

in vornicānischer Zeit. Monachii, 1969; *Stephanos (Charalambidis), patriarch*. Le diaconat. Tours, 1969; *Tiftixoglu V.* Gruppenbildungen innerhalb des konstantinopolitanischen Klerus während der Komnenenzeit // *BZ*. 1969/1970. Bd. 62. S. 25–72; *Darrouzès J.* Recherches sur les ὄφρικα de l'Église byzantine. Р. 1970. (ArchOC; 11); *Зимин А. А.* Дьяческий аппарат в России 2-й пол. XV – 1-й трети XVI в. // ИЗ. 1971. Т. 87. С. 219–286; *Echlin E. P.* The Deacon in the Church. N. Y., 1971; *Веселовский С. Б.* Дьяки и подьячие XV–XVII вв. М., 1975; *Hoffman L. A.* Jewish Ordination at the Eve of Christianity // *Studia Liturgica*. Rotterdam, 1979. Vol. 13. Pt. 2/4. P. 11–41; *Reynolds R. E.* An Early Medieval Tract on the Diaconate // *HarvTR*. 1979. Vol. 72. P. 97–100; Der Diakon: Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes / Hrsg. von J. Plöger, H. J. Weber. Freiburg i. Br., 1980; *Barnett J. M.* The Diaconate – A Full and Equal Order: A Comprehensive and Crit. Stud. of the Origin, Development, and Decline of the Diaconate in the Context. N. Y., 1981; *Horsley G. H. R.* New Documents Illustrating Early Christianity: A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1976. Sydney, 1981. P. 121–124; *Kleinheyer B.* Ordinationen und Beauftragungen. Pt. 2 // *Gottesdienst der Kirche: Handbuch der Liturgiewissenschaft*. Regensburg, 1984. Tl. 8: Sakramentliche Feiern. S. 7–65; *Ισκαρβος (Πηλλης), επ. Τίτλοι, ὄφρικα καὶ ἀξιώματα ἐν τῇ Βυζαντινῇ Αὐτοκρατορίᾳ καὶ τῇ Ὀρθόδοξῳ Ἀνατολικῇ Εκκλησίᾳ*. Αθῆναι, 1985; *Bradshaw P.* Ordination Rites of the Ancient Churches of East and West. N. Y., 1990; *Collins J. N.* *Diakonia: Reinterpreting the Ancient Sources*. N. Y.; Oxf., 1990; *Diaconal Ministry, Past, Present and Future: Essays from the Philadelphia Symp.*, 1992 / Ed. P. Graighill. Rhode Island, 1994; *Laticovich M. A.* The Effects of the Ministerial Environment on Roman Catholic Permanent Deacons and Their Spouses: Diss. Cleveland (Ohio), 1996; *Gibaut J. St. H.* The Cursus Honorum: A Study of the Origins and Evolution of Sequential Ordination. N. Y., 2000; *Müller G. L.* Priestertum und Diakonat: Der Empfänger d. Weihesakramentes in schöpungstheologischer und christologischer Perspektive. Freiburg, 2000; *Gugerotti C.* La liturgia armena delle ordinazioni e l'epoca ciliciana: Esiti rituali di una teologia di comunione tra Chiese. Р., 2001. (OCA; 264); *Петровский А. М.* Чинопоследование хиротоний в визант. Евхологиях VIII–XII вв. // ВВ. 2002. Т. 61(86). С. 118–132; *Ditewig W. T., deacon. The Exercise of Governance by Deacons: A Theol. and Canonical Stud.*: Diss. Wash., 2002; *Woodfin W. Th.* Late Byzantine Liturgical Vestments and the Iconography of Sacerdotal Power. Diss. Urbana (Ill.), 2002; *Vallee S. L.* The Restoration of the Permanent Diaconate: A Blending of Roles // *Worship*. Collegeville (MN), 2003. Vol. 77. N 6. P. 530–552; *Соколов И. И.* Избрание патриархов в Византии (IX–XV вв.). СПб., 2004²; *Alexopoulos S., priest. The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite: A Comparative Analysis of its Origins, Evolution and Structural Components*: Diss. Notre Dame (Ind.), 2004; *Brakmann H.* Die altkirchlichen Ordinationsgebete Jerusalems // *JAC*. 2004 [2006]. S. 108–127; *Cummings O. F.* Deacons and the Church. N. Y., 2004; *Gaillardetz R. R.* Towards a Contemporary Theology of the Diaconate // *Worship*. 2005. Vol. 79. N 5. P. 419–438; *Cassaneto A. P., deacon. The Deacon: The Living Icon of Jesus, the Servant: A Catechesis on Service Ministry*: Diss. N. Y., 2006.

Диак. Михаил Желтов

ДИАКОНИКОН [греч. διακονίκον], 1) особый компартимент христ. храма — см. *Диаконник*; 2) *Служебник* особого состава, предназначенный для диакона.

В древности Д. как богослужебная книга был достаточно широко распространен на Востоке; зап. Д. (лат. *Diaconale*), напротив, почти неизвестны. В частности, среди егип. папирусов и рукописей сохранился ряд греч., копт. и араб. (а также билингвальных) Д., к-рые, как правило, содержат характерные для егип. литургий аккламации диакона и ответы народа (*Lanne*. Р. 12–14; *Henner*. S. 129–207). В совр. практике Коптской Церкви Д. является стандартной богослужебной книгой и регулярно переиздается (см.: *Malak*. Р. 8–9, 27).

Неск. греч. Д. хранится в б-ке Синайского мон-ря, среди них — рукопись *Sinait*. gr. 1040, 3-й четв. XII в. Она содержит диаконские части литургии ап. Иакова, иерусалимского чина литургии Преждеосвященных Даров (к-рый атрибутирован здесь ап. Иакову), литургии свт. Иоанна Златоуста, к-польского чина литургии Преждеосвященных Даров (к-рый атрибутирован здесь свт. Василию Великому), воскресной вечерни, литийные прошения (см.: *Дмитриевский*. 1894; он же. Описание. Т. 2. С. 127–135), а также рукопись *Sinait*. gr. X 237, XII в.; X 305, XVI в., и др.

В поздневизант. греч. практике Д. как самостоятельная книга был распространен мало, хотя в полных Евхологиях т. н. διακονικά, т. е. диаконские части тех или иных служб (в первую очередь *ектении*), нередко выписываются в виде отдельных статей (см., напр.: *Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 41, 44, 73, 80, 150, 160, 182, 237, 255, 285, 328, 503, 504, 924). В позднейшей греч. традиции Д., содержащие в первую очередь ектении и диаконские возгласы литургии свт. Иоанна Златоуста (таков, напр., Д. *Patm*. gr. 725, XVII в.; см.: *Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 970), снова начали употребляться очень широко; в частности, к XX в. в греч. Церквях утвердился обычай вручать хиротонисуемому во диакона не рипиду, а Д. (*Дмитриевский*. 1904. С. 68).

В наст. время в греч. практике более всего известно издание Д., подготовленное при участии И. *Фундулиса* (Τεροδιακονικόν... Κορύν, 1989) и выдержавшее неск. переизданий;

в состав Д. здесь входят: ектении и диаконские возгласы вседневной и великой вечерни, утрени, проскомидии, литургии свт. Иоанна Златоуста, архиерейского чина литургии; неск. молитв перед причащением Св. Таин и благодарственные молитвы; торжественные многолетия, возглашаемые в присутствии архиерея или к.-л. высокочтимого лица; заунокийные прошения и поминовения; устав совершения службы при наличии 2 диаконов; устав совершения службы при наличии 3 и более диаконов; ектении и диаконские возгласы чинов богоявленского водоосвящения и вечерни в день Пятидесятницы; ектения чина диаконской хиротонии.

