

*Священник Андрей Постернак*

## Девы в Древней Церкви

УДК 27-788-055.2-9  
DOI 10.47132/1814-5574\_2023\_2\_58  
EDN LPDDZI



*Аннотация:* Предмет статьи — чин дев в Древней Церкви I–VI вв. в разных регионах на протяжении длительного времени — весьма актуален, поскольку информация по этому вопросу носит разрозненный и спорадический характер. Девы в христианской общине составляли группу, в которую на Востоке вступали по добровольному волеизъявлению, а на Западе посвящались епископом (или пресвитером по благословению епископа), возможно, через возложение рук (*consecratio, uelatio*) с определенного возраста, как правило, с 25 лет. Чин дев можно считать институциональным, поскольку его члены подобно низшим клирикам получали материальное содержание от Церкви, занимали особое место в собраниях, имели свою очередь причащения среди женщин, а также одеяние: покрывало и, вероятно, дополнительный головной убор, «митру». Каноническое и гражданское право жестко ограждало статус девства, предусматривая церковную и уголовную ответственность для нарушителей этого права. Ко времени повсеместного распространения монашества в IV в. общины дев трансформировались в женские монастыри, члены которых воспринимались современниками как монахини-аскеты. Некоторые девы оставались в миру, в частных домах, но такая практика не получила развития как альтернатива женским монашеским общежитиям. К эпохе Средневековья понятия «дева» и «монахиня» будут уже тождественными.

*Ключевые слова:* христианские девы, Древняя Церковь, соблюдение целомудрия, церковное женское служение, церковные чины, женское монашество.

*Об авторе:* **Священник Андрей Владимирович Постернак**

Кандидат исторических наук, доцент, декан Историко-филологического факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: [posternakav@inbox.ru](mailto:posternakav@inbox.ru)

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1310-3503>

*Для цитирования:* Постернак А., свящ. Девы в Древней Церкви // Христианское чтение. 2023. № 2. С. 58–72.

Статья поступила в редакцию 15.08.2022; одобрена после рецензирования 14.09.2022; принята к публикации 29.09.2022.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 2

2023

---

*Priest Andrey Posternak*

## Virgins in the Ancient Church

UDK 27-788-055.2-9

DOI 10.47132/1814-5574\_2023\_2\_58

EDN LPDDZI



*Abstract:* The subject of the article is the order of virgins in the Ancient Church in the period of I–VI centuries in different regions, over a long period of time, since the information on this issue is scattered and sporadic. The virgins formed a group in the Christian community, to which in the East they joined by voluntary consent, while in the West they were consecrated by a bishop (or presbyter with the blessing of the bishop), possibly through the ordination with the laying of hands (consecratio, uelatio) from a certain age, usually from the age of 25. The order of virgins can be considered institutional, since its members, like the lower clergymen, received material support from the Church, occupied a special place in the assemblies, took Holy Communion in their turn together with women, and also had a special clothing: a veil and, probably, an additional headdress, a «mitre»). Canonical and civil law strictly guarded the status of virginity, stipulating ecclesiastical and criminal responsibility for violators of this law. By the time of the universal spread of monasticism in the IV century, the communities of virgins were transformed into monasteries, whose members were perceived by their contemporaries as ascetic nuns. Some virgins remained in the world and lived in private homes, but this practice was not developed as an alternative to the convents. By the Middle Ages, the concepts of «virgin» and «nun» would already be identical.

*Keywords:* Christian virgins, Ancient Church, abstinence in chastity, women's church ministry, Church orders, female monasticism.

*About the author:* **Priest Andrey Vladimirovich Posternak**

Ph. D. in History, Professor, Dean of the Faculty of History and Philology at St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities.

E-mail: [posternakav@inbox.ru](mailto:posternakav@inbox.ru)

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1310-3503>

*For citation:* Posternak A., priest. Virgins in the Ancient Church. *Khristianskoye Chteniye*, 2023, no. 2, pp. 58–72.

The article was submitted 15.08.2022; approved after reviewing 14.09.2022; accepted for publication 29.09.2022.

В Древней Церкви существовали разные формы служений, не все из них сохранились в более позднюю эпоху: это касается женских церковных институтов диаконисс, вдов, стариц и дев. Первые три формы служения (или особого служения женщин, которые таким образом обозначались) достаточно подробно охарактеризованы в современной литературе [Martimort, 1982; Bäck, 2015; Zagano, 2016; Chaillot, 2020]. Институт дев как таковой меньше привлекал внимание исследователей, однако в ряде работ он описан с разных сторон в контексте общего представления христианских авторов о роли целомудрия в деле спасения как на основе письменных [Koch, 1907; Feusi, 1917; Camelot, 1944; Vizamanos 1949; Elm, 1996; Ткаченко, 2007; Волчков, 2007, 2016; Постернак, 2013, 419–427], так и эпиграфических [Wilpert, 1892] источников от античности вплоть до эпохи Средневековья. Особо следует выделить монографию Р. Метца [Metz, 1954]. В жизни Древней Церкви хранение целомудрия само по себе признавалось универсальной добродетелью, и отцы Церкви (например, св. Иоанн Златоуст, Амвросий Медиоланский, Иероним и др.) свидетельствовали об этом исключительно в нравственно-апологетическом ключе<sup>1</sup>, подчеркивая отличие этой добродетели от других форм девства, существовавших у иудеев или в греческих и римских языческих культах.

Предметом данной статьи является сообщество дев., члены которого имели свой статус, в рамках христианских общин разных регионов на протяжении длительного времени с I по VI вв. Информация о девах носит разрозненный и спорадический характер, поэтому отражена в разнородных и сильно разбросанных по времени источниках: текстах Нового Завета, апологетов и отцов Церкви, посвячительных и надгробных надписях, агиографических и других нарративных сочинениях, канонических сборниках и постановлениях Соборов, вплоть до византийских правовых памятников.

Уже в Евангелиях провозглашается *особая ценность безбрачия*: «...есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного» (Мф 19:12). Апостол Павел утверждал, что «незамужняя заботится о Господем, как угодить Господу, чтобы быть святою и телом, и духом» (1 Кор 7:34); «Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться, как я» (1 Кор 7:8). Первыми известными девами в апостольское время будут обладавшие даром пророчествования дочери Филиппа-благовестника (Деян 21:9), две из которых, «великие светила веры», по словам св. Поликрата, переданным Евсевием Кесарийским, состарились в девстве (Euseb. Hist. eccl. III. 31. 3, 5; V. 24. 2). Именно целомудрие выделяется авторами как основа святой жизни этих дев, имена которых церковная традиция не сохранит.

В «Пастыре» Ермы, памятнике первой половины II в., двенадцать дев, символизирующие добродетели, источником духовной силы имели именно целомудрие<sup>2</sup>: «Человек не может войти в Царство Божие, если они не облечут его в свою одежду... потому что сам Сын носит имена этих дев» (Herm. Past. Sim. 13; 15). Ерма описывает этих дев в разделе «Подобия» как строительниц башни-Церкви, водивших хороводы вокруг нее, певших псалмы и молившихся (Herm. Past. Sim. 2–11, 14; 17)<sup>3</sup>. Сходное видение, описанное св. Иоанном Мосхом в «Луге духовном», было старцу Софронию, который свидетельствовал: «Иду я дорогой, и вот передо мной хор дев... Они плясали, восклицая: „Благословен приход твой...“» (Mosch. Prat. Spir. 102).

