



ЖЕНЩИНА В ПРАВОСЛАВИИ

Елена Белякова

**Женщина в православии.
Церковное право и
российская практика**

Издательство «Кучково поле»

2011

Белякова Е. В.

Женщина в православии. Церковное право и российская практика
/ Е. В. Белякова — Издательство «Кучково поле», 2011

ISBN 978-5-9950-0165-2

В книге впервые в отечественной историографии рассмотрен правовой статус женщин в православии. Анализ памятников канонического права позволяет показать основы этого статуса. Авторы прослеживают место женщин в русской церковной истории вплоть до современности. Отдельной темой выделено влияние православия на институт брака и семьи в России. Впервые на основании широкого круга архивных источников рассмотрено правовое положение женских монастырей, их место в социальной жизни России. Изучению подвергся статус женщин в старообрядчестве: и прослежено его влияние на русскую культуру. В книге анализируются попытки восстановления чина диаконисе в русской церкви и впервые публикуются материалы Поместного собора 1917-1918 гг., относящиеся к этой теме. В исследовании рассмотрена деятельность верующих женщин в условиях гонений на Церковь, а также представлен ход международных дискуссий о месте женщин, активно развернувшихся в рамках межцерковного диалога в XX в. Книга адресована историкам русской церкви, культуры, религии и всем, интересующимся историей православия в России и проблемами социальной и гендерной истории.

ISBN 978-5-9950-0165-2

© Белякова Е. В., 2011

© Издательство «Кучково поле», 2011

Содержание

Введение	5
Глава 1	7
Глава 2	15
1. К вопросу о женском служении в раннехристианский период	15
2. Каноны соборов и императорские новеллы о диакониссах и монахинях	19
3. Участие мирянок в церковной службе	30
Глава 3	34
1. От княгинь до просвирен	34
2. Женщины и монахи и проблема женской исповеди	38
Конец ознакомительного фрагмента.	41

**Е. В. Белякова, Н. А.
Белякова, Е. Б. Емченко**

**Женщина в православии: церковное
право и российская практика**

Введение

Эта книга не является историей православных женщин, в ней нет истории святых жен.

Она тем более не претендует на то, чтобы быть историей семьи в России. Она посвящена рассмотрению другого вопроса – статуса женщины в православии. О том, что постановка этого вопроса не просто оправдана, но и крайне необходима, свидетельствует обилие все новых публикаций и дискуссий на эту тему не только в России, но и во всем христианском мире. Теме правового положения женщин в православии посвящены два номера ежегодника «Kanon – Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen»¹.

Русское общество приступило к обсуждению этой темы еще во второй половине XIX в., однако эти дискуссии были прерваны. Когда в XX в. «женский вопрос» стал на повестку дня европейских церквей, в СССР этой темы вообще не существовало. Здесь от лица православных женщин делались заявления о полном решении социальных вопросов в стране победившего социализма. Новый подъем православия и одновременно острый демографический кризис, наступивший со сменой социального строя, сделал крайне актуальным «женский вопрос».

Работа над книгой была начата с исследования документов Поместного собора Русской православной церкви 1917-1918 гг. Собранный материал лишь частично был представлен в книге: *Е. В. Беляковой* «Церковный суд и проблемы церковной жизни / Церковные реформы. Дискуссии в православной российской церкви начала XX века. Поместный собор. 1917-1918 гг. и предсоборный период». М., 2004.

В данной книге мы вновь обращаемся к материалам Поместного собора, потому что начатое на нем обсуждение было насильственно прекращено именно в тот момент церковной истории, когда оно могло дать реальные плоды.

Мы предприняли попытку дать и очерк истории правового положения женщин в Церкви. Разумеется, этот очерк не может претендовать на полноту, однако подобные обзоры намечают путь для дальнейших углубленных исследований.

Сначала мы думали ограничиться рассмотрением статуса женщины только в Церкви, потому что удалось отыскать важный и во многом неизвестный материал о диакониссах. Не скроем, что первоначально сама постановка вопроса о диакониссах вызывала и у нас большие сомнения и связывалась в первую очередь с феминизмом, но выявленные исторические документы неожиданно для авторов показали совсем другое. За возрождением статуса диаконисс стоит проблема социального служения Церкви, расширения ее границ воздействия на общество, ее участия в жизни общества.

С темой диаконисс тесно связана и история женского монашества в России – тема, которая сейчас стала крайне актуальной в связи с новым ростом женского монашества. Впервые на основании архивных источников даются сведения о численности и благотворительности женских общин. Значительный материал о судьбе женского монашества в России еще предстоит осмыслить не только тем, кто вступает на этот путь, но и всему современному российскому обществу.

Конечно, многим покажется неожиданной глава о женщинах в старообрядчестве, но надо вспомнить, что старообрядческая субкультура оказывала сильное влияние на все русское общество, а в XIX в. происходил не только процесс сближения двух ветвей русского православия, но и влияние древнерусских культурных традиций, сохраненных в старообрядчестве, на русскую культуру в целом. Изучение старообрядчества дает материал, доказывающий, какую важную функцию выполняли женщины в сохранении и передаче религиозных традиций в условиях гонений.

Исследование показало, что нельзя христианское служение женщин сводить только к их деятельности в пространстве церковных зданий и монастырей, поэтому пришлось рассмотреть и вопрос о положении женщины в семье. В изложении этого вопроса мы не затрагиваем многих моментов, касающихся воспитательной роли женщины-матери – данная тема требует особого исследования, а также имущественных прав женщин, поскольку это особая тема, связанная не только с влиянием христианства, сколько с историей сословий в России. Мы сосредоточили свое внимание на проблемах брака и развода, потому что именно в этой области, на наш взгляд, можно проследить влияние христианства на русскую традиционную культуру. Кроме того, вплоть до 1917 г. эта сфера контролировалась церковными институтами, изменения законодательства в этой области оказывали влияние на все состояние русского общества. Тема вытеснения церковного брака остается не исследованной в современной историографии, но она напрямую связана с проблемами современного общества.

Современный российский демографический кризис порожден в том числе и изгнанием христианских ценностей из русской семьи. Однако было бы наивно полагать, что возвращение к православию означает решение семейных проблем. Установка на «патриархальность» ставит множество вопросов, в первую очередь, перед женщинами, в социальном положении которых произошли кардинальные перемены. В нашем исследовании мы приводим данные о социальной поддержке семей на 2003 г. и не стали их менять. Они позволяют лучше оценить современное изменение в государственной политике по данному вопросу.

Рассматривая вопрос о хранении женщинами христианских ценностей, мы не могли не коснуться темы гонений и репрессий, которым подверглись верующие женщины в XX в. Это большая тема, которая еще ждет своих исследователей. Мы не ставили своей задачей собрать весь материал по этой теме, нам важно было показать, что без постановки этого вопроса невозможно понять ту историческую роль, которую сыграли женщины в судьбе русской церкви в XX веке.

Удивительно то, что церковные дискуссии XX в. о положении женщины-христианки в современном обществе, которые отнюдь не сводились к вопросу о женском священстве, до сих пор не востребованы в Русской православной церкви и прошли мимо наших современников, поэтому мы решились дать читателю представление о них.

Необходимо сказать слова благодарности нашим предшественницам и тем женщинам, которые решаются писать на «женские темы» в православии, потому что сама постановка этого вопроса требует мужественности. Авторы приносят благодарность фонду Макаруров и РГНФ, оказавшим поддержку в начальной стадии разработки темы.

Особая благодарность тем, кто взял на себя труд ознакомиться с работой на стадии ее подготовки: Е. В. Смирницкой, Т. А. Лаптевой, Н. А. Араловец, Н. М. Рогожину, а также сотрудникам Центра истории религии и церкви Института российской истории РАН Я. Н. Щапову, В. М. Лаврову, И. А. Курляндскому.

Глава 1

Женщина в христианстве: православный дискурс в России XIX – нач. XX в.

Утхенщинам первых веков христианства посвящена огромная литература¹. Особенно много работ стало появляться в Европе и Америке во второй половине XX в. в связи с феминистским движением и разработкой темы истории женщин. На внимание к этой теме повлияли и дискуссии о женском священстве. Однако большинство работ неизвестны современному отечественному читателю. Некоторый итог исследованиям, показывающий, как много споров вызывает история женщин в Церкви, подведен в работе Рут Таккер и Вальтера Лифельда «Женщины Церкви»². Нельзя не отметить, что расхождения в вопросе о месте женщины в ранней церкви определяется вообще пониманием того, что представляла собой «ранняя церковь», как была устроена жизнь ранних христианских общин, какое место занимало в них харизматическое служение³.

Мы не будем касаться этих споров, потому что они требуют специальных изысканий. Для нашего исследования важно отметить те подходы к данному вопросу, которые сложились в отечественной литературе XIX в.

В русской литературе XIX в. по данной теме четко можно выделить православный дискурс, задаваемый не только изучаемым материалом, но и позицией церковных авторов по «женскому вопросу». Модернизация русского общества привела к социальным сдвигам, отразившимся в том числе и на положении женщины. Духовное сословие первым стало создавать специальные учебные заведения для своих дочерей и заговорило о проблемах, связанных с женской эмансипацией. Женское движение в России во второй половине XIX в. начинало приобретать радикальный характер⁴, и это вызывало беспокойство не только у духовенства, но и у представителей православной общественности.

В 1871 г. вышел труд Филарета (Гумилевского) «Святые подвижницы восточной церкви», в котором были собраны описания женских житий для назидания православных женщин.

В 1873 г. свет увидела книга А. Надеждина «Права и значение женщин в христианстве». В ней впервые была сделана попытка изложить взгляд на права женщины в православном дискурсе: т. е. не столько выразить свою точку зрения на этот вопрос, сколько представить те многочисленные высказывания, которые уже были сделаны Отцами Церкви и просто церковными писателями по данному вопросу, и тем самым заявить ее как общепринятую. Основные положения этой книги можно представить следующим образом.

Это во-первых, *утверждение, что именно христианство может способствовать решению женского вопроса*: «Между крайними воззрениями находится воззрение христианское, признающее, с одной стороны, полное человеческое равенство мужчины и женщины, но не отрицающее, с другой стороны, и тех естественных особенностей их натуры, которыми определяется различие их взаимных отношений, их общественного положения и назначения в жизни»⁵.

Во-вторых, *признание совершенно особого места, занимаемого женщинами в Евангелии*: «Можно сказать, что во всех главнейших моментах жизни и в высокий спасительный день Иисуса Христа женщины принимают самое живое участие и нередко выступают на первый план»⁶. Автор приводит слова Беды Достопочтенного: «Где мужчины ругались над Христом или же молчали, там женщина Его защищает и прославляет, как Сына Божия. Вот Его пер-

вый апостол и евангелист»⁷. То, что именно женщина первая удостоилась вести о Воскресении, представляется автору глубоко символичным: «Некоторое предпочтение женщин в обстоятельствах явления Воскресшего есть естественный результат их горячей любви к Спасителю, есть награда за их всецелую сердечную преданность Ему. Вместе с тем здесь нельзя не видеть нового и ясного подтверждения той мысли, что Христос снял с женщины печать отчуждения и приобрел ей полное право на уважение и внимание, засвидетельствовав и освятив всесторонность ее человеческих достоинств и нравственных сил, которые не только не уступают мужским, но способны и превзойти их»⁸.

В-третьих, *указание на высокое положение женщин в раннехристианских общинах и равенство женщин и мужчин перед лицом гонений*. А. Надеждин приводит слова Иоанна Златоуста о Прискилле: «Сосуд избранный (т. е. апостол Павел) не стыдится наименовать женщину свою споспешницею, даже хвалится этим, потому что не смотрит на пол, а венчает произволение»⁹.

В-четвертых, *открытие для женщин новой возможности в христианстве – служения Богу*. Как пишет А. Надеждин, в христианстве женщины призваны служить Богу, и это служение выше, чем какое-либо другое. Если иудаизм признавал только женщину-мать, то в христианстве признается и женщина-дева: «Половой элемент женщины не может иметь такого исключительного значения, какое он имеет вне христианства. Женщина, в силу какой-либо случайности, хотя бы против собственного желания, оставшаяся девою, не лишается никаких своих общечеловеческих, нравственных прав как гражданка Царствия Божия, имеющая и свое служение в этом царстве. Состояние ее не только не может быть источником скорби и принижения, напротив, является в христианстве таким состоянием, которым можно воспользоваться как средством, удобнее ведущим к совершенству и величию»¹⁰.

В-пятых, *изменение в христианстве смысла брака*. А. Надеждин считает, что принцип нерасторжимости брака, основанный на словах Христа, «ручается женщине за честное положение всей ее жизни»¹¹. Правда, здесь А. Надеждин, скорее, занимает оборонительную позицию, доказывая, что принцип главенства мужа над женой не должен вызывать страха: «С точки зрения нехристианской, выражения эти представляются, может быть, и обидными для женщины»¹². «С нехристианской точки зрения действительно ужасны такие выражения, как муж – глава жены, жена должна ему повиноваться. Как с первым соединяется представление о деспотизме и насилии, так и с последним – представление о порабощении»¹³. Однако в христианстве идея главенства имеет другой смысл: глава призван не властвовать и не насильничать, а служить. «Закон христианский определяет обязательства мужа по отношению к жене не только не менее, но даже более, чем жены ввиду больших сил первого. Он освящает власть, но произвол – никогда»¹⁴. А. Надеждин пытается объяснить особенность повиновения жены мужу: это и не страх раба, и не своекорыстие, но полное «доверие, сердечная преданность, любовь и уважение»¹⁵. Как Христос – Глава Церкви, и все делает для ее спасения, так и муж должен служить своей жене: «Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее» (Еф. 5, 23).

В-шестых, *положение об особом предназначении женщины*. Женщина отстранена от власти, не участвует в политической жизни. Однако ее значение и влияние определяются ее нравственным величием.

А. Надеждин в запрете учительствовать видит глубокий смысл, не унижающий женщину, а помогающий понять ее истинное предназначение: «Ее существенное достоинство – скромность и покорность – утрачивается на кафедре церковной, а с утратою их женщина теряет свое нравственное величие и влияние и добру научить не может»¹⁶. Отстранение женщины от

власти внешней дает ей *нравственную силу, скрытую и внутреннюю*. Эта сила проявлялась прежде всего в христианском воспитании, в котором женщинам принадлежала главная роль.

Писатель считает, что с утратой женщиной воспитательных функций падет и авторитет женщины. Заканчивает он призывом объединить эмансипацию с усвоением христианских идеалов: «Задача благотворной эмансипации женщин заключается в усвоении ею христианского идеала. Средство к тому – общечеловеческое умственно-нравственное развитие, серьезное и прочное образование, проникнутое светом евангельской веры и любви. Без этого женщина не может иметь истинного значения, хотя бы достигла внешней свободы и самостоятельности, и общество, всегда регулируемое значением в нем и женской личности, не может идти к надлежащему совершенству»¹⁷.

В-седьмых, к критике реального положения женщины в истории и сочувствии к ее борьбе за свои права.