В слав. рукописной традиции Д. не распространены, хотя в совр. практике опытные диаконы и протодиаконы нередко создают небольшие сборники подобного рода для собственного использования (среди рукописей Троице-Сергиевой лавры сохр. такой сборник 1-й трети XIX в. (РГБ. Троиц. доп. 185), содержащий интересные подробности об особенностях рус. богослужебной практики того времени).

Лит.: *Дмитриевский А. А.* Богослужение Страстной и Пасхальной седми в. св. Иерусалиме в IX–Х вв. Каз., 1894. С. 260–285; он же. Ставленник. Рук-во для священно-церковно-служителей. К., 1904; *Lanne E.* Les textes de la liturgie eucharistique en dialecte sahdique // Le Muséon. Louvain, 1955. Vol. 68. P. 5–16; *Malak H.* Les livres liturgiques de l'Église copte // Mélanges E. Tisserant. Vat., 1964. Vol. 3: Orient Chrétien. P. 1–35. (ST; 233); *Henner J.* Fragmenta Liturgica Coptica: Editionen und Kommentar liturgischer Texte der Koptischen Kirche des ersten Jahrtausends. Tüb., 2000.

Диак. Михаил Желтов

ДИАКОНИССА [греч. διακόνισσα, также διάκονος с артиклем или иным показателем жен. рода], одно из церковных служений в древней Церкви, к-roe исполняли женщины.

Происхождение. Впервые существительное διάκονος, в древнегреч. языке употреблявшееся как в муж., так и в жен. роде (конкретный род маркируется выбором артикля), в христ. письменности употреблено в жен. роде в Рим 16. 1–2, где ап. Павел упоминает Фиву, «служительницу (τὴν... διάκονον) церкви Кенхрейской»; в рус. синодальном переводе греч. τὴν διάκονον передано как «диаконисса». Исследователи расходятся во мнениях относительно того, можно ли считать св. Фиву Д. в том смысле, что она имела определенный церковный чин. В пользу того

что св. Фива занимала степень Д., говорит традиция III и последующих веков: имя св. Фивы упоминается в молитвах (в т. ч. визант.) на поставление Д.; в надгробной надписи VI в. некой Д. по имени София, погребенной на Елеонской горе, она названа «второй Фивой» (*Eisen*. 2000. Р. 158–160); о Фиве как об одной из первых Д. писали *Ориген* (*Orig. Comm. in Rom. 10. 17*), свт. *Иоанн Златоуст* (*Ioan. Chrysost. In Rom. 30*), блж. *Феодорит Кирский* (*Theodoret. In Rom. 16. 1*) и др. Против же этого говорят анализ особенностей словоупотребления в творениях ап. Павла (*Romaniuk*. 1990; *Madigan, Osiek*. 2005. Р. 12–13) и отсутствие в христ. лит-ре I–II вв. к.-л. эксплицитных упоминаний о Д. как об определенном служении.

«Жен», к-рые упоминаются в 1 Тим 3. 11 после диаконов (1 Тим 3. 8–10) и к-рые обычно трактуются как жены диаконов (ср. в синодальном переводе: «Равно и жены их должны быть честны, не клеветницы, трезвы, верны во всем» — слова «их должны быть» являются интерполяцией переводчиков), что может быть верной интерпретацией (так, в 1 Тим 3. 12 ап. Павел продолжает говорить о диаконах-мужчинах), нек-рые исследователи считают Д. (см., напр.: *Никодим [Милаш], еп.* Правила. Т. 1. С. 367; *Truesdell*. 1968). Такое отождествление «жен» из 1 Тим 3. 11 с Д. небесспорно, как и отождествление служений св. Фивы из Рим 16. 1–2 и позднейших Д., хотя и имеет обоснование в святоотеческой письменности. *Климент Александрийский* (*Clem. Alex. Strom. 3. 6. 53. 3–4*) называет этих «жен» «женщинами-диаконами» (*διάκονων γυναικῶν*; впрочем, он мог и не иметь в виду диаконат в иерархическом смысле), на том же настаивают свт. Иоанн Златоуст (*Ioan. Chrysost. In 1 Tim. 11*), блж. Феодорит Кирский (*Theodore. In 1 Tim. 3. 11*) и др.

В письме *Плиния Младшего* к имп. *Траяну*, одном из самых ранних свидетельств о гонениях на христиан в Римской империи (написано в нач. II в.), упоминаются 2 «служительницы» (лат. *ministræ*; см.: *Plin. Jun. Ep. 10. 96–97*), исследователями, отстаивающими позицию о появлении Д. в апостольскую эпоху, также отождествляемые с раннехрист. Д.

Тем не менее в *Апостольском предании* (III в.), считающемся древнейшим после «Дидахе» литургико-ка-

ническим памятником, из жен. церковных степеней упомянуты лишь *вдовицы и девы*; вопрос о возможном отождествлении служений вдовиц и Д. не раз ставился в науке (см., напр.: *Gryson*. 1972; *Постернак*. 1996. С. 211–212), но не получил окончательного решения.

С бесспорностью Д. как одна из степеней церковного клира впервые упомянуты в «*Дидаскалии апостолов*» (1-я пол. III в.), где описаны и их основные функции (*Didasc. Ar. 16. 3*): при крещении женщин помазание их по всему телу св. елем и восприятие от крещальной купели, посещение женщин в их домах с целью оказания помощи в болезни и проч. (делать все это диакону-мужчине не вполне прилично и разрешается, согласно «*Дидаскалии апостолов*», лишь в отсутствие Д.), участие в общении епископа с жен. частью общины — все эти стороны служения Д. близки к служению диаконов-мужчин в ранней Церкви, по в отличие от диаконов Д. не имели специальных функций за общественным богослужением.

Служение Д. в IV–XI вв. Начиная с IV в. Д. нередко упоминаются в исторических, канонических, литературных, агиографических памятниках, а также в ряде надписей (см.: *Eisen*. 2000); чаще они обозначаются термином *διάκονος* в жен. роде (лат. *diacona*), чем термином *διάκονισσα* (по-латыни — *diaconissa*).

Возможно, на распространение чина Д. оказал влияние закон имп. Лициния от 324 г. (не сохр., но упом. Евсевием — *Euseb. Vita Const. 1. 53. 1*), запрещавший мужчинам молиться вместе с женщинами, а женщинам посещать «училища добродетели» (*Horsley*. 1981). По предложению же С. Эльм, социальной подоплекой развития института Д. была необходимость установления канонического контроля над богатыми вдовицами, желавшими активно участвовать в церковной деятельности (*Elm*. 1994. Р. 181–182); действительно, дольше всего институт Д. сохранялся в столицах — К-поле и Риме.

В «*Апостольских постановлениях*» (ок. 380) названы те же функции Д., что и в «*Дидаскалии апостолов*»: помощь при крещении женщин (*Const. Ar. III 2. 15–16*), преподание лобзания мира жен. части общины во время литургии (согласно «*Апостольским постановлениям*», лобза-

ние мира совершалось отдельно мужчинами и женщинами; лишь в конце диакон целовал Д. в знак всеобщего единства) и поддержание порядка в жен. части храма во время службы (*Const. Ar. II 7. 57–58*), передача любых исходящих от женщин просьб епископу и сопровождение их при визитах к нему (*Const. Ar. II 4. 26*), распределение пожертвований среди нуждающихся женщин (*Const. Ar. III 1. 14*). В «*Апостольских постановлениях*» приведены предъявляемые Д. нравственные требования (*Const. Ar. III 1. 15; 3. 2. 19*), а также молитва на поставление Д. (*Const. Ar. VIII 20*). Т. о., согласно этому памятнику, служение Д. было сходным со служением диаконов, но было обращено исключительно к жен. части общины и не имело сакрального выражения во время общественного богослужения.