<sup>1</sup> Тогда как в современной феминистской литературе соблюдение девства древними подвижницами пересматривается в модернизационном гендерном русле и описывается, в том числе, как отказ от собственной идентичности, ведущий к уничтожению собственной женской природы (саморазрушению) в условиях современного им мира, так как сексуальность, по мнению и формулировкам этих авторов, являлась сущностным атрибутом женщины в античности [Castelli, 1986] или проявлялась как фактор трансформированной женской сексуальности [Evans, 2003; Tazdaït, 2016].

<sup>2</sup> На это в связи данным фрагментом справедливо указывает М. Фоскетт. См.: [Foskett, 2002, 63–65].

<sup>3</sup> Р. Метц считает, что в «Пастыре» трудно разделить аллегорические и исторические моменты, но одетые в черное и «казавшиеся деревенскими» девы, символы грехов (Sim. 9. 10–11), вполне могли быть образами, взятыми из жизни (см.: [Metz, 1954, 44]).

Слова Ермы позднее будут увязываться с феноменом так называемых духовных браков, совместных сожительства подвижников противоположного пола при сохранении ими физического целомудрия: или из соображений сугубой аскезы, или для организации совместной бытовой жизни. В частности, в этом, помимо еретических заблуждений, обвинялся Антиохийский епископ Павел Самосатский, который «влачил» с собой двух женщин, пируя с ними (*Euseb. Hist. eccl. VII. 30*). Практику «духовного брака» с пожилой вдовой, и даже не одной, одобрял Тертуллиан (*Tert. De exhort. cast. 12*). Однако поскольку такая традиция начиная со св. Киприана Карфагенского (*Supr. Carth. Ep. 4*), а потом уже соборно (19-е правило Анкирского Собора 314 г.) будет признана Церковью отклонением от подлинного хранения девства, то пример этих *uirgines subintroductae* нельзя признать показательным для христианских дев, а сам вопрос следует выделить в отдельную проблему, которой посвящена достаточно обширная литература [*Achelis, 1902; Лебедев, 1903; Clark, 1977*].

*Объединения дев* уже существовали во II в., о чем свидетельствовал св. Поликарп: «Посему должно... девам жить с непорочной и чистой совестью» (*Polyc. Ep. ad Philipp. 5*). Минуций Феликс подтверждал, что хранящих безбрачие при нем достаточно много (*Min. Fel. Oct. 31*), как и Иустин Философ (*Iust. 1 Apol. 29*). Именование девой могло не только указывать на возраст, но и подчеркивать благочестие девушки в повседневной жизни общины, о чем свидетельствует надпись, найденная в семейном склепе монастыря на о. Мелос (III–IV в.): в ней наряду с диакониссой и ее тремя братьями-пресвитерами названы две их сестры-девы (*παρθενεύσασα*) Евтихия и Клаудиана (см.: [*Eisen, 1996, 177–179*]). Палладий подчеркивал благочестие некоей Геласии, дочери трибуна, понесшей «иго девства» (*τὸν τῆς παρθενίας ζυγόν*) (*Pallad. Laus. 146*)<sup>4</sup>. Очевидно, что уже к началу III в., ко временам Тертуллиана, обычай хранения девства достаточно широко распространился, и, с точки зрения апологетов, он нуждался в обосновании для людей вне Церкви. В качестве одного из аргументов в его пользу Тертуллиан рассматривал целомудрие как универсальную добродетель и для язычников. В «Послании к жене» он приводил примеры римских весталок, девственниц Юноны и дельфийских пифий: «Станем ли мы считать тяжким и трудным воздержание христианской жены в то время, как самые язычники посвящают сатане свое вдовство и девство?» (*Tert. Ad uxor. 1. 6. 3–4*), практически то же самое повторяя в труде «О поощрении целомудрия» (*Tert. De exhort. cast. 13. 2*).

Таким образом, к III в. в Церкви существовало много дев. В текстах дева обозначалась как *uirgo* и ἡ παρθένος с разными прилагательными, в западной традиции будет больше разнообразия. Например, юная «священнодева (*puella, uirgo sacra*), достойная Александра» (449 г., рака св. Пракседии, Рим; [*Marucci, 1910, 302, № 343; Wilpert, 1892, 50*]). В других римских надписях упомянуты «священнодева, носившая претексту (*praetextata uirgo sacra*)» (464 г.; [*Marucci, 1910, 211, № 238; Wilpert, 1892, 43*]); «Эмилиана, священнодева (*Aemiliana sac vg*)» (489 г., храм св. Павла в Риме; возможно, в надписи перечислены предки свт. Григория Великого; [*McCaul, 1869, 38–39, № 65*]). Седулий в Послании к Македонию (нач. V в.) назвал Синклетикию священнодевой (*sacra uirgo*) (*Sed. Ep. ad Maced.*). Кодекс Феодосия обеспечивал гражданскую защиту от насилия «священнодев или вдов (*sacratas uirgines uel uiduas*)» (*Cod. Theod. IX. 25. 2*). Папа Геласий I (492–496) в послании 494 г. упоминает «священнодев» (*uirginibus sacris*) (*Gelas. Ep. 14, can. 20*), как и канон Третьего Орлеанского Собора (538 г.) — «*uirginum consecratum*» (3 *Conc. Aurel., can. 19/16*).

Есть надписи с другими эпитетами дев: «Ницелла, Божья дева (*uirgo Dei*)» (IV в.; [*Marucci, 1910, 211, № 239; Wilpert, 1892, 85*]); «Виктория, Божья дева» (*birgo Dei*)» (ок. IV в.; [*Wilpert, 1892, 85*]); 17-летняя «Виктория, верная дева (*fidelis birgo*)» [*Marucci, 1910, 212, № 241*]; в катакомбе Кириака сохранилось надгробие, посвященное «достойной и почтенной деве (*dignae et meritaе uirgini*)» Адеодате (не позднее V в.; [*Marucci,*

<sup>4</sup> Нумерация глав «Лавсаика» отсутствует в русских переводах и приводится по изданию Миня [PG, 34, 995–1262].

1910, 213, № 244)]<sup>5</sup>. В других надписях по контексту речь могла идти именно о христианских девах, например «достойной деве (birgini benemerenti)» Иенуарии (до нач. IV в., катакомба Фразона; [Marucci, 1910, 212, № 242; Wilpert, 1892, 93]), причем статус девы был призван подчеркнуть благочестие усопших женщин, в том числе мученицы Агнесы, сестры Папы Дамаса Ирины (IV в.; [Marucci, 1910, 343–344, № 416, 377, № 439])<sup>6</sup>, 16 дев и вдов в перечне базилики св. Пракседии [Marucci, 1910, 447–449, № 490]. Известна любопытная эпитафия скончавшейся в возрасте сорока лет девы-пегрину Эстонии (Aestonia uirgo peregrina), очевидно, принятой в римскую христианскую общину без признания ее прав римского гражданства [Marucci, 1910, 212, № 243]. В целом следует согласиться с Р. Метцем, что специальные эпитеты для обозначения христианских дев в Римской Церкви носят устойчивый характер со времени не раньше конца IV в. [Metz, 1954, 88–92]. Канон Карфагенского Собора (сессия 30 мая 419 г.) также упоминает священнодев (τὰς ἱεράς παρθένους) (Conc. Carth., cap. 44/53), а Евсевий — «святую деву» (ἁγία παρθένος) Аммонарию, постадавшую в правление Декия (Euseb. Hist. eccl. VI. 41. 18). Различные эпитеты могли отражать, с одной стороны, разнообразие аскетических практик дев и соответствующее отношение к ним членов общин, а с другой — отсутствие унификации групп дев в рамках сформировавшихся церковных служений.