Для писателя XIX в. важно было убедить читателя в том, что слова апостола Павла¹⁸ были в истории поняты неправильно и из них были сделаны не соответствующие им выводы: «Рассматриваемый пункт христианского учения о женщине далеко не ведет к тому заключению, которое иногда делают, будто женщина должна быть совершенно отстранена от жизни общественной, от влияния на общество и предназначается к пассивной, случайной роли в семье. Так наши религиозные предки, мнившие жить по Писанию, считали зазорным даже появление женщины в обществе. Женская личность не имела самостоятельности, или ее самостоятельность определялась только ее принадлежностью к личности мужской, как, например, значение жены мужа, матери сына и т. п. Факт этого показывает лишь то, к чему приводит внешняя привязанность к букве писания, без разумения духа его. Тогда как апостол хотел именно утвердить самостоятельность женской личности и силу ее влияния на основании существенных женских достоинств, его мнимые последователи пришли, напротив, к отрицанию женской личности и достоинства ее ограничили чисто внешними требованиями»¹⁹.

Эта книга осталась единственной в отечественной историографии по полноте исторического изложения, по собранным фактам о роли женщины в Церкви. В ней явственно проступало желание соединить борьбу за права женщин и христианство. Для автора *эмансипация* еще не стала бранным словом, и он мог позволить себе сказать: «Некоторые из современных стремлений женщин на поприще служения обществу, например в области лечебной или педагогической, в христианстве находят себе полное оправдание, лишь бы они происходили из побуждений чистых и добрых. В этом отношении пример Америки – христианский пример»²⁰.

А. Надеждин не был одинок ни в сочувствии женскому движению, ни в признании особого места и предназначения женщины, ни в критике ее исторического положения. Те основы, которые мы обозначили, можно найти в разном сочетании и в разной полноте у многих церковных авторов, писавших на эти темы²¹.

Известный русский исследователь Востока епископ Порфирий (Успенский) сближал женщин с ангельским чином. Оставляя мирские заботы мужчинам, он определял место женщин сначала в церкви на балконе, а потом и прямо на небесах: «Женщина не законодательствует, не управляет гражданскими и политическими делами... не имеет того влияния на гражданское общество, какое имеет мужчина, представитель права, закона, силы, долга, чести, мысли. Но за то христианский закон предоставляет ей другие способы благородного воздействия на жизнь общественную и церковную, способы женственные... Христианский закон повелевает женщине являться в молитвенное собрание верующих с покрытой головою, с закрытым лицом, ради ангелов (1 Кор. 11, 40), дабы она тут не развлекала ни епископов, ни пресвитеров. и, невидимая, как невидимые сослужащие с пресвитерами ангелы, уцеломудривала бы себя и других в часы молитвы. Ее закрытость в храме Божиим (строго соблюдаемая

на Востоке, где женщины молятся в верхней, закрытой части храма) есть превосходный женственно-христианский способ одухотворения общества верующих и молящихся. Так оно приучается служить Богу в бесстрастии духа и видеть в женщине будущего ангела Божия»²².

Работе А. Надеждина во многом вторил священник И. Галахов, поставивший своей задачей сформулировать христианский подход к женскому вопросу. Его статьи вполне укладывались в отмеченные выше особенности православного дискурса. Он также говорил об изначальном равноправии женщины: «Для нас несомненным остается одно: что самим Богом оба первозданные человеческие существа были признаны совершенно равноправными и что нарушение этого равноправия произошло уже после, по вине самих людей, вопреки воли Божией»²³, об исключительной высоте, на которое возводит женщин Евангелие, призывая их «к бесконечному нравственному совершенству». Он также критиковал исторические «домостроевские идеалы» и приветствовал стремление женщин к образованию. В участии женщин в общественной жизни опасность для него состояла в том, что женщина утратит присущую ей более высокую, чем мужчине, нравственность. «Горе обществу и всему человечеству, если женщина потеряет эти качества. Оно ничем не может вознаградить себя за такую потерю»²⁴. Он не только отмечал аморализм легализации аборта, но и писал об экономических причинах, вызывавших аборт. Священник призывал Церковь выступить за изменение светского законодательства, с тем чтобы возложить и на мужчину обязанность содержания детей, рожденных вне брака²⁵.

В народничестве только последняя из обозначенных тем – критика положения женщины в истории и приветствие борьбы за права – получает дальнейшее развитие. В России более распространенным становится иной дискурс в женском вопросе – демократический²⁶. Как писал известный историк В. М. Хвостов, «ведя борьбу за свое женское достоинство, современная женщина тем самым ведет борьбу за человеческое достоинство вообще»²⁷. Появляются работы, посвященные истории женщин²⁸. И в этих работах авторы по-разному оценивают влияние православия на положение женщины.

Так, первый автор «Истории русской женщины» С. С. Шашков мрачно оценивал положение русской женщины как в допетровскую эпоху, так и позднее. Он отмечал в Древней Руси отсутствие любви в браке, дикое самодурство как со стороны мужа, так и со стороны детей, полную отстраненность женщины от участия в общественной жизни. Реформы Петра, затронувшие положение женщины, привели к проявлениям ее нравственной распущенности. Однако причиной распущенности были не сами реформы, а предшествовавшая им эпоха рабства. Русская женщина не сумела добиться ни смягчения нравов, ни нормального положения в семье. Тем не менее, несмотря на униженное положение женщины, «русская история полна примерами замечательной женской филантропии и сострадательности ко всем страдающим, начиная с преступников и невольников»²⁹.

С. С. Шашков отмечал отрицательное влияние «домостроя» на русское общество, но одновременно обратил внимание на то, что хотя старообрядческая традиция и ориентировалась на этот текст, в расколе старообрядчества русская женщина поднялась на определенную высоту: «Женщина завоевала себе право стоять наравне с мужчиной и в другой сфере, в которой она была наиболее унижена. В расколе женщина является наставницею, пророчицею, священником, основывает новые секты, проповедует, распространяет свои доктрины, становится во главе религиозной жизни общины. Она сбросила здесь с себя печать отверженности и заставила признать свое человеческое достоинство. В истории раскола мы видим множество женщин, замечательных своею деятельностью и своею силой характера, с какою они действовали в пользу старой веры»³⁰.

А. П. Шапов писал о «бесконечных злостных нападках на женщину» со стороны православной церкви³¹. Ему вторил и юрист М. М. Абрашкевич, отмечавший, что вместе с христианством на Русь пришла и «восточная идея... о великом неравенстве существа женского с существом мужским, о великом превосходстве мужского существа перед женским»³².

Д. Н. Дубакин, напротив, говорил об облагораживающем влиянии христианства на русские нравы³³; В. М. Хвостов также писал о том, что христианство подняло авторитет семьи и возвысило нравственную оценку женщины³⁴.

Несомненно, что вопрос о влиянии христианства на положение женщины не решался для исследователей однозначно.

Изучение русского общественного движения показывает, что женское движение дистанцировалось от православия, особенно его революционное, «левое» крыло³⁵. Исследование женских изданий³⁶ позволяет сделать вывод о том, что религиозные проблемы на их страницах почти не ставились, хотя идеи женской взаимопомощи, благотворительности и образования, поддерживаемые этими изданиями, были близки к идеям православной общественности. Когда редакция «Равноправие женщины» решилась напечатать книгу Е. Люлевой «Свободная женщина и христианство», издатели сочли необходимым в предисловии отметить, что «статьи, рассматривающие женский вопрос с точки зрения традиционных взглядов <...> не должны были бы совсем входить в серию тех статей, которые выпускает редакция под девизом «равноправие женщины»³⁷. Е. Люлева знала труд А. Надеждина и приводила оттуда немало свидетельств о высоком месте, занимаемой женщиной в христианском обществе. К «православному дискурсу» добавилась «революционная» тематика: Е. Люлева противопоставляла отношение к женщине Христа («Христос всегда смотрел на женщину как на свободную, независимую и вполне самостоятельную личность, обладающую всеми правами и способностями для достижения духовного совершенства и познания высшей истины»³⁸) и апостола Павла («предписания Павла как нельзя лучше отвечали нравственному уровню общества, и потому их охотно приняли за руководство, превратили в незыблемый закон. Привычное рабство женщины, произвол мужчины, получили т. о. новое авторитетное подтверждение»³⁹). Е. Люлева считала, что предписанием молчать в церкви и запретом учительствовать женщина вытеснялась из Церкви и изгонялась из общества. Еще больше возмущали ее предписания о положении женщины в семье (Еф. 5, 13.24): «Брак, основанный на начале устрашения и произвола, невозможно признать христианским, как это делает Церковь, провозглашая при венчании бесправие женщины в семье, считающееся священной обязанностью жены слепо повиноваться воле мужа»⁴⁰. В глазах образованной женщины начала XX в. даже чин венчания говорил о деспотизме мужа: «Жена да боится своего мужа» – эти слова, произносимые громовым голосом, глубоко западают в память мужчины, и таким образом его дикие наклонности и властолюбие получают высшее освящение»⁴¹. Положение женщины в Церкви оказывается крайне плачевно: «Женщина встречала в церкви только недоброжелательство и скрытое презрение и никогда не могла рассчитывать на ее поддержку и защиту»⁴². Однако автор убеждена в том, что это совершенно не соответствует учению Христа, и заканчивает призывом вполне в духе революционного времени: «Женщина не только может, но и должна отстаивать свою самостоятельность и свободу, ее обязанность перед Богом и людьми сорвать с себя те цепи, которые наложилось на нее лицемерие законников. <...> Настойчиво добивайтесь независимости, которая принадлежит Вам по праву и отнята у нас грубым насилием»⁴³.

Свободной женщине, стремящейся к равноправию, удержаться в православной традиции оказалось почти невозможно.

Однако за громкими революционными призывами можно увидеть и серьезный вопрос, поставленный писательницей, который волнует и современных исследователей: *являются предписания апостольских посланий по отношению к женщине прямым продолжением евангельской традиции отношения к женщине или в них отразилась иудейская традиция понимания места женщины?*

Епископ Порфирий (Успенский) тоже отмечал различие в евангельских текстах и словах апостола, касающихся женщин: «В Евангелии женщина более видна пред Богом и с Богом как существо, любимое Им и любящее Его. А в посланиях святого Павла, этого апостола язычников и учителя женщин, которым он один писал приветствия (Рим. 16, 3 и Колос. 4, 15), она больше видна перед мужем, с мужем, с детьми, одна в общении со святой Церковью»⁴⁴.

Современная исследовательница Андреа Аппель считает, что источники позволяют говорить о существовании в апостольский период двух разных традиций отношения к женщине. С одной стороны, традиция античная, где существуют оппозиции (сильный – слабый, вне – внутри, воспитывать – кормить), и женщина в этой системе оказывается на слабой половине, а с другой – народная христианская, для которой женщины представляют собой образец христианского самоотречения и аскетизма, а им противостоят гонители и преследователи: мужья, обручники, отцы⁴⁵. Раннехристианские тексты отражают обе эти традиции. Часть исследователей отмечает значение женщин-жриц в ряде средиземноморских культов и говорят о дистанцировании христианства от этой традиции.

В начале XX в. тема положения женщины обсуждается не только в демократической прессе, но и ставится на страницах церковных изданий. Истории женщин посвящены как статьи в академических журналах, так и работы семинаристов. Назовем темы некоторых курсовых работ студентов Санкт-Петербургской духовной академии: «Христианское учение о назначении женщины» (1905 г.), «Гражданское и общественное положение женщин у древних евреев» (1916 г.), «Женщина в христианстве» (1916 г.)⁴⁶.

Вопрос о правовом положении женщины в Церкви был вынесен в России из области историко-теоретических разысканий в сферу церковной практики: в XIX в. делаются попытки восстановить чин диаконисс. *В возрождении служения диаконисс видится как возможность привлечь верующих женщин к активной церковной деятельности, так и возможность придать социальной деятельности церковный статус.* С конца XIX в. можно говорить о том, что идея возрождения диаконисс становится составляющей православного дискурса⁴⁷.

Именно в связи с этими попытками и появилась в 1912 г. работа русского канониста С. В. Троицкого «Диакониссы в православной церкви», которая по-прежнему остается наиболее полным в отечественной историографии исследованием на эту тему⁴⁸. Книга С. В. Троицкого богата собранным материалом и количеством источников, однако ей присущ недостаток, который порой зачеркивает все обширное знание исследователя: она носит схоластический характер, цитаты С. В. Троицкий приводит для подтверждения заранее сформулированных идей.

Так, одно из положений, которое стремится доказать С. В. Троицкий, – это то, что диаконисс до III в. Церковь не знала. А греческое слово «*л Sidkovoј*», которое встречается в новозаветных текстах, отнюдь не означает женского служения: «Слово «*л SiaKovoј*», так же, как и «с»ра», 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»⁴⁹. С. В. Троицкий приводит следующие примеры: «Послание к римлянам» (Рим. 16, 1-2: «Представляю вам Фиву, сестру нашу, диакониссу церкви Кенхрейской. Примите ее для Господа, как прилично святым, и помогите ей, в чем

будет иметь нужду у нас, ибо и она была помощницею многим и мне самому»), «Строматы» Климента Александрийского («служащие женщины» – III, 6), «Толкование на Рим. 16:1» Оригена.

Отказывается видеть С. В. Троицкий упоминание о диакониссах и в знаменитом письме Плиния Младшего к Траяну («счел я необходимым под пыткой допросить двух рабынь, называвшихся служительницами»⁵⁰ – «Quae ministrae dicebantur»). Наконец, он утверждает: «Немало запутывало исследователей и то обстоятельство, что позднейшие писатели, например Иероним, Златоуст, Феодорит, Примазий, 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»⁵¹. С. В. Троицкий пишет, что вдовы «принадлежали к клиру, но не приравнивались к священнослужителям»⁵². Затем, согласно его схеме, в чин вдов начинают включаться и девы, которых с течением времени становится все больше и больше.

С. В. Троицкий приводит свидетельства о том, что в Риме в середине III в. вдов было 1500, а в Антиохии, по словам Златоуста, – 3000. В «Пастыре» Ерма говорится о Грапте, вдовеслужительнице, которой подчиняются вдовы и сироты. Эти вдовы носили название председателниц или стариц. Название диакониссы, по мнению С. В. Троицкого, впервые фиксируется в «Дидаскалии» – памятнике III в.

С. В. Троицкий считает, что имела место тенденция к сокращению социального служения диаконисс и расширению их литургических функций: диакониссы убирали храмы, прислуживали в алтаре; в этом служении, считает исследователь, диакониссы равны иподиаконам. В примечании он замечает: «Вероятно, обязанности православных диаконисс были сходны с обязанностями диаконисс у иаковитов, которые поддерживали чистоту в храме, возжигали светильники и готовили хлеб и вино для таинства. Testamentum свидетельствует, что диакониссы носили причастие больным женщинам. Вероятно, то же делали в древнее время и диакониссы в православной церкви, так как тогда причастие могли брать с собою все миряне, не исключая и женщин»⁵³.

Хотя С. В. Троицкий и воспроизвел чин посвящения в том виде, в каком он был издан Гоаром, но вопреки самому тексту, он считает, что «диакониссы никогда не причислялись к священнослужителям» и над ними совершалась не хиротония, а хиротесия⁵⁴. Он отмечает, что в западной церкви чин посвящения диаконисс применялся при посвящении в абатиссы картезианского ордена. Они носили орарь и маниплю и во время больших праздников даже читали Евангелие⁵⁵.

Исчезновение чина диаконисс на Востоке С. В. Троицкий связывает с «изменением взгляда на женщину в Византии в XI–XII вв., быть может, не без влияния и Запада, и магометанского Востока, где положение женщины было гораздо ниже, чем в Византии». Матфей Властарь, византийский канонист XIV в., ссылаясь на месячную нечистоту как на причину запрета входа женщины в алтарь. С. В. Троицкий совершенно справедливо замечает, что такое объяснение неприемлемо, т. к. эти физиологические особенности существовали у женщин и ранее⁵⁶. Изменение отношения к женщине могло произойти, на его взгляд, под влиянием богомилства.