Согласно «*Завещанию Господа нашего Иисуса Христа*» (V в.), такие же обязанности выполняли вдовицы, поставлявшиеся через избрание и возложение рук с молитвой (*Test. Dom. 1. 23; 1. 40–41; 2. 8*); впрочем, здесь упоминаются и Д., о поставлении к-рых ничего не говорится и к-рые во время литургии лишь следят за дверями храма; причащаются эти Д. вместе с мирянами (в отличие от вдовиц, причащающихся сразу после диаконов), а из их особых служений упоминается только обязанность посить Св. Дары по домам для причащения беременных женщин, к-рые не могут самостоятельно прийти на литургию (*Test. Dom. 1. 19; 2. 20*). Кроме этого памятника, а также сир. Номоканона Бар Эбрея (7. 7) участие Д. в преподании Св. Таин верующим, не имеющим возможности прийти в храм, упоминается в написанном между 877 и 886 гг. послании патриарха К-польского свт. Фотия к еп. Калабрийскому Льву (*Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et amphilochia / Ed. B. Laourdas, L. G. Westerink. Lpz.*, 1983. Vol. 1. Р. 166), где говорится о том, что Д. относили Св. Дары христианам, находившимся в пленау арабов.

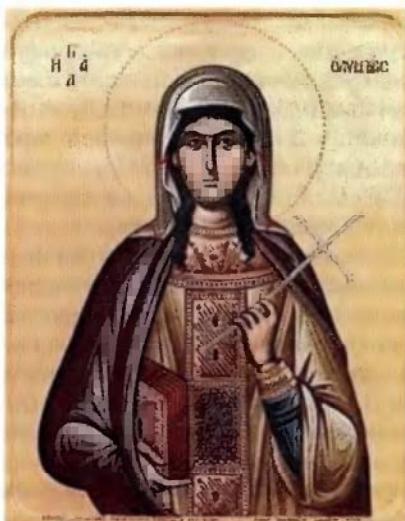
В кон. IV в. свт. *Епифаний Кипрский* свидетельствовал о том, что, хотя «в Церкви существует чин диаконисс, он [установлен] не для священнодействия и не для поручения [диакониссам] чего-либо подобного, но [лишь] ради охранения чести женского пола или во время крещения, или при надзоре за страданием

или болезнью, [да] и [просто] во [всех] случаях, когда обнажается тело женщины, лабы оно не было видимо мужами священноминиструющими, но только диаконисой, которая в необходимый момент получает повеление от священника заботиться о женщине при обнажении ее тела, каковое надежно охраняется установленным в Церкви в соответствии с мерой канона строгим чином [Диакониссе]. Ибо слово Божие не позволяет женщине ни «в церкви глаголати», ни «властвовать над мужем» (*Epiph. Adv. haer.* 79. 3).

Дополнительные сведения о служении Д. сохранились в погребальной надписи VI в. некой Д. Марии из Каппадокии, где сказано: «Здесь почтится почитаемой и блаженной памяти диаконисса (гр. διάκονος) Мария, которая, согласно апостольскому слову, растила детей, принимала странников, омывала ноги святых, разделяла свой хлеб с нуждающимися. Помяни ее, Господи, когда придешь, во Царствии Твоем»; из надписи очевидна социальная направленность деятельности Д. (см.: *Eisen. 2000. Р. 164–167*).

В IV–VII вв. служение Д. было распространено на Востоке (нек-рые исследователи полагали, что Д. не было в Александрийской Церкви (см.: *Martimort. 1982. Р. 73–97*), но, как показал У. Дзанетти (*Zanetti. 1991*), аргументация, на к-рой основывается это утверждение, неверна). Среди прославленных святых христ. Востока есть неск. Д.— напр., сестра святителей Василия Великого, Григория Нисского и Петра Севастийского блж. Феозва (греч. Θεοσεβία — Феосевия; пам. 10 янв.); мать свт. Григория Богослова св. Нонна (пам. 5 авг.), посвященная в Д. одновременно с поставлением ее мужа, свт. Григория (старшего), в епископы Назианза; сподвижница свт. Иоанна Златоуста св. Олимпиада (пам. 25 июля), посвященная в Д. свт. Нектарием К-польским; подвизавшаяся в Милассе в Карии уроженка Рима прп. Ксения (пам. 24 янв.); прп. Ирина, игум. мон-ря Хрисовалантон (пам. 28 июля), и др. (см. список известных по имени Д. древней Церкви (ок. 100 имен) в кн.: *Madigan, Osiek. 2005. Р. 217–218*).

В частности, немало Д. было в К-поле. Так, в новелле, изданной в 535 г. имп. св. Юстинианом I в связи с постройкой заново храма Св. Софии, при храме было определено



Св. Олимпиада Константинопольская.
Икона. Нач. XXI в.

40 Д. (Novell. Just. 3. 1; это количество подтверждено при имп. Ираклии в 612 — RegImp. Bd. 1. S. 18. N 165). При патриархе Кириаке (596–606) в К-поле был воздвигнут храм Божией Матери «[в районе] Диакониссы», пользовавшийся известностью; в приписываемом Кодину сочинении происхождение названия храма объясняется тем, что патриарх Кириак жил на месте этого храма, когда был диаконом, а его родная сестра стала Д. этого храма (PG. 157. Col. 585); впрочем, вероятнее всего, что храм получил название по имени квартала, в к-ром был некогда расположен дом какой-то богатой Д. (см.: *Janin. Églises et monastères. Р. 174–175*). К-польские Д. принимали активное участие в церковном пении, образуя отдельный хор в храме Св. Софии (*Karras. 2004. Р. 283–287*), размещавшийся в «женском нартексе» (τοῦ γυναικίου νάρθηκος — *Const. Porphyry. De cereis. T. 1. Р. 171*; о месте, усвоенном Д. в храме Св. Софии, и о различии «нартекса диаконисс» и «гинекона диаконисс» см. в ст.: *Taf. 1998. Р. 65–70*).

Требования к Д. В др. новелле св. Юстиниана, изданной в том же году, говорится о нравственных требованиях, предъявляемых к тем, кто хотели бы стать Д. Их жизнь не должна вызывать никаких подозрений (и потому, в частности, вместе с Д. имеют право проживать только близайшие родственники), избираться они могут либо из девствениц, либо из единобрачных вдов; возраст Д. не должен быть ни слишком юным, ни преклонным, но должен «приближаться к 50 годам»; женщины моложе

этого возраста можно поставлять в Д. только для жен. мон-рей; брак с Д. после ее поставления невозможен (Novell. Just. 6. 6). Эта новелла явилась уточнением вошедшего в Кодекс Феодосия закона 390 г. о 60-летнем возрасте Д. (в этом законе рассматривался в первую очередь вопрос о наследстве Д.: CTh. XVI 2. 27; см.: *Ibid. V 3. 1; XVI 2. 28*). В 123-й новелле св. Юстиниана Д. без к.-л. оговорок рассматриваются в одном ряду с монахами и аскетами.

