. – P. 139–143.
- Dean E.* All the Women of the Bible. – San Francisco, 1955.
- Delhaye P.* Retrospective et prospective des ministères féminins dans l'Église // *Revue théologique de Louvain*. – 1972. – № 3. – P. 55–75.
- Delling D.* Paulus' Stellung zu Frau und Ehe. – Stuttgart, 1931.
- Denzinger H.* Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis. – Würzburg, 1864. – T. 2.
- Diakonat und Diakonie in frühchristlicher und ostkirchlicher Tradition / Hrsg. von A. Jensen, G. Larentzakis. – Graz, 2008.
- Diakonat und Diakonissen / Hrsg. von Leo Scheffczyk. – St. Ottilien, 2002.
- Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt? / Hrsg. von P. Hünermann etc. – Ostfildern, 1997.
- Die Frau im Urchristentum / Hrsg. von G. Dautzenberg, H. Merklein, K. Müller (Quaestiones disputatae 95). Freiburg, Basel, Vien, 1983. – 4. Aufl. – 1989.
- Dieckhoff A. W.* Die Diakonissen der alten Kirche // *Monatschrift für Diakonie und innere Mission*. – Hamburg, 1876–1877. – Bd. 1. – S. 289–309, 348–357, 394–408.
- Dobson E. Sp.* Pliny the Younger's Depiction of Women // *The Classical Bulletin*. – 1982. – № 58. – P. 81–85.
- Donaldson J.* Woman: her Position and Influence in Ancient Greece and Rome, and among the Early Christians. – L.; N.Y., 1907. – P. 148–191, 248–254.
- Doughty D. J.* Women and Liberation in the Churches of Paul and the Pauline Tradition // *Drew Gateway*. – 1979. – № 50. – P. 1–21.
- Eisen Ute E.* Amtsträgerinnen im frühen Christentum: Epigraphische und literarische Studien. – Göttingen, 1996 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte / Hrsg. von A. M. Ritter. Bd. 61); пер. на англ.: *Eisen U.* Women Officeholders in Early Christianity: Epigraphical and Literary Studies / Transl. L. Maloney. – Collegeville, 2000.
- Eisen U. E.* «Jesus und die Frauen». Ein kritischer Rückblick // *Biblische Zeitschrift*. – 2001. – № 45. – S. 79–83.
- Eisen U. E.* Wie ungeduldig waren die frühchristlichen Frauen? // *Evangelische Theologie*. – 1996. – № 56. – Heft 4. – S. 377–387.

- Eisenberg J.* La femme au temps de la Bible. – P., 1993.
- Ellis E. E.* The Silenced Wives of Corinth (1 Cor. 14: 34–35) // New Testament Textual Criticism: Its Significance for Exegesis. Essays in Honour of Br. M. Metzger. – Oxford; N. Y., 1981. – P. 213–220.
- Elm S.* The Organization and Institutions of Female Asceticism in Fourth Century Cappadocia and Egypt. – Oxford, 1986 (Microfiche).
- Elm S.* Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity. – N.Y., 1994.
- Epp E. J.* Junia: The First Woman Apostle. – Minneapolis, 2005.
- Epp E. J.* Text-critical, Exegetical, and Socio-cultural Factors Affecting the Junia/Junias Variation in Romans 16, 7 // New Testament Textual Criticism and Exegesis (FS J. Delobel) / Ed. A. Denaux (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 161). – Leuven, 2002. – P. 227–291.
- Eriksson A.* «Women Tongue Speakers Be Silent»: A Reconstruction Through Paul's Rhetoric // Biblical Interpretation. – 1998. – № 6. – P. 80–104.
- Ernst J.* Die Witwenregel des ersten Timotheusbriefes – ein Hinweis auf die biblischen Ursprünge des weiblichen Ordenswesens? // Theologie und Glaube. – 1969. – № 59. – S. 434–445.
- Essays on Women in Earliest Christianity / Ed. C. D. Osburn. – Joplin, 1995. – Vol. 1.
- Evdokimov P.* La femme et le salut du mond. – P., 1958 (на рус. яз.: *Евдокимов П.* Женщина и спасение мира. О благодатных дарах мужчины и женщины. – Минск, 2007).
- Fàbrega V.* War Junia(s), der hervorragende Apostel (Röm. 16, 7), eine Frau? // Jahrbuch für Antike und Christentum. – 1984/1985. – № 27/28. – S. 47–64.
- Fander M.* Das Frauenbild im Neuen Testament. Methoden der feministischen Bibellektüre // Schlangenbrut. – 1988. – № 23. – S. 10–12.
- Fander M.* Die Stellung der Frau im Markusevangelium unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe. – Altenberge, 1989; Münster, 1990.
- Fander M.* Frauen im Urchristentum am Beispiel Palästinas // Jahrbuch für Biblische Theologie. – 1992. – № 7. – S. 165–185.
- Fander M.* Frauen in der Nachfolge Jesu. Die Rolle der Frau im Markusevangelium // Evangelische Theologie. – 1992. – № 52. – S. 413–432.
- Fangauer G.* Stilles Frauenheldentum oder Frauenapostolat in der ersten drei Jahrhunderten des Christentums. – Münster, 1922.
- Faxon A. C.* Women and Jesus. – Philadelphia, 1973.
- Ferrari G.* Le diaconesse nella tradizione orientale // Oriente cristiano. – 1974. – № 14. – P. 28–50.
- Feusi I.* Das Institut der Gottgeweihten Jungfrauen. Sein Fortleben im Mittelalter. – Freiburg, 1917.
- Finger R. H.* Phoebe: Role Model for Leaders (Rom 16: 1–2) // Daughters of Sarah. – 1988. – № 14. – P. 5–7.
- Fischer A. L.* Women and Gender in Lausiatic History // Studia Monas. – 1991. – № 33. – P. 23–50.

- Fitzer G.* Das Weib schweige in der Gemeinde. Über den unpaulinischen Character der mulier-taceat-Verse im 1. Kor 14 (Theologische Existenz Heute, Neue Folge 110). – München, 1963.
- FitzGerald K. K.* Women Deacons in the Orthodox Church: Called to Holiness and Ministry. – Brookline, 1998.
- Flanagan N. M., Snyder E. H.* Did Paul Put Down Women in 1 Corinthians 14: 34–36? // *Biblical Theology Bulletin*. – 1981. – № 11. – P. 10–12.
- Forget I.* Diaconesses // *Dictionnaire de Théologie Catholique* / Ed. A. Vacant, E. Mangenot. – P., 1909. – Fasc. XXVIII. – Col. 685–703.
- Foskett M. F.* A Virgin Conceived: Mary and Classical Representations of Virginity. – Bloomington, 2002.
- Foster H. E.* Jewish and Graeco-Roman Influences upon Paul's Attitude Toward Women // U. of Chicago Ph.D. Dissertation, 1934.
- Foster P.* Junia – Female and an Apostle // *Expository Times*. – 2006. – 117/9. – P. 371–372.
- Frauen gestalten Diakonie* / Hrsg. von A.M. von Hauff. – Stuttgart, 2006. Bd. 1: Von der biblischen Zeit zum Pietismus.
- Frohnhofen H.* Die Stellung der Frau im frühen Christentum // *Stimmen der Zeit* Freiburg. – 1985. – № 203. – S. 844–852.
- Frohnhofen H.* Weibliche Diakone in der frühen Kirche // *Stimmen der Zeit* Freiburg. – 1986. – № 204. – S. 269–278.
- Fuchs L.* We Were There: Women in the New Testament. – N.Y., 1993.
- Funk J.* Klerikale Frauen? // *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht*. – 1963. – № 14. – S. 274–280.
- Galot J.* La Donna e I ministeri nella Chiesa. – Assisi, 1973.
- Ganghofer O.* The Woman in the Church / La femme dans l'Église. International bibliography 1973 – June 1975 indexed by computer. – Strasbourg, 1975.
- Garrison R.* Phoebe, the Servant-Benefactor and Gospel Traditions // *Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity: Essays in Honour of Peter Richardson* / Ed. St. G. Wilson, M. Desjardins. – Waterloo, ON, 2000. – P. 63–73.
- Gerberding K. A.* Women Who Toil in Ministry, Even as Paul // *Currents in Theology and Mission*. – 1991. – № 18. – P. 285–291.
- Getty-Sullivan M. A.* Women in the New Testament. – Colledgeville, 2001.
- Gielen M.* Frauen in den Gemeinden des Paulus. Von den Anfängen bis zum Ende des 1. Jahrhunderts // *Salzburger Theologische Zeitschrift*. – 2002. – № 6. – S. 182–191.
- Gilbert G. H.* Women in Public Worship in the Churches of Paul // *The Biblical World*. – 1893. – № 2. – P. 38–47.
- Gill D. W. J.* The Importance of Roman Portraiture for Head-Coverings in 1 Corinthians 11: 2–16 // *Tyndale Bulletin*. – 1990. – № 41. – P. 245–260.
- Gillmann Fr.* Weibliche Kleriker nach dem Urteil der Frühscholastik // *Archiv für katholisches Kirchenrecht*. – 1913. – № 93. – S. 239–253.
- Goltz E.* Dienst der Frau in der christlichen Kirche. – Potsdam, 1905; 2. Aufl.: Potsdam, 1914 (рус. пер.: *Гольци Э.* Служение женщины в христианской Церкви. – Сергиев Посад, 1907).