Особое состояние женщин, соблюдавших девство, *охранялось церковным и гражданским правом*. Согласно Кодексу Феодосия (V в.), тот, кто дерзнул жениться на деве или похитил ее, совершал уголовное преступление: «Если кто-нибудь осмелится склонять к браку священнодев... не говоря уже о насильственном их похищении, тот подпадает под уголовную статью» (Cod. Theodos. IX. 25. 2). Третий Орлеанский Собор 538 г. предписывал отлучать насильников от церковного общения вплоть до их кончины (3 Conc. Aurel., cap. 19/16). Но и дева, по своей воле связавшая свою жизнь с мужчиной, наказывалась аналогично. 16-й канон Халкидонского Собора 451 г. разделял дев и собственно монашествующих, но предъявлял к ним одинаковые требования: «Деве, посвятившей себя Господу Богу (Παρθένον ἀναθεῖσαν ἑαυτὴν τῷ δεσπότη Ἐξῶ), как и монашествующим, не позволяется вступать в брак» (Conc. Chalc., cap. 16). Венетский (совр. г. Ванн, Западная Бретань) Собор 465 г. в Галлии предписывал таких «отлучать от Причастия вместе с их сожителями» (Conc. Ven., cap. 4). Таким образом, девы к V в. (а очевидно, и раньше) представляли особую группу, для вступления в которую было необходимо соблюдение целомудрия, воспринимавшееся обществом и Церковью как пожизненный долг, нарушение которого влекло за собой церковные прещения и уголовную ответственность.

Непонятно, существовало ли жесткое церковное предписание о *минимальном возрасте* для вступления в число дев. Гиппонский Собор (393 г.) требовал, «чтобы ни клирики не рукополагались, ни девы (uirgines) не посвящались ранее 25-летнего возраста» (Conc. Hipp., cap. 1). Это предписание будет повторяться в ряде канонических сборников этого региона (Северная Африка) вплоть до VI в. В одном из правил Карфагенского Собора (сессия 30 мая 419 г.) только в случае угрозы жизни или целомудрию девы епископу виде исключения разрешалось посвятить ее в возрасте менее 25 лет (Conc. Carth., cap. 140/126). Византийский канонист XII в. Иоанн Зонара, толкуя 19-й канон Никейского Собора (325 г.), называет таких дев диакониссами: «в древности приходили к Богу девы, обещавшиеся соблюдать чистоту... На таких дев

<sup>5</sup> Дж. Вильперт в контексте других надписей IV–V вв. предлагает слова ΧΡΟ ΕΙΥΣ, которыми завершается эпитафия, переводить как «Христа, жениха ее», что логично, но есть другое предположение, что правильнее добавлять слово mortem: «По требованию Христа ее кончины» (см.: [Wilpert, 1892, 86]).

<sup>6</sup> Впрочем, не всегда по надписям понятно, являлась ли погребенная христианской девой, или девочкой по возрасту, как, например, 12-летняя Прециоза, «раба Божия и Христа», в надписи из катакомбы Каллиста в Риме (401 г.; [McCaul, 1869, 43–44, № 74]), 17-летняя Феодула из надписи в катакомбе Кириака [Marucci, 1910, 211, № 240]. Сами по себе упоминания дев будут повсеместными вплоть до Британии, см. единичное упоминание девы Бугги на камне с рунами [Hübner, 1876, 67, № 184].

на 25-м году их возраста было возлагаемо епископами особое одеяние по 140-му правилу упомянутого (Карфагенского. — *свящ. А. П.*) Собора. Сих именно дев Собор и называет диакониссами...» (*Ioann. Zonar. Comm. in 19 can. 1 Conc. Nic.*). Это толкование следует признать поздним и искусственным отождествлением понятий «диаконисса» и «дева» лишь на основе обязательного для обеих групп женщин хранения целомудрия, но в IV–V вв. они не являлись синонимами. Маловероятно, хотя и допустимо, что в карфагенской практике речь могла идти об организации дев с функциями древних служительниц — диаконисс. За пределами данного региона возраст вступления в чин дев жестко не фиксировался, но девство рассматривалось как пожизненное. Иустин-мученик (*Iust. 1 Apol. 15*) и Тертуллиан (*Tert. Apol. 9*) упоминают известных им пожилых девственников. Как и позднее, Евсевий (IV в.) — старицу-девственницу, пострадавшую при императоре Деции (*Euseb. Hist. eccl. VI. 41. 7*), а Палладий (нач. V в.) — деву Сальвию, достигшую 60 лет (*Pallad. Laus. 142–143*).

О том, как *посвящались девы* на Востоке, ничего не известно: этого обряда в принципе могло и не быть. Согласно «Апостольскому преданию», приписываемому св. Ипполиту (III в.), «не возлагается рука на деву, но только [ее] заявление (*propositum*) делает ее девой (*uirginem*)» (*Hipp. Trad. apost. 12/51*). По «Апостольским постановлениям», «дева не рукополагается (*οὐ χειροτονεῖται*), потому что не имеем повеления Господня, этот подвиг — дело воли и не в осуждение брака, но для упражнения в благочестии» (*Const. Ap. VIII. 24. 2*). Однако на Западе сформировалась традиция посвящения дев епископом или по его благословию пресвитером, причем через возложение рук. На Венетском Соборе 465 г. говорилось о девах, которые «следуют благословию, данному [им] возложением руки (*benedictionem... per manus impositionem*)» (*Conc. Ven., can. 4*). Гиппонский Собор (393 г.) также свидетельствует о посвящении (*consecratur*) дев (*Conc. Hipp., can. 1*) епископом при полном запрете делать это пресвитеру (*Conc. Hipp., can. 34*), что подтверждал и Второй Карфагенский Собор (390/387 г.) (2 *Conc. Carth., can. 3*). По сути его повторяет двуязычный 6-й канон первой сессии IV Карфагенского Собора (25 мая 419 г.), именуемого еще «Кодексом по делу Апиария», запрещавший пресвитеру поставлять (посвящать) дев (*κορῶν καθιέρωσιν, puellarum consecratio*) (IV *Conc. Carth., can. 6*)<sup>7</sup>. Второй Севильский Собор 619 г. (2 *Hispal., can. 7*) также подтверждал необходимость епископского благословения при посвящении дев [Исидор Севильский, 2022, 288–289, прим. 90]<sup>8</sup>. В «Декретах» («Своде Дионисия-Адриана», 774 г.) уточнялось, что его следует производить лишь в большие праздники: на Пасху, Богоявление или в дни памяти апостолов (*Decret. Coll. Dion.-Nadr. 12*). Очевидно, посвящение дев рассматривалось в западной соборной практике исключительно как епископская прерогатива, доступная для пресвитеров лишь в исключительных случаях с архиерейского благословения. От лица епископа право особого окормления дев предстоятелем подчеркивал и Псевдо-Игнатий (кон. IV–V вв.) в Послании к Антиохийцам: «Приветствую хранимых Христом дев, которыми да буду я благословен в Господе (*ὀναίμην ἐν Κυρίῳ*)...» (*Ps.-Ign. Ep. ad Antioch. 12. 3*).