Предъявляемое Д. св. Юстиниана требование безбрачия соответствовало практике древней Церкви: хотя, с одной стороны, из памятников эпиграфики (см.: *Eisen. 2000*) и др. источников известны примеры Д., некогда состоявших в браке и даже имевших детей, не существует ни одного твердого свидетельства о Д., продолжавшей брачную жизнь после своего поставления; с др. стороны, мн. Д., несомненно, вели монашеский образ жизни. Так, в «Паломничестве Эгерии» упоминается Д. Марфана, к-рая «управляла монастырями апотактико, т. е. дев» (*Eger. Itiner. 23. 3*). Свт. Епифаний Кипрский свидетельствует, что уже в его время Д. были или единобрачные женщины, воздерживавшиеся от супружеской жизни, или единобрачные вдовицы, или девственницы (*Epiph. Adv. haer. 80. 20*). В Армянской Церкви замужние Д. были запрещены 17-м прав. *Двинского Собора* 527 г. (*Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles. T. 2. Pt. 2. Р. 1079*). В Галлии 17-е прав. II Аrelатского Собора 533 г. говорит о Д. как о вдовых женщинах и категорически воспрещает им вступление во 2-й брак (*Mansi. T. 8. Col. 837*). Обязательный целибат Д. сближает этот чин с раннехрист. чинами дев и вдовиц. В VI в. на Западе прославилась св. *Радегунда*, одна из жен меровингского кор. Хлотаря I, ставшая Д. в т. ч. ради того, чтобы расстаться с ненавистным ей супругом. 48-е прав. Трульского Собора позволяло поставлять в епископы женатого кандидата, только если его супруга по собственному желанию поступит в моп-рь, отдаленный от епархии, епископом к-рой становится ее муж; правило говорит о возможности поставления ее в Д. Аналогичные примеры поставления женщины в Д. вместе с хиротонией ее супруга во епископа — уже упоминавшееся появление св. Нонны, а также последовавшее за ру-

коположением в 753 г. нового Равенского архиеп. Сергия поставление его жены Евфимии в Д. (Θεοδόρου. 1954. С. 41).

Правилом об обязательном безбрачии Д. (ср.: Васил. 44) обусловлены и предписания о ее возрасте. Св. Юстиниан определяет его как «приближающийся к 50 годам», Вселенские Соборы предписывали как минимум 40-летний возраст (IV Всел. 15; Трул. 14; ср. упоминание ап. Павла о 60-летнем возрасте вдовицы (1 Тим 5. 9; см. также в Кодексе Феодосия о 60-летнем возрасте Д.: СTh. XVI 2. 27), на основании к-рого визант. канонист Иоанн Зонара в толковании на IV Всел. 15 говорит о поставлении 40-летних Д. только из девственниц). Впрочем, известны примеры и более молодых Д.— в погребальной надписи Д. Марии из Моава говорится, что она умерла в 548 г. в возрасте 38 лет (*Eisen*. 2000. Р. 160–162); в апокрифическом «Мученичестве Матфея» (IV в.) супругу сына царя города антропофагов возвели в сан Д. (что с очевидностью является лит. вымыслом) в возрасте 25 лет (*Lipsius R. A., Bonnet M. Acta Apostolorum apocysturha. Lipsiae, 1903. Pt. 2. Vol. 1. P. 259*); св. Олимпиада, рано овдовевшая, стала Д. в возрасте ок. 30 лет.

За блуд Д. полагалось более суровое наказание, чем диакону или пресвитеру,— она не только лишалась своей степени, но и отлучалась от Св. Причащения (Васил. 44; визант. канонисты Иоанн Зонара, Феодор Вальсамон и Алексий Аристин единодушно подчеркивают, что— вопреки общему принципу не наказывать за одно преступление дважды (Васил. 32)— Д. и извергается, и отлучается). Имп. св. Юстиниан в своей 6-й новелле пишет о том, что Д., вступившую в брак, следует предавать смертной казни вместе с дерзнувшим покуситься на ее чистоту и имущество обоих должно быть конфисковано; эта норма, по его мнению, вытекает из классического рим. законодательства, подобным же образом наказывавшего весталок (*Novell. Just. 6. 6*); в 123-й новелле наказание, впрочем, ограничивается ссылкой провинившейся Д. в мон-рь и распределением ее имущества между детьми и этим мон-рем (*Novell. Just. 123. 30*).

Исчезновение чина Д. В нач. II тыс. по Р. Х. появление Д. фактически выходит из практики и на Востоке и

на Западе. Дольше всего оно сохранилось в К-поле. Так, Иоанн Зонара рассуждает о поставлении Д. как о реальной практике, а Анна Комнина в «Алексиаде» (15. 7. 8) пишет о том, как ее отец, имп. Алексей Комнина, заботился о к-польских Д. В рукописях визант. Евхология чин поставления Д. сохранялся до XI–XII вв. (в отдельных рукописях он копировался и позднее; см.: *Morinus. 1655; Goar. Еὐχολόγιον. Р. 218–219; Дмитриевский. Описание. 1901. С. 16, 346–347, 361, 996; Арапанц. 2003*). Но уже патриарх Феодор IV Вальсамон, визант. канонист 2-й пол. XII в., в толковании на IV Всел. 15 сообщает, что в его время чин поставления Д. «совершенно вышел из употребления» (соответственно этому из новой редакции к-польских чинов хиротонии (согласно, напр., рук. РНБ. Греч. № 823, XIII в., к этой редакции относится и древнейший сохранившийся слав. перевод чинов рукоположений — см.: *Желтов. 2005*) молитвы на появление Д. уже исключены), а в своих ответах патриарху Александрийскому Марку III говорит, что, хотя «в древности каноны знали чины диаконисс, имевших [свою] ступень в алтаре», в его время Д. храма Св. Софии не имели права входить в алтарь (PG. 138. Col. 988). Окончательный запрет служения Д. содержится в постановлении, изданном К-польским патриархом Афанасием I (1303–1309) (RegPatr. Vol. 1. Fasc. 4. Р. 526. N 1747, 1). Визант. канонист XIV в. *Матфей Властьрь* свидетельствует, что в его время о том, «какое служение исполняли... диакониссы... уже почти никому не [было] известно...» (буква Г, 11-я гл.), а близ. Симеон Солунский в своем толковании на визант. чины хиротоний (PG. 155. Col. 361–470) обходит Д. молчанием.

В др. областях жен. диаконат прекратился еще раньше: Иоанн Мосх пишет о том, как патриарх Иерусалимский *Петр* (2-я четв. VI в.) не стал поставлять Д. для помощи иером. Конону, имевшему послушание крестить, в т. ч. женщин, т. к. этого «не позволял закон» (*Иоанн Мосх. Луг духовный. 3*; возможно, однако, что упомянутую фразу можно понимать не в смысле запрета Д., а в смысле непозволительности пребывания Д. в муж. мон-ре — в иерусалимском *Святогробском Типиконе*, отражающем практику ок. X в., Д. еще упом.). В зап.-сир. традиции XII в. Д.

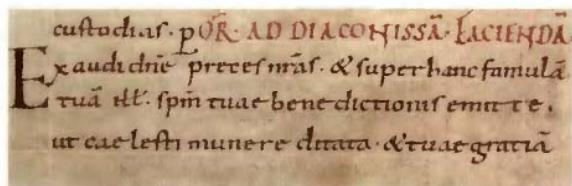
считались тождественными игумениям (*Denzinger. 1864. Р. 71*). Раннее исчезновение чина Д. на Востоке выразилось, в частности, в том, что чины поставления Д. не только не вошли в позднейшие стандартные литеургические книги различных вост. традиций, но даже в большинстве случаев и не сохранились (сохр. полный текст чинов только греч., вост.-сир. и древней груз. (восходящей к древней иерусалимской) традиций, а в единичных арм. рукописях — молитва на появление Д., совпадающая с молитвой вост.-сир. традиции).

В Галлии появление Д. было запрещено 26-м прав. *Аравсионского Собора* 441 г. (*Mansi. T. 6. Col. 440*; тем не менее этот Собор еще допускает возможность существования Д., пребывающих в чине мирян; см. также 2-е прав. Нимского Собора 394 г.— *Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles. T. 2. Part. 1. P. 93*), 21-м прав. Эпавонского Собора 517 г. (*Mansi. T. 8. Col. 561*; это правило запрещает возможность появления Д. (отождествляемых здесь со вдовицами) во Франкском королевстве) и 18-м прав. II Арелатского Собора 533 г. (*Ibid. Col. 837*; 17-е прав. II Арелатского Собора упоминает случаи появления Д., несмотря на запреты предшествующих Соборов,— ср. со случаем появления св. Радегунды; см. также: *Eisen. 2000. Р. 184–185*).