- Goodspeed E. J.* Phoebe's Letter of Introduction (Rom. 16) // *Harvard Theological Review*. – 1951. – № 44. – P. 55–57.
- Gössman E.* Die Frau und ihr Auftrag. Die Liebe zum Vergänglichen. – Freiburg, 1961.
- Gössman E.* Frauen in der Kirche ohne Sitz und Stimme? Oder: Roma locuta – causa non finita sed disputanda // *Katholische Kirche – wohin? Wider den Verrat am Konzil / Hrsg. von N. Greinacher, H. Küng*. – München, 1986. – S. 295–306.
- Gottlieb E.* Die Frau in der frühchristlichen Gemeinde. – B., 1927 (Quellenhefte zum Frauenleben in der Geschichte 5).
- Graham R. W.* Women in the Ministry of Jesus and in the Early Church // *Lexington Theological Quarterly*. – 1983. – № 18. – P. 1–42.
- Graham R. W.* Women in the Pauline Churches: a Review Article // *Lexington Theological Quarterly*. – 1976. – № 11. – P. 25–34.
- Graham S. L.* Silent Voices: Women in the Gospel of Mark // *Semeia*. – 1991. – № 54. – P. 145–158.
- Grant R. M.* A Woman of Rome: The Matron in Justin, 2 Apology 2. 1–9 // *Church History: Studies in Christianity and Culture*. – 1985. – № 54. – P. 461–472.
- Grassi J. A.* The Hidden Heroes of the Gospels: Female Counterparts of Jesus. – Collegeville, 1989.
- Greevin H.* Frau im Urchristentum // *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. – 3. Aufl. – Tübingen, 1958. – Bd. 2. – Col. 1069–1070.
- Gritz Sh. H.* Paul, Women Teachers, and the Mother Goddess at Ephesus. A Study of Timothy 2: 9–15 in Light of the Religious and Cultural Milieu of the First Century. – Lanham, 1991 (diss. theol.).
- Groen B. J., Ebenbauer P.* Männerliturgie – Frauenliturgie – und dann? Beobachtungen und Impulse auf dem Weg zu einer geschlechtergerechten Liturgie. P. 1–33 (дата публ. 17.01.2008) // http://www-theol.uni-graz.at/cms/dokumente/10011165/9dbdba5d/Maennerliturgie_Frauenliturgie_WS2008.pdf (посл. обращ. 16.04.2010).
- Gross W.* Frauen Ordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche. – München, 1996.
- Grudem W.* Prophecy – Yes, but Teaching – No: Paul's Consistent Advocacy of Women's Participation Without Governing Authority // *Journal of the Evangelical Theological Society*. – 1987. – № 30. – P. 11–23.
- Gryson R.* L'Ordination des diaconesses d'après les «Constitution apostoliques» // *Scientiam Salutis: Quarante Années de Recherches sur l'antiquité chrétienne*. – Leuven, 2008. – P. 205–209 (первая публ.: *Mélanges de Science Religieuse*. – 1974. – № 31. – P. 41–45).
- Gryson R.* Le ministère des femmes dans l'Église ancienne. – Gemblou, 1972 (Recherches et Synthèses: Section d'Histoire 4). Пер. на ит. яз.: *Gryson R.* Il ministero della donna nella chiesa antica. – Rome, 1974. Пер. на англ. яз.: *Gryson R.* The Ministry of Women in the Early Church. Collegeville, 1976.
- Guldan E.* Eva und Maria. Eine Antithese als Bildsmotiv. – Graz, 1966.
- A History of Women in the West / Ed. P. S. Pantel*. – Cambridge, 1992. Vol 1.

- Hall S. G.* Women Among the Early Martyrs // *Martyrs and Martyrologies* / Ed. D. Wood (Studies in Church History 30). – Oxford, 1993. – P. 1–22.
- Hallier F.* De sacris electionibus et Ordinationibus. – Parisii, 1636. – Part. II. – Sect. IV.
- Hansel H.* Die Maria-Magdalena-Legende. Eine Quellenuntersuchung. – Greifswald, 1937 (diss. phil.).
- Harnack A.* Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. – Leipzig, 1910. – S. 97–98.
- Harnack A.* Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. – 2. Aufl. – Leipzig, 1906; 4. Aufl. – Leipzig, 1924.
- Harris T. J.* Why did Paul Mention Eve's Deception? A Critique of P. W. Barnett's Interpretation of 1 Timothy 2 // *Evangelical Quarterly*. – 1990. – № 62. – P. 335–352.
- Hartin P. J.* The Role of the Women Disciples in Mark's Narrative // *Theologia Evangelica* – 1993. – № 26. – P. 91–102.
- Harvey S. A.* Women and Words: Texts by and about Women // *Cambridge History of Early Christian Literature* / Ed. L. Ayres, A. Louth, F. M. Young. – Cambridge, 2004. – P. 382–390.
- Hearon H.* The Mary Magdalene Tradition: Witness and Counter-witness in Early Christian Communities. – Collegeville, 2004.
- Heiler F.* Wertung und Wirksamkeit der Frau in der christlichen Kirche // *Veritati*. Eine Sammlung geistesgeschichtlicher, philosophischer und theologischer Abhandlungen. FS J. Hessen / Hrsg. von W. Falkenhahn. – München, 1949. – S. 116–140.
- Heine S.* Frauenderfrühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie. – Göttingen, 1986. Пер. на англ. яз.: *Heine S.* Women and Early Christianity. – Minneapolis, 1988.
- Heininger B.* Lukas und die Witwen. Eine Botschaft an die Gemeinden in der hellenistisch-römischen Gesellschaft. – Würzburg, 2009/2010 (Dissertation) [http://www.opus-bayern.de/unwuerzburg/volltexte/2010/4803/pdf/Leineweber_Matthias_Dissertation_Lukas_und_die_Witwen.pdf (посл. общ. 22.09.2010)].
- Heister M.-S.* Frauen in der biblischen Glaubensgeschichte. – Göttingen, 1986.
- Hengel M.* Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen // *Abraham unser Vater*. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel. FS O. Michel / Hrsg. von O. Betz, M. Hengel etc. – Leiden, 1963. – S. 243–256.
- Hentschel A.* Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle der Frauen (Diss. Theol.). – Tübingen, 2007 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2 / 226).
- Hickey A.* Women of the Roman Aristocracy as Christian Monastics (Studies in Religion 1). – Ann Arbor, 1987.
- Hilkert M. C.* Women and Priestly Ministry: The New Testament Evidence. A Report by the Task Force on the Role of Women in Early Christianity // *Catholic Biblical Quarterly*. – 1979 (October). – № 4.
- Hilkert M. C.* Women Preaching the Gospel // *Theology Digest*. – 1986 (Winter). – № 33 (4). – P. 423–440.

- Holzmeister U.* Die Magdalenenfrage in der kirchlichen Überlieferung // Zeitschrift für katholische Theologie. – 1922. – № 46. – S. 402–422, 556–584.
- Hombres N. J.* Taceat mulier in Ecclesia. Een boodschap over Eredienst en vrouwelijk decorum // Arcana Relevata. FS Fr. W. Grocheide. Kampen, 1951. S. 33–43. Пер. на англ. яз.: *Hombres N. J.* Let Women Be Silent in Church // Calvin Theological Journal. – 1969. – № 4. – P. 5–22.
- Howson J. S.* Deaconesses or the Official Help of Women in Parochial Work and in Charitable Institutions. – L., 1862.
- Hugenberger G. P.* Women in Church Office: Hermeneutics or Exegesis? A Survey of Approaches to 1 Tim 2: 8–15 [emphasis on marital relationship] // Journal of the Evangelical Theological Society. – 1992. – № 35. – P. 341–360.
- Hünemann P.* Conclusions Regarding the Female Diaconate // Theological Studies. – 1975. – Vol. 36. – № 2 (June). – P. 325–333.
- Hunter D. G.* Clerical Celibacy and the Veiling of Virgins: New Boundaries in Late Ancient Christianity // Limits of Ancient Christianity: Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A. Markus / Ed. W. Klingshirn, M. Vessey. Ann Arbor, 1999. – P. 139–152.
- Hurley J. B.* Did Paul Require Veils or the Silence of Women? A Consideration of 1 Cor. 11: 2–16 and 1 Cor. 14: 33b–36 // Westminster Theological Journal. – 1973. – № 35. – P. 190–220.
- Ide A. Fr.* God's Girls. Ordination of Women in Early Christian and Gnostic Churches. – Garland, 1986.
- Ide A. Fr.* Woman as Priest, Bishop and Laity in the Early Catholic Church to 440 A. D. – Mesquite, 1984.
- Ide A. Fr.* Women in Early Christianity and Society. – Mesquite, 1980.
- Images of Women in Antiquity / Ed. A. Cameron, A. Kurt. – Detroit, 1983.
- Irvin D.* The Ministry of Women in the Early Church: the Archaeological Evidence // Duke Divinity School Review. – 1980. – № 45. – P. 76–86.
- Jannach W.* Diakon // Die Religion in Geschichte und Gegenwart. – Tübingen, 1958. – Bd. 2. – Col. 159–162.
- Jaubert A.* Le Voile des Femmes (I Cor. XI. 2–16) // New Testament Studies. – 1971/1972. – № 18. – P. 419–430.
- Jensen A.* Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum? – Freiburg; Basel; Vien, 1992 (Habilitationsschrift). Пер. на англ. яз.: *Jensen A.* God's Self-Confident Daughters. Early Christianity and the Liberation of Women. – Westminster, 1996.
- Jensen A.* Prisca – Maximilla – Montanus: Who Was the Founder of «Montanism»? // Studia Patristica. – 1993. – № 26. – P. 147–150.
- Jervell J.* Die Töchter Abrahams. Die Frau in der Apostelgeschichte // Glaube und Gerechtigkeit. In Memoriam R. Gyllenberg. – Helsinki, 1983. – S. 77–93.
- Jewett P. K.* The Ordination of Women. An Essay on the Office of Christian Ministry. – Grand Rapids, 1980.
- Jewett R.* Paul, Phoebe, and the Spanish Mission // Social World of Formative Christianity & Judaism / Ed. J. Neusner. – Philadelphia, 1988. – P. 142–161.
- Jordan H.* Das Frauenideal des Neuen Testaments und der ältesten Christenheit. – Leipzig, 1909.