Есть свидетельства об участии диаконисс в пасхальной службе в церкви Воскресения в Иерусалиме и в последующие периоды. Диакониссы шли с зажженными свечами и кадили⁵⁷.

С. В. Троицкий отмечает, что диакониссами в новейшее время называли в Греции жен диаконов и священников, которые исполняли особую роль в Церкви. В случае вдовства им было запрещено вступление во второй брак, они носили белое покрывало.

Работа С. В. Троицкого очень богата приводимыми им примерами женского служения. Однако для него самого вопрос о праве женщины входить в алтарь и участвовать в богослуже-

нии оставался неясным. С. В. Троицкий принял участие в разработке Отделом о церковной дисциплине Поместного собора 1917/1918 гг. соборного постановления о диакониссах. Еще более активно участвовал в попытке решить женский вопрос на Соборе уже упомянутый выше священник И. Галахов.

После 1918 г. в России вопрос о диакониссах, как и прочие вопросы церковной жизни, перестал быть предметом дискуссий. Он приобрел новое содержание в связи с теми условиями, в которых оказалась Церковь, когда она лишилась на долгое время как периодических церковных изданий, так и возможности обсуждения на соборах.

Таким образом мы видим, что во второй половине XIX в. в России сложилось направление в рассмотрении «женского вопроса», которое можно обозначить как православный или церковный дискурс. Православные авторы указывали на высоту и значимость положения женщины в христианской традиции, хотя и отмечали, что в истории эти нормы часто грубо нарушались, и на значение женщины как носительницы нравственного начала в обществе. С их точки зрения, приобретение женщиной образования и равных с мужчиной прав было необходимо для общества, но они видели и опасность утраты женщиной ее нравственного служения.

Отсюда и желание придать церковный статус диаконисе женскому служению: «Тогда, может быть, и наши новые женщины, подобно древним, пленились бы духовной красотой этих подвижниц и сказали бы: какие женщины православных христиан – и перестали бы ненавидеть православие»⁵⁸. Православные авторы, поддерживая борьбу женщин за равные права, стремились предупредить революционный аморализм, предлагавший не только предоставить женщине равные права с мужчиной, но и избавить ее от тягот семейных уз. Появившиеся в России в кон. XIX – нач. XX в. исследования о месте женщин в раннем христианстве были вызваны актуальностью этой темы, но дальнейшая ее разработка стала невозможна в России вплоть до конца XX в., в то время как европейские историки активно изучали тему женского служения.

Глава 2

Женщина в памятниках церковного права

1. К вопросу о женском служении в раннехристианский период

Совершенно особое звучание приобрела тема женщины в Евангелии. Как справедливо отмечали многие исследователи, нет другого текста, столь возвышающего женщину¹. Епископ Порфирий восклицал: «Едва понимаю, почему преимущественно женщины удостоены были этой особенной благодати Божией². Так как им нечем стяжать земной бессмертной славы, то взамен ее дано им осязательное удостоверение в бессмертии души и в воскресении тел, дабы они не гонялись за тем, что достигнуть здесь не могут, а жили бы праведно, чая воскресения мертвых, блаженной жизни и славы будущего века, внушая это чаяние своим детям. В Евангелии представлено немало примеров любви и преданности женщин к Спасителю и их усердного внимания к божественному учению Его, но нет и намека на то, чтобы хоть одна сделала ему зло, или огорчала его... Знать, женщина по своей природе склонна распознавать и любить все истинное, доброе, прекрасное, святое, чудное, божественное»³.

Церковные песнопения продолжали традицию прославления женщины. Женщина становится вместилищем Невместимого – самого Бога. Объединение девы и матери в Богородице («чуждо матерем девство и странное девам деторождение» – из службы Рождества Христова) обозначает удивительное чудо преодоления человеческого естества. Здесь достаточно напомнить песнь самой Марии: «Величит душа Моя Господа, и возрадовался дух Мой о Боге, Спасителе Моем, что призрел Он на смирение Рабы Своей, ибо отныне будут ублажать Меня все роды» (Лк. 1, 46-48).

Женщины постоянно присутствуют среди тех, кто следовал за Христом. Евангелисты сохранили их имена, они «служат своим именем»: Мария Магдалина; Иоанна, жена Хузы, домоправителя Иродова; Мария, мать Иакова и Иосии; Мария Клеопова; мать сыновей Зеведея – Саломия; Сусанна; сестры Марфа и Мария (Лк. 8, 3; Мф. 27, 56; 27, 61; 28, 1; Мк. 15, 40; 15, 47; 16, 1.9; Лк. 8, 1; 10, 38-42; 24, 10; Ин. 11; 12, 3; 19, 25; 20, 1.11-18).

Но и всеми презируемые женщины (кровоточивая, блудница, женщина, уличенная в прелюбодеянии) находят у Христа не осуждение, а прощение и исцеление. Как писал А. Надеждин, «по изображению Евангелия, женщина страждущая всегда находила в Иисусе глубокое сострадание и полную готовность на помощь»⁴. Женское горе, женская беда не остаются незамеченными: умерший сын вдовы воскрешен (Лк. 7, 12), кровоточивая получает исцеление как «дочь Авраама» (Мф. 9, 17-22; Лк. 8, 43-48).

Одна из самых удивительных сцен Евангелия – сцена с женщиной, уличенной в прелюбодеянии (Ин. 8, 3-11). Вместо суда над женщиной-прелюбодейкой, которую закон предписывал побить камнями, происходит суд над ее обвинителями: они оказываются осуждены собственной совестью. Женщина не осуждается Христом, она получает заповедь не согрешать. На смену закону приходит нечто другое, не вмещающееся в обычное правовое пространство: происходит Божий суд, перед которым люди не могут оправдаться.

Поразителен и разговор у колодца с самаритянкой (Ин. 4, 7-25), после которого ученики удивлялись тому, что Христос не гнушался разговаривать с такой женщиной, в то время как Он открыл ей самую глубокую истину.

Именно женщины услышали первыми благую весть о воскресении из мертвых. «И они говорят ей: жена! что ты плачешь? Говорит им: унесли Господа моего, и не знаю, где положили Его. Сказав сие, обратилась назад и увидела Иисуса стоящего, но не узнала, что это Иисус. Иисус говорит ей: жена! что ты плачешь? кого ищешь? Она, думая, что это садовник, говорит Ему: господин! если ты вынес Его, скажи мне, где ты положил Его, и я возьму Его. Иисус говорит ей: Мария! Она, обратившись, говорит Ему: Раввуни! – что значит: Учитель!» (Ин. 20, 13-17). Жен-мироносиц называл А. Надеждин первыми евангелистами и апостолами.

Запрет развода, содержащийся в Евангелии от Матфея, дан в контексте предписаний мужчине и расценивается учениками как ограничение свободы исключительно мужа: «Он говорит им: Моисей по жестокосердию вашему позволил вам разводиться с женами вашими, а сначала не было так; но Я говорю вам: кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует; и женившийся на разведенной прелюбодействует» (Мф. 19, 8-9). В Евангелии от Марка этот эпизод звучит по-другому, муж и жена трактуются как одна плоть: «В начале же создания, Бог мужчину и женщину сотворил их. Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью; так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (Мк. 10, 6-9). Запрет ухода от мужа сформулирован и для женщины: «Кто разведется с женою своею и женится на другой, тот прелюбодействует от нее; и если жена разведется с мужем своим и выйдет за другого, прелюбодействует» (Мк. 10, 11-12).

Таким образом, ветхозаветное право мужа отпустить жену было отменено, и это воспринималось в первую очередь как наложение ограничений на свободу мужчины.

В Евангелии в словах Христа (там, где нужно показать человеческие чувства) возникает образ женщины: радость изображена через жену, нашедшую драхму; переход от скорби к радости дан через образ рождающей женщины: «Истинно, истинно говорю вам: вы восплачете и возрыдаете, а мир возрадуется; вы печальны будете, но печаль ваша в радость будет. Женщина, когда рождает, терпит скорбь, потому что пришел час ее; но когда родит младенца, уже не помнит скорби от радости, потому что родился человек в мир» (Ин. 16, 21). Когда речь идет о катастрофах последних дней, то выделены не старики и младенцы, а только беременные и кормящие: «Горе же беременным и питающим сосцами в те дни» (Мф. 24, 19; Мк. 13, 17; Лк. 21, 23). Как прокомментировал епископ Порфирий, «ни один выпененный философ не воображал того, что в этом законе сказано о чадородии женщины... Знать скорби и мучения родильницы ведомы Богу одному, и потому Он один вменил их в заслугу этой живой исполнительницы веления своего: *раститися*»⁵.

Женщина становится образом Церкви и всего человеческого рода. Эта тема будет продолжена в Апокалипсисе (Откр. 12).

Вопрос о том, какое место заняли женщины в первых христианских общинах, не решается однозначно⁶. Христианские общины в средиземноморских регионах имели различное отношение к женщине, разнообразно было и положение женщины в религиозных культах (можно напомнить о весталках в Риме и служительницах Исида на Востоке), происходило взаимовлияние различных культурных традиций⁷. Апостолы, перемещаясь по Средиземноморью, встречали очень пеструю картину нравов и обычаев. Эпиграфические свидетельства говорят о существовании в иудейской традиции титула «мать синагоги» (наряду с «отцом синагоги»), и современные исследователи отмечают то, что во многих еврейских общинах первых веков женщины играли важную и даже лидирующую роль⁸.

В Деяниях апостолов говорится о женщинах, которые пребывали вместе с апостолами в молитвах: «Все они единодушно пребывали в молитве и молении, с некоторыми женами и Мариею, Материю Иисуса, и с братьями Его» (Деян. 1, 14). Упомянуты в Деяниях и дочери

Филиппа (Деян. 21, 9), Тафива (Деян. 9, 36), Прискилла (Деян. 18, 18, 36; 1 Кор. 16, 19), Лидия (Деян. 16, 14.40).

В посланиях апостолов появляются первые предписания женам, задающие им нормы поведения.

Здесь можно отметить, с одной стороны, тенденцию к подчеркиванию равноправия полов перед Богом. Мысль о призвании женщины как «сонаследницы благодатной жизни» рождалась в христианстве: «Также и вы, мужья, обращайтесь благоразумно с женами, как с немощнейшим сосудом, оказывая им честь, как сонаследницам благодатной жизни, дабы не было вам препятствия в молитвах» (1 Пет. 3, 7). Появляется и образ «сестры-жены», т. е. жены, которая уже мыслится и делается сестрой-соратницей: «Или не имеем власти иметь спутницею сестру-жену, как и прочие Апостолы, и братья Господни, и Кифа?» (1 Кор. 9, 5).

Взаимоотношения между супругами определяются не столько полом, сколько их участием в служении Богу: «Я вам сказываю, братия: время уже коротко, так что имеющие жен должны быть, как не имеющие» (1 Кор. 7, 29).

Брак, у всех народов означавший вступление в иной социальный статус, оказывается не так уж и важен: «Соединен ли ты с женой? не ищи развода. Остался ли без жены? не ищи жены» (1 Кор. 7, 27), это, скорее, способ избежать блуда: «Но, во избежание блуда, каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа» (1 Кор. 7, 2). Может не вступать в брак и женщина, а служить небесному Жениху-Христу. В житиях есть немало тому свидетельств. Так отказывается от своего обручника Фамира Фекла, упомянутая в посланиях апостола Павла⁹.

С другой стороны, в посланиях апостолов зафиксировано столь хорошо известное патриархальным обществам главенство мужа в семье. Это главенство имело под собой материальную основу: муж содержал жену и детей. Однако для римского общества эта основа уже не была столь очевидной: женщина могла быть наследницей большого имения, и тогда не муж делал ее благосостояние, а она приносила его мужу или муж мог входить в ее дом. Римские законы охраняли имущественные права жены.

Мысль о главенстве мужа в семье ясно выражена в апостольских посланиях. «Ибо не муж от жены, но жена от мужа; и не муж создан для жены, но жена для мужа», – говорится в Первом Послании к коринфянам (1 Кор. 11, 8-9). В этом же послании предписывается женщинам пребывать в церквях в безмолвии: «Жены ваши в церквях да молчат, ибо не позволено им говорить, а быть в подчинении, как и закон говорит. Если же они хотят чему научиться, пусть спрашивают о том дома у мужей» (1 Кор. 14, 34-35). Здесь имеется прямая ссылка на закон, как на основание для подчинения жены и запрета говорить.

Идея повиновения жены мужу есть и в других посланиях: «Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу, потому что муж есть глава жены, как и Христос – Глава Церкви, и Он же Спаситель тела. Но как

Церковь повинуется Христу, так и жены своим мужьям во всем» (Еф. 5, 22-24); «так каждый из вас да любит свою жену, как самого себя; а жена да боится своего мужа» (Еф. 5, 33); «жены, повинуйтесь мужьям своим, как прилично в Господе. Мужья, любите своих жен и не будьте к ним суровы» (Кол. 3, 8).

В Послании к Тимофею появляется запрет на учительство и предписание безмолвия: «Жена да учится в безмолвии, со всякою покорностью; 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» (1 Тим. 2, 11-14)¹⁰. Итак, в апостольских посланиях неоднократно выражено требование жене повиноваться мужу, а также – дважды – требование жене быть в безмолвии и запрет учительствовать¹¹.

Этим положениям суждено было сыграть совершенно особую роль в христианской традиции. Освященные авторитетом апостола Павла, они приводились всегда, когда вставал вопрос

о месте женщины в Церкви. Необходимо заметить, что ряд: «всякому мужу Глава – Христос, жене глава – муж, а Христу Глава – Бог» (1 Кор. 11, 3) никогда не использовался в христологии, выработавшей другие формулы для Божественной и человеческой природы Христа. Первый член этой формулы также не получил развития. Христос понимается как Глава Церкви, а не каждого человека, состоящего в ней (при этом Церковь – это непорочная невеста Христа, чистая дева¹²). Идея мужа, как посредника между женой и Христом, тоже не получила распространения. Только второй член этой формулы прочно вошел и навсегда закрепился в церковном предании.

Переосмысляет эту формулу Иоанн Златоуст: «Хотя подчинена нам жена, но вместе с тем она свободна и равна нам по чести. Так и Сын, хотя и покоряется

Отцу, но как Сын Божий, как Бог. <...> Когда муж и жена соединяются в брак, они не являются образом чего-то неодушевленного или чего-то земного, но образом самого Бога»¹³.

Сопоставление мужа и жены в браке с Христом и Церковью было глубоко воспринято православной традицией, и главенство стало пониматься в этом контексте.