Включение (посвящение) подвижницы в число дев *выделяло ее и внешне*, так как сопровождалось возложением на голову девы особого покрывала, символизирующего брак со Христом наподобие брака Церкви и Спасителя, по практически единодушному толкованию христианских авторов (см.: [Bourassa, 1952, 39–61; Желтов, Литвинова, 2007, 287–288]). Требование женщинам покрывать голову в храме восходит к словам апостола (1 Кор 11:5–6), но о необходимости носить покрывало девам как знак внешнего отличия впервые сообщает Тертуллиан в одноименном трактате (*Tert.*

<sup>7</sup> Хотя формально слова *puella* и *ἡ κόρη* можно переводить как «молодая женщина», но в вышеизложенном контексте речь, очевидно, идет о девах. Р. Метц и Дж. Вильперт резонно указывали на термины *puella sacra, puella Christi, Deo sacrata puella* как на атрибуты именно христианских дев (см.: [Metz, 1954, 92; Wilpert, 1892, 25]).

<sup>8</sup> Автор выражает признательность М. Ю. Биркину за любезно предоставленные отсылки к данному изданию.

De virg. vel. 9. 4), используя глагол «uelaminis». Внешнее отличие в одежде для апологета являлось важной характеристикой девства<sup>9</sup>: девы, «которые отвергают брак и предпочитают святость, обручаются Богу („Deo nubere“, буквально: „окутываются свадебным покрывалом“)... Ему приносят свои молитвы в приданое, и от Него получают, словно свадебный подарок, милость» (*Tert. Ad uxor. 1. 4. 3–4*)<sup>10</sup>. Апологет так же трактовал и факт ношения покрывала девами: «Хорошо, если выдаешь (обращение к деве. — свещ. А. П.) себя за замужнюю, покрывая главу. Ты нисколько не кажешься лгущей, ибо сочеталась со Христом...» (*Tert. De orat. 22*). Ко временам Палладия (нач. V в.) выражение «невесты Христовы» в отношении дев можно считать устоявшимся (см., напр., *Pallad. Laus. 150*).

На постановление Карфагенского Собора (сессия 30 мая 419 г.) применительно к посвящению дев (см. выше: *Conc. Carth., 126/140 can.*) в латиноязычной традиции будут отсылки уже с использованием глагола *uelare* в «Испанском собрании» Африканских Соборов (*Conc. Afr. secundum trad. collect. Hisp., can. 26*) и на Втором Турском Соборе 567 г. (2 *Conc. Turon. 21/20*). Этот обряд *uelatio*, утвердившийся еще и в связи с процессом формирования celibата духовенства в западной традиции<sup>11</sup>, будет связан с посвящением не только дев, но и вдов, о чем сообщал в 494 г. в одном из канонических посланий Папа Геласий I (*Gelas. Ep. 14, can. 13<sup>12</sup>, 21*), а позднее — и настоятельница монастырей. В последнем случае, для Папы Григория I Великого (590–604) «дева» — уже синоним аббатиссы, которых он с явной отсылкой на Послание ап. Павла к Тимофею (1 Тим 5:9–10) запрещал посвящать (*uelare*) ранее 60-летнего возраста (*Greg. I Magn. Ep. IV. 11*)<sup>13</sup>.

Описания покрывала дев не сохранилось, однако св. Исидор Севильский (нач. VII в.) сообщает любопытную деталь, что деве «разрешается [носить] покрывало, чтобы входить в церковь заметной и выделяющейся, демонстрируя [покрывалом] на голове честь добровольно освящаемого тела, а также иметь на макушке митру в качестве венца девственной славы (*mitram, quasi coronam uirginalis gloriae, in uertice*) (*Isid. Hisp. De officiis eccl. II. 18/17.11*); [Исидор Севильский, 2022, 224]. Таким образом, в регионе, известном св. Исидору, девы поверх головного покрывала надевали какой-то убор в виде чепца или повязки, но как он конкретно выглядел, остается неизвестным. «Древние установления Церкви» (398 г.), связанные с карфагенской канонической практикой, скорее всего, отразили переход статуса дев к монашескому, по крайней мере, в местных условиях, когда дева именовалась монахиней, но не носила особую одежду: «Дева-монахиня (*sanctimonialis uirgo*), когда приводится для посвящения (*ad consecrationem*) к своему епископу, пусть приходит в том же одеянии, какое обычно носит: оно подходит и к обязанности, и к святости ее» (*SEA, can. 11*).

<sup>9</sup> По мнению Х. Баркман, Тертуллиан усваивал женщине три категорически не сочетаемые между собой гендерные роли (например, дева или вдова не могут изменить свой статус, поэтому не должны стремиться к браку), которые она могла проходить в разные периоды жизни, но к которым не могла возвращаться: девы, замужней и вдовы. И только мученицы через собственную смерть могли, по словам апологета, преодолеть эти социальные границы и уравниваться с мужчинами [Barkman, 2012].

<sup>10</sup> По мнению свещ. М. Желтова и А. Ткаченко, до конца непонятно, что является первичным в происхождении чина посвящения дев: сам чин или брачное благословение, однако взаимная связь обоих чинов очевидна [Желтов, Ткаченко, 2004]; см. также [Aumann, 1985, 35–37].

<sup>11</sup> По замечанию Д. Хантера, это происходило еще и потому, что именно клирики имели власть над безбрачными девами и вдовами, а соответственно, сами должны были хранить безбрачие (см.: [Hunter, 1999]).

<sup>12</sup> Этот же канон буквально воспроизводят вышеупомянутые «Декреталии» («Свод Дионисия-Адриана») 774 г. (*Decret. Coll. Dion.-Hadri. 13*).

<sup>13</sup> Это правило вошло в каноническую практику Западной Церкви, так как было включено в корпус «Декрет Грациана» (*Decret. Grat., can. 12*). На него же будет ссылаться и Пьер Абеляр (*Petr. Abael. Ep. ad Heloiss. VII. 19*). В сложившемся к середине IX в. в «*Ordo romanus*» чине посвящения диакониссы как настоятельницы монастыря также фигурирует термин *uelare* (см.: [Mayer, 1938, 59–61]).

*Обязанностей, связанных с практической деятельностью*, у дев не было, однако они должны были постоянно проводить время в молитве и посте. По «Апостольско-му преданию» «вдовы и девы пусть постятся часто и молятся в церкви»<sup>14</sup> (*Hipp. Trad. apost.*, cap. 23), в частности, девы читают псалмы (*Hipp. Trad. apost.*, cap. 25)<sup>15</sup>. Это же подтверждал Тертуллиан — что девы с Богом «живут, с Ним беседуют, с Ним проводят дни и ночи, Ему приносят свои молитвы» (*Tert. Ad uxor.* 1. 4. 4). В «Апостольских постановлениях» целомудрие сравнивалось с благоуханием, поэтому сказано: «дев чтите во образ кадиланицы и фимиама» (*Const. Ap.* II. 26. 8), а Псевдо-Игнатий метафорически называл их «священнослужительницами Христовыми (ὡς ἱερεῖας Χριστοῦ)» (*Ps.-Ign. Ep. ad Tars.* 9. 1). Девы, по словам того же Тертуллиана, «уже причислены к сонму ангелов» (*Tert. Ad uxor.* 1. 4. 4).