- Jülicher A.* Die geistlichen Ehen der alten Kirche // Archiv für Religionswissenschaft. – Leipzig, 1904. – Bd. 7. – Heft 1–2. – S. 373–386.
- Kähler E.* Die Frau in den paulinischen Briefen: unter besonderer Berücksichtigung des Begriffes der Unterordnung. – Zürich, 1960.
- Kalsbach A.* Diakonisse // Reallexikon für Antike und Christentum. – Stuttgart, 1957. – Bd. 3. – Col. 917–928.
- Kalsbach A.* Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen // Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte. – Freiburg im Breisgau, 1926. – Bd. 22. Supplementheft.
- Kalsbach A.* Die Diakonissenweihe im Kan. 19 des Konzils von Nicäa // Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte. – Freiburg im Breisgau, 1924. – Bd. 32. – S. 166–169.
- Karras V. A.* Female Deacons in the Byzantine Church // Church History. – 2004. – Vol. 73. – P. 272–316.
- Karris R. J.* Women and Discipleship in Luke // Catholic Biblical Quarterly. – 1994. – № 56. – P. 1–20; др. вариант: The Bible Today. – 1997. – № 35/6. – P. 351–355.
- Kearsley R.* Women in Public Life in the Roman East: Junia, Theodora, Claudia Metrodora and Phoebe, Benefactress of Paul // Ancient Society: Resources for Teachers. – 1985. – № 15. – P. 124–137; др. изд.: Tyndale Bulletin. – 1999. – № 50. – P. 189–211.
- Kee H. C.* The Changing Role of Women in the Early Christian World // Theology Today. – 1992. – № 49. – P. 225–238.
- Keener C. S.* Paul, Women, and Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul. – Peabody, 1992.
- Kendall P.* Women and the Priesthood: A Selected and Annotated Bibliography. – Philadelphia, 1976.
- Ketter P.* Die Magdalenenfrage. – Trier, 1929.
- Kitch S.* Chaste Liberation: Celibacy and Female Cultural Status. – Urbana, 1989.
- Klauck H.-J.* Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum. – Stuttgart, 1981 (Stuttgarter Bibelstudien 103).
- Klokoew I.* Die Frau in der Geschichte. – Leipzig, 1881.
- Knight G. W.* ΑΥΘΕΝΤΕΩ in Reference to Women in 1 Timothy 2. 12 // New Testament Studies. – 1984. – № 30. – P. 143–157.
- Koch H.* Virgines Christi: die Gelübde der gottgeweihten Jungfrauen in den ersten drei Jahrhunderten. – Leipzig, 1907 (Texte und Untersuchungen, 31/2).
- Kopas J.* Jesus and Women: Luke's Gospel // Theology Today. – 1986. – № 43. – P. 192–202.
- Kornemann E.* Große Frauen des Altertums. Im Ramen zweitausendjährigen Weltgeschehens. – Wiesbaden, 1952 (Sammlung Dietrich 86).
- Kraemer R. Sh.* Conversion of Women to Ascetic Forms of Christianity // Journal of Women in Culture and Society. – 1980. – № 6. – P. 298–307.
- Kraemer R. Sh.* Her Share of the Blessings: Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World. – N. Y.; Oxford, 1992.

- Kraemer R. Sh.* Women and Gender // The Oxford Handbook of Early Christian Studies. – Oxford, 2008. – P. 466–482.
- Kraus F. X.* Real-encyklopädie der christlichen Alterthümer. – Freiburg im Breisgau, 1882. – Bd. 1–2.
- Kroeger R. C., C. C.* I Suffer Not a Woman: Rethinking 1 Timothy 2: 11–15 in Light of Ancient Evidence. – Grand Rapids, 1992.
- Krumeich C.* Hieronymus und die christlichen feminae clarissimae. – Bonn, 1993.
- Küchler M.* Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum. Freiburg/CH. – Göttingen, 1986 (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 1).
- Labriolle P.* «Mulier in Ecclesia taceat». Un aspect de la lutte anti-montaniste // Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes. – P., 1911. – T. 1. – № 1. – P. 1–24; № 2. – P. 103–122.
- Lafontaine P. H.* Les conditions positives de l'accession aux ordres dans la première législation ecclésiastique (300–492). – Ottawa, 1963.
- Laland E.* Die Martha-Maria-Perikope Lukas 10: 38–42: ihre kerygmatische Aktualität für das Leben der Urkirche // Studia theologica. – 1959. – № 13/1. – S. 70–85.
- Lampe P.* Iunia/Iunias: Sklavenherkunft im Kreise der vorpaulinischen Apostel (Römer 16, 7) // Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums. – 1985. – № 76. – S. 132–134.
- Lancaster S. H.* Women and the Authority of Scripture: A Narrative Approach. – Harrisburg, 2002.
- Lang J.* Ministers of Grace. Women in the Early Church. – Middlegreen, 1989.
- LaPorte J.* The Role of Women in Early Christianity. – N. Y.; Toronto, 1982 (Studies in Woman and Religion 7).
- Laurentin R.* Jesus and Women: an Underestimated Revolution // Concilium. – 1980. – № 133. – P. 80–92.
- Leclercq H.* Diaconesse // Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie / Ed. F. Cabrol, H. Leclercq. – P., 1921. – Vol. 4. – Fasc. 36. – Col. 725–733.
- Leenhardt F. J.* Die Stellung der Frau im Neuen Testament und in der Alten Kirche. – Zürich, 1949 (Kirchliche Zeitfragen 24). Пер. на фр. яз.: *Leenhardt F. J.* La Place de la femme dans l'Église d'après le Nouveau Testament. – Montpellier, 1968.
- Legrand H.* Traditio perpetuo servata? The Non-ordination of Women: Tradition or Simply an Historical Fact? // Worship. – 1991. – № 65 (November). – P. 482–508.
- Leipoldt J.* Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum. Leipzig, 1954. – 2. Aufl. – Leipzig, 1955.
- Lexikon für Theologie und Kirche. – 2. Aufl. – Freiburg, 1960. – Bd. 4; 1961. – Bd. 6.
- Lindboe I. M.* Women in the New Testament. A Selected Bibliography. – Oslo, 1990.
- Liturgie und Frauenfrage / Hrsg. von T. Berger, A. Gerhards. – St. Ottilien, 1990.
- Lochmann A.* Chr. Studien zum Diakonat der Frau. – Siegen, 1996.

- Lohfink G.* Weibliche Diakone im Neuen Testament // *Diakonia*. – 1980. – № 11. – S. 385–400.
- Lösch St.* Chrisliche Frauen in Corinth (1 Cor. 11, 2–16) // *Theological Quarterly*. – 1947. – № 127. – S. 216–261.
- Ludloff J. M.* *Women's Work in the Church*. L., 1862. – 2 ed. – L.; N.Y., 1866.
- Lüdwig A.* Weibliche Kleriker in der altchristlichen und frühmittelalterlichen Kirche // *Theologisch-praktische Monatschrift*. – München, 1910. – № 20. – S. 548–557, 609–611; 1911. – № 21. – S. 141–149. Отд. изд.: München, 1910.
- The Ministry of Women: A Report by a Committee Appointed by His Grace The Lord Archbishop of Canterbury*. – L.; N.Y., 1919.
- MacDonald D.* *Virgins, Widows, and Paul in Second Century Asia Minor* // *Society of Biblical Literature. Seminar Papers / Ed. P. Achtemeier*. – 1979. – Vol. 1. – P. 169–184.
- MacDonald M. Y.* *Early Christian Women and Pagan Opinion: The Power of Hysterical Women*. – N.Y., 1996.
- Macy G.* *The Ordination of Women in the Early Middle Ages* // *Theological Studies*. – 2000. – № 61. – P. 481–507.
- Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics: A Sourcebook on Women's Religions in the Greco-Roman World / Ed. R. Sh. Kraemer*. – Philadelphia, 1988.
- Maisch I.* *Maria Magdalena. Zwischen Verachtung und Verehrung. Das Bild einer Frau im Spiegel der Jahrhunderte*. – Freiburg im Breisgau, 1996.
- Malbon E. S.* *Fallible Followers: Women and Men in the Gospel of Mark* // *Semeia*. – 1983. – № 28. – P. 29–48.
- Malinowski Fr. X.* *The Brave Women of Philippi* // *Biblical Theology Bulletin*. – 1985. – № 15. – P. 60–64.
- Maly E. H.* *Women and the Gospel of Luke* // *Biblical Theology Bulletin*. – 1980. – № 10. – P. 99–104.
- Man, Woman and Priesthood / Ed. P. Moore*. – L., 1978.
- Many S.* *Praelectiones de sacra ordinatione*. – Parisii, 1905. – P. 176–183.
- Maria Magdalena – Zu einem Bild der Frau in der christlichen Verkündigung*. – München; Zürich, 1990.
- Mariam, the Magdalen, and the Mother*. – Bloomington, 2005.
- Marsch W.-D.* *Frau in der Kirchengeschichte. Alte Kirche* // *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. – Tübingen, 1958. – Bd. 2. – Col. 1070–1072.
- Martigny J. A.* *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*. – 2 ed. – P., 1877.
- Martimort A.-G.* *Les Diaconesses: Essai historique*. – Roma, 1982 (*Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae»: «Subsida», 24 / collectio cura A. Pistola etc.*). Пер. на англ. яз.: *Martimort A.-G.* *Deaconesses: An Historical Study*. – San Francisco, 1985.
- Massey L. F.* *Women and the New Testament. An Analysis of Scripture in Light of New Testament Era Culture*. – Jefferson, 1989.
- Matthews S.* *High-Standing Women and Mission and Conversion: A Rhetorical-Historical Analysis of the Antiquities and Acts*. – Harvard University Th. D. dissertation, 1997.
- Matthews Sh.* *First Converts: Rich Pagan Women and the Rhetoric of Mission in Early Judaism and Christianity*. – Stanford, 2001.