Гонения на Церковь привели к усилению роли женщин в общинах: женщины могли пройти в тюрьмы, и историки говорят о женщинах, заботящихся о пленных святых. Равенство женщин и мужчин перед лицом смерти привело и к одинаковому их почитанию¹⁴. Знаменитый церковный историк Евсевий приводит многочисленные рассказы о мученицах, которые не уступали ни в чем мужчинам: «Весь неистовый гнев и толпы, и легата, и солдат обрушился на Санкта, диакона из Виенны, на Матура, недавно крестившегося, на доброго борца, на Аттала, пергамца родом, всегда бывшего опорой и оплотом здешних христиан, и на Бландину: на ней Христос показал, что ничтожное, незаметное и презренное у людей у Бога прославлено за любовь к Нему, проявленную не напоказ, а в действии. Боялись за нее все: и мы, и ее земная госпожа, сама бывшая в числе исповедников, считали, что у Бландины, по ее телесной слабости, не хватит сил на смелое исповедание. Она же исполнилась такой силы, что палачи, которые, сменяя друг друга, всячески ее мучили с утра до вечера, утомились и оставили ее. Они признавались, что побеждены, и не знали, что еще делать; они удивлялись, как Бландина еще живет, хотя все тело у нее истерзано и представляет собой сплошную зияющую рану...»¹⁵. Этот же писатель приводит рассказ об александрийских мучениках: «Вместе с ними были и четыре женщины: Аммонария, святая дева, которую судья пытал усердно и долго, ибо она сразу объявила ему, что не скажет ни слова из тех, которые от нее потребуют; обещание свое она сдержала и была уведена на казнь. Остальных: почтеннейшую старицу Меркурию, Дионисию, многодетную мать, возлюбившую, однако, Христа больше детей, судья, устыдившись напрасных пыток и поражения, нанесенного женщинами, распорядился убить мечом и не пытать. Аммонария, первая в этой борьбе, прошла через все»¹⁶.

Первой диакониссой традиция называет святую Феклу. Деяния Феклы подробно рассказывают о мучениях, которым она была подвергнута из-за отказа от замужества и своей проповеди¹⁷.

2. Каноны соборов и императорские новеллы о диакониссах и монахинях

Наиболее ранние памятники, фиксирующие нормы христианской дисциплины, не получили общецерковного употребления: они в большей степени сохранились не в греческой традиции, а в традиции других христианских народов Средиземноморья¹⁸. Целый ряд памятников дисциплинарного или, точнее, литургико-канонического¹⁹ характера претендует на восхождение к апостольской традиции: это «Дидахи», или «Учение двенадцати апостолов»²⁰, «Дидаскалия», «Апостольские постановления»²¹ и «Апостольские правила». Из этих памятников только последние были включены в церковный канон.

С IV в. правила соборов вселенских и поместных начинают составлять в разного вида сборники и формируются первые собрания канонов в разных диоцезах.

Кодификация церковных канонов велась параллельно с кодификацией римского права при императоре Юстиниане. В греческой традиции был создан свод канонов в 50 титулах антиохийцем Иоанном Схоластиком, ставшим в 565 г. патриархом Константинопольским. Собрание канонов, систематизированное Иоанном Схоластиком, включило 85 апостольских правил, правила упомянутых выше соборов, а также собрание правил Василия Великого.

Иоанну Схоластику принадлежит и Собрание в 87 главах, составленное из новелл Юстиниана, касавшихся вопросов церковной организации. В дальнейшем сборники, объединявшие императорское и церковное законодательство, получили название Номоканонов²².

Вехой в истории кодификации стало постановление VI вселенского Трулльского 691-692 гг. (Константинопольского) собора²³, определившего состав правил, признаваемых Церковью. В церковный канон были включены 85 апостольских правил, а также правила соборов (без указания числа принятых на них правил) Никейского (I вселенского – *названия и порядок соборов приводим в соответствии со вторым правилом Трулльского собора*), Анкирского, Неокессарийского, Гангрского, Антиохийского, Лаодикийского, Константинопольского (II вселенского), Эфесского (III вселенского), Халкидонского (IV вселенского), Сардикийского, Карфагенского²⁴ и Отцов Церкви Дионисия Александрийского, Петра Александрийского, Тимофея Александрийского, Григория Неокесарийского, Афанасия Александрийского, Василия Великого, Григория Нисского, Григория Богослова, Амфилохия Иконийского, Тимофея Александрийского, Феофила Александрийского, Кирилла Александрийского, Геннадия Константинопольского и Киприана Африканского²⁵. Это же правило Трулльского собора содержало запрет вносить какие-либо изменения в указанные правила.

Как считал исследователь В. Н. Бенешевич, это правило свидетельствует о том, что Отцы Собора уже располагали собранием, включавшим вышеуказанные правила²⁶. К этому собранию был сделан Указатель в XIV титулах, систематизировавший каноны по 14-ти основным разделам. В дальнейшем собрание пополнилось правилами VII вселенского (Никейского) собора. В IX в. при патриархе Фотии сборник подвергся редактированию, состав правил был расширен, написано предисловие, в него были включены по граниям и императорские постановления, и в дальнейшем он был известен как Номоканон патриарха Фотия. Иначе складывалась судьба церковных канонов на Западе: здесь в VIII в. сложилось несколько собраний канонов, в основе которых лежал сборник греческих канонов, переведенных Дионисием Малым (кон. V – нач. VI в.). Состав собраний канонов на Западе пополнялся за счет включения папских декреталий, в том числе и имевших «псевдонаписание», т. е. приписанных папам более раннего периода²⁷.

В XII в. в Константинополе были написаны комментарии к церковным канонам тремя канонистами: Алексеем Аристином, Иоанном Зонарой и Федором Вальсамоном. Цель толкований – объяснить, какие каноны имеют силу, а какие оставлены и почему, и согласовать их с существовавшей правовой системой.

В Византии Церковь во многом исполняла роль хранительницы юридического наследия. Ее влияние на судопроизводство усиливалось в XIV-XV вв. В XIV в. были созданы новые краткие своды канонов – Алфавитная Синтагма Матфея Властаря и Эпитоми Константина Арменопула. Оба эти собрания объединяет стремление к краткому пересказу основного содержания канонов.

Подробно об обязанностях чина диаконисс говорит текст, датируемый рубежом III—IV в., «Дидаскалия»²⁸. «Дидаскалия» определяет:

1) обязанности епископа по отношению к диакониссам (он заботится об их пропитании, он же и выбирает их: «избирай и назначай диаконами мужчину, чтобы он заботился о многих необходимых вещах, и женщину – для служения женщинам. Ибо существуют дома, в которые ты не можешь послать к женщинам диакона из-за язычников, а пошлешь диакониссу»²⁹);

2) функции диаконисс: помогать при крещении женщин – мазать маслом; наставлять после крещения («а когда крещаемая выходит из воды, пусть ее воспринимает диаконисса, и учит, и наставляет, чтобы печать крещения была неповрежденной в чистоте и святости»³⁰); помогать больным (в частности, мыть в бане) (Гл. 16)³¹.

Об этих же функциях диаконисс говорят и «Апостольские постановления». Этот памятник связан с именем Климента, папы римского (Διαταγαὶ τῶν ἀγίων Ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος τοῦ ῥωμαίου ἐπισκόπου τε καὶ πολλίτου), о них упоминает 85-е апостольское правило. Апостольские постановления были широко распространены в греческой традиции, и приводимые в них правила частично вошли в состав сербской редакции Кормчей, а через нее – и в русскую печатную Кормчую (17 канонов апостола Павла, 17 канонов апостолов Петра и Павла, 2 канона «всех святых апостолов вкупе»)³². Однако второе правило Трулльского собора (691-692 гг.) отвергло «Апостольские постановления», объясняя это тем, что «иномыслящие ко вреду Церкви привнесли нечто подложное и чуждое благочестия и помрачившее для нас благолепную красоту Божественного учения». Тем не менее эти постановления и впоследствии включаются в состав канонических сборников и используются в различных компиляциях.

Полностью текст «Апостольских постановлений» был переведен на русский язык Евфимием Чудовским в 70-е гг. XVII в. Однако этот труд не был опубликован и распространялся только в рукописной традиции.

Третья книга «Апостольских постановлений» называется «О вдовицах». Под вдовицами подразумеваются женщины, несущие определенное служение и имеющие поставление. Возраст вдовиц определяется 60 годами³³, молодым вдовам предписывается «оказывать всевозможное вспомоществование и пособие, чтобы они под предлогом, что их оставили, не сделали непристойного дела, вступив во второй брак»³⁴. Вдовицам рекомендуется обладать следующими качествами: «Да будет же всякая вдовица кротка, молчалива, тиха, не злобна, не гневлива, не многоглаголива, не криклива, не болтлива, не клеветница, не скоро на язык, не двуязычна, не охотница мешаться в чужие дела. Если она увидит или услышит что непотребное, то пусть держит себя так, как будто не видит и не слышит, и ни о чем другом пусть не заботится вдовица, кроме молитвы за подающих и за всю Церковь. Если кто спрашивает ее о чем, пусть отвечает не легко, исключая того, что касается веры, оправдания и упования на Бога»³⁵.

«Апостольские постановления» содержат запрет женщинам на учительство в церкви, сопровождающийся историческим объяснением: «Итак, мы не позволяем женщинам учить в церкви (1 Кор. 14, 34), но только молиться и слушать учителей. Сам Учитель наш и Господь

Иисус, послав нас двенадцать учить народ и языки, никогда не посылал женщин на проповедь, хотя и не было в них недостатка, ибо были с нами Матерь Господа и сестры Его, также Мария Магдалина и Мария Иаковлева, и Марфа и Мария, сестры Лазаря, Саломия и некоторые другие. Ибо, если бы необходимо было, чтобы учили женщины, то Сам Господь первый повелел бы, чтобы и они вместе с нами оглашали народ. И если глава жены есть муж (1 Кор. 11, 3), то несправедливо, чтобы над главою начальствовало прочее тело». Функции вдовицы, по «Апостольским постановлениям», – молиться за всю

Церковь. Она сравнивается с жертвенником Божиим, с алтарем, но молиться она должна в своем доме: «Да знает вдовица, что она есть жертвенник Божий, и пусть сидит в доме своем, и ни под каким предлогом не ходит в дома верующих, чтобы получить что-нибудь: ибо жертвенник Божий никогда не ходит, но стоит на одном месте... А которая желает устремить ум к Богу, та, сидя дома, помышляет о Господнем, ночью и днем непрестанными устами принося Богу чистую молитву, как премудрая Иудифь, известная целомудрием, ночью и днем умоляла Бога за Израиля (Иудифь 9, 1), так и подобная ей вдовица непрестанно будет возносить к Богу прошение за Церковь»³⁶.

Женщинам возбраняется совершать и крещение, хотя из контекста видно, что женщины эту функцию выполняют, и выдвигаемый запрет нуждается в обосновании: «А о крещении чрез женщин да будет вам ведомо, что покушающимся на него предлежит не малая опасность: почему не соизволяем на него, ибо это опасно, даже незаконно и нечестиво. Если *глава жены муж* (1 Кор. 11, 3), и если в священство избирается он, то несправедливо поступать вопреки закону творения и, оставив начало, обращаться к остальному телу. Ибо жена – тело мужа, от кости его, и подчинена тому, от кого отделена для рождения детей. *Той, говорит, тобою обладати будет* (Быт. 3, 16); ибо начало жены – муж, потому что – глава.

Если в предыдущем не позволили мы женщинам учить, то как позволит им кто, вопреки природе, священнодействовать? Поставлять при богинях женщин-священниц есть заблуждение эллинского безбожия, а не постановление Христово. Потом, если бы надлежало креститься от женщин, то, конечно, и Господь крестился бы от Матери своей, а не от Иоанна (Мф. 3, 13), или, посылая нас крестить, Он вместе с нами послал бы на то же дело и женщин. Однако ничего такого Он никогда не повелевал и не передал в писании, ибо знал чин природы, и благоприличие дела, как Творец природы и Законоположник постановления»³⁷.

Однако отрицая возможность существования священниц, «Апостольские постановления» утверждают, что все христиане – царственное священство и народ святой: «Когда просвещаются женщины, диакон пусть помазует святым елеем только чело их, а после него пусть помазует их диаконисса; ибо нет необходимости, чтобы мужчины смотрели на женщин. И епископ во время возложения рук пусть помазует только главу ее, как прежде помазывались священники и цари, – не потому, что ныне крещаемые рукополагаются во священники, но потому, что от Христа бывают христианами, царственным священством и народом святым, Церковью Божией, столпом и утверждением нынешнего света, – те, кои были некогда не народом, а ныне стали возлюбленными и избранными, коим наречено новое имя Его, как свидетельствует пророк Исаия, говоря: *и призовут народ именем его новым, имже Господь назовет его*.

Подобно тому ты, епископ, помазуй главу крещаемых, мужчины ли они или женщины, святым елеем, во образ духовного крещения. Потом или ты епископ, или подчиненный тебе пресвитер, произнося над ними поименно священное призывание Отца и Сына и Святого Духа, погрузи их в воде; причем мужчину пусть воспринимает диакон, а женщину – диаконисса, чтобы преподавание несокрушимой печати совершалось благоприлично»³⁸.

«Апостольские постановления» в данной главе указывают на главные функции диако-
нисс – принимать участие в крещении женщин. Другая функция – руководить вдовами («вдовицы должны быть степенны, покорны епископам и пресвитерам и диаконам, а сверх сего –

диакониссам» III, 7), а также заботиться о женщинах («извещать, посещать, услуживать, служить, как о Господе сказал Исаия, говоря: *оправдати праведного благо служаща многим*» Ис. 53, 11)³⁹. Функции диакониссы тождественны функциям диакона, *ее служение вызвано строгим разделением общества по полу*⁴⁰, требования к ней высокие: «В диакониссу также избирай жену верующую и святую, чтобы служила женщинам; ибо случается иногда, что в некоторые дома нельзя послать к женщинам мужчину диакона, из-за неверных: посему, для успокоения помысла нечестивых, пошли туда женщину диакониссу»⁴¹.

«Постановления» содержат чин посвящения в диакониссы: «А о диакониссе постановляю я, Варфоломей. Ты, епископ, возложи на нее руки, в предстоянии пресвитерства, диаконов и диаконисс, и скажи: «Боже Вечный, Отче Господа нашего Иисуса Христа, мужа и жены Создателю, исполнивый Духа Мариам и Деворру, и Анну и Олдану, не отрекий Единородному Сыну Твоему родиться от жены, Иже и в скинии свидетельства и в храме избравый жены стражи святых врат Твоих. Сам и ныне призри на рабу Твою сию, избранную в служение, и даждь ей Духа Святаго и очисти ю от всякия скверны плоти и духа яко еже достойне совершати врученное ей дело в славу Твою и похвалу Христа Твоего, с Ним же Тебе слава и поклонение, и Святому Духу во веки. Аминь»⁴².

В отличие от более поздних текстов, в «Апостольских постановлениях» прямо утверждается отсутствие нечистоты в проявлениях женского естества: «Брак почтен и честен, и рождение детей чисто; ибо в добром нет ничего худого. И естественное очищение не мерзко пред Богом, Который премудро устроил, чтобы оно бывало у женщин в каждые тридцать дней, для их здоровья и укрепления, потому что они мало бывают в движении, от того, что сидят больше дома. Но и по Евангелию, когда кровоточивая прикоснулась к спасительному краю одежды Господа, чтобы выздороветь, Господь не укорил ее и отнюдь не обвинил, напротив, исцелил ее, сказав: *вера твоя спасла тебя* (Мф. 9, 22).

Впрочем, когда у жен бывает естественное, мужья не должны сходиться с ними, заботясь о здоровье имеющих родиться; ибо это воспрещено Законом. *К жене*, говорит он, *в месячных суицей, не приближайся* (Иез. 18, 6; Лев. 18, 19). И с беременными женами не должны они иметь сообщение, ибо с ними сообщаются не для произведения детей, но для удовольствия, а боголюбец не должен быть сластолюбцем»⁴³.