Известны случаи, когда девы предавались изучению Священного Писания и были в меру образованными. Такой, по словам Седулия, была дева<sup>16</sup> Синклетикия: «Она жадно впитывала Писания, [излагавшие] церковные догматы, так что, если бы ее пол не был лишен свободы, она могла бы учить, ведь в ее женском теле обитала мужская душа» (*Sed. Ep. ad Maced.*). Палладий пишет о пожилой деве Сальвии строгого образа жизни, которая «была весьма учена, любила Божественные книги, ночи обращала в дни, употребляя на освещение множество масла, и перечитывала все сочинения древних толковников»: Оригена, Григория и Василия (*Pallad. Laus.* 143). Другую деву, Юлианию, укрывавшую от гонений на протяжении двух лет Оригена и самого Палладия, последний называет «ученейшей и усерднейшей в вере» (*Pallad. Laus.* 147); видимо, ее же упоминает Евсевий, когда пишет, что сочинения еретика Симмаха Ориген «получил от некоей Юлиании, которой вручил эти книги сам Симмах» (*Euseb. Hist. eccl.* VI. 17). Возможность интеллектуальных занятий для дев являлась в том числе и следствием свободы, полученной ими в результате отказа от семейной жизни и преодоления немощи своего пола<sup>17</sup>.

Девы, *нуждавшиеся в материальном обеспечении*, занимались рукоделием, как Тавифа и ее община вдов (Деян 9:36–41). Возможно, это имел в виду апологет Татиан: «у нас все женщины целомудренны, и девы, сидящие за прялками, поют божественные песни» (*Tat. Orat. adv. Graec.* 33). Девы, нуждавшиеся в материальной поддержке, получали церковное содержание. Феодорит Кирский в «Церковной истории» (сер. V в.) сообщал, что третья часть содержания, выделенного императором Константином (то есть столетием раньше) девам и вдовам, «доставляется им и доньне» (*Theodor. Hist. eccl.* I. 11. 2–3). А его мать императрица Елена, «собрав всех дев, посвятивших себя Богу на целую жизнь, и посадив за столы... отправляла при них должность служанки...» (*Theodor. Hist. eccl.* I. 18. 8). Этот пассаж был призван сформировать образ благочестивой императрицы, но сам факт материальной поддержки с ее стороны по отношению к девам очевиден. Согласно «Апостольским постановлениям», помимо помощи священнослужителям полагалось «десятину приносить на пропитание прочих клириков и дев, и вдов, и угнетаемых бедностью...» (*Const. Ap.* VIII. 30. 2). Девы, как и вдовы, содержались Церковью наряду с клириками.

С какого-то момента или постепенно, с течением времени, в рамках общин девы *начали составлять особые объединения*. Наиболее ранним свидетельством в пользу того факта, что целомудрие становилось характеристикой церковной женской организации, следует признать известные слова сщмч. Игнатия Богоносца из Послания к Смирнянам (рубеж I–II вв.): «Приветствую дома братьев моих, с их женами и детьми,

<sup>14</sup> Возможно разночтение с греческой версией: «молятся за церковь».

<sup>15</sup> Канон сохранился только в эфиопской версии (см.: [Апостольское предание, 1970, 291]).

<sup>16</sup> Седулий еще называет ее служительницей — *ministra*, что формально можно переводить как «диаконалисса», однако в западной традиции его времени применительно к диаконалиссам этот термин не использовался.

<sup>17</sup> Что современными исследователями еще рассматривается как преодоление девами через безбрачие сложившейся в античности традиционной гендерной роли женщины (см.: [Castelli, 1986, 82]).



и дев, именуемых вдовами (τὰς παρθένας τὰς λεγομένας χήρας)» (*Ign. Ep. ad Smyrn.* 6. 13. 1). Здесь сщмч. Игнатий, скорее всего, имел в виду организацию вдов, которые были обязаны оставаться безбрачными. Объединения вдов, получавшие благотворительную поддержку от Церкви, возникли в апостольские времена (1 Тим 5:3–16), но в них со временем могли попадать девушки и женщины, не обязательно состоявшие перед этим в браке. Тертуллиан в трактате «О необходимости покрывать голову для девственниц» вполне определенно свидетельствует уже о том, что институты дев и вдов существуют параллельно (*Tert. De virg. vel.* 9). Он рассуждает о том, что к девам как имеющим особый статус в общинах применимы все церковные предписания о женщинах: они не могут священнодействовать, как мужчины; должны покрывать в собраниях голову; в том числе не могут входить в число церковных вдов, а соответственно, не получают материальное содержание со стороны Церкви. Апологет приводит пример нарушения последнего требования в случае с девою, названной им даже «чудищем» (*monstrum*), включенной в организацию вдов в возрасте менее двадцати лет. Сходная ситуация, но гораздо позднее по времени, изложена в письме, приписываемом св. Иерониму, который требует подвергнуть суду епископов клирика, включившего в виде утешения в число вдов некую женщину (*Hier. Ep. 92. 3: Theoph. Synod. ad Palaest. et ad Cyr. episcop.* 3). Тертуллиан и св. Иероним обличают материальные злоупотребления в общинах, когда женщины получали права на поддержку Церкви, не имея на это законного права, однако оба фиксируют параллельное существование институтов вдов и дев. Тертуллиан в сочинении «Об увещании к целомудрию» писал: «Сколько святых мужей, сколько дев в церковном чине (*de ecclesiasticis ordinibus*) посвятили себя воздержанию!» (*Tert. De exhort. cast.* 13. 4), а в «Прещении против еретиков» ставит дев в один ряд с клириками: «Если епископ, диакон, вдова, дева (*uirgo*), наставник или даже мученик отпадут от правила веры — неужели надо будет думать, что в ереси есть истина?» (*Tert. De praescr.* 3. 5). Св. Иероним, обращаясь к Сальвине, различая обе категории женщин, писал: «имей при себе сонмы вдов и дев (*uiduarum et uirginum chorus*)» (*Hier. Ep. 79. 9: Ad Salvin.*). Псевдо-Игнатий в Послании к Тарсянам предписывал почитать женщин, хранящих девство, «как священнослужительниц Христовых (ὡς ἱερείας Χριστοῦ), а [пребывающих] в благочестии вдов — как жертвенник Божий» (*Ps.-Ign. Ep. ad Tars.* 9. 1). В Послании к Филиппийцам он же, используя военную терминологию, приветствовал «отряд дев и строй вдов (τὸ σὺστημα τῶν παρθένων, τὸ τάγμα τῶν χηρῶν)» (*Ps.-Ign. Ep. ad Philipp.* 15. 1). Подвижница Кандида, по словам Палладия, причислила свою дочь к «чину дев» (εἰς τὸν τῆς παρθένας κλήρον) (*Pallad. Laus.* 145). Впрочем, по контексту «Лавсаика», речь могла идти о фактическом принятии монашества.

«Апостольские постановления» также характеризуют дев как уже оформленное сообщество в рамках христианской общины. При перечислении церковнослужителей и мирян они обозначались отдельно, вместе с диаконами, чтецами, певцами, привратниками, диакониссами, вдовами и сиротами, сравнивались с ветхозаветными левитами, то есть включались в число низших церковнослужителей (*Const. Ap. II. 26. 3*): очевидно, имелось в виду их право на материальное содержание от Церкви. В сходном контексте девы включены в одно из диаконских прошений на ектенью: «О чтецах, певцах, девах, вдовах же и сиротах помолимся...» (*Const. Ap. VIII. 10. 10*). Хранящие девство упомянуты опять же перед вдовами в молитве епископа (*Const. Ap. VIII. 12. 43*), «ибо его дело — печься о всех: о клириках, о девах, о вдовах, о народе» (*Const. Ap. III. 15. 5*). Попечение было связано в первую очередь с материальным обеспечением. На собраниях общины девы, вдовы, старицы (возможно, диакониссы) располагались на особых местах впереди женщин (*Const. Ap. II. 57. 12*). Кроме того, девы приступали к Причастию между диакониссами и вдовами (*Const. Ap. VIII. 13. 4*). Таким образом, девы представляли из себя в общине группу (чин, сонм) с определенным статусом.