В Италии Д. сохранились дольше, чем в Галлии,— кроме уже упомянутой Евфимии, супруги архиепископа Равенны (VIII в.), известны надпись с именем рим. Д. Анны, сестры диак. Дометия, хранителя папской сокровищницы (VI в.; см.: *Ibid. Р. 182–183*), свидетельство Анастасия Библиотекаря (IX в.) о том, что при вступлении папы Льва III в Рим его встречал «весь римский народ, включая монахинь, диаконисс и благородных матрон» (PL. 128. Col. 1215), 1–3-е правила Римского Собора 721 г., запрещающие брак с «пресвитерией», Д. и монахиней (*Mansi. T. 12. Col. 263*; вероятно, под «пресвитерией» и Д. здесь понимаются вдовы священников и диаконов или же степени монашеского посвящения; см. также правила 14–15 того же Собора), и др. (см.: *Leclercq. Col. 727; Kalsbach. 1957. Col. 926*). Папы в XI в. еще подтверждали право епископов поставлять пресвитеров, диаконов, Д. и субдиаконов (PL. 139. Col. 1621; 141.

ДИАКОНИССА

Col. 1056, 1121; 143. Col. 602), но Д. уже упоминались в этом ряду, вероятно, лишь по традиции. Лат. молитва на поставление Д. сохранилась в т. и. Миссале Леофрика, X в. (The Leofric Missal as Used in the Cathedral of Exeter... / Ed. F. E. Warren. Oxf., 1883. P. 226); отголоски чина поставления в Д. нек-рые исследователи усматривают в молитвах благословения вдовиц согласно Понтификалу Эгберта и в чине посвящения (см. ст. *Velatio*) дев (к-рые, напр., в картезианском ордене получали



при посвящении, как и диаконы, столову и манинул).

Окончательное исчезновение Д. в эпоху высокого средневековья, вероятно, следует связывать с общими переменами в структуре церковного клира, с изменениями в укладе жизни социума, сделавшими ненужными прежние службы Д. (это сопоставимо с лишением и диаконов их первоначальных социальных функций, но служение диаконов сохр., поскольку они в отличие от Д. активно участвовали в священнослужительских при общественном богослужении; впрочем, на Западе, где к этому времени участие диаконов в мессе свелось к минимуму, количество диаконов в общем числе клириков также стало невелико), с отождествлением должностей Д. и настоятельниц монастырей как на Востоке, так и на Западе (напр., Петр Абеляр в 8-м письме к Элоизе говорит о «диакониссе, которую теперь называют аббатисой»), с ограничением деятельности немонастырского клира священнослужением и проповедью (ни то ни другое не входило в круг деятельности древних Д.).

Чины поставления в Д. Древнейший чин поставления в Д. содержится в «Апостольских постановлениях». Д. поставляется через возложение рук епископа, в присутствии пресвитеров, диаконов и др. Д. (т. е. аналогично хиротонии диакона и не так, как поставляются иподиакон и чтец, хиротесуемые епископом независимо от присутствия др. клириков, а также исповедник, дева, вдовица и экзорцист, поставляемые без воз-

ложения руки епископа). В молитве на поставление Д. приводятся имена неск. ветхозаветных пророчиц и Божией Матери и содержитя прошение о ниспослании Св. Духа на поставляемую и об очищении ее от всякой скверны (Const. Ap. VIII 19–20).

Древний груз. чин поставления в Д., восходящий к традициям древнего иерусалимского богослужения, сохранился в рукописи (X–XI вв.) (Кекел. А 86 — Кекелидзе. 1912; ср.: Кекелидзе. Литургические груз. памятники. С. 24, 128). По-

*Molitva china
postavleniya diakonissi
iz Missala Leofrika. X v.
(Bodl. 579. Fol. 295v)*

ставление во Д., как и поставление в диаконы, включает 3 молитвы: 1-я напоминает молитву из «Апостольских постановлений»; 2-я — та же, что в вост.-ср. чине поставления в Д. (Denzinger. 1864. P. 261; Bradshaw. 1990. P. 162) и в единичных арм. рукописях (Ibid. P. 91); 3-я — та же, что 1-я молитва поставления в диаконы согласно мелькитскому Евхологию (XII–XIII вв.) (Brit. Lib. Or. 4941) (см.: Brakmann. 2004. S. 116–119).

В визант. рукописях чин поставления в Д. (Morinus. 1655; Goar. Εὐχόλυτον. Р. 218–219; Дмитриевский. Описание. 1901. С. 16, 346–347, 996; Неселовский. 1906; Θεοδόρου. 1954; Vagaggini. 1974; Пентковский. 2002; Арапянц. 2003) вполне соответствует чину поставления в диаконы: после окончания анафоры поставляемую подводят к архиерею, он возглашает текст формулы Ή Θεία χάρις: (Божественная благодать: — древняя офиц.

формула документа о состоявшейся хиротонии; см. о ней: Botte. 1957; Пентковский. 2002. С. 127–130), поставляемая преклоняет голову (но не опускается на колени в отличие от пресвитера и диакона), и архиерей творит над ней трижды крестное знамение, затем, возлагая руку на голову рукополагаемой, епископ читает 2 молитвы (нач. 1-й: Ο Θεός δέ ἀγιος καὶ παντοδύναμος, δέ διὰ τῆς ἐκ παρθένου κατὰ σάρκα γεννήσεως (Боже святой и всесильный, иже по плоти ёже в дне рождествомъ); нач. 2-й: Δέσποτος Κύριε, δέ μηδὲ γυναικος (Владо Господи, иже женъ никогдаже); 2 молитвы при поставлении в визант. традиции также имеют только чины епископской, пресвитерской и диаконской хиро-

тоний, но не хиротесий в др. церковные степени), перемежаемые диаконской ектенией (в 1-й из молитв упом. Божия Матерь и жены, просвещенные Св. Духом (не названы по имени), и содержитя прошения о принятии рукополагаемой в служение, о даровании ей дара Св. Духа и о сохранении ее в вере и непорочности; во 2-й приводятся имена женщин, усердно служивших при храмах Божих, и содержитя прошения о даровании поставляемой такого же дара Св. Духа, какой был дан св. Фиве, о достижении новой Д. совершенства в христ. жизни), по окончании молитв епископ возлагает на Д. орарь, но не так, как на диакона, а обоими концами вперед, скрывая его под мафорием (мафорий Д.— это или монашеский головной покров до плеч (Троцкий. 1912. С. 194–201), или особая одежда Д., доходившая до пят (Неселовский. 1906. С. 68–70)). После причащения новопоставленной Д. епископ вручает ей Св. Чащу, но Д. в отличие от новопоставленного диакона не идет с ней причащать народ, а поставляет Св. Чащу на св. престол, что показывает отсутствие у Д. к.-л. самостоятельных литургических функций во время Божественной литургии (отсутствие таких функций видно и из того, что ектению при хиротонии Д. читает не др. Д., а диакон, тогда как при поставлении епископа, священника и диакона такую ектению читает др. епископ, священник или диакон соответственно; кроме того, к-польские Д. лишь поставлялись в алтаре, но обычное их место в храме Св. Софии находилось вне алтаря — см.: Taft. 1998. P. 63–70; Karras. 2004. P. 286).

Похожую структуру, включающую формулу и 2 молитвы (иные по содержанию), имеет вост.-ср. чин поставления в Д. (см.: Denzinger. 1864. P. 261–262; Bradshaw. 1990. P. 162–163); в этом чине также подчеркивается отсутствие у Д. самостоятельных литургических функций. Как поясняет рубрика в конце чина, она поставляется для того, чтобы стоять первой в лице монахинь, и для совершения помазания св. елеем при крещении. Зап.-ср. чин (или чины) поставления в Д. не сохранился; существовал ли копт. чин — неизвестно (нек-рые греч. Евхологии егип. происхождения содержат визант. чин поставления в Д., дополненный разъяснениями его порядка,

но без к.-л. местных особенностей — см.: *Дмитриевский*. Описание. 1901. С. 346–347; с др. стороны, в эфиоп. практике Д. известны); в арм. и лат. традициях сохранились лишь единичные молитвы над Д.