Совокупление мужа и жены также не признается нечистым: «Любите их, говорим, как члены свои, как тела свои; ибо написано так: *«Господь засвидетельствовал между тобою и между женою юности твоея, и та общница твоя, и не иной сотвори, и останок духа твоего, и сохранение духом вашим, и жены юности твоея да не оставиши»* (ср. Мал. 2: 14-15). Итак, муж и жена, совокупляясь по законному браку и вставая с общего ложа, пусть молятся, ничего не наблюдая: они чисты, хотя бы и не омылись. Но кто растлит и осквернит чужую жену, или осквернится с блудодейцей, тот, встав от нее, хотя бы вылил на себя целое море или все реки, не может быть чистым.

Итак, не наблюдайте вы того, предписанного в Законе и естественного, думая, что чрез него оскверняетесь. Не соблюдайте и иудейских отделений или постоянных омовений, или очищений от прикосновения к мертвому»⁴⁴.

Исследователи отмечают, что диакониссы в текстах не выступают изолированно, в одиночку перед общиной как предстоятельницы, они выполняют определенную часть сакрального служения⁴⁵. Как считает католический исследователь М. Метцгер, служение диаконисс не носило универсального и формализованного характера.

Однако наличие литургического чина посвящения диаконисс, известного не только по «Апостольским постановлениям», но и в греческом Евхологии VIII в.

(Barberini gr. 336)⁴⁶, а также в латинском сборнике X в.⁴⁷, показывает устойчивость традиции рукоположения женщин с призыванием Святого Духа. В славянских рукописях нет чина посвящения диаконисс, но необходимо отметить, что славянская традиция не сохранила ранних Требников, где могли бы находиться подобные чины. Наиболее ранний славянский Требник относится к XI в.

Итак, как свидетельствуют наиболее ранние памятники канонического содержания, диакониссы выполняют обязанность учить женщин и помогать им. И история Церкви дает немало примеров подобного учительства: в житии св. Пелагии упоминается о диакониссе Романе, сделавшейся ее «духовной матерью», житие св. Порфирия Газского упоминает о диакониссе Манариде-Фотине.

Диакониссами могли быть вдовы и девы, но известны и замужние диакониссы. Обычай прекращать человеку, избранному в епископы, сожителство с женой приводил к тому, что жены епископов, к которым также предъявлялись большие требования при избрании их мужей, становились диакониссами. О такой возможности прямо говорит 48 правило VI вселенского собора: «Жена производимого в епископское достоинство предварительно разлучается с мужем своим, по общему согласию, по рукоположении его во епископа, да вступит в монастырь, далеко от обитания сего епископа созданный, и да пользуется содержанием от епископа. Аще же достойна явится, да возведется и в достоинство диакониссы»⁴⁸.

К числу таких диаконисс принадлежат св. Нонна (374 г.), жена епископа Григория, отца Григория Богослова; Феосевия (385 г.), жена св. Григория Нисского. Диакониссами могли делаться и жены священников и диаконов (жена диакона Фемистагора)⁴⁹. Диакониссой была и Радегунда (587 г.), жена франкского короля Лотаря I. Как считает исследовательница Synek, посвящение женщин из аристократических семей в диакониссы могло делаться с целью повышения престижа церкви и епископа и привлечения богатств в церковную казну⁵⁰.

Надо отметить, что запрет учительства на практике не распространялся на наставление женщин женщинами, наоборот, этот путь являлся церковной нормой. Он был воспринят и в монашеской традиции, где широко почитались «Наставления блаженной Синклитикии» монашествующим, собранные св. Афанасием Великим⁵¹.

Исследователи дают разные списки диаконисс, канонизированных православной церковью: IV в. – св. Макрина, св. Повлия (Публия), св. Ксения; V в. – св. Олимпиада, Прокула, Петадия, Лампадия; X в. – св. Ирина. В VI в. в Константинополе была построена церковь Св. Диакониссы⁵². Даже этот список позволяет видеть, что наибольший расцвет святых диаконисс приходится и на время расцвета патристики, развития богословской мысли.

Среди определений вселенских и поместных соборов есть и правила, касающиеся диаконисс.

Мы будем рассматривать не только сами тексты правил, принятых вселенскими и поместными соборами. Попытка сделать подобный анализ уже была предпринята на XIV конференции Международной ассоциации канонистов в докладах французской исследовательницы Ж. Бокам и немецкого исследователя Хайнца Оме⁵³. Мы попробуем показать прочтение этих правил в греческой и славянской традиции и определить место, которое они в ней занимали.

Выше мы упоминали два основных собрания канонов – «Собрание в 50 титулах», известное также как «Синагога» или Номоканон Иоанна Схоластика, и Второе собрание – в XIV титулах, известное также как Номоканон патриарха Фотия.

«Синагога» Иоанна Схоластика была переведена на славянский язык, по мнению большинства исследователей, св. Мефодием⁵⁴. Известен только сокращенный вариант этого

сборника. Сборник XIV титулов представлен в славянской традиции в двух переводах: древнеславянском (X в.) и сербском (XIII в.). Эти редакции отличаются своим составом: древнеславянская редакция содержит правила в полном изложении и без толкований, в то время как сербская редакция имеет в основе краткое изложение правил, снабженное в основном комментариями Алексея Аристина⁵⁵.

В XIII в. из этих двух переводов была сделана новая редакция – русская.

В XVII в. сербская редакция была положена в основу изданной в Москве печатной Кормчей, и с тех пор она неоднократно перепечатывалась на протяжении XVIII-XIX вв. В XVII в. русские книжники сделали новые переводы канонов, толкований Иоанна Зонары и Феодора Вальсамона, однако они так и не были опубликованы. Новый перевод канонов был издан только в 1839 г. – это «Книга Правил». Она содержит полные тексты канонов, но без толкований. Отсутствует в ней и «Указатель XIV титулов». Так как все имеющиеся издания содержат разные тексты и разные редакции переводов, то мы постарались привлечь все варианты переводов, представляющих собой одновременно и истолкование правил. Тексты толкований правил, созданных византийскими канонистами XII в. Алексеем Аристином, Иоанном Зонарой и Феодором Вальсамона, были переведены на русский язык и изданы Московским обществом любителей духовного просвещения в 1876 г.

XXIV титул Сборника Иоанна Схоластика говорит о рукоположении женщин (περι χειροτονίας γυναικων), о запрете после рукоположения (μετα χειροτονιαν) совокупляться с мужем, о запрете рукополагать пресвитерис (πρεσβυτιδας). Славянский переводчик употребил, соответственно, слова «сващенёе, свашчатё», а пресвитерис перевел как «старёо»⁵⁶. В этом разделе были помещены только два правила: Халкидонское – 15-е (о возрасте диако-нисс)⁵⁷ и Василия Великого – 9-е.

Таким образом, по отношению к женщинам термин «хиротония» употреблялся.

Имеется этот термин и в «Указателе XIV титулов» из Сборника в XIV титулов (см. выше).

«Указатель XIV титулов» содержит в 1 титуле 28 главу: Περι της ηλικιας των χειροτονουµενων αρρεων και θηλειων⁵⁸ – древнеславянский перевод: «О возрасте поставляемых иереи и жен»⁵⁹, сербский перевод: «О возрасте поставляемых в причет мужей и жен»⁶⁰ (в этой главе к женщинам имели отношение правило Халкидонское 15-е, VI вселенского (Трульского) собора правила 14-е, 15-е).

15-е правило Халкидонского собора определяет возраст поставляемой в диакониссы 40 годами и запрещает ей вступление в брак по руковождению. В греческом тексте этого правила употребляются одновременно термины «хиротония» и «хиротесия»⁶¹. В толковании Иоанна Зонары также употребляется термин «хиротония». В русском переводе «παραινευσα τη λειτουργια» звучит как «пребывшие в служении»⁶², в славянском – «пребывшее въ службѣ»⁶³.

В толковании на это правило Иоанн Зонара обращает внимание на разницу в возрасте по сравнению с той, которую определил апостол для вдов (60 лет – 1 Тим. 5, 9). Он объясняет это тем, что апостол говорит о вдовых, а данное правило имеет в виду дев, и указывает на различие в их отношении к совокуплению: «Та женщина, которая до сорокалетнего возраста соблюла себя в чистоте, и пребыла не испытавшею удовольствия от сообщения с мужем, и приняла служение диакониссы, кажется не легко может склониться к браку и прийти к пожеланию смешения, которого еще не испытала. А вдова, наслаждавшаяся ложем мужа и вкусившая удовольствие от смешения с мужем, может быть более склонна к этой страсти»⁶⁴.

Вальсамон в своем толковании на это правило говорит о том, что оно вышло из употребления, хотя сам термин «диаконисса» используется: «То, о чем говорится в настоящем правиле, совершенно вышло из употребления; ибо ныне не рукополагают диаконисс, хотя некоторые подвижницы не в собственном смысле и называются диакониссами; потому что есть правило,

определяющее, чтобы женщины не входили в святой алтарь. Итак, та, которая не может войти в святой алтарь, каким образом будет исполнять обязанности диаконов?»⁶⁵.

14-е и 15-е правила VI вселенского собора также определяют возраст поставляемых в диакониссы 40 годами. Правило помещает диакониссу в одном ряду со священниками и диаконами, после диаконов, в то время как иподиаконы отнесены уже к следующему правилу. Как уже отмечали исследователи, это положение – между диаконами и иподиаконами – соответствует месту, определяемому диакониссам многими раннехристианскими текстами⁶⁶. Употребляемый в славянском переводе глагол «поставляти» соответствует греческому «χειροτονίσειν». В сербской редакции употребляемому в греческом тексте «διακονισσα» соответствует «ѡіаκоне́са». В древнеславянской редакции этот термин переводится словом «ѡдѣлчица»⁶⁷ или «слоужѣбнѣѡа»⁶⁸.

37 глава 1 грани – «О диаконисах, и о том, яко жена не поставляется пресвитериса» (древнеслав.: «о диячицах, яко жена не бывает прозвутера»⁶⁹; греч.: ου γίνεταі). В этой главе даны указания на правила соборов: Никейского – 19-е, Лаодикийского – 11-е, Халкидонского – 15-е, Трульского (VI вселенского) – 14-е и Василия Великого – 44-е.

19-е правило Никейского (I вселенского собора) говорит о том, как принимать от павликиан. Принимаемые от павликиан после перекрещивания должны быть вновь рукополагаемы, и распространяется это также на диаконисе, как и всех, причисленных к клиру. Это правило упоминает и о диакониссах, «которые по одеянию за таковых приемлются»⁷⁰ и не имеют никакого руковозложения. Отметим, что древнеславянская редакция в переводе этого правила отличается от греческого текста, в ней отсутствует отрицание и говорится «руководложетк н=кок имуть»⁷¹. Иоанн Зонара толковал это правило в соответствии с греческим текстом: «В древности приходили к Богу девы, обещавшие соблюдать чистоту; их епископы по 6-му правилу Карфагенского собора посвящали и имели попечение об охранении их по 47-му правилу того же собора. Из этих дев в надлежащее время, т. е. когда им исполнялось сорок лет, рукополагались и диакониссы. На таковых дев на 25-м году их возраста возлагаемо было епископами особое одеяние, по 140-му правилу упомянутого собора. Сих именно дев собор и называет диакониссами, принимаемых за таковых по одеянию, но не имеющих руковозложения; их и повелевает причислять к мирянам, когда они исповедают свою ересь и оставят ее»⁷².

Так же понимал это правило и Вальсамон: «Девы некогда приходили к церкви и с дозволения епископа были охраняемы как посвященные Богу, но в мирском одеянии. Это и значит выражение распознать их по одеянию. По достижении сорокалетнего возраста они были удостоиваемы и рукоположения диаконисс, если оказывались по всему достойными»⁷³. Таким образом, толкование на это правило говорит о существовании двух подразделений диаконисс: диакониссы, еще не получившие рукоположения по причине юного возраста, но носящие определенное одеяние, и диакониссы, имеющие рукоположение.

11-е Лаодикийское правило говорит о пресвитериссах (греч.: Περί τοῦ μή δεῖν τὰς λεγόμενας πρεσβυτίδας ἢτοι προκαθήμενες ἐντὶ ἐκκλησίᾳ καθίστασθαι⁷⁴). Перевод – и древнеславянский, и сербский – использует здесь термин «старица», а глагол «καθίστασθαι» обозначает так же, как и «χειροτονίσειν», хотя первый употребляется по отношению к епископам: «Яко не подобает г(лаго)лемых стариц, рекше председящих ц(е)ркви поставляти»⁷⁵. В толковании на это правило (славянский переводчик избрал здесь текст Иоанна Зонары) говорится об оставленных обычаях.

К этим правилам отнесен обычай «старыя жены в ц(е)рквах поставляти и сия первосеидници именовати, и да имеют старейшинство в женах, входящих в ц(е)рковь»⁷⁶.

Приведем русский текст толкований на это правило.

Зонара: «У древних были некоторые обычаи, исполняемые в церквах, из которых одни с течением времени изменились, а другие и совершенно прекратились, а некоторые запрещены и правилами. Из сих обычаев один был такой, что некоторых старых женщин поставляли в церквах пресвитеридами и называли председательницами, которые начальствовали над входящими в церковь женщинами, как бы учительницами, и наставляли их в благочестии и научали их, как и где им должно стоять. Итак, правило определяет, что таковые не должны быть *или так называться* (выделено нами. – Авт.)». (Толкование Иоанна Зонары наводит на мысль, что правило отменяет не функции, а только название и особое поставление для этих «пресвитерид».)

Аристин: «Так называемые председательствующие не должны быть поставляемы в церквах. Ибо если запрещается им исполнять гражданские должности, то каким образом они в церкви будут когда-нибудь первенствовать над клиром и как будут иметь их какими-то главами?».

Толкование Алексея Аристина имеет исключительно общественно-политический характер, поэтому его очень легко повернуть в свою пользу сегодняшним защитникам женского священства: раз женщинам позволено занимать все гражданские должности, то почему же они не могут первенствовать над клиром?

Вальсамон: «В древности некоторые женщины, занимая места пресвитерид в соборных церквах, наставляли, вероятно, в благочинии прочих женщин. Итак, поелику некоторые терпели вред от сообщества с таковыми, которые не добро пользовались добром из высокомерия или корыстолюбия, то отцы совершенно запретили быть в церквах таким женщинам, называемым пресвитеридами, или председательствующими. Но не скажи: каким образом это бывает в женских монастырях и одна женщина, т. е. игуменья, имеет начальство над всеми? Ибо услышишь, что отречение ради Бога и пострижение делают то, что многие считаются единым телом, и все, что касается только их, направляется только к душевному спасению. А учить женщине в соборной церкви, где собирается множество мужей и жен различных мнений, есть дело самое неприличное и пагубное»⁷⁷.

Толкование Вальсамона вызывает некоторые вопросы: почему он упрекает пресвитерисс в корыстолюбии? Чтобы избежать противоречия, он сам говорит об игуменьях в женских монастырях, делая для них исключение. Его слова о «неприличности и пагубности» женского учения свидетельствуют о том, что для Византии его времени был чужд образ женщины учащей.

Правило Василия Великого 44-е говорит о диакониссе, впавшей в блуд с язычником. Она остается в молитвенном общении, но отлучается от причастия на 7 лет. В правиле содержится объяснение, почему не может вступать в брак диаконисса: «Посему мы телу диакониссы, как освященному, не позволяем более быти в плотском употреблении»⁷⁸.