- Mayer W.* Constantinopolitan Women in Chrysostom's Circle // *Vigiliae Christianae*. – 1999. – № 53. – P. 265–288.
- Mayer W.* Female Participation and the Late Fourth-Century Preacher's Audience // *Augustinianum*. – № 39. – P. 139–147.
- McKenna M. L.* Women of the Church. Role and Renewal. – N. Y., 1967.
- McNamara J. A.* A New Song: Celibate Women in the First Three Christian Centuries. – N. Y., 1983.
- McNamara J. A.* Sexual Equality and the Cult of Virginitly in Early Christian Thought // *Feminist Studies*. – 1976. – № 3. – 145–158.
- McNamara J. A.* Wives and Widows in Early Christian Thought // *International Journal of Women's Studies*. – 1979. – № 2. – P. 575–592.
- Melzer-Keller H.* Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen (Herders biblische Studien 14). – Freiburg im Breisgau, 1997.
- Metz R.* Benedictio sive consecratio virginum // *Ephemerides liturgicae*. – 1966. – № 80. – P. 263–293.
- Metz R.* La consécration des vierges dans l'Église romaine. – P., 1954.
- Metzger M.* Le diaconat féminin dans l'histoire // *Mother, Nun, Deaconess: Images of Women According to Eastern Canon Law* / Ed. E. Synek. – Egling, 2000. (Kanon 16) – P. 144–166.
- Meyer Ch. R.* Ordained Women in the Early Church // *Chicago Studies*. – 1965. – № 4/3. – P. 285–308; др. изд.: *The Catholic Citizen*. – 1967. – № 53.
- Michaud J. B.* Marie et la femme selon saint Jean // *Église et Théologie*. – 1976. – № 7. – P. 379–396.
- Mikhael M.* St. Paul and the Place of Women in the Church // *Theological Review*. – 2002. – № 23. – P. 125–142.
- Mollenkott V. R.* Women, Men, and the Bible. – Nashville, 1977.
- Moloney F. J.* The Faith of Martha and Mary, A Narrative Approach to John 11: 17–40 // *Biblica*. – 1994. – № 75/4. – P. 471–493.
- Moloney F. J.* Woman in the New Testament. – Sydney, 1981.
- Moltmann-Wendell E.* Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus. Gütersloh, 1980. Пер. на англ. яз.: *Moltmann-Wendell E.* The Women Around Jesus. – N.Y., 1982.
- Moltmann-Wendell E.* Maria Magdalena II. In der Tradition // *Wörterbuch der Feministischen Theologie*. – Gütersloh, 1991. – S. 277–279.
- Moo D. J.* 1 Timothy 2: 11–15: Meaning and Significance // *Trinity Journal*. – 1980. – № 1. – P. 62–83.
- Morinus J.* Commentarius de Sacris Ecclesiae ordinationibus, secundum antiquos et recentiores, latinos, grecos, syros et babylonios, in tres partes distinctus. – P., 1655. – Pars 2. – P. 99–100, 182–192; др. изд.: Antwerp., 1695.
- Morris J.* The Lady Was a Bishop. The Hidden History of Women with Clerical Ordination and the Jurisdiction of Bishops. N. Y., L., 1973; др. изд.: *Against Nature and God*. – L.; Oxford, 1973.
- Moxnes H.* Social Integration and the Problem of Gender in St. Paul's Letters // *Studia Theologica*. – 1989. – № 43. – P. 99–113.

- Müler G. L.* Priestertum und Diakonat: Der Empfänger des Weihesakramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive. – Freiburg, 2000 (Sammlung Horizonte 33).
- Müller-Bardorff J.* Zur Exegese von I. Timotheus 5, 3–16 // Gott und die Götter. FS E. Fascher. – B., 1958. – S. 113–133.
- Munro W.* Women Disciples in Mark // Catholic Biblical Quarterly. – 1982. – № 44. – P. 225–241.
- Munro W.* Women, Text and the Canon: The Strange Case of 1 Corinthians 14: 33–35 // Biblical Theology Bulletin. – 1988. – № 18. – P. 26–31.
- Münter F.* Die Christin im heidnischen Hause vor den Zeiten Constantins der Großen. – Kopenhagen, 1828.
- Murphy-O'Connor J.* Prisca and Aquila: traveling tentmakers and church builders // Bible Review. – 1992. – № 8/6. – P. 40–51, 62.
- Murphy-O'Connor J.* Sex and Logic in 1 Corinthians 11: 2–16 // Catholic Biblical Quarterly. – 1980. – № 42. – P. 482–500.
- Murphy-O'Connor J.* The Non-Pauline Character of 1 Corinthians 11: 2–16? // Journal of Biblical Literature. – 1976. – № 95. – P. 615–621.
- Ng E. Y. L.* Phoebe as Prostates // Trinity Journal. – 2004. – № 25. – P. 3–13.
- Nuccum C.* The Voice of the Manuscripts on the Silence of Women: the External Evidence for 1 Cor 14: 34–35 // New Testament Studies. – 1997. – № 43/2. – P. 242–255.
- Nugent M. R.* Portrait of the Consecrated Woman in Greek Christian Literature of the First Four Centuries. – Washington, 1941.
- Nunnally-Cox J.* Foremothers: Women of the Bible. – N. Y., 1981.
- Nürnberg R.* «Non decet neque necessarium est, ut mulieres doceant». Überlegungen zum altkirchlichen Lehrverbot für Frauen // Jahrbuch für Antike und Christentum. – 1988. – № 31. – S. 57–73.
- Odelemus M. Joh. Phil.* Dissertatio de diaconissis primitivae ecclesiae. – Lipsiae, 1700.
- Odell-Scott D.* Let the Women Speak in Church. An Egalitarian Interpretation of 1 Cor. 14: 33b–36 // Biblical Theology Bulletin. – 1983. – № 13. – P. 90–93.
- Oepke A.* Der Dienst der Frau in der urchristlichen Gemeinde. – Gütersloh, 1939.
- Oeyen Chr.* Frauenordination: Was sagt die Tradition wirklich? // Internationale kirchliche Zeitschrift. – 1985. – № 17. – S. 97–118.
- Ohler A.* Frauengestalten der Bibel. – 2. Aufl. – Würzburg, 1987.
- Olson J.* One Ministry Many Roles: Deacons and Deaconesses through the Centuries. St. Luis, 1992.
- Ordained Women in the Early Church: A Documentary History / Ed. K. Madigan, C. Osiek. – Baltimore, 2005.*
- Orioli G.* Il Testamento dell'Ordinazione delle diaconesse nella Chiesa di Antiochia dei Siri // Apollinaris. – 1989. – № 62. – P. 633–640.
- Osburn C. D.* AUTHENTEIO (1 Timothy 2: 12) // Restoration Quarterly. – 1982. – № 25. – P. 1–12.
- Osiek C.* Church Fathers and the Ministry of Women // Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration / Ed. L. J. Swidler, A. Swidler. – N.Y., 1977. – P. 75–80.

- Osiek C.* Diakonos and Prostatis: Women's Patronage in Early Christianity // *Hervormde Teologiese Studies*. – 2005. – № 61/1–2. – P. 347–370.
- Osiek C.* The Ministry and Ordination of Women According to the Early Church Fathers // *Women and Priesthood: Future Directions, a Call to Dialogue* / Ed. C. Stuhlmüller. – Collegeville, 1978. – P. 59–68.
- Osiek C.* The Study of Women in the Early Church // *The Bible Today*. – 2005. – № 43/5. – P. 277–282.
- Osiek C.* The Widow as Altar: the Rise and Fall of a Symbol // *Second Century: A Journal of Early Christian Studies*. – 1983. – № 3/3. – P. 159–169.
- Osiek C.* The Women at the Tomb: What Are They Doing There? // *Hervormde Teologiese Studies*. – 1997. – № 53. – P. 103–118.
- Osiek C.* Women in House Churches // *Common Life in the Early Church: Essays Honoring Graydon F. Snyder* / Ed. J. V. Hills. – Harrisburg, 1998. – P. 300–315.
- Osiek C.* Women in the Church // *The Bible Today*. – 1994. – № 32. – P. 228–233.
- Osiek C., Balch D. L.* Families in the New Testament World: Households and House Churches. – Louisville, 1997.
- Osiek C., MacDonald M. Y.* A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity. – Minneapolis, 2006.
- Otranto G.* Note sul sacerdozio femminile nell'antichità in margine a una testimonianza di Gelasio I // *Vetera Christianorum*. – 1982. – № 19. – P. 341–360. Пер. на англ. яз.: *Otranto G.* Notes on the Female Priesthood in Antiquity / Transl. by M. A. Rossi // *Journal of Feminist Studies in Religion*. – 1991. – № 7 (1). – P. 73–94.
- Otranto G.* The Problem of the Ordination of Women in the Early Christian Priesthood // Lecture delivered in the USA in 1991; transl. by M. A. Rossi [http://www.womenpriests.org/traditio/otran_2.asp (посл. обрац.: 6.09.2010)].
- Padgett A.* Feminism in First Corinthians: a Dialogue with Elisabeth Schüssler-Fiorenza // *Evangelical Quarterly*. – 1986. – 58/2. – P. 121–132.
- Padgett A.* Paul on Women in the Church: Contradictions of Coiffure in 1 Corinthians 11: 2–16 // *Journal for the Study of the New Testament*. – 1984. – № 20. – P. 69–86.
- Pagels E. H.* Paul and Women: a Response to a Recent Discussion // *Journal of the American Academy of Religion*. – 1974. – № 42. – P. 538–549.
- Pankowski A. J. C.* De diaconissis. Commentatio archeologica. – Ratisbonae, 1866.
- Parisot D. J.* Les diaconesses // *Revue des sciences ecclésiastiques*. – Lille; P.; Londre, 1899. – T. 79. – № 469. – P. 289–304; № 474. – P. 481–496; T. 80. – № 475. – P. 193–209.
- Parvey C. F.* The Theology and Leadership of Women in the New Testament // *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions* / Ed. R. R. Reuther. – N.Y., 1974. – P. 138–147.
- Paulsen A.* Das biblische Wort über die Frau. – Hamburg, 1960.
- Payne Ph.* Libertarian Women in Ephesus: A Response to D. J. Moo's Article, «1 Timothy 2: 11–15: Meaning and Significance» // *Trinity Journal*. – 1981. – № 2. – P. 169–197.