Вопрос о сане Д. О том, следует ли считать степень Д. священным саном или нет, совр. исследователи имеют разные т. зр. Одни ученые, исходя из факта употребления в IV Всел. 15 глагола χειροτονίv (хиротонисать), из анализа чина поставления в Д. согласно «Апостольским постановлениям» и особенно согласно визант. Евхологию (где чины поставления в Д. и в диаконы очень похожи), из места, занимаемого Д. во мн. перечислениях клириков в древних памятниках (сразу после диаконов и до младших клириков), и нередко встречающегося в источниках обозначения Д. как «диаконов-женщин», из того факта, что нек-рые древние Д. занимали в Церкви достаточно важные должности, настаивают на несомненной принадлежности Д. к священно-, а не церковнослужителям (см., напр.: *Robinson*. 1898; *Truesdell*. 1968; *Gryson*. 1972; *Synek*. 1999; *Eisen*. 2000 и др.; среди монографий, написанных правосл. исследователями, эта позиция отстаивается, напр., в книгах: *Феодоров*. 1954; *FitzGerald*. 1998; *Karras*. 2004; с энтузиазмом эту идею поддерживают сторонники т. н. жен. священства).

Противоположной т. зр., основанной на употреблении в том же IV Всел. 15 термина χειροθεσία, на подчеркивании свт. Епифанием Кипрским и вост.-ср. чином поставления в Д. отсутствия у них обычных для священнослужителей функций, на свидетельстве зап. источников о благословении только, но не рукоположении Д., на традиц. представлении о том, что таинство Священства может быть преподано лишь мужчинам (тогда как женщины не только не могут священничествовать, но и не имеют права входить в алтарь — *Лаодик.* 44), на том, что Д. в I–II вв. не было (и, следов., их служение нельзя считать установленным Христом и апостолами), на полном отсутствии в древних источниках свидетельств о к.-л. специальном участии Д. в общественном богослужении, придерживаются, как правило, традиц. католич. (см., напр.: *Martimort*. 1982) и правосл. ученые (см., напр.: *Неселовский*. 1906; *Кармірթ*. 1978).

Обе позиции представляются некорректными по неск. причинам. Вопрос о том, является ли та или иная степень священным или церковным саном, предполагает следование зап. позднесредневек. богословской схеме, резко отграничивающей таинства (*sacramenta*) от проч. церковных священодействий освятительного характера (*sacramentalia*) на основании ряда формальных признаков — богоустановленности и проч., — но последовательный перенос этой дистинкции на практику древней Церкви был бы анахронизмом (см.: *Катанский*. 1877).

Далее, понятие «священного сана» в богословии позднего средневековья и последующих веков неразрывно связано с особыми священнослужительскими полномочиями (в лат. богословии т. н. *potestas sacramentalis*), а в случае с диаконами почти что сведено к ним из-за утраты диаконами мн. нелитургических функций (социальных и проч.), к-рые были присущи им в эпоху древней Церкви. Но область служений древних Д. пересекалась с областью служений диаконов-мужчин именно в сфере, не связанной с общественным богослужением, поэтому существующие прямые аналогии между служениями древних Д. и диаконов-мужчин вовсе не подразумевают наличия у Д. священнослужительских полномочий (и, следов., «священного сана» в позднем значении этого понятия, тогда как в древнем, более широком значении сан Д. во многом действительно эквивалентен сану диакона-мужчины).

В древности статус Д. в различных областях христ. мира осмысливался по-разному: если к-польский чин поставления в Д. с очевидностью повторяет структуру чинов рукоположения во епископа, пресвитера и диакона, а имп. св. Юстиниан говорит о причастности Д. к «священству» (*ἱερωσύνη*), то ср. «Дидаскалия апостолов» вообще не говорит об их рукоположении, I Вселенский (19-е прав.) и Аравсионский 441 г. Соборы свидетельствуют о существовании нерукоположенных Д., а последующие галльские Соборы — о принципиальном отличии благословения (*benedictio*), преподаваемого новой Д., от рукоположения (*ordinatio*) в священные степени, и, наконец, свт. Епифаний Кипрский категорически отрицает причастность Д. к священнослужению (тò

ἱερατεύειν). В различных регионах древней Церкви статус Д. осмысливался по-разному (причем неоднозначность положения Д. в системе церковных служений отражена уже в древнейшем каноническом постановлении о них в I Всел. 19, где одновременно говорится и о повторном поставлении обращающихся из раскола Д., и о том, что они «никакого рукоположения не имеют»).

Попытки возрождения чина Д. в XIX–XX вв. В Новое время сначала в англикан., а затем и в др. Церквях возникла идея возродить чин Д. Впервые подобное предложение было высказано в 1734 г. группой шотл. епископов-«неприсягателей»; был составлен соответствующий чин поставления в Д., но неизвестно, был ли он применен на практике (*The Ministry of Women*. 1919. Р. 278 ff.).

В 1836 г. нем. лютеран. пастор Теодор Флиднер основал в Кайзерверте, неподалеку от Дюссельдорфа, госпиталь и уч.-ще Д., куда принимались женщины не моложе 25 лет; «диакониссы пастора Флиднера», к-рых он посвящал через возложение рук с чтением молитвы, проводили жизнь в подвиге жертвенного служения больным и в чтении Библии. В 1846 и 1851 гг. общину пастора Флиднера посещала Флоренс Найтингейл, чьими трудами, как принято считать, были заложены основы принципов работы медицинских сестер, доныне используемые в больницах всего мира. После смерти Флиднера в 1864 г. по образцу его общины в различных странах было организовано уже 30 общин, а число «диаконис» по всему миру насчитывало ок. 1600 чел. Община «диаконис пастора Флиднера» и ориентировавшиеся на ее пример различные орг-ции сестер милосердия XIX в. сыграли огромную роль в истории развития медицины и социального служения (см.: *Potter*. 1873; *Постернак*. 2001. С. 29–50).

Первой Д. в Новое время, принялшей рукоположение от епископа, стала Элизабет Ферард, поставленная в 1862 г. англикан. еп. Лондона Арчибалдом Кэмбеллом Тейтом; одобрение по поводу рукоположения Д. Церковь Англии высказала только в 1871 г. В 1864 г. еп. Алабамы Ричард Хукер Уилмер (из *Епископальной церкви США*, принадлежавшей к Англиканскому содружеству) поставил неск. Д., но не совершил над ними рукоположение;

в 1885 г. он же поставил Д. уже с рукоположением. В 1887 г. принадлежавший к той же церкви еп. Нью-Йорка Генри Кодман Поттер также поставил Д. через рукоположение. В 1889 г. в Епископальной церкви США было официально одобрено восстановление чина Д. и утверждена практика поставления их через епископское рукоположение (основываясь на этом решении, еп. Р. Х. Уилмер в 1893 торжественно рукоположил всех поставленных им ранее Д.); тогда же движение Д. начало стремительно распространяться в США, появились школы Д. и проч. (см.: *Robinson*. 1898. Р. 110–113, 215–223; *Truesdell*. 1968).

На уровне всего Англиканского содружества вопрос о восстановлении чина Д. был решен на *Ламбетских конференциях* 1920 и 1930 гг., результаты к-рых были подтверждены на Ламбетской конференции 1948 г. Участники Ламбетских конференций признали Д. священным саном, «единственным доступным для женщин» (*Ibidem*). Стандартный англикан. чин рукоположения Д. практически не отличается от чина рукоположения диакона. В наст. время в связи с введением в церквях Англиканского содружества жен. священства (а в нек-рых — и жен. епископата) вопрос о Д. отступил на 2-й план.