Толкователи отмечали, что здесь имеет место случай двойного наказания, хотя 32-е правило Василия

Великого говорит о том, что согрешившие клирики только извергаются из сана, но не отлучаются. Диаконисса же лишается и сана, и отлучается от причастия.

Аристин: «Вот здесь две епитимии, ибо диаконисса низводится с своей степени и принимает епитимию на 7 лет и лишается Божественных Таин за то, что она учинила блуд с неверным»⁷⁹.

Вальсамон пытается распространить принцип двойного наказания и на другие случаи: «Той, которая была посвящена Богу, хотя бы она и была извержена, ни в каком случае не позволяет сочетаваться с кем-либо, потому что тело ее освящено и должно быть соблюдаемо вне всякого общего и плотского употребления, в силу общего правила, которое говорит: «Священное не делается скверным». Заметь это по отношению к клирикам и монахам, а также, конечно, по отношению к монахиням и подвижницам, слагающим сан и желающим сочетаться с законными женами и мужьями».

Следующий вывод, который Вальсамон сделал из этого правила, оказывается достаточно необычным: «Думаю, на основании настоящего правила справедливо должно быть возбраняемо вступать во второй брак и женам священников, точно так же, как и лицам посвященным, если они отрекаются от священства, не должно быть дозволяемо жить подобно мирянам и вступать во второй брак. Ибо жены священников, сделавшись единым телом и единой плотью священнической через совокупление со священником, и, следовательно, как бы посвященные, не должны быть оскверняемы посредством второбрачия; а священникам, так как они раз отложили второбрачие чрез то, что приняли посвящение и обещали сие Богу, не должно быть дозволяемо из-за плотского вожделения отречься от священнического достоинства, нарушать обет Богу работать плотскому вожделению: но хотя и отрелись от священства, им должно быть запрещено единожды освященные тела свои осквернять вторым браком»⁸⁰.

Эти выводы Вальсамона повлекли за собой широкие последствия: именно на них ссылаются сторонники запрещения второбрачия и священникам, и их женам.

Причем, если запрет второбрачия священникам получил экклезиологическое обоснование, то по отношению к женам он вызывал недоумение⁸¹.

Подведем итоги: правила употребляют по отношению к женщинам тот же глагол «χεῖροτονίζειν» и не делают различия в хиротонии и хиротесии. Чин диаконисс неоднократно подтверждается правилами соборов. Функции же диаконисс правила не определяют. Правила свидетельствуют также о том, что чин пресвитерисс в какое-то время имел место в церкви, но был отменен.

Правила знают еще и об *обычае предания дев Богу* (κόρων καθιέρωσιν) (Карфаг. 6)⁸² – сербская ред.: «д(е)-в(и)ць с(вя)щение»⁸³, которое может совершать только епископ. Толкование на это правило содержит объяснение этому обычаю: (сербская редакция: «а еже глаголет правило ос(вя)щати д(е)в(и)цу, се есть обычай имяху правовернии человецы испрева и доселе, от дщерей своих едину обручати Б(о)гу, или сами девицы, желанием б(о)жественным разжегшися, обещавахуся Г(о)с(поде)ви девствовати вся дни живота своего и сия приводими бываху ко архереом, и тии ос(вя)щаху их молитвами, и жилище особено близ соборныя ц(е)ркве даяху им, и мест(о) отлучено в ц(е)ркви, да стоят поюще и славяще Б(о)га и храняще я опасно и всеми потребами их печажуся. Таковии же греческим языком аскитрие именуются»⁸⁴.

Это имеющееся в славянской традиции толкование не совпадает с известными в греческой традиции⁸⁵.

Зонара: «А освящение дев не есть рукоположение диаконисе, но был обычай, что приходили в церковь девы, дающие обет девства и обещающие хранить чистоту, и таковых, как бы посвященных Богу, епископы освящали посредством молитв и заботились об охранении и руководстве их после того, как они разлучались со своими родителями, как показывает 44-е правило настоящего собора. Это-то и запретил собор совершать пресвитерам»⁸⁶.

Почти дословно воспроизводит это толкование и Вальсамон.

Таким образом, в славянском толковании можно отметить две особенности: во-первых, подчеркивание того, что обычай держится и в настоящее время, а во-вторых, возможность девиц действовать и без согласия родителей и подробности о том, что эти девицы живут около церкви. Это толкование читается уже в древнейшей славянской рукописи сербской редакции – Иловицком списке⁸⁷.

Императорское законодательство, вошедшее в состав канонических сборников, включало не менее содержательный материал.

Собрание новелл императора Юстиниана в 87 главах⁸⁸ также содержит постановления, касающиеся женского служения в церкви. 5-я глава (Новелла 6.6) повышает возраст для диако- нисс до 50 лет, но это правило не распространяется на монастырских диако- нисс. Эта же глава определяет круг лиц, с которыми может жить диако- нисса. Диако- ниссе запрещено выходить замуж, в случае нарушения запрета у нее отбирается все имение, а тот, с кем она вступила в брак, должен быть казнен («мечное усечение»). Древнеславянская редакция использует здесь слово «слоужебницъ». Этот же запрет повторяется и в главе 73, где предписано изгонять из дома диако- ниссы мужчину, а в случае отказа диако- нисса лишается «церковного служения»⁸⁹, своих «обръкъ»⁹⁰ (греч. τῶν ἰδίων διαρίων), и она должна быть отправлена на всю жизнь в монастырь, а если имеет детей, то ее имение должно быть разделено между ними. Глава 85 (84) предусматривает смертную казнь тому, кто растлит женщин, имеющих церковное служение. К таковым отнесены «постницы» (греч. ἀσκήτρια, диако- ниссы, «манастирѣнѣѡ» – сербск. ред.: «черноризици», а также жены «бл(а)гобоязнова жития образ имущий» «жену говеину житие или образ имящу» – древнеслав. («женоу говѣѣну жѣтіе ѣлѣ образъ ѣмашу— сербск.); в серб- ской редакции изменен порядок: на первом месте стоит «черноризица»).

Второе собрание постановлений Юстиниана, вошедшее в состав сербской редакции Кормчей («От различных титул, рекше граней Иоустиниана царя»), также содержит постанов- ления о диако- ниссах: в составе клира Святой Софии их должно быть 14⁹¹ (их место после 60 пресвитеров и 100 диаконов и перед 6 иподиаконами, 110 чтецами и 25 певцами и 100 дверниками)⁹² – Новелла 3. Глава 1 девятой грани определяет, что в случае судебного иска на «священную девицу» или жену, «сущую в монастыре», судьей может быть только епископ⁹³. Глава 5 десятой грани определяет, что в случае смерти диако- ниссы без завещания ее имение переходит к церкви, в которой она поставлена (это же правило в равной степени относится к епископу и любому причетнику). Глава 1 одиннадцатой грани говорит о избрании игуменьи в женские монастыри и в жилища «священных девиц»⁹⁴.

Таким образом, для времени императора Юстиниана – VI в. – возможно говорить о функ- ционировании чина диако- нисс. Закон отмечает как наличие у них собственного имущества, так и получение ими доходов от церкви. Помимо монашествующих, греческая практика знала и категории «священных девиц», и в обязанности епископов входило предоставлять им жилища, следить за тем, чтобы они не вели соблазнительный образ жизни, судить их по делам церков- ным.

Во времена патриарха Фотия, в IX в., выделение в «Указателе XIV титулов» специальной главы о диако- ниссах свидетельствует также о функционировании этого чина.

И хотя Вальсамон говорит о том, что служение диако- нисс уже не имеет места в церкви, само название «диако- ниссы» продолжало, по его же признанию, использоваться для жен- щин-подвижниц. У греков диако- ниссами называли жен священников и диаконов даже в период турецкого владычества.

В XIV в. Константин Арменопул, автор знаменитого «Шестикнижия», составил «Эпи- томи» – выдержку из канонов, расположив материал по шести большим разделам. Правила о диако- ниссах помещены во втором разделе «О пресвитерах, диаконах, иподиаконах и заклина- телях». Сюда были включены только выдержки из двух правил, запрещавшие диако- ниссе всту- пать в брак: 15-е правило Халкидонского собора («диако- нисса хиротонисавшаяся, аще браку себе придаст, да анфематствуется») и 14-е Василия Великого, а также комментарий из «Апо- столских постановлений», объясняющий, что означает сам чин диако- нисс: «В глаголемых святых апостол зачинениях, сия обяшася диако- нисса ничто же, яже пресвитери и диако- ни

совершает, но токмо хранити двери и полсущати пресвитерем, в еже кр(е)щатися женам за бл(а)голеpie»⁹⁵.

В разделе «О монашествующих» приведено правило 14 патриарха Константинопольского Никифора: «Подобает монашествующия входить в с(вя)тыи жертвенник и вжигати свещу и кадила и красити храм»⁹⁶. Это правило патриарха Никифора в русской печатной Кормчей изложено с противоположным смыслом: «Не подобает инокиням входить в святой алтарь, ни вжигати свещу и кандило, и украшати и пометати»⁹⁷. Однако и греческие тексты, и другие славянские переводы не содержат отрицания, а, наоборот, разрешают монахиням входить в алтарь. Это расхождение было отмечено еще В. Н. Бенешевичем⁹⁸. Греческая Кормчая – «Пидалион» – также содержит это правило в форме разрешения, а не запрета (канон 15 патриарха Никифора), а в комментарии сказано, что это разрешение действительно только в самих женских монастырях, а не вообще в церкви⁹⁹.

3. Участие мирянок в церковной службе

Что касается правил, относящихся к участию в церковной службе обычных женщин-мирянок, то Ж. Бокам охарактеризовала их как «отстранение от сферы сакрального и от учительства»¹⁰⁰, и с этим можно согласиться, потому что правила содержат почти исключительно запреты.

Правила, относящиеся к мирянам, находятся в 13-й грани Сборника XIV титулов «О мирских людях». В основном это правила, в равной степени касающиеся и женщин, и мужчин (как, например, глава 5 «О блуде и о прелюбодеянии и о растлении девиц и о мужелегании»). Но есть и несколько глав, где женщины упоминаются особо. Это глава 6 «О том, аще жена мирского человека прелюбы сотворит от него», глава 9 «О женах, творящих блуд, и о умирающих ражающихся в них младенцев, и о творящих таковая детоубная зеляя».

Именно в составе этой грани и имеется глава 26 «О том, яко не подобает женам в олтарь входить, и яко токмо священникам причащаться во алтаре».

В этой главе указаны правила Лаодикийского собора – 43-е и Трулльского собора – 69-е.

Греческий текст 43-го правила Лаодикийского собора, опубликованный В. Н. Бенешевичем по рукописям, отличается от Афинской Синтагмы – «жена» употреблено в рукописи во множественном числе¹⁰¹. Древнеславянская редакция: «Яко не подобает женам в олтарь входить»¹⁰². Множественное число употребляют и все толкователи, следовательно, можно предположить, что и в греческом тексте, которым они располагали, «жена» было употреблено во множественном числе. Представляется, что это имеет значение потому, что запрет имеет в виду не женщину как вообще существо, а мирских женщин, т. е. женщин, не состоящих в клире.

Зонара так объясняет этот запрет: «Если мужам-мирянам запрещено входить внутрь алтаря по 69-му правилу Шестого собора, то еще более это может быть запрещено женщинам, у которых непроизвольно случается и течение месячных кровей»¹⁰³. Вальсамон замечает, что «в латинских странах женщины без стыда входят в святилище, когда хотят»¹⁰⁴.

Славянская Кормчая и здесь содержит толкование, не совпадающее с известными греческими: «Недостойно есть женам и мирским человеком во с(вя)тии олтарь входить. Очисти лице бо олтарь сказуется, якоже 69-е правило шестаго вселенского собора, иже в Трулле полатнем повелевает»¹⁰⁵.

69-е правило Трулльского собора, на которое ссылались толкователи, запрещает вообще всем мирянам (не упоминая отдельно женщин) входить внутрь алтаря. Исключение сделано только для царя. В древнеславянской Кормчей 69-е правило Трулльского собора вообще пропущено, как первоначально и в греческом оригинале, где оно дописано позднее, и поэтому произошло расхождение в нумерации правил между греческими и славянскими списками¹⁰⁶. Толкователи также ничего не говорят о женщинах в этой связи. Только Вальсамон отмечает, что это правило во многих местах не соблюдается, и упоминает в связи с этим порядки у латинян: «Настоящее правило запрещает мирянам входить внутрь божественного алтаря, потому что он отделен для одних священных лиц. Но царю, хотя он и мирянин, по некоторому древнему преданию дозволено это, когда он пожелает принести дары Богу. А каким образом в божественное святилище преславного храма Господа нашего Иисуса Христа на острове Халки беспрепятственно входит всякий желающий, я не знаю. А о латинянах знаю, что не только миряне-мужчины, но и женщины входят во святой алтарь и сидят даже часто и тогда, когда стоят священнодействующие... Я, впрочем, много употребил старания, чтобы воспрепятствовать мирянам входить во святой алтарь храма Пресвятыя Госпожи моея и Богородицы Одигитрии; но не мог достигнуть успеха: говорят, что это древний обычай и не должно возбранять»¹⁰⁷.

Поведение женщины в церкви регламентирует 70-е правило Трулльского собора, запрещающее женщинам разговаривать во время литургии: «Не позволительно женам во время Божественных литургии глаголати, но по слову апостола Павла да молчат. Не повелесе бо им глаголати, но повиноватися, якоже и закон глаголет. Аще ли же чесому научитися хотят в дому своих мужей да вопрошают»¹⁰⁸. Это – цитата из Послания к коринфянам (1 Кор. 14, 34-35). Толкователи считали, что это правило имеет отношение не только к поведению женщин во время литургии, но и вообще в церкви. Очевидна тенденция к расширительному толкованию правила.

Зонара: «Великий Павел заповедует женщинам молчать не только во время литургии, но и при всяком собрании верных (1 Кор. 14, 34). Это и у внешних почиталось приличным; ибо один из поэтов говорит: женщина! Молчание дает женам украшение. И настоящее правило заповедует им молчание во время литургии; а если, говорит, желают чему научиться, пусть спрашивают своих мужей дома. И это апостольская заповедь. Но здесь правило законом назвало апостольские заповеди»¹⁰⁹.

Необходимо отметить также, что и данное правило, следуя буквально апостольским словам, возлагает функции учителя в вере не на епископа и священника, а на мужа.