- Perkins P.* «I Have Seen the Lord» (John 20: 18): Women Witnesses to the Resurrection // Interpretation. – 1992. – № 46. – P. 31–41.
- Perkins P.* Women in the Bible and Its World // Interpretation. – 1988. – № 42. – P. 33–44.
- Perriman A. C.* Speaking of Women: Interpreting Paul. – Leicester, 1998.
- Perriman A. C.* What Eve Did, What Women Shouldn't Do: The Meaning of Authentico in 1 Timothy 2: 12 // Tyndale Bulletin. – 1993. – № 44. – P. 129–142.
- Petersen-Szemerédy Gr.* Zwischen Weltstadt und Wüste: Römische Asketinnen in der Spätantike. – Göttingen, 1993 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 54).
- Petzer J. H.* Reconsidering the Silent Women in Corinth – a Note on 1 Corinthians 14: 34–35 // Theologica Evangelica. – 1993. – № 26. – P. 132–138.
- Phipps W. E.* Itinerating Wives and Mary Magdalene // Currents in Theology and Mission. – 2006. – № 33/5. – P. 394–396.
- Pierce R. W.* Evangelicals and Gender Roles in the 1990s: 1 Tim 2: 8–15: a Text Case // Journal of the Evangelical Theological Society. – 1993. – № 36/3. – P. 343–356.
- Pinius Jo.* Acta Sanctorum Bollandi. Parisiis et Romae, 1868. – September. – Vol. I: Tractatus praeliminaris de ecclesiae diaconissis.
- Platt E. E.* The Ministry of Mary of Bethany // Theology Today. – 1977. – № 34. – P. 29–39.
- Plisch U.-K.* Die Apostolin Junia. Das exegetische Problem in Röm 16. 7 im Licht von Nestle-Aland und der sahidischen Überlieferung // New Testament Studies. – 1996. – № 42. – P. 477–478.
- Pollard J. P.* Women in the Earlier Philippian Church (Acts 16: 13–15; Phil. 4: 2–3) in Recent Scholarship // Essays on Women. – Joplin, 1995. – Vol. 1. – P. 261–280.
- Pomeroy S. B.* Goddesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity. – N. Y., 1975; 9 ed. – 1985.
- Portefaix L.* Sisters Rejoice: Paul's Letter to the Philippians and Luke-Acts as Seen by First-Century Philippian Women. Stockholm, Uppsala, 1988 (Coniectanea Biblica: New Testament series 20).
- Portefaix L.* Women and Mission in the New Testament: Some Remarks on the Perspective of Audience. A Research Report // Studia Theologica – Nordic Journal of Theology. – 1989. – № 3. – P. 141–152.
- Potter H. C.* Sisterhood and Deaconesses. – N.Y., 1873.
- Powers B. W.* Women in the Church; The Application of 1 Tim 2: 8–15 // Interchange. – 1975. – № 17. – P. 55–59.
- Praeder S. M.* The Word in Women's Worlds: Four Parables. – Wilmington, 1988.
- Price R. M.* The Widow Traditions in Luke-Acts: a Feminist Critical Scrutiny. – Atlanta, 1997.
- Pyles Fr.* An Exegetical Study of 1 Timothy 2: 11–15 [http://online.ambrose.edu/alliancestudies/pyles/Pyles_1Tim2.htm (посл. обращ. 21.09.2010)].
- Quesnell Q.* The Women at Luke's Supper // Political Issues in Luke-Acts / Ed. R. J. Cassidy, P. J. Scharper. – Maryknoll, 1983. – P. 59–79.
- Radius W. M.* I Commend Unto You Phoebe – Paul [Paul's Female Co-workers] // What You Should Know About Women's Lib – A Christian Approach to Problems of Today / Ed. M. G. Moran. – New Canaan, 1974. – P. 89–96.

- Ramelli J.* Theosebia : A Presbyter of the Catholic Church // Journal of Feminist Studies in Religion. – 2010. – № 26 (2). – P. 79–102.
- Raming I.* Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt. Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? – Böhlblau, 1973. Пер. на англ. яз.: *Raming I.* The Exclusion of Women from the Priesthood: Divine Law or Sex Discrimination? – Metuchen; N. J., 1976.
- Raming I.* The Diaconate – a Ministry for Women in the Church // Orientierung. – 1998. – № 62. – P. 8–11.
- Raynaud Th.* De sobria alterius sexus frequentatione per sacros et religiosos homines. – Lion, 1633.
- Rebera R.* Polarity or Partnership? Retelling the Story of Martha and Mary from Asian Women's Perspective (Luke 10: 38–42) // Semeia. – 1997. – № 78. – P. 93–108.
- Redekop Gl. N.* Let the Women Learn: 1 Timothy 2: 8–15 Reconsidered // Studies in Religion. – 1990. – № 19/2. – P. 235–245.
- Reimer I. R.* Women in the Acts of the Apostles: A Feminist Liberation Perspective. – Minneapolis, 1998.
- Reinhartz A.* From Narrative to History: the Resurrection of Mary and Martha // Women Like This / Ed. A. J. Levine. – Atlanta, 1991. – P. 161–184.
- Reinmuth E.* Lazarus and his Sisters – What Was John's Point // Review of Theological Literature. – 1999. – № 1. – P. 7–20.
- Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions / Ed. R. R. Reuther. – N.Y., 1974.
- Rena J.* Women in the Gospel of John // Église et Théologie. – 1986. – № 17/2. – P. 131–47.
- Reville J.* Le rôle des veuves dans les communautés chrétiennes primitives. – P., 1889.
- Ricci C.* Mary Magdalene and Many Others: Women Who Followed Jesus. – Minneapolis, 1997.
- Richardson P.* From Apostles to Virgins: Romans 16 and the Roles of Women in the Early Church // Toronto Journal of Theology. – 1986. – № 2. – P. 232–261.
- Richter R. I.* Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas. Eine feministisch-theologische Exegese. – Gütersloh, 1992. Пер. на англ. яз.: *Richter R. I.* Women in the Acts of the Apostles: A Feminist Liberation Perspective. – Minneapolis, 1995.
- Riley T. I.* Deaconess // New Catholic Encyclopedia. 2 ed. – Washington, 1981. – Vol. 4. – P. 668.
- Robinson C.* The Ministry of Deaconesses. – L., 1898.
- Romaniuk K.* Was Phoebe in Romans 16, 1 a Deaconess? // Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums. – 1990. – Bd. 81. – S. 132–134.
- Rordorf W.* Die Hausgemeinde der vorkonstantinischen Zeit (1971) // *Rordorf W.* Lex orandi, lex credendi. Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag. – Fribourg, 1993. – S. 190–237 (Paradosis 36).
- Rosambert A.* La veuve en droit canonique jusqu'au XIV siècle. – P., 1923.
- Rowe A.* Silence and the Christian Women of Corinth. An Examination of 1 Corinthians 14: 33b–36 // Communio viatorum. – 1990. – № 33/1–2. – P. 41–84.