Представляет интерес, что в аналогичных местах более раннего, чем «Апостольские постановления», памятника — «Дидакалии апостолов» (III в.), которая вошла в состав «Постановлений» и в значительной степени содержательно совпадает с ними,

нет упоминаний о девах (Const. Ap. II. 26. 3; Did. II. 26. 3; Const. Ap. II. 26. 8; Did. II. 26. 8), то есть в регионе, где имели хождение эти канонические сборники, — на Востоке, по крайней мере в Сирии, объединения дев внутри общин оформились лишь к IV в.

Девы (как и вдовы) могли жить, не покидая общины, в *частных домах*, причем для этого им было достаточно лишь заявить о своем желании хранить девство, не принимая специального посвящения<sup>18</sup>. Но такие ситуации рассматривались церковными авторами как потенциально опасные для духовного благополучия других членов общины. Свт. Амвросий Медиоланский предписывал: «В дома вдов и дев (*uiduarum ac uirginum domos*) молодые люди не должны входить для посещения, но только в присутствии старших, то есть епископа, а если причина очень серьезна — то пресвитера» (*Ambros. Mediolan. De off. I. 20*). Св. Иероним в письме Непотиану советовал, что «если по обязанности клирика ты посещаешь вдову или деву, то никогда не вступай в ее дом один... если нужно сказать что-нибудь по секрету, то пусть будет при этом кормилица, старшая в доме дева, вдова или замужняя (*maiores domus uirginem, uiduam, maritatam*): твоя собеседница не настолько же нечеловечна, чтобы никому не смела довериться, кроме тебя» (*Hier. Ep. 52. 5: Ad Nepot.*). Упоминание св. Иеронимом «старшей в доме» косвенно указывает на то, что в частных домах могло жить некоторое количество дев, представлявших женскую общину в миру с какой-то внутренней организацией.

То, что *руководство общиной дев* поручалось благочестивым женщинам, подтверждала вторая сессия Карфагенского Собора 419 г. (30 мая): «Девы, посвященные Богу, когда разлучаются с отцами, соблюдавшими их, епископом или, в его отсутствие, пресвитером, да будут поручаемы заботе честнейших жен (*ταῖς τιμιωτέραις γυναξί*) или, живя вместе, да охраняют взаимно друг друга...» (Conc. Carth., can. 44/53). Эти руководительницы могли иметь статус диаконисс, как упоминается в «Житии св. Макрины» свт. Григорием Нисским Лампадия (Лампадион), «стоявшая во главе сонма дев в чине диакониссы (*τις προεταγμένη τοῦ χοροῦ τῆς παρθενίας ἐν τῷ τῆς διακονίας βαθμῶ*)» (*Greg. Nyss. De Vita S. Macr. 15*)<sup>19</sup>.

Естественным образом *общежития* дев к IV в. эволюционировали в *раннемонашеские общины*, и слово «дева» стало тождественным понятию «монахиня»: очевидно, свт. Григорий называет девами уже членов монашеского общежития. Паломница Эгерия в «Итинерарии» (кон. IV в.) упоминает диакониссу Марфану, которая «управляла келиями затворниц, или дев (*monasteria apotactitum seu uirginum regebat*)» близ Селевкии Исаврийской (*Aeth. Peregr. XXIII. 3*). Для Палладия такое словоупотребление будет практически обиходным. В «Лавсаике» он сообщал, что с сестрами Исидора-странноприимца «жили в одной обители 70 дев» (*Pallad. Laus. 1*); у Евстохия был монастырь из 50 дев (*Pallad. Laus. 126*); Магна обитала в Анкире, где находилось более двух тысяч дев (*Pallad. Laus. 135*); в Тавеннесийском монастыре, основанном св. Пахомием в Египте, было 400 дев (*Pallad. Laus. 39*); подвижница Мелания построила в Иерусалиме монастырь и собрала там 50 дев (*Pallad. Laus. 118*); старица Аматалида в монастыре в Антиное имела в подчинении 60 «юных дев» (*Pallad. Laus. 137*); насельницы монастыря, куда оклеветанный чтец поместил свою обвинительницу, названы девами (*Pallad. Laus. 141*).

Палладий часто использует понятие «дева», когда пишет об *отшельницах*, подвижавшихся в уединении: об отшельнице Александре (*Pallad. Laus. 5*); о возгордившейся и павшей иерусалимской отшельнице (*Pallad. Laus. 34*)<sup>20</sup>; о покончившей с собой окле-

<sup>18</sup> Эта проблема более подробно раскрыта в статье Элианы Маньяни, которая выделяет две формы вступления в число дев, как и вдов, пребывавших не в монастыре, а в миру: через публичное заявление или церковное посвящение [Magnani, 2018; Camelot, 1944, 42].

<sup>19</sup> С. Элм, приводя пример первоначальной жизни в миру св. Макрины, тем не менее видит в нем не столько отказ от собственной семьи в лице ближайших родственников, сколько приверженность идее ее постепенного превращения в аскетическое сообщество (см.: [Elm, 1996, 82–102]).

<sup>20</sup> В издании Миня эта глава в латинском переводе ошибочно обозначена как 35 [PG, 34, 1095].

ветанной девае из Пахомиева монастыря (*Pallad. Laus. 40*); о юродивой девае Исидоре оттуда же (*Pallad. Laus. 41–42*); сподвижницах Альбины (*Pallad. Laus. 120*); ученице Аматалиды девае Таоре, не покидавшей своей келии (*Pallad. Laus. 138*); девае, которая провела в затворе 60 лет и перед смертью имела видение мученика Коллуфа (*Pallad. Laus. 139*); согрешившей девае-отшельнице (*Pallad. Laus. 140*); состарившейся в римском монастыре девае Аселле, организовывавшей некие собрания, в которых участвовали новообращенные мужчины и женщины (*Pallad. Laus. 133*); о подвижницах в целом, равных по образу жизни мужам-аскетам (*Pallad. Laus. 117*).

Палладий фиксирует ситуацию, когда женское подвижничество на Востоке достигает своего расцвета и широко распространяется<sup>21</sup>. Впрочем, оставались девае, продолжавшие жить в миру: например, сребролюбивая дева («впрочем, по имени только» дева) из Александрии, даже взявшая на воспитание племянницу (*Pallad. Laus. 6*); дева, также из Александрии, шесть лет укрывавшая в своем доме свт. Афанасия (*Pallad. Laus. 136*); Пиамун, всю жизнь прожившая со своей матерью (*Pallad. Laus. 37*); «целомудреннейшая Фотина», дочь лаодикийского пресвитера (*Pallad. Laus. 132*); некая римская дева, которая подвизалась у себя дома и не имела достаточного смирения, обличенная подвижником Доминином (*Pallad. Laus. 85*). Последняя история любопытна еще косвенным осуждением подвижничества в миру, когда подлинное монашество может процветать лишь в стенах монастыря и под духовным руководством мудрых пастырей<sup>22</sup>. Таким образом, к позднеантичной и раннесредневековой эпохе понятие «дева» будет устоявшимся для обозначения монахинь (как и в ряде случаев термин «диаконисса» — для игумений и аббатисс): например, жившему уже в X в. Нилу Младшему при его входе в Капую навстречу вышла «диаконисса, игуменная монастыря (μία διάκονος, ἡγουμένη μοναστηρίου)... собрав подчиненных ей дев (παρθένας)» (*Vita S. Nili. 12*).