Весьма интересно толкование Вальсамона. В поддержку этого правила он приводит все случаи ограничения прав женщин, имеющиеся в законе: «В Послании к коринфянам (1 Кор. 14, 34) великий Павел повелевает женщинам молчать и повиноваться своим мужам, по закону Моисееву, который говорит: *к мужу твоему жена, обращение твое и той тобою обладати будет* (Быт. 3, 16). Итак, согласно с сим и правило определяет, чтобы женщины не разговаривали во время божественной литургии, но дома научались от своих мужей, о чем желают. В виду сего определения не говори, что им запрещено говорить во время литургии, а во время других собраний можно разговаривать беспрепятственно: ибо и тогда они должны молчать. Кажется, что в то время некоторые женщины, объясняя чтение божественных писаний, брались говорить в церкви много и давать ответы на вопросы, что, по мнению отцов, не свойственно женщинам, а потому и запрещено. *Но наедине спрашивать разумнейших женщин о каких-нибудь душеполезных предметах – не ново.*

Прочти еще 8-ю книгу Василия титул 1-й главы 1-ю положение 5-е, в котором женщинам запрещается публично говорить, и говорится именно следующее: «только в защиту себе самих публично говорят женщина и слепой; ибо женщина не участвует в мужском деле». И книгу 21-ю титул 1-й главы 11-ю, в которой говорится: «женщина не свидетельствует завещания; а из других дает свидетельство в таких, к которым не призываются мужчины». И 48-ю новеллу императора господина Льва Мудрого, которою запрещается женщинам свидетельствовать при заключении договоров и контрактов. Но о рождениях и о том, что видит один женский глаз, а не глаза мужчин, женщине дозволяется давать свидетельство. Ищи еще 118-ю Юстинианову новеллу или главу 10-ю 4-го титула 37-й книги Василий, в которой запрещается женщинам принимать на себя обязанности опеки, в которой, между прочим, говорится именно следующее: женщинам и мы запрещаем принимать на себя обязанности опеки, кроме матери и бабки: им одним, по порядку наследования, дозволяем принимать на себя и опеку, если они не отрекутся от сего записями, или вследствие других браков.....»¹¹⁰.

Таким образом, отстранение женщин от участия в общественной жизни, определенное ограничение их в гражданских правах служило также основанием и для расширения запретов на участие женщин в церковной жизни.

В XII в., когда писали комментаторы, диакониссы как литургический чин уже не существовали, хотя название это в церкви продолжало употребляться. Причины исчезновения этого чина различные: это развитие женского монашества¹¹¹, притягивавшего к себе женщин-подвижниц, возрастание значения иерархии в церкви, борьба с богомилством, в котором

женщины играли важную роль. Как пишет исследовательница Фитц-Жеральд, нельзя назвать какую-либо одну причину, которая привела к исчезновению этого чина. Более того, в женских монастырях этот чин никогда полностью не исчезал¹¹².

Особую группу составляют правила, отстраняющие женщину от участия в таинствах в случае месячного кровотечения, которое воспринимается как «нечистота». Эти правила в последнее время становятся предметом дискуссии православных женщин, так как высказываются сомнения в их обоснованности¹¹³. Нельзя забывать, что есть и правила, отстраняющие мужчину от таинств как в тех случаях, когда он вступал в половое общение с женой, так и в случае непроизвольных ночных истечений.

О запрете женщинам приступать к таинствам в определенном состоянии говорят 6-е правило Тимофея Александрийского и 2-е правило Дионисия Александрийского. Правило Тимофея Александрийского запрещает крестить в этом состоянии женщину. Сербская редакция Кормчей: «Оглашении, аще будут во истчении, не крестятся, дондеже очистятся»¹¹⁴. А правило Дионисия Александрийского запрещает не только причастие женщине, но и вход в церковь в этом состоянии: «Жены суще в течении крове, в божественную ц(е)рковь да не внидут, и с(вя)тых таин да не причастятся» (сербская редакция Кормчей)¹¹⁵. Пространная редакция этого правила содержит объяснение этому запрету: «О женах, находящихся в очищении, позволительно ли им в таком состоянии входить в дом Божии, излишним почитаю и вопрошати. Ибо не думаю, чтобы они, аще суть верные и благочестивые, находясь в таком состоянии, дерзнули или приступити к святой трапезе, или коснуться Тела и Крови Христовы. Ибо и жена, имеющая двадцатилетнее кровотечение, ради исцеления прикоснулася не Ему, но токмо воскрилию. Молитися, в каком бы кто ни был состоянии и как бы ни было расположен, поминати Господа и просити помощи не возбранно есть. Но приступати к тому, еже есть Святая святых, да запретится не совсем чистому душею и телом»¹¹⁶.

Зонара объясняет происхождение понятия «*ev dfeSpj*», употребленное в греческом: «Еврейские женщины во время течения месячных кровей сидят в уединенном месте и не прикасаются ни к кому, пока не пройдет семь дней; отсюда явилось выражение: «*ev dfeSpj*», ука-зывающее на то, что они отделяются от сидения с прочими, как нечистые»¹¹⁷. Вальсамон, полностью повторив толкование Зонары, добавил: «Несмотря на такое определение великого архиерея, мы видим ныне, что в женских отделениях церквей и особенно в монастырях таковые жены бесстрашно стоят в предхрамьях, украшенных различными святыми изображениями и назначенными для славословия Бога; и когда спрашиваем: каким образом это бывает? нам отвечают, что они не в церковном собрании занимают место. Мне кажется, это не так; ибо предхрамья не суть обыкновенные места, каковы ходы пред церквами, но часть их, предназначенная для тех жен, которым не возбраняется присутствовать в церковном собрании: какое предхрамие есть второе место покаяния, для так называемых слушающих... Итак, нужно, чтобы подобные предхрамья, в которых должны стоять нечистые женщины, не составляли такой части церквей, где бы священники проходили с божественными дарами во время херувимской песни. или пусть с епископского дозволения назначены будут такие места, где бы неочистившиеся женщины стояли без предосуждения. Впрочем, в *старину женщины, по-видимому, входили в алтарь и причащались от святой трапезы*, почему правило и упоминает об алтаре». Далее Вальсамон приводит 17-ю новеллу императора Льва Философа, запрещающую крестить и причащать женщин после родов до 40 дней, только в случае угрозы жизни им это дозволяется¹¹⁸.

Современная исследовательница Мария Фотины Полидулис-Капсалис в этом правиле св. Дионисия видит прямое влияние еврейской практики на новозаветный мир: «Кажется почти невероятным, что законы левитов Ветхого Завета проникли в Церковь Христа, особенно после

строгого запрета Учителя следовать как средству спасения букве Закона, а не духу Закона¹¹⁹, и после строгих проповедей апостола Павла против иудействующих христиан»¹²⁰. Она противопоставляет это правило поведению самого Христа, который не только не прогневался на прикоснувшуюся к Нему «нечистую» женщину, но и ободрил ее и назвал «дочерью». По поводу правила Тимофея исследовательница отмечает, что «очищение», согласно Ветхому Завету, не требовалось от женщины в обычных случаях (Лев. 15, 30). У современной исследовательницы возникает закономерный вопрос, почему естественный процесс, не зависящий от женщины, делает ее «нечистой».

Еще больше вопросов возникает и в связи с отношением к родящей женщине: нечиста не только она в течение 40 дней, но и те, кто принимал у нее роды или даже присутствовал во время родов. И уже совсем, по современным понятиям, странная ситуация складывается тогда, когда младенца крестят и не допускают до него «нечистую» мать – вскармливать его должна кормилица. Только в отсутствии кормилицы, когда не прошло еще 40 дней с момента рождения, матери разрешается кормить младенца. Это отступление митрополит Иоанн (XI в.) объясняет тем, чтобы младенец не умер с голоду¹²¹. Здесь каноны соприкасаются с областью архаичных представлений о «чистом» и «нечистом», имеющих во всех древних культурах. Христианская традиция здесь оказывается непоследовательной: часть представлений о «нечистом» в ней снимается (так, отсутствуют запреты, связанные с умершими, контакты с которыми оскверняют, согласно иудейской традиции, людей), но сохраняются запреты, связанные с кровью. Изучение епитимийных номоканонов показывает, как широко понималась область «нечистого», связанного с родами. Согласно епитимийникам, отстранению от причастия подлежала не только роженица, но и бабы, принимавшие роды, а также те, кто присутствовал при родах.

Изучение канонического материала позволяет сделать следующие выводы: чин диаконисс в церкви подтвержден многократно соборными правилами, и само понятие «рукоположение женщин» не вызывало у средневековых толкователей каких-либо возражений. Как и по отношению к священникам и диаконам, соборные правила определяют нормы поведения и требования к диакониссам.

Помимо диаконисс правила знают и чин «дев, посвященных Богу». Расцвет женского диаконата приходится на IV—VII вв. Оба эти чина со временем были вытеснены, по-видимому, женским монашеством. Однако полного забвения этих чинов Церкви не происходило.

Что касается статуса женщин в Церкви, не имеющих особого посвящения, то по отношению к ним проецировались, с одной стороны, нормы, которые определяли положение мирян в Церкви, а с другой – нормы, определявшие положение женщины в общественной жизни.

В состав церковных сборников вошли и правила, ограничивающие женщину в состоянии «нечистоты».

Глава 3

Женщины в церковной жизни Древней Руси

1. От княгинь до просвирен

Прежде чем перейти к рассмотрению участия женщин в церковной жизни Древней Руси, необходимо ответить на вопрос: какой образец статуса женщины задавала Византия? Этот образец мог устанавливаться как через памятники агиографии, так и непосредственно, через усвоение некоторых норм византийского общества. Понятно, что при перенесении на русскую почву эти нормы не оставались без изменения.

Вопрос об участии женщин в церковной жизни Византии давно привлекает внимание исследователей. Существует огромная литература, посвященная большей частью отдельным персоналиям¹. Исследования позволяют говорить о том, что наиболее активное участие женщины принимали в церковной жизни в IV-V вв. Именно в это время расцвел чин ученых диаконов, женщины широко участвовали в церковной благотворительности. Статус замужней женщины, как и в позднеримском обществе, был высоким. Положение женщины мыслилось в первую очередь как матери. На матери лежала основная задача по поддержанию семейства, по продолжению рода. Исследователи отмечают высокую детскую и женскую смертность в Византии. В этой ситуации роль женщины-матери возрастала. При отсутствии статистических источников анализ отдельных биографий показывает, что число выживших детей в семье было невысоким: биографии говорят нам о семьях с 3-4 детьми. Как пишет А. Е. Laiou, женщина должна была родить 6 дочерей, чтобы быть уверенной, что одна из них доживет до 30 лет². Женщина пользовалась в семье почтением: на ней лежало распределение обязанностей среди слуг.

Иоанн Златоуст отмечал, что императрицы влияли в это время на выбор епископов, а также на удаление с кафедры неугодных им. Как известно, он сам был удален из-за ненависти к нему императрицы Евдоксии³.

Историки отмечают тенденцию к возрастанию отстраненности женщины от общественной жизни. Как определенный этап в ухудшении положения женщины называют эпоху иконоборчества. Иконоборцы, стремясь усилить государство, укрепляли семью. Этим объясняется и законодательство против монахов, и изменение законодательства о разводе. Издание Эклоги, сокращавшей поводы для развода, историки трактуют как стремление ограничить свободу женщин⁴.

Период иконоборчества своими гонениями вызвал рост женской активности в Церкви: именно женщины активно защищали иконы от уничтожения и боролись за восстановление иконопочитания. Хорошо известно имя императрицы Ирины, восстановившей иконопочитание, созвавшей собор и принимавшей участие в выборах патриарха⁵. Однако победа иконопочитания не остановила общую тенденцию ухудшения ситуации с правами женщин. Как отметила Ж. Бокам, августа V в. Пульхерия обладала правом входа в алтарь, а императрица IX в. подобным правом не пользовалась⁶. Как и на латинском Западе, замужние женщины находились непременно под властью мужей⁷. Женщины активно участвовали в торговле и говорить о какой-либо изоляции их от общества не приходится⁸.

Наиболее значительной была роль женщин в качестве дарительниц и вкладчиц в церковь. Житие Марии Новой рассказывает о том, как она раздавала все свое имение монахам и церк-

вам; житие Феофано, первой супруги Льва VI, рассказывает о том, что она создала значительное число больниц, приютов и других благотворительных заведений.

В монашеской жизни женщины пользовались свободой. Женщины-аристократки выступали ктиторами монастырей и сами создавали уставы для них. Образцом такой деятельности является устав, написанный Ириной Дуканой в нач. XII в. Ирина Дукана была женой императора Алексея Комнина и матерью девяти детей, среди которых – знаменитая писательница Анна Комнина⁹. Согласно уставу, глава монастыря – *KaGhyoumevh* – является выборной, общее собрание избирает трех достойных сестер, далее производится жеребьевка. Вся деятельность по церковной службе лежит на специальных сестрах. Священники в монастыре и духовный отец – евнухи¹⁰.

В византийской литературе существовал образ женщины – защитницы православия. Женщины принимали самое активное участие в религиозных спорах. «Светом православия» и «защитницей веры» называли императрицу Пульхерию (V в.); «защитницей веры» именовал патриарх Мефодий императрицу Феодору; Никифор Григора величал Ирину, жену императора Иоанна VI Кантакузина, «великим борцом»¹¹. И в спорах об унии при Михаиле VIII (XIII в.), и в паламитских спорах (XIV в.) женщины играли весьма значительную роль.

* * *

В христианизации Древней Руси женщинам принадлежит особая роль. Княгиня Ольга, принявшая христианство, получила в традиции звание «равноапостольной»¹². Современные исследователи, чтобы объяснить противоречие русских и византийских источников в рассказе о поездке Ольги в Царьград, предполагают две поездки Ольги в Константинополь¹³. Положение вдовы давало ей полноту прав. Как свидетельствуют источники, Ольга пыталась организовать устройство Церкви и обращалась к императору Оттону с просьбой о епископе¹⁴. Вместе с Ольгой крестились женщины из ее окружения, сопровождавшие ее в Константинополь. Археологические раскопки около Десятинной церкви открывают целый ряд захоронений с христианской символикой, причем сюда относятся и женские гробницы высшего слоя. Вообще археологи говорят об «абсолютном преобладании христианских символов в женских погребениях X в...» и даже о «феминистическом начале христианизации»¹⁵.

При установлении праздника русским святым в 1547 г. «первая предтеча к Богу от русских родов богомудрая великая княгиня Ольга» (как величает ее Степенная книга¹⁶) заняла первое место¹⁷.

Особо следует выделить неисследованную «женскую тему» в росписи храма Святой Софии в Киеве. Помимо хорошо известного и доминирующего в системе изображения Богородицы над алтарем, обращает на себя внимание значительное количество преподобных жен на столпах (в более поздний период на этих местах изображались, как правило, воины). Н. Н. Никитенко доказывает связь возведения храма Софии Киевской с вел. кн. Владимиром и его супругой Анной, которой принадлежит исключительная роль в крещении Руси, и усматривает «прославление ее (т. е. Анны) в западной (женской) части собора»¹⁸. Среди однофигурных фресок св. Софии отмечают изображения св. Елены, матери императора Константина¹⁹, мученицы Анны (в приделе Иакима и Анны и в центральном нефе)²⁰, равноапостольной Марии Магдалины²¹, св. великомученицы Ирины²². В Георгиевском приделе находятся изображения четырех мучениц Софии, Веры, Надежды и Любви.

Возможно, на Руси княгини участвовали в назначении епископов. Под 1090 г. летопись сообщает о том, что Янка, дочь Всеволода, принявшая уже монашеский постриг²³, «ходила в

Греки» и привела митрополита Иоанна Скопца²⁴. Как считал М. Д. Приселков, княгиня выполняла поручение своего отца, князя Всеволода, у которого возник конфликт с митрополитом из-за брака его дочери Евпраксии с Генрихом IV²⁵. Другой пример не оставляет сомнений в том, что княгини могли действовать и по собственной воле. В КиевоПечерском патерике, в послании епископа Владимирского и Суздальского к Поликарпу, говорится о письме княгине к епископу: «Пишет же ми княгиня Ростиславляя Верхуслава, хотя ты поставити епископом или Новуграду на Онтониево место, или Смоленску на Лазарево место, или Юрьеву на Алексеево место. «Аще ми и 1000 сребра, – рекше, – истеряти тебе деля и Поликарпа деля»²⁶. У епископа возражение вызывает не сама постановка вопроса: определение княгиней кандидата и обещание денег (что вполне подходит под понимание симонии), а недостойность того кандидата, кого она предлагает в епископы: «И рех ей: «Дщи моя Анастасие. Дело не богоугодно хочещи сътворити. Аще бы прибыл в монастыри неисходно, с чистою совестью... не токмо бы во святительскую одежду оболчен... достоин бы был»²⁷. Анастасия-Верхуслава была дочерью Владимиро-Суздальского князя Всеволода Юрьевича Большое Гнездо и женой князя Ростислава, умершего в 1218 г. Вероятно, она в это время была уже вдовой.