- Rushing S. M.* The Magdalene Legacy. – Westport, 1994.
- Rüther R. R.* Frau und kirchliches Amt in historischer und gesellschaftlicher Hinsicht // *Concilium* (GB). – 1976. – № 12. – S. 17–23.
- Ryan R.* The Women from Galilee and Discipleship in Luke [Mary Magdalene, Joanna, Susanna] // *Biblical Theology Bulletin*. – 1985. – № 15. – P. 56–59.
- Sand A.* Witwenstand und Ämterstrukturen in den urchristlichen Gemeinden // *Bibel und Leben*. – 1971. – № 12. – P. 186–197.
- Saunders R.* She Has Washed My Feet With Her Tears: New Testament Stories of Women's Faith and Rebellion. – Berkeley, 1996.
- Sawyer D.* Women and Religion in the First Christian Centuries. – L., 1996.
- Saxer V.* Les Sainte Marie Madeleine et Marie de Béthanie dans la tradition liturgique et homilétique orientale // *Revue des sciences religieuses*. – 1958. – № 32. – P. 1–37.
- Saxer V.* Maria Maddalena // *Biblioteca Sanctorum*. – Roma, 1966. – T. 8. – P. 1078–1104.
- Schäfer K. H.* Die Kanonissen und Diakonissen. Ergänzungen und Erläuterungen // *Römische Quartalschrift*. – 1910. – Bd. 24. – S. 49–90.
- Schäfer T.* Die weibliche Diakonie in ihrem ganzen Umfang dargestellt. – 2. Aufl. – Potsdam, 1887. – Bd. 1.
- Schelkle K. H.* Der Geist und die Braut. Frauen in der Bibel. – Düsseldorf, 1977. Пер. на англ. яз.: *Schelkle K. H.* The Spirit and the Bride: Woman in the Bible. – Collegeville, 1979.
- Schierling M. J.* Women as Leaders in the Marcan Communities // *Listening*. – 1980. – № 2. – P. 250–256.
- Schmid R.* Maria Magdalena in gnostischen Schriften. – München, 1990 (Staatsexamensarbeit).
- Scholer D. M.* 1 Timothy 2: 9–15 and the Place of Women in the Church's Ministry // *Women, Authority and the Bible* / Ed. A. Mickelsen. – Downers Grove, 1986. – P. 193–224.
- Schottruff L.* Die Frauen haben nicht geschwiegen. Über Prophetinnen, Apostelinnen und Bischöfinnen im frühen Christentum // «...das Weib rede in Gemeinde». Maria Jepsen: Erste lutherische Bischöfin – Dokumente und Stellungnahmen. – Gütersloh, 1992. – S. 41–48.
- Schottruff L.* Die Frauenwiderstand im frühen Christentum // *Querdenken*. Beiträge zur feministisch-befreiungstheologischen Diskussion. – Göttingen, 1993. – S. 129–159.
- Schottruff L.* Die mutigen Frauen aus Galiläa und der Auferstehungsglaube // *Diakonia*. – 1989. – № 20. – S. 221–226.
- Schottruff L.* Dienerinnen der Heiligen. Der Diakonat der Frauen im Neuen Testament // *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen*. Ein Arbeitsbuch. – Heidelberg, 1990. – S. 222–242 (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Institut 2).
- Schottruff L.* Frauen in Nachfolge Jesu in neutestamentlicher Zeit // *Traditionen der Befreiung* / Hrsg. von W. Schottruff, W. Stegemann. – München, 1980. – Bd. 2. – S. 91–133. Пер. на англ. яз.: *Schottruff L.* Women as Followers of Jesus in New Testament Times: an Exercise in Social-Historical Exegesis of

- the Bible // *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics* / Ed. N. K. Gottwald. – Maryknoll, 1983. – P. 418–427; *Schottroff L.* Let the Oppressed Go Free. – Louisville, 1992. – P. 80–130.
- Schottroff L.* Let the Oppressed Go Free. – Louisville, 1992.
- Schottroff L.* Lidia. Eine neue Qualität der Macht // *Zwischen Ohnmacht und Befreiung. Biblische Frauengestalten* / Hrsg. von K. Walter. – Freiburg, 1992. – S. 148–154. Пер. на англ. яз.: *Schottroff L.* Lidia. A New Quality of Power // *Schottroff L.* Let the Oppressed Go Free. – Louisville, 1992. – P. 131–137.
- Schottroff L.* Lidias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums. – Gütersloh, 1994. Пер. на англ. яз.: *Schottroff L.* Lydia's Impatient Sisters: A Feminist Social History of Early Christianity. – Louisville, 1995.
- Schottroff L.* Maria Magdalena und die Frauen am Grabe Jesu // *Evangelische Theologie*. – 1982. – № 42. – S. 3–25; *Schottroff L.* Let the Oppressed Go Free. – Louisville, 1992. – P. 168–203.
- Schottroff L.* Wie berechtigt ist die feministische Kritik an Paulus? Paulus und die Frauen in den ersten christlichen Gemeinden im Römischen Reich // *Einwürfe. Zur Bibel Lektüre und Interesse* / Hrsg. von Fr.-W. Marquardt, D. Schelong, M. Weinrich. – München, 1985. – Bd. 2. – S. 94–111. Пер. на англ. яз.: *Schottroff L.* How Justified is the Feminist Critique of Paul? // *Schottroff L.* Let the Oppressed Go Free. – Louisville, 1992. – P. 35–59.
- Schottroff L., W.* Hanna und Maria // *Gotteslehrerinnen. Dorothee Sölle zum 60. Geburtstag* / Hrsg. von L. Schottroff, J. Thiele. – Stuttgart, 1989. – S. 23–45.
- Schreiber St.* Arbeit mit der Gemeinde (Rom 16: 6, 12): Zur versunkenen Möglichkeit der Gemeindeleitung durch Frauen // *New Testament Studies*. – 2000. – № 46. – P. 204–226.
- Schulz R. R.* Romans 16: 7: Junia or Junias? // *Expository Times*. – 1987. – № 98. – P. 108–110.
- Schüssler-Fiorenza E.* «Waiting at Table»: A Critical Feminist Reflection on Diakonia // *Concilium*. – 1988 (Aug.). – S. 84–94.
- Schüssler-Fiorenza E.* A Feminist Critical Interpretation for Liberation: Martha and Mary: Lk 10: 38–42 // *Religion and Intellectual Life*. – 1986. – № 3/2. – P. 21–36.
- Schüssler-Fiorenza E.* Der Beitrag der Frau zur urchristlichen Bewegung. Kritische Überlegungen zur Rekonstruktion urchristlicher Geschichte // *Traditionen der Befreiung* / Hrsg. von W. Schottroff, W. Stegemann. – München, 1980. – Bd. 2. – S. 60–90.
- Schüssler-Fiorenza E.* Die Anfänge von Kirche, Amt und Priestertum in feministisch-theologischer Sicht // *Priesterkirche* / Hrsg. von P. Hoffmann. – Düsseldorf, 1987. – S. 62–95.
- Schüssler-Fiorenza E.* In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins. – N.Y., 1985.
- Schüssler-Fiorenza E.* Mary Magdalene: Apostle to the Apostles // *Union Theological Seminary Journal*. – 1975. – P. 22–24.

- Schüssler-Fiorenza E.* Missionaries, Apostles, Coworkers: Romans 16 and the Reconstruction of Women's Early Christian History // *Word and World*. – 1986. – № 6. – P. 420–433.
- Schüssler-Fiorenza E.* The «Quilting» of Women's History: Phoebe of Cenchrea // *Embodied Love: Sensuality and Relationship as Feminist Values* / Ed. P. M. Cooley, Sh. A. Farmer, M. E. Ross. – San Francisco, 1987. – P. 35–50.
- Schüssler-Fiorenza E.* The Study of Women in Early Christianity: Some Methodological Consideration // *Critical History and Biblical Faith: New Testament Perspectives* / Ed. J. T. Ryan. – Villanova, 1979. – P. 30–58.
- Schüssler-Fiorenza E.* Women in the Pre-Pauline and Pauline Churches // *Union Seminary Quarterly Review*. – 1978. – № 33. – P. 153–166.
- Scimmi M.* Le antiche diaconesse nella storiografia del XX secolo: problemi di metodo. Milano, 2004.
- Seeberg R.* Über das Reden der Frauen in den apostolischen Gemeinden // *Seeberg R. Gesammelte Aufsätze I. Biblisches und Kirchengeschichtliches (Aus Religion und Geschichte I)*. – Leipzig, 1906. S. 123–144.
- Seim T. K.* Ascetic Autonomy? New Perspectives on Single Women in the Early Church // *Studia Theologica*. – 1989. – № 43. – P. 125–140.
- Smyth M. B.* Widows, Consecrated Virgins and Deaconesses in Antique Gaul // *Magistra*. – 2002. – Vol. 8. – P. 53–84.
- Southard M. M.* The Attitude of Jesus Toward Women. – N.Y., 1927.
- Spataru D.* Sacerdoti e diaconesse: la gerarchia ecclesiastica secondo i Padri Cappadoci. – Bologna, 2007.
- Spencer A. B.* Beyond the Curse. Women Called to Ministry. – Nashville, 1985.
- Spencer F. S.* Dancing Girls, Loose Ladies and Women of the Cloth: The Women in Jesus' Life. – N.Y., 2004.
- Stagg E. F.* Woman in the World of Jesus. – Philadelphia, 1978.
- Stählin G.* Das Bild der Witwe. Ein Beitrag zur Bildersprache der Bibel und zum Phänomen der Personifikation in der Antike // *Jahrbuch für Antike und Christentum*. – 1974. – № 17. – S. 5–20.
- Staley J. L.* Changing Woman: Postcolonial Reflections on Acts 16: 6–40 // *Journal for the Study of the New Testament*. – 1999. – № 73. – P. 113–135.
- Standhartinger A.* Frauen im Urchristentum // *Kirche und Israel*. – 2000. – № 15. – S. 16–25.
- Stark R.* Women's Sanctity in the Church: an Historical Overview // *A Cloud of Witness: Women's Struggle for Sanctity. Talks from an Orthodox Women's Conference*. – California, 1992. – P. 85–190.
- Steichele H.* Prisca. Ein verdrängter Fall // *Zwischen Ohnmacht und Befreiung. Biblische Frauengestalten* / Hrsg. von K. Walter. – Freiburg, 1992. – S. 155–162.
- Stendahl K.* The Bible and the Role of Women. – Philadelphia, 1966.
- Stephens S.* A New Testament View of Women. – Nashville, 1980.
- Stichele C. V.* Is Silence Golden? Paul and Women's Speech in Corinth // *Louvain Studies*. – 1995. – Vol. 20. – P. 241–253.
- Stiefel J. H.* Women Deacons in 1 Timothy: A Linguistic and Literary Look at «Women Likewise... (1 Tim 3. 11)» // *New Testament Studies*. – 1995. – № 41. – P. 442–457.