Соблюдение девства подвижницами в христианских общинах не было практическим служением. Девство отражало их особое состояние, связанное с нравственной аскезой: пожизненным целомудрием и постоянной молитвой. Девами становились девушки и женщины разного социального, материального и образовательного статуса. Они не выполняли специфических функций и в этом смысле не были церковнослужительницами, подобно диакониссам, — с этой точки зрения понятие «дева» не могло быть «техническим термином», обозначающим членов клира с определенными полномочиями. Однако девае составляли в общине особую группу, в которую на Востоке вступали по добровольному волеизъявлению, а на Западе посвящались епископом или пресвитером по благословению епископа, возможно — через возложение рук (*consecratio, unctionis*), с определенного возраста (25 лет). Впрочем, из последнего правила были исключения, так как девае начинали соблюдать целомудрие, как правило, с детства. Объединение дев можно считать институциональным, поскольку его члены подобно низшим клирикам получали материальное содержание от Церкви, занимали особое место в собраниях, имели свою очередь причащения среди женщин, а также специфическое одеяние, отличительным знаком которого было покрывало и, вероятно, дополнительный головной убор — «митра». Каноническое и гражданское право жестко ограждало статус девства, предусматривая церковную и уголовную ответственность как самих дев за добровольный отказ от него, так и лиц, совершивших над девае насилие. Эти нормы также иллюстрировали процесс формирования правового статуса монашествующих новой социальной группы. Не позднее IV в., со времени повсеместного распространения монашества,

<sup>21</sup> Рассказы об александрийской мученице Потамиене (в греческом тексте она не названа девае), как и о коринфской девае, избежавшей бесчестия, со слов Ипполита, следует отнести к более ранней эпохе (*Pallad. Laus. 3; 148–149*).

<sup>22</sup> С. Элм, анализируя женские аскетические практики в Малой Азии и Египте, выдвигает любопытную точку зрения, что женский аскетизм вообще зародился изначально как городское движение, имевшее разные формы, которые трансформировались и унифицировались к IV в., «переместившись» в сельскую местность [Elm, 1996].

общины дев стали оформляться в женские монастыри, а девственницы-отшельницы уже рассматривались современниками как монахини-подвижницы. Некоторые девы продолжали оставаться в миру и подвизаться в частных домах, однако эта практика не получила дальнейшего развития как своеобразная альтернатива женским монашеским общежитиям. К эпохе раннего Средневековья понятие «дева», как и «вдова» или «диаконисса», будет синонимично слову «монахиня», а статус дев будет идентичен монашескому.

## Источники и литература

### Источники

1. Апостольское предание (1970) — «Апостольское предание» св. Ипполита Римского / Пер. с лат. и предисл. свящ. П. Бубуруза // Богословские труды. 1970. № 5. С. 283–296.
2. Исидор Севильский (2022) — *Исидор Севильский*. О церковных службах / Изд. С. А. Воронцов, М. Ю. Биркин, Е. С. Марей и др. СПб.: Наука, 2022. 343 с.
3. *Ambros. Mediolan. De off.* — *Ambrosius Mediolanensis. De officiis ministrorum* // *Ambrosius Mediolanensis. De officiis* / Ed. M. Testard. Turnhouti: Brepols, 2001 (Corpus Christianorum, Series Latina, 144). 288 p.
4. *Cypr. Carth. Ep.* — *Cyprianus Carthaginiensis. Epistula 4.* // *Saint Cyprien. Lettres 1–20* / Éd. S. Deléani. P.: Institut des Études Augustiniennes, 2007. 483 p.
5. *Cod. Theod.* — *Codex Theodosianus* // *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus sirmondianis et leges novellae ad theodosianum pertinentes* / Ed. T. Mommsen, P. Meyer. Berolini: apud Weidmannos, 1905. T. 1. Pars 2. 931 p.
6. 3 Conc. Aurel. — 3 Concilium Aurelianense, can. 19/16 // *Les canons des Conciles mérovingiens (VI–VII siècles)*. P.: Éditions du Cerf, 1989 (Sources chrétiennes, 353). P. 246.
7. Conc. Afr. secundum trad. collect. Hisp — *Concilia Africana secundum traditionem collectionis Hispanae*, can. 26 // *Concilia Africae*, A. 345 — A. 525 / Ed. C. Munier (Corpus Christianorum, Series Latina, 149). Turnhouti: Brepols, 1974. Vol. 1. P. 369.
8. Conc. Chalc. — *Concilium Chalcedonense*, can. 16 // *Conciliorum oecumenicorum decreta* / Ed. J. Alberigo, J. Dossetti. Bologna: Istituto per le scienze religiose, 1973. P. 94.
9. Conc. Carth. (25. 05. 419) — *Concilium Carthaginense (25. 05. 419) = Codex Apiarii causae* // *Concilia Africae*, A. 345 — A. 525 / Ed. C. Munier (Corpus Christianorum, Series Latina, 149). Turnhouti: Brepols, 1974. Vol. 1. 529 p.
10. Conc. Carth. (30. 05. 419) — *Concilium Carthaginense (30.05.419)* // URL: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0419–0419\\_Synodum\\_Carthaginense\\_Canones\\_GR.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0419–0419_Synodum_Carthaginense_Canones_GR.pdf) (дата обращения: 20.03.2023).
11. Conc. Hipp. — *Concilium Hipponiense*, can. 1, 34 // *Concilia Africae*, A. 345 — A. 525 / Ed. C. Munier (Corpus Christianorum, Series Latina, 149). Turnhouti: Brepols, 1974. Vol. 1. P. 22, 105, 264, 295, 297, 320–321, 329, 335.
12. 2 Conc. Turon. — 2 Concilium Turonense, can. 21/20 // *Les canons des Conciles mérovingiens (VI–VII siècles)*. P.: Éditions du Cerf, 1989. T. 2 (Sources chrétiennes, 354). P. 368–376.
13. Conc. Ven. — *Concilium Veneticum*, can. 4 // *Concilia Galliae*, 314–506 / Ed. C. Munier (Corpus Christianorum, Series Latina, 148A). Turnhouti: Brepols, 1963. Vol. 1. P. 152.
14. Const. Ap. — *Constitutiones Apostolorum* // *Les Constitutions apostoliques* / Éd. B. M. Metzger. P.: Éditions du Cerf, 1985. Vol. 1. 356 p.; 1986. Vol. 2. 424 p.; 1987. Vol. 3. 360 p. (Sources chrétiennes, 320, 329, 336).
15. *Decret. Coll. Dion.-Hadr.* — *Decretalia Collectio Dionysio-Hadriana* // *Gelasii Decretalia*: Lexington, University of Kentucky, Margaret I. King Library, Special Collections, KBR 197. 6. C 36 1525 f. 150v. DGEL.492.636 // URL: <https://ccl.rch.uky.edu/corpus/by-title-and-shelfmark/C1525> (дата обращения: 20.03.2023).