Когда речь идет о создании церквей, основании монастырей, то княгини могут выступать наряду с князьями, а могут и действовать самостоятельно. Обращает на себя внимание тот факт, что в Синодальном и Варсонофьевском изводе Устава вел. кн. Владимира, определяющего область церковного суда и систему церковного обеспечения, князь Владимир выступает не один, а вместе с княгиней Анной²⁸. В волынской редакции имеется добавление о вкладах, сделанных княгиней, для церковного обеспечения: «И княгиня моя всю безценную кузнь, порты, и злато, и камение драгое, и великий жемчуг, иконы и еуангелиа, трапезы съсоуды царскими оукрасивши обогатих»²⁹. Особо выделена княгиня и в записи в Рязанской кормчей 1284 г. (древнейший восточнославянский список сербской редакции). Здесь приводятся слова княгини Анастасии, обращенные к епископу Иосифу, который возглавил ряд епископов на рязанской кафедре: «Благоверная княгини рече: да ти дась Бог, отче, за труд съ небесными покоем, не презре Бог в державе нашей церковъ вдовствующъ, сиречь без епископа и без ученья святых отецъ»³⁰.

В списках русской редакции Кормчей Волынского извода воспроизводится запись 1286 г. с упоминанием княгини Ольги Романовны. Это жена галицкого князя Владимира Васильковича Елена Романовна (урожденная княгиня Брянская), получившая после мужа г. Кобрин (Гродненской губернии)³¹: «Лета 6794. Сописан бысть сии номоканон б(о)голюбивим князем Володимиром с(ы)ном Васильковым внуком Романовым и б(о)голюбивою княжиною его Ольгою Романовною. Аминь, рекше конецъ. Б(о)гу наше(му) слава у веки аминь. Пишущим же нам сия книги, поеха г(о)с(по)дин нашъ к Ногоеви, а (го)спожа наша осталася у Володимире, зане баше немощъ б в вогони люто зело. Того ради немощно быс(ть) ей приводити его»³².

Княгини выступают ктиторами женских монастырей, которые могут стать и местом их погребения. Так, супруга князя Всеволода Юрьевича Мария основала во Владимире женский монастырь во имя Успения

Богородицы, который назывался Княгинин. Здесь были похоронены ее сестра и дочь, а в 1206 г. она сама постриглась и прожила здесь 18 дней до своей кончины³³. Воскресенский монастырь в Московском Кремле был основан вдовой Дмитрия Донского Евдокией (в монашестве Ефросинией)³⁴. Создание монастырей могло иметь целью организацию места погребения (см. ниже).

Не только княгини создавали монастыри. Как показало исследование Н. Л. Пушкаревой, абсолютное большинство из сохранившихся актов Древней Руси, созданных женщинами, представляют собой дарения в пользу монастырей³⁵.

Очень широкие функции женского служения в Церкви дает образ Евфросинии (Предславы) Полоцкой. Княжна самовольно постригается в монахини, занимается перепиской книг в Полоцком Софийском соборе, создает монастыри (не только женский Спасский, но и мужской – во имя Пресвятой Богородицы), постригает своих родственниц: сестру Гордиславу, двоюродную сестру Звениславу и двух племянниц, совершает вместе с сестрой Евпраксией паломничество в Иерусалим. На ее средства на Русь был доставлен Ефесский образ Богородицы (написанный, по преданию, св. Лукой), сделан золотой крест-мощевик³⁶.

В практике русской церкви сложился чин просфиропок, не известный в греческой. Просвирни (проскурницы) упомянуты среди «митрополичьих людей», на которых не распространяется княжеская юрисдикция³⁷. Е. Е. Голубинский считал, что эти женщины не только пекли просфоры, но и выполняли функции древних диаконисс: «Есть большая вероятность думать, что эти диакониссы или смотрительницы 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 причетническое значение»³⁸. О том, что просвирни не ограничивались выпечкой просфор, но также в нарушение церковных уставов совершали и проскомидию, свидетельствовал Стоглав: «Еще иное безчиние у проскурниц горше сего. Боголюбцы дают проскурням деньги на проскуры о здравии или за упокой. И она спросит имени о здравии да над проскурою сама приговаривает, якоже арбуи в чуди. А те проскуры попу дасть, и поп и людям дает, и к себе относит, а на жертвяникъ тех проскур о здравии и за упокой не проскомисает, и жертва к Богу от них не приносится»³⁹. Упоминание «чуди» («якоже арбуи в чуди») в данной статье Стоглава в этой связи вряд ли случайно, а указывает на особую роль женщин в культах финно-угорской традиции.

Стоглав определил, что просвирницами могут быть однобрачные вдовы, «а поставляются от 40 лет до 50 лет», и не допустил «черницам» быть просвирницами в мирских церквях. В соборном ответе подчеркивалось, что просвирни могут читать только Иисусову молитву над просфорами, над кутьей, над свечами, не могут входить в алтарь и жертвенник, «но токмо власть имеют по благословению святительскому или иерейскому дорником на просфирах святыи крест вообразати с молитвою Иисусовою, иная ничто же действуют»⁴⁰. Место просвирниц давало вдовам священников возможность получать определенный доход. Н. Бошковская считает, что просвирницы избирались общиной и поставлялись епископом или священником⁴¹. Они могли давать определенный вклад, чтобы получить должность. Просвирницы получали оклад вдвое меньше, чем священник, но больше, чем обычный причетник. В XVII в. оклад мог быть выдан как деньгами, так и продуктами⁴².

Просвирницы продолжали существовать до 1867 г. как особая категория причетников.

2. Женщины и монахи и проблема женской исповеди

Запрет женщинам посещать мужские монастыри строго соблюдается сегодня в афонской традиции, но этот запрет существовал во всех монастырях.

Соборные правила категорически воспрещали совместное пребывание женщин и мужчин в монастыре (не делая оговорки ни для духовников, ни для священников) и погребение женщин в мужском, а мужчин в женском монастыре.

47-е правило VI вселенского (Трульского) собора содержало запрет оставаться в монастыре на ночь женщине в мужском, а мужчине в женском: «Ни жена в мужском монастыре, ни муж в женском да не спит. Ибо верные должны быть чужды всякого претыкания и соблазна, и благоугождати жизнь свою сообразно с благоприличием и благоприступанием ко Господу. Аще же кто сие учинит, клирик ли, мирянин ли, да будет отлучен»⁴³. В комментарии к этому правилу Вальсамон ссылается также и на гражданские законы, подтверждающие этот запрет: «А 2-я глава 123-й Юстиниановой новеллы, или 15-я глава 1-го титула 4-й книги Василия говорит: «ни женщина совершенно не должна входить в мужской монастырь, ни мужчина в женский ни под предлогом поминовения умершего и там лежащего, ни по другой причине, ни даже в том случае, если кто имеет в монастыре брата, или сестру, или кого-нибудь из плотских родственников: ибо у монахов, поревновавших о жизни небесной, нет родства. Да для чего бы желающим и делать такие входы, если бы они не хотели сделать чего-либо запрещенного? И так и мужчинам следует делать в мужских монастырях приличное мужчинам, равно и женщинам следует в женских монастырях делать то, что предоставлено женщинам, так чтобы никто не смешивался с другим, ни даже в том случае, если бы кто-нибудь называл себя, например, братом, или сестрою, или другим родственником: ибо мы даже под этим предлогом не позволяем никому входить. Ибо если мы пресечем самые начала и воспрепятствуем прелести, которое чрез самое зрение вкрадывается в души, и положим препятствие происходящему отсюда падению, то будет гораздо легче и удобнее для священных подвижников исправление жизни на лучшее. Поэтому пусть все повинуются этому закону, и пусть ни мужчины не полагаются в могилах женских монастырей, ни женщины пусть не зарываются в мужских монастырях. Ибо как мужчинам неприличны помещения, назначенные для женщин, так и обратно и мужские помещения для собрания женщин. ...Но, хотя это так ясно, однако же представляется необходимым часто входить в монастыри тем, которые служат при погребениях и особенно носящим одр. И в мужских монастырях это удобно, а в женских монастырях не так, по причине сказанного запрещения. Поэтому мы постановляем, чтобы, если когда-либо случится это, и в женском монастыре будут погребать какую-либо женщину (мужчину погребать не дозволяем), то благоговейнейшие жены (т. е. монахини) остаются в своем монастыре, и при совершаемом присутствует одна привратница, или привратницы, или, может быть, и сама игуменья, если захочет. И те, которые совершали установленное при погребении, копали могилу, по исполнении сего должны тотчас удаляться, не видев ни одной из благоговейнейших жен и не быв замечен ни одною из них»⁴⁴.

20-е правило VII вселенского (Никейского) собора содержало запрет на совместное проживание женщин и мужчин в монастыре: «Определяем не быти отныне монастырям двойным, потому что сие бывает соблазном и преткновением для многих. Аще же восхотят некие со сродниками отрещися от мира, и монашескому житию последовати, то мужам отходить в мужской монастырь, а женам входить в женский монастырь: ибо сим благоугождается Бог. А обретающиеся доныне двойные монастыри да будут управляемы по правилу святого отца нашего Василия, и по заповеди его, законополагающей тако: да не живут во едином монастыре монахи и монахини, потому что соводворение дает посредство к прелюбодеянию. Да не имеет дерзновение монах с монахиною, или монахиня с монахом беседовати наедине. Да не спит монах в

женском монастыре, и да не яст монахиня вместе с монахом наедине. И когда вещи потребныя для жизни, со стороны мужеской приносятся к монахиням: за вратами оныя да приемлет женскаго монастыря игумения с некоею старою монахиною. Аще же случится, что монах пожелает видети некую родственницу, то в присутствии игумении с нею да беседует, не многими и краткими словами, и вскоре от нея да отходит»⁴⁵.

Практика поминаний умерших не знала принципа разделения по полу: в сохранившихся синодиках женские имена идут вместе с мужскими, а принцип раздельного погребения шел вразрез с этой практикой. Вопрос о том, насколько соблюдался принцип раздельного погребения, остается невыясненным⁴⁶. Этот принцип четко виден в истории московских великих князей: все они погребены в Архангельском соборе Московского Кремля, тогда как женщины были захоронены в Вознесенском монастыре. Но вопрос о том, оказала ли эта практика влияние на более широкие круги населения, остается открытым.

Из приведенных выше правил очевидно, что запрет на посещение мужчинами женщин мыслился как общий для всех монастырей. Среди поучений, обращенных к монахам, запрет на общение с женщинами был выражен неоднократно. Как считали некоторые исследователи XIX в., аскетическая литература задавала отрицательное отношение к женщине: «Особенною нетерпимостью к женщинам дышали монахи в своих уставах и поучениях, трепеща за слабость человеческую перед бесовским обаянием красоты женской»⁴⁷.

Помимо указанных выше соборных определений, ограничивающих общение монахов с женщинами, можно привести правило Никифора Исповедника, которое разрешает монаху самовольно покидать обитель только в трех случаях: если игумен – еретик, если женщины входят в монастырь, если в нем обучают малых детей⁴⁸.

Во многих текстах, содержащих этот запрет, подчеркивается, что смысл его в том, чтобы удержать монахов и монахинь от соблазна, а не в причине греховности жен. Так, в древнерусских аскетических сборниках часто встречается «Слово к иже иноческое житие постничающим» Василия Великого. В нем содержится глава «Яко не достоин женския беседы без сохранения творити»⁴⁹. В этой главе дан совет не беседовать с женами без нужды, а если и случится такая нужда, то «хранитися яко от огня». При этом объясняется, что дело не в самих женщинах, а в страстных помыслах, возникающих у монахов: «Не яко ненавидящим рода, ни убо, ни яко отмечающих оных сродства, но и представляющим по возможному. Вся убо приобщающю человеческому естеству, изрядне же яже о чистоте подвиге приемшуя, яко братскаа нам страждущу»⁵⁰.

В этой же рукописи имеется слово некоего отца Стефана: «Не имей дружбы с женою да не сториши огнем»⁵¹.

В русской версии не позднее конца XV в. Скитский устав⁵² получил устойчивый «конвой»: подборку текстов, которая сопровождает его в редакции, включенной в Иерусалимский устав⁵³. Помимо статей дисциплинарного характера, в него входят статьи, объединенные одной темой: запретом общения монахов с женщинами.

В эту подборку вошли уже приведенные: 20-е правило VII вселенского собора; 47-е правило (оно ошибочно названо 87) VI вселенского собора; выдержка из Градского закона; От постничества Василия Великого.

Кроме упомянутых сюда вошло: Иоанна Златоуста Сказание (начало: «Любодеение убо постнику и велико прелюбодеение еже со женами сожительствовати»); От поучения Федора Студита (начало: «Да не имаши дружба со иночицею»); святого Макария (начало: «Чесо ради беседы сия неподобны и бедны творити к женам»; в этом поучении говорится, что лучше иноку умереть от голода, чем питаться от жены); Вопросы и ответы святого Варсонофия («Брат вопроси великого Варсонофия, глаголя: «Хочет убо кто зван ясти со женами»; Авва Варсоно-

фий запрещает иноку есть вместе с женами, и если во время трапезы появится женщина, то он должен уйти).

Эта версия Иерусалимского устава получила широкое распространение на Руси⁵⁴.

Однако аскетическая литература никогда не унижала женщину как человека, но говорила лишь о соблазнах, происходящих для монаха от лицезрения женского образа и от женских бесед. Среди монашеских текстов немало рассказов о женщинах-подвижницах.

В хорошо известном как в греческой, так и древнерусской письменности собрании рассказов Палладия, епископа Еленопольского (Лавсаике), о святых подвижниках, целый ряд глав посвящен женщинам-подвижницам: «Почел я за нужное упомянуть в этой книге и о женах доблестных и благочестивых, которым Бог наравне с мужами, прожившими для Него добродетельно, дал в награду венец, чтобы женщины беспечные не изнеживались и не ссылались на то, что они слишком слабы для подвигов добродетели и жизни благочестивой. Видел я много между ними благочестивых и встречал много дев и вдовиц таких, которые мужественно подвизались в добродетели»⁵⁵. Среди многочисленных рассказов, приводимых в этом собрании, примечателен рассказ о блаженной Исидоре. Эта блаженная терпела множество унижений в женском монастыре, и о ее подвигах стало известно благодаря отшельнику Питириму. Ангел сказал Питириму: «Хочешь ли видеть женщину более тебя благочестивую? Ступай в женский Тавеннисский монастырь и найдешь там одну, которая носит на голове повязку: она лучше тебя, ибо она борется с таким многолюдством, всем служит различным образом и, хотя все презирают ее, сердцем никогда не отступает от Бога. А ты, сидя здесь и никогда не живши в мире, блуждаешь мыслью по городам»⁵⁶

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.