- Stöcker L.* Die Frau in der alten Kirche. – Tübingen, 1907.
- Stratton B.* Eve through Several Lenses: Truth in 1 Timothy 2: 8–15 // Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament. – 1996. – P. 258–273.
- Stritzky M. B. von.* Der Dienst der Frau in der Alten Kirche // Liturgisches Jahrbuch. – 1978. – № 28. – S. 136–154.
- Suicerus J.* Thesaurus ecclesiasticus. Traiecti ad Rhenum. 3 ed. – 1746. – Vol. 1. – Col. 864–869 (первое издание: Amsterdami; 1682).
- Synek E.* Der Frauendiakonat der Alten Kirche und seine Rezeption durch die orthodoxen Kirchen: Lösungsansätze für die katholische Ordinationsdiskussion? // Ostkirchliche Studien. – 1999. – Bd. 48. – S. 3–21.
- Synek E.* Heilige Frauen der frühen Christenheit. Zu den Frauenbildern in hagiographischen Texten des christlichen Ostens. – Würzburg, 1994.
- Synge F. C.* Studies in Texts: 1 Timothy 5: 3–16 [Greek chera and Hebrew ger] // Theology. – 1965. – № 68. – P. 200–201.
- Taft R. F.* Women at Church in Byzantium: Where, When – and Why? // Dumbarton Oaks Papers. – 1998. – Vol. 52. – P. 27–87.
- Tamez E.* I Timothy and James on the Rich, Women, and Theological Disputes // The Many Voices of the Bible / Ed. S. Freyne and E. van Wolde. – L., 2002. – P. 49–58.
- Tarasar C.* Women in the Mission of the Church – Theological and Historical Reflections // International Review of Missions. – 1992. – № 322/81. – P. 189–200.
- Tarchnišvili M.* Die Legende der heiligen Nino und die Geschichte des georgischen Nationalbewußtseins // Byzantinische Zeitschrift. – 1940. – № 40. – S. 48–75.
- Tavard G. H.* Woman in Christian Tradition. – Notre Dame, 1973.
- Tetlow E.* Women and Ministry in the New Testament. – N.Y., 1980.
- That Gentle Strength: Historical Perspectives on Women in Christianity / Ed. L. L. Coon, K. J. Haldane, E. W. Sommer. – Charlottesville, 1990.
- Theodoru E.* Berühmte Diakonissen der byzantinischen Zeit // ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΔΙΑΚΟΝΙΑΣ. – Αθήναι, 1985. – Σ. 147–164.
- Theodoru E.* Das Amt der Diakoninnen in der kirchlichen Tradition. Ein orthodoxer Beitrag zum Problem der Frauenordination // Una Sancta. – 1978. – № 33. – S. 162–172.
- Theodoru E.* Das Diakonissenamt in der griechisch-orthodoxen Kirche // Word Council of Churches. Die Diakonisse. Ein Dienst der Frau in der heutigen Welt. – Geneva, 1966.
- Thiermeyer A. A.* Der Diakonat der Frau // Theologische Quartalschrift. – 1993. – № 173. – S. 226–236.
- Thomas W. D.* The Place of Women in the Church of Philippi // Expository Times. – 1971/1972. – № 83. – P. 117–120.
- Thomassin L.* Vetus et nova ecclesiae disciplina. – Parisii, 1688. – P. 49–51, 803–814.
- Thompson M. R.* Mary of Magdala: Apostle and Leader. – N.Y., 1995.
- Thorley J.* Junia, a Woman Apostle // Novum Testamentum. – 1996. – № 38/1. – P. 18–29.

- Thräde Kl.* Ärger mit der Freiheit. Die Bedeutung von Frauen in Theorie und Praxis der alten Kirche // «Freunde in Christus werden...» Die Beziehung von Mann und Frau als Frage an Theologie und Kirche / Hrsg. von G. Scharffenorth, Kl. Thräde. – Gelnhausen; Berlin, 1977 (Kennzeichen 1). – S. 31–178.
- Thräde Kl.* Zwischen Eva und Maria: das Bild der Frau bei Ambrosius und Augustin auf dem Hintergrund der Zeit // Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen. Beiträge zu einer internationalen Tagung am Fachbereich Geschichtswissenschaften der Freien Universität Berlin 18. bis 21. Februar 1987 / Hrsg. von W. Affeldt. – Sigmaringen, 1990. – S. 129–139.
- Thurston B. B.* The Widows: A Women's Ministry in the Early Church. – Minneapolis, 1989.
- Thurston B.* The Widows as the «Altar of God» // Society of Biblical Literature. Seminar Papers. – 1985. – № 24. – P. 279–289.
- Thurston B.* Women in the New Testament: Questions and Commentary, Companions to the New Testament. – N.Y., 1998.
- Tiger M.* Mary of Migdal. – Galloway, 1991.
- Tischleder P.* Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre des heiligen Paulus // Neutestamentliche Abhandlungen. – Münster, 1923. – Bd. 10. – Heft 3–4.
- Torjesen K. Jo.* When Women Were Priests: Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of Their Subordination in the Rise of Christianity. – San Francisco, 1993.
- Traditionen der Befreiung: Frauen in der Bibel / Hrsg. von W. Schottroff, W. Stegemann. – München, 1980.
- Transformative Encounters: Jesus and Women Re-Viewed / Ed. I. R. Kitzberger. – Leiden, 2000.
- Trevett Chr.* Ignatius and the Monstrous Regiment of Women // Studia Patristica. – 1989. – № 21. – P. 202–214.
- Trompf G. W.* On Attitudes Toward Women in Paul and Paulinist Literature: 1 Corinthians 11: 3–16 and Its Context // Catholic Biblical Quarterly. – 1980. – № 42. – P. 196–215.
- Truesdell M.* The Office of Deaconess // The Diaconate Now / Ed. R. T. Nolan. – Washington, 1968. – P. 143–168.
- Tsuji M.* Zwischen Ideal und Realität: Zu den Witwen in 1 Tim 5. 3–16 // New Testament Studies. – 2001. – № 47. – P. 92–104.
- Tunc S.* Des femmes aussi suivaient Jésus: Essai d'interprétation de quelques versets des évangiles. – Descleé de Brouwer, 1998.
- Turcan M.* Saint Jérôme et les femmes // Bulletin de l'Association Guillaume Budé. – 4 sér. – 1968. – P. 159–272.
- Turner C. H.* Ministries of Women in the Primitive Church // *Turner C. H.* Catholic and Apostolic Collected Papers. – L., 1931. – P. 316–351.
- Ulhorn H.* Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche. – 2. Aufl. – Stuttgart, 1882. Рус. пер.: *Ульгорн Г.* Христианская благотворительность в древней Церкви. – СПб., 1899, 1900.
- Vagaggini C.* L'Ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina // Orientalia Christiana Periodica. – 1974. – Vol. 40. – P. 145–189.

- Via E. J.* Women in the Gospel of Luke // Women in the World's Religions, Past and Present / Ed. U. King. — N.Y., 1987. — P. 38–55.
- Via E. J.* Women, the Discipleship of Service, and the Early Christian Ritual Meal in the Gospel of Luke // St. Luke's Journal of Theology. — 1985. — № 29. — P. 37–60.
- Vogler W.* Die Bedeutung der urchristlichen Hausgemeinden für die Ausbreitung des Evangeliums // Theologische Literaturzeitung. — 1982. — № 107. — S. 785–794.
- Vogt O.* Die Witwe als Bild der Seele in der Exegese des Origenes // Theologische Quartalschrift. — 1985. — № 165. — S. 105–118.
- Vogt O.* Frauentätigkeit und Christentum. — Berlin, 1896.
- Wacker E.* Der Diaconissenberuf nach seiner Vergangenheit und Gegenwart. — Gütersloh, 1899.
- Wagener U.* Die Ordnung des «Hauses Gottes». Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/65). — Tübingen, 1994.
- Wagener U.* Die Pastoralbriefe: Gezähmter Paulus — domestizierte Frauen // Kompendium Feministische Bibelauslegung / Hrsg. von L. Schottroff, M.-Th. Wacker. — Gütersloh, 1998. — S. 661–675.
- Wagener U.* Frauen in der Nachfolge Jesu: herausgerufen zu neuen Wegen, zurückgedrängt auf ausgetretene Pfade (Predigtmeditation zu Lk 8, 1–3) // «Und schuf sie als Mann und Frau». Eine Perikopenreihe zu den Lebenswirklichkeiten von Frauen und Männern für die Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres / Hrsg. von S. Ahrens etc. — Gütersloh, 1995. — S. 288–292.
- Wagener U.* Fußwaschung als Frauen-Dienst im frühen Christentum? // Schlangenbrut. — 1993. — № 11/40. — S. 29–35.
- Wagener U.* Phoebe. Römer 16 // Die besten Nebenrollen. 50 biblische Randfiguren / Hrsg. von M. Keuchen, H. Kuhlmann, H. Schröter-Wittke (FS M. Leutzsch zum 50. Geburtstag). — Münster; Hamburg, 2006. — S. 266–271.
- Wahl J.* The Exclusion of Women from Holy Orders // The Catholic University of America. Studies in Sacred Theology. — Washington, 1959. — 2 ser. — № 110.
- Wahlberg R. C.* Jesus According to a Woman. New York, 1975.
- Walcot P.* On Widows and their Reputation in Antiquity // Symbolae Osloenses. — 1991. — № 66. — P. 5–26.
- Walker W.* 1 Corinthians 11: 2–16 and Paul's Views Regarding Women // Journal of Biblical Literature. — 1975. — P. 94–110.
- Walker W.* The «Theology of Woman's Place» and the «Paulinist» Tradition // Semeia. — 1983. — № 28. — P. 101–112.
- Walters J.* «Phoebe» and «Junia(s)» — Rom. 16: 1–2, 7 // Essays on Women. — Joplin, 1995. — Vol. 1. — P. 167–190.
- Waltke B. K.* 1 Timothy 2: 8–15: unique or normative? // Crux. — 1992. — № 28. — P. 22–23, 26–27.
- Wardiman E.* Die Frau in der Antike. Düsseldorf; Wien, 1982. Рус. пер.: *Вардиман Е.* Женщина в Древнем мире. — М., 1990.
- Warum keine Ordination der Frau? Unterschiedliche Einstellungen in den christlichen Kirchen / Hrsg. von E. Gössmann, D. Bader. — München, 1987.