16. Decret. Grat. — Decretum Gratiani, can. 12 // «Decretum Gratiani». Excerptum Æ. Friedberg, 1879. Corpus Iuris Canonici. Pars Prior. Romae, 2007. P. 845–846 // URL: <http://www.internetsv.info/Archive/DecretumGr.pd> (дата обращения: 20.03.2023).
17. Did. — Didascalia // Didascalia et Constitutiones apostolorum / Ed. F. X. Funk. Paderbornae: F. Schoeningh, 1906. Vol. 1. 704 p.; Vol. 2. 208 p.
18. *Euseb. Hist. eccl.* — *Eusebius. Historia ecclesiastica* // *Eusebius. Kirchengeschichte* / Hrsg. E. Schwartz. Berlin, Leipzig: Akademie-Verlag, 1952. 442 p.
19. *Gelas. Ep. 14* — *Gelasius I. Epistula. 14* // *Monumenta de viduis, diaconissis virginibusque tractantia* / Ed. J. Mayer. Bonnæ: P. Hanstein, 1938 (Florilegium patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens. Fasc. 42). P. 44–46.
20. *Greg. I Magn. Ep.* — *Gregorius I Magnus. Epistulae* // *Gregorius Magnus. Registrum epistularum* / Ed. D. Norberg. Turnhouti: Brepols, 1982 (Corpus Christianorum, Series Latina, 140, 140A). 129 p.
21. *Greg. Nyss. De Vita S. Macr.* — *Gregorius Nyssenus. De Vita S. Macrinae* // *Grégoire de Nysse. Vie de sainte Macrine* / Ed. P. Maraval. P.: Éditions du Cerf, 1971 (Sources chrétiennes, 178). 321 p.
22. *Herm. Past. Sim.* — *Hermas. Pastor. Similitudines* // *Hermas. Le Pasteur*. P.: Éditions du Cerf, 1986 (Sources chrétiennes, 53bis). 442 p.
23. *Hier. Ep. 52. 5* — *Hieronymus Stridonensis. Epistula Ad Nepot. 52. 5* // *Hieronymus Stridonensis. Sancti Evsebii Hieronymi Epistulae 1–70* / Ed. I. Hilberg (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 54). Vindobonae: F. Tempsky; Lipsiae: G. Freytag, 1910. Pars 1: Epistulae 1–70. P. 423–424.
24. *Hier. Ep. 79. 9; 92. 3* — *Hieronymus Stridonensis. Epistula ad Salvinam. 79. 9; Epistula Theophili synodica ad Palaestinos et ad Cyprios episcopos missa. 92. 3* // *Hieronymus Stridonensis. Sancti Evsebii Hieronymi Epistulae 71–120* / Ed. I. Hilberg (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 55). Vindobonae: F. Tempsky; Lipsiae: G. Freytag, 1912. Pars 2: Epistulae 71–120. P. 97, 151.
25. *Hipp. Trad. apost.* — *Hippolytus. Traditio apostolica* // *Hippolyte de Rome. La tradition apostolique d'après les anciennes versions* / Éd. B. Botte. P.: Éditions du Cerf, 1984 (Sources chrétiennes, 11 bis). 149 p.
26. *Ign. Ep. ad Smyrn.* — *Ignatius. Epistola ad Smyrneos* // *Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres; Martyr de Polycarpe*. P.: Éditions du Cerf, 1951 (Sources chrétiennes 10bis). P. 154–168.
27. *Ioann. Zonar. Comm. in 19 can. 1 Conc. Nic.* — *Ioannes Zonara. Commentatio in 19 can. 1 Concilii Nicaeni* // *Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями*. М.: Изд-во Моск. Об-ва любителей духовного просвещения, 1877. С. 70.
28. *Isid. Hisp. De officiis eccl. II. 18* — *Isidorus Hispalensis. De ecclesiasticis officiis. II. 18* // *Patrologiae cursus completus (Series Latina)* / Éd. par J.-P. Migne. En 221 t. Paris, 1844–1855. T. 83. Col. 807.
29. *Iust. 1 Apol.* — *Iustinus. 1 Apologia* // *Patrologiae cursus completus (Series Graeca)* / Éd. par J.-P. Migne. En 161 t. Paris, 1847–1866. T. 6. Col. 327–441.
30. *Min. Fel. Oct.* — *Marcus Minucius Felix. Octavius* // *Patrologiae cursus completus (Series Latina)* / Éd. par J.-P. Migne. En 221 t. Paris, 1844–1855. T. 3. Col. 251–360.
31. *Mosch. Prat. Spir.* — *Moschus Iohannus. Pratum spirituale* // *Patrologiae cursus completus (Series Graeca)* / Éd. par J.-P. Migne. En 161 t. Paris, 1847–1866. T. 87. Col. 2951–3146.
32. *Pallad. Laus.* — *Palladius. Historia Lausaica* // *Patrologiae cursus completus (Series Graeca)* / Éd. par J.-P. Migne. En 161 t. Paris, 1847–1866. T. 34. Col. 995–1260.
33. *Petr. Abael. Ep. ad Heloiss.* — *Petrus Abaelardus. Epistula ad Heloissam. VII* // *The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise* / Ed. D. Luscombe. New York: Oxford University Press (USA), 2013. P. 296–304.
34. *Polyc. Ep. ad Philipp.* — *Polycarpus. Epistola ad Philippenses* // *Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres; Martyr de Polycarpe*. P.: Éditions du Cerf, 1951 (Sources chrétiennes, 10bis). P. 202–222.
35. *Ps.-Ign. Ep. ad Antioch.* — *Pseudo-Ignatius. Epistola ad Antiochenos. 12. 3* // *Monumenta de viduis, diaconissis virginibusque tractantia* / Ed. J. Mayer. Bonnæ: P. Hanstein, 1938 (Florilegium patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens. Fasc. 42). P. 33.

36. *Ps.-Ign. Ep. ad Philipp.* — *Pseudo-Ignatius. Epistola ad Philippenses.* 15. 1 // Monumenta de viduis, diaconissis virginibusque tractantia / Ed. J. Mayer. Bonnæ: P. Hanstein, 1938 (Florilegium patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens. Fasc. 42). P. 33.
37. *Ps.-Ign. Ep. ad Tars.* — *Pseudo-Ignatius. Epistola ad Tarsenses.* 9. 1 // Monumenta de viduis, diaconissis virginibusque tractantia / Ed. J. Mayer. Bonnæ: P. Hanstein, 1938 (Florilegium patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens. Fasc. 42). P. 33.
38. SEA — Statuta Ecclesiae Antiqua (a. 398) // La colección canónica Hispana / Ed. G. M. Díez, F. Rodríguez. Burgos: Editorial CSIC–CSIC Press, 1982. T. 3. P. 358–374.
39. *Sed. Ep. ad Maced.* — *Sedulius. Epistula ad Macedonium, Carmini paschali praemissa* // Monumenta de viduis, diaconissis virginibusque tractantia / Ed. J. Mayer. Bonnæ: P. Hanstein, 1938 (Florilegium patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens. Fasc. 42). P. 44.
40. *Tat. Orat. adv. Graec.* — *Tatianus. Oratio adversus Graecos* // Patrologiae cursus completus (Series Graeca) / Éd. par J.-P. Migne. En 161 t. Paris, 1847–1866. T. 6. Col. 803–888.
41. *Tert. Ad uxorem.* — *Tertullianus. Ad uxorem* // *Tertullien. A son épouse.* P.: Éditions du Cerf, 1980 (Sources chrétiennes, 273). 212 p.
42. *Tert. Apol.* — *Tertullianus. Apologeticus adversus gentes pro christianis* // Patrologiae cursus completus (Series Latina) / Éd. par J.-P. Migne. En 221 t. Paris, 1844–1855. T. 1. Col. 257–536.
43. *Tert. De exhort. cast.* — *Tertullianus. De exhortatione castitatis* // *Tertullien. Exhortation à la chasteté.* P.: Éditions du Cerf, 1985 (Sources chrétiennes, 319). 224 p.
44. *Tert. De orat.* — *Tertullianus. De oratione* // Patrologiae cursus completus (Series Latina) / Éd. par J.-P. Migne. En 221 t. Paris, 1844–1855. T. 1. Col. 