В России предложение восстановить чин Д. для помощи миссионерству впервые выдвинул архим. *Макарий (Глухарев)*, направивший в Святейший Синод соответствующий проект, официально отклоненный в 1839 г. (см.: *Троицкий*. 1912. С. 275–278). Во 2-й пол. XIX в. под влиянием примеров «диаконис пастора Флиднера» и др. общин сестер милосердия идея восстановления Д. получила широкое развитие в рус. церковной мысли. В 1860 г. с.-петербургский свящ. Александр Гумилевский составил по просьбе вел. кнг. Елены Павловны устав для Кресто-воздвиженской общине сестер милосердия, как для общине Д.; устав утвержден не был (см.: *Постернак*. 1996. С. 244). Вопрос о восстановлении чина Д. ставился в *Предсоборном присутствии РПЦ* 1906 г. (см.: Журналы и протоколы Высочайше утвержденного Предсоборного присутствия. СПб., 1906. Т. 2. С. 28–29, 39–40, 43, 84, 102–104); за положительное решение этого вопроса, в частности, высказывались еп. (впосл.

митрополит) *Евлогий (Георгиевский)*, прот. Алексий Мальцев, игум. Леснинского мон-ря Екатерина и др. известные деятели того времени. В 1911 г. вел. кнг. прмц. *Елизавета Феодоровна* подала в Святейший Синод ходатайство о присвоении старшим сестрам Марфо-Мариинской обители звания Д.; Синод отложил решение вопроса до Поместного Собора (см.: *Постернак*. 2001. С. 212–219). На Поместном Соборе 1917–1918 гг. чин Д. восстановлен не был.

В 1911 г. свт. *Нектарием Эгинским* была поставлена в Д. согласно визант. чину, но с облачением новопоставленной в короткий стихарь, орарь и поручи (т. е. в облачения диакона-мужчины, а не Д.) одна из монахинь управлявшегося им мон-ря. Это событие вызвало смущение и соблазн, так что свт. Нектарию пришлось объяснять свое действие архиеп. Афинскому Феоклиту. Совершенную им хиротонию свт. Нектарий оправдывал потребностью в церковнослужителях, поясняя, что поставленная им Д. будет исполнять обязанности иподиакона. Впосл. в Элладской Церкви были поставлены в Д. еще неск. монахинь (не о всех из них известно, по какому чину они были поставлены). В 30-х гг. XX в. наследницы жен. мон-ря св. Иерофея в Мегаре избрали своим служением помочь заключенным; эти монахини не получали поставления в Д., но тем не менее носили этот титул; нек-рые др. женщины, исполнявшие (и исполняющие) в Элладской Церкви различные службы, также получали этот титул (см.: *Fitz Gerald*. 1998. Р. 153–158). В 1986 г. митр. Димитриадский *Христодул* (ныне архиепископ Афинский) посвятил в Д. игумению жен. мон-ря свт. Спиридона (*Ibid.* Р. 158–159). Наконец, на состоявшемся в 1988 г. на о-ве Родос Межправославном совещании на тему «Место женщины в Православной Церкви и вопрос о рукоположении женщин» было высказано мнение о желательности восстановления в правосл. Церкви чина Д. с поставлением их в соответствии с чином древних рукописей визант. Евхология; обсуждение вопроса состоялось и на др. межправосл. встречах в 90-х гг. XX в. (*Ibid.* Р. 160–173). Немалую роль в возрождении интереса к поставлению Д. сыграла книга Евангелоса Теодору (*Θεοδώρου*. 1954), на к-рую, в част-

ности, ссылались и митр. Христодул (при обосновании совершенной им хиротонии Д.), и члены родосского совещания.

Главное возражение против идеи восстановления чина Д. состоит в том, что остается совершенно неясным конкретное содержание служения вновь учреждаемого жен. диаконата. В древней Церкви жен. диаконат занимался схожей с муж. диаконатом нелитургической деятельностью (т. е. социальной и проч.), но в отличие от муж. диаконата не имел специальных функций за общественным богослужением (т. е. Д. не произносили ектении, не совершали каждений и т. д.). В совр. же практике деятельность муж. диаконата чаще всего сводится к священнослужению, а его нелитургические функции, параллельно к-рым и должно быть служение жен. диаконата, сведены к минимуму или отсутствуют. Т. о., возрождение института Д. как дополняющего институт диаконов возможно лишь в том случае, если служение муж. диаконата вновь наполнится разнообразным нелитургическим содержанием, как это имело место в древней Церкви.

Утратило практическую пользу и единственное литургическое служение древних Д.— помазание женщин при крещении св. елеем по всему телу, т. к. уже в течение мн. веков помазание крещаемых св. елеем по всему телу заменено помазанием отдельных частей тела. Кроме того, таинство Крещения чаще совершается над детьми, а не над взрослыми; и по мнению Ж. Гродилье де Матона (*Grosdidier de Matons J. La femme dans l'empire byzantin // Histoire mondiale de la femme / Ed. P. Grimal*. Р. 1967. Р. 40), служение Д. прекратило некогда свое существование именно из-за повсеместного распространения практики крестить детей в самом раннем возрасте.

Возрождение чина Д. в таких условиях, когда функции диаконов-мужчин почти исключительно сведены к литургическим, будет вести к непониманию природы жен. диаконата и уподоблению Д. священнослужителям-мужчинам, что не имеет основания в церковной традиции и противоречит свидетельству свт. Епифания Кипрского и др. древних христ. авторов. Так действительно и происходит: как уже было отмечено, часть поставленных в XX в. в Элладской Церкви Д. исполняла функции ипо-

диаконов, что не имеет отношения к служению древних Д.

Еще больше опасений, чем возникновение новых и неочевидных служений женщин-иподиаконов и т. п. (что само по себе уже может стать поводом к церковным нестроениям), вызывает потенциальная возможность трансформации неверного понимания Д. как женщин-священнослужителей в идею жен. священства и, наконец, епископства — как это и произошло, напр., в англикан. Церкви.

Можно отметить, что подобные опасения разделяются и в католич. Церкви. Так, несмотря на призывы ввести католич. жен. диаконат (напр., в предложениях, выдвинутых в 1995 Американским об-вом канонического права), Международная Богословская комиссия при Конгрегации вероучения в ходе работы над принятым на заседании 30 сент.— 4 окт. 2002 г. офиц. документом «Диаконат: Эволюция и перспективы» (*La documentation catholique*. Р., 2003. Vol. 23. 19 janv. P. 58–107) поставила под сомнение саму возможность восстановления чина Д. (что немедленно подверглось критике сторонников введения Д. в католич. Церкви — см., напр.: *Zagano*. 2003).

Ист. и лит.: *Morinus J.* Commentarius de Sacris Ecclesiae ordinationibus, secundum antiquos et recentiores, latinos, grecos, syros et babylonios, in tres partes distinctus. Р., 1655. Pars 2. P. 99–100; *Goor*. Εὐχολόγιον. Р. 218–222; *Denzinger H.* Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis. Würzburg, 1864. T. 2; *Potter H. C.* Sisterhood and Deaconesses. N. Y., 1873; *Катанский А. Л.* Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей до Оригена включительно. СПб., 1877; *Robinson C.* The Ministry of Deaconesses. L., 1898; *Дмитриевский*. Описание. 1901. Т. 2; *Неселовский А.* Чины хиротоний и хиротоний: Опыт ист.-археол. исслед. Каменец-Подольск, 1906. С. 64–73; *Schäfer K. H.* Kanonissen und Diakonissen // *RQS*. 1910. Bd. 24. S. 49–80; *Кекелидзе К.*, прот. Древнегруз. Архиератикон. Тифлис, 1912; *Троицкий С. В.* Диаконисса в правосл. Церкви. СПб., 1912; *The Ministry of Women: A Rep. by a Committee Appointed by His Grace The Lord Archbishop of Canterbury*. L; N. Y., 1919; *Leclercq H.* Diaconesse // *DACL*. Vol. 4. Fasc. 36. Col. 725–733; *Kalsbach A.* Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen. Freiburg, 1926; *idem*. Diakonisse // *RAC*. 1957. Bd. 3. Col. 917–928; *Θεοδόρου Εὐ.* Η «χειροτονία» ἡ «χειροθεσία» τῶν διακονισσῶν. Αθῆναι, 1954; *Botte B.* La formule d'ordination «La grace divine» dans les rites orientaux // *L'Orient Syrien*. 1957. Vol. 2. Fasc. 3. P. 285–296; *Wirth P.* Zur Geschichte des Diakonats an der Hagia Sophia // *Polychordia: FS F. Dölger zum 75 Geburtstag* / Hrsg. P. Wirth. Amst., 1967. S. 380–382. (ByzF; 2); *Truesdell M.* The Office of Deaconess // *The Diaconate Now* / Ed. R. T. Nolan. Wash., 1968. P. 143–168; *Gry-*