- Watson F.* The Authority of the Voice: A Theological Reading of 1 Cor 11. 2–16 // *New Testament Studies*. – 2000. – № 46. – P. 520–536.
- Wemple S. F.* *Women in Frankish Society. Marriage and the Cloister 500 to 900*. – Philadelphia, 1981.
- Wenger R.* *Die Frauen des Neuen Testaments*. St. Gallen, 1886. – 2. Aufl. – Calw; Stuttgart, 1890.
- Whelan C. F.* Amicia Pauli: The Role of Phoebe in the Early Church // *Journal for the Study of the New Testament*. – 1993. – № 49. – P. 67–85.
- Wichern N.* *Der Dienst der Frau in der Kirche*. – Hamburg, 1855.
- Wiechert Fr.* Die Geschichte der Diakonissenweihe // *Eine heilige Kirche*. – 1939. – № 21. – S. 57–79.
- Wieland F.* Die genetische Entwicklung der sogenannten Ordines minores. – Rom, 1897. – S. 60–68.
- Wieland F.* Wie verstand die alte Kirche bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts die Worte des Paulus über die Frau im Leben der Gemeinde? – Tübingen, 1989.
- Wilpert J.* *Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche*. – Freiburg im Breisgau, 1892.
- Wilshire L. E.* 1 Timothy 2: 12 Revisited: A Reply to Paul W. Barnett and Timothy J. Harris // *Evangelical Quarterly*. – 1993. – № 65/1. – P. 43–55.
- Wilshire L. E.* The TLG Computer and further reference to ΑΥΘΕΝΤΕΩ in 1 Timothy 2: 12 // *New Testament Studies*. – 1988. – № 34. – P. 120–134.
- Winter B. W.* The «New» Roman Wife and 1 Timothy 2: 9–15: The Search for a Sitz im Leben // *Tyndale Bulletin*. – 2000. – № 51. – P. 285–294.
- Winter B. W.* Providentia for the Widows of 1 Timothy 5: 3–16 // *Tyndale Bulletin*. – 1988. – № 39. – P. 83–99.
- Winter B. W.* *Roman Wives, Roman Widows: The Appearance of New Women and the Pauline Communities*. – Grand Rapids, 2003.
- Wire A. C.* *The Corinthian Women Prophets: a Reconstruction through Paul's Rhetoric*. – Minneapolis, 1990.
- Wire A. C.* Praying to the God Who Helps the Helpless [Women's Examples from Early Christian Literature] // *Church and Society*. – 1992. – № 83. – P. 22–32.
- Wire A. C.* Prophecy and Women Prophets in Corinth // *Gospel Origins and Christian Beginnings*. FSJ. M. Robinson / Eds. J. E. Goehring, Ch. W. Hedrick etc. (Forum Fascicles, 1). – Sonoma, CA, 1990. – P. 134–150.
- Wire A. C.* The Social Functions of Women's Ascetism in the Roman East // *Images of the Feminine in Gnosticism (Studies in Antiquity and Christianity)* / Ed. K. L. King. – Harrisburg, 1988. – P. 308–323 (2 ed.: 2000).
- Witherington B.* One the Road with Mary Magdalene, Joanna, Susanna, and Other Disciples // *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*. – 1979. – № 70. – S. 243–248.
- Witherington B.* *Women in the Earliest Churches* // *Society for New Testament Studies*. – Cambridge, 1988. (Monograph Series 59).
- Witherington B.* *Women in the Genesis of Christianity*. – Cambridge, 1990.
- Witherington B.* *Women in the Ministry of Jesus*. – Cambridge, 1984.
- Woman, Text and Canon: The Strange Case of 1 Corinthians 14: 33–35* // *Biblical Theology Bulletin*. – 1988. – № 18. – P. 26–31.

- Women and Catholic Priesthood: An Expanded Vision, Proceedings of the Detroit Ordination Conference / Ed. A. M. Gardiner. – N. Y., 1975.
- Women and Christian Origins / Ed. R. Sh. Kraemer, M. R. D'Angelo. – N.Y., 1999.
- Women and the Church / Ed. W. J. Sheils, D. Woods // Studies in Church History. – Oxford, 1990. – Т. 27.
- Women and the Priesthood / Ed. Th. Hopko. – Crestwood; N. Y., 1983.
- Women and the Shaping of Catholicism: Women Through the Ages / Ed. R. W. Miller. – Ligouri, 2009.
- Women in Early Christianity / Ed. D. M. Scholer // Studies in the Early Christianity. – N.Y.; L., 1993. – Vol. 14.
- Women in Early Christianity: Translations from Greek Texts / Ed. P. C. Miller. – Washington, 2005.
- Women in Ministry: Biblical and Historical Perspectives by a Special Committee of the Seventh-day Adventist Theological Seminary / Ed. N. Vyhmeister. – Berrien Springs, 1998.
- Women of Spirit. Female Leadership in the Jewish and Christian Tradition / Ed. R. Ruether, E. McLaughlin. – N. Y., 1979.
- Women Priests in the Catholic Church? / Ed. L. Swidler. – Philadelphia, 1973.
- Women Priests: Catholic Commentary on the Vatican Declaration / Ed. A. Swidler, L. Swidler. – N. Y., 1977.
- Women, Authority and the Bible / Ed. A. Mickelsen. – Downers Grove, 1986.
- Women, Ministry and the Gospel: Exploring New Paradigms / Ed. M. Husbands, T. Larsen. – Doumers Grove, 2007.
- Women's Religions in the Greco-Roman World / Ed. R. Sh. Kraemer. – Oxford, 2004.
- Wood W. S.* Women and the Apostolic Commission // Theology. – 1920. – № 1. – P. 358–360.
- Wordsworth J.* On the Early History and Modern Revival of Deaconesses // The Church Quarterly Review. – 1899. – January. – P. 302–341
- Wordsworth J.* The Ministry of Grace. – 2 ed. – L.; N.Y.; Bombay, 1903.
- Wright A. G.* The Widow's Mites: Praise or Lament? – a Matter of Context // Catholic Biblical Quarterly. – 1982. – № 44. – P. 256–265.
- Yarbrough A.* Christianization in the Fourth Century: The Example of Roman Women // Church History. – 1976. – № 45. – P. 149–165.
- Ysebaert J.* The Deaconesses in the Western Church of Late Antiquity and their Origin // Eulogia: Mélanges offerts à A. Bastiaensen / Ed. G. J. M. Bartelink etc. Steenbrugge, 1991. – P. 421–436 (Instrumenta Patristica 24).
- Zagano Ph.* Catholic Women Deacons: Present Tense // Worship. – 2003. – Vol. 77/5. – P. 386–408.
- Zahn T.* Ignatius von Antiochien. – Gotha, 1873. – S. 332–337, 580–585.
- Zanetti U.* Y eut il des diaconesses en Egypte? // Vetera christianorum. – 1991. – Vol. 27. – P. 369–373.
- Zappella M.* A proposita di febe ΠΡΟΣΤΑΤΙΣ (Rom 16, 2) // Rivista Biblica. – 1989. – № 37. – P. 167–171.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Zernov M.* Women's Ministry in the Church // *Eastern Churches Review*. – 1975. – № 7. – P. 34–39.
- Ziegler C.* *De diaconis et diaconissis veteris ecclesiae liber commentarius*. – Wittebergae, 1678. – P. 347–366.
- Zimmermann M.* *De presbyterissis et diaconissis veteris ecclesiae*. – Annaberg, 1681.
- Zindel J. E.* *De feminis Ecclesiasticis*. – Erlangen, 1769.
- Zscharnack L.* *Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche*. – Göttingen, 1902.
- Zwischen Ohnmacht und Befreiung. Biblische Frauengestalten* / Hrsg. von K. Walter. – Freiburg, 1992.
- Θεοδώρου Εὐ.* Ἡ «χειροτονία» ἢ «χειροθεσία» τῶν διακονισσῶν // *Theologia*. – [Ἀθῆναι]. – 1954. – № 25. – Σ. 430–469, 576–601; 1955. – № 26. – Σ. 57–76.
- Θεοδώρου Εὐ.* Διακόνισσα // *Θρησκευτικὴ καὶ Ἐθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*. – Ἀθῆναι, 1962–1968. – Τ. 4. – Σ. 1144–1151.
- Καρμίρης Ἰ.* Ἡ θέσις καὶ ἡ διακονία τῶν γυναικῶν ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ. – Ἀθῆναι, 1978. – Σ. 7–46.

Научное издание

**СЛУЖЕНИЕ ЖЕНЩИН
В ЦЕРКВИ**

Исследования

Составители:

свящ. А. Постернак, С. Н. Баконина, А. В. Белоусов

Художественное оформление
и верстка *Е. В. Комарова*
Корректор *О.В. Хвостова*

Издательство Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета
115184, Москва, Новокузнецкая ул., д. 23, корп. 5а
E-mail: verlag@pstbi.ru
www.pstgu.ru

Подписано в печать 04.07.2011. Формат 60х90/16
Объем 32,5 печ.л. +1,0 печ.л. вкл. Тираж 500 экз. Заказ №