son R. Le ministère des femmes dans l'Église ancienne. Gembloux, 1972. (Recherches et Synthèses: Section d'Histoire; 4); *Vagaggini C.* L'Ordinatione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina // *OCP*. 1974. Vol. 40. P. 145–189; *Καρύπης Ι.* Η Θέσις καὶ ἡ διακονία τῶν γυναικῶν ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ. Αθῆναι, 1978. Σ. 7–46; *Horsley G. H. R.* New Documents Illustrating Early Christianity: A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1976. Sydney, 1981. P. 121; *Martimort A.-G.* Les diaconesses: Essai historique. R., 1982. (Biblioth. «Ephemerides Liturgicae»: Subs.; 24); *Aubert M.-J.* Des femmes diacres: Un nouveau chemin pour l'Église. Р., 1987. (Le Point Théol.; 47); *Ansorge D.* Der Diakonat der Frau: Zum gegenwärtigen Forschungsstand // *Liturgie und Frauenfrage* / Hrsg. T. Berger. A. Gerhards. St. Ottilien, 1990. S. 631–665. (Pietas Liturgica; 7); *Bradshaw P.* Ordination Rites of the Ancient Churches of East and West. N. Y., 1990; *Romaniuk K.* Was Phoebe in Romans 16, 1 a Deaconess? // *ZNW*. 1990. Bd. 81. S. 132–134; *Ysebaert J.* The Deaconesses in the Western Church of Late Antiquity and Their Origin // *Eulogia: Mélanges offerts à A. Bastiaensen / Ed. G. J. M. Bartelink e. a. Steenbrugge*, 1991. P. 421–436. (Instrumenta Patristica; 24); *Zanetti U.* Y eut-il des diaconesses en Egypte? // *VetChr*. 1991. Vol. 27. P. 369–373; *Elm S.* Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity. Oxf., 1994; *Постернак А. В.* Женское служение в ранней христ. Церкви (I–VI вв.) // АиО. М., 1996. № 2/3(9/10). С. 209–245; он же. Очерки по истории общин сестер милосердия. М., 2001; *FitzGerald K. K.* Women Deacons in the Orthodox Church. Brookline, 1998; *Taft R. F.* Women at Church in Byzantium: Where, when — and why? // *DOP*. 1998. Vol. 52. P. 27–87; *Synek E.* Der Frauendiakonat der Alten Kirche und seine Rezeption durch die orthodoxen Kirchen: Lösungsansätze für die katholische Ordinationsdiskussion? // *ÖS*. 1999. Bd. 48. S. 3–21; *Eisen U.* Women Officeholders in Early Christianity: Epigraphical and Literary Studies / Transl. L. Maloney. Collegeville (MN), 2000. P. 158–198; *Metzger M.* Le diaconat féminin dans l'histoire // Mother, Nun, Deaconess: Images of Women According to Eastern Canon Law / Ed. E. Synek. Egling, 2000. S. 144–166. (Kanon; 16); *Müller G. L.* Priestertum und Diakonat: Der Empfänger des Weiheeskramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive. Freiburg, 2000. (Sammlung Horizonte NF; 33); *Smyth M. B.* Widows, Consecrated Virgins and Deaconesses in Antique Gaul // *Magistra*. 2002. Vol. 8. P. 53–84; *Пентковский А. М.* Чинопоследование хиротоний в византийских Евхологиях VIII–XII вв. // *ВВ*. 2002. Т. 61(86). С. 118–132; *Арранц М.* Избранные соч. по литургии. Рим; М., 2003. Т. 1: Таинства визант. Евхология. С. 438–529; *Zagano Ph.* Catholic Women Deacons: Present Tense // *Worship*. 2003. Vol. 77: 5. P. 386–408; *Brakmann H.* Die altkirchlichen Ordinationsgebete Jerusalems // *JAC*. 2004. Bd. 47. S. 108–127; *Karras V. A.* Female Deacons in the Byzantine Church // *Church History*. 2004. Vol. 73. P. 272–316; *Желтов М., диак.* Чины рукоположений по древнейшему славянскому списку: Ркп. РНБ. Соф. 1056, XIV в. // Вестн. ПСТГУ. Сер. 1: Богословие и философия: [Труды кафедры Литургического богословия]. 2005. Вып. 14. С. 147–157; *Madigan K., Osiek C., ed.* Ordained Women in the Early Church: A Documentary History. Baltimore, 2005.

Диак. Михаил Желтов

ДИАКОННИК [греч. διάκονικόν], помещение для хранения церковной утвари, литургических книг и облачений. В правосл. храмах с 3-апсидным планом алтаря обычно занимает юж. апсиду.

Термин διάκονικόν в смысле некоего помещения при христ. храме получил распространение в IV–VI вв., однако употреблялся в различных значениях. В *Apophthegmata patrum* (IV–VI вв.) этим словом обозначен сам храм или его алтарь (SC. N 387. P. 149; вероятно, в этом же значении термин употреблен в христ. строительной надписи из г. Баргилия в Карии; см.: *Leclercq. Col. 734*). Термины διάκονικόν и ύποδιάκονικόν — возможно обозначающие один и тот же отдельный от храма компартимент — упомянуты в материалах Собора епископов Второй Сирии 518 г. (ACO. Т. 3. Р. 98–99). В написанном прп. Кириллом Скифопольским (VI в.) Житии прп. Саввы Освященного говорится о том, что обретенная прп. Саввой Богозданная ц. имела обширный Д. к северу от алтаря, а в написанном тем же прп. Кириллом Житии прп. Евфимия говорится о том, что в Д. хранились святыни мон-ря. Т. о., Д. в раннем значении термина соответствуют визант. сковофилакион (так, мн. молитвы «в сковофилакии», завершающие чинопоследование Божественной литургии согласно рукописям визант. Евхологии периферийных редакций VIII и последующих веков, употребляют термины «сковофилакий» и «Д.» безразлично) и зап. *сакристия*; возможно, также и сир. *пастофорий* (см.: *Krautheimer*. Р. 89 *passim*; *Descoedres*. 1983).

В средневизант. время в связи с широким распространением 3-апсидных крестово-купольных храмов Д. стали называть южную из 3 алтарных апсид (см.: *Krautheimer*. Р. 210–212). Следует, однако, заметить, что в К-польских храмах IX–XI вв. 3 апсиды могли первоначально использоваться не как протесис (жертвенник), алтарь и Д., а как 3 независимых алтаря (см.: *Mathews*. 1982). Развитие чина *проскомидии* в VIII–XIV вв. привело к окончательному выделению сев. апсиды под протесис, что и привело к закреплению функций Д. за юж. апсидой. В поздневизант. время термин «Д.» становится общепринятым — даже в храме Св. Софии в К-поле, где Д. первоначально отсутствовал (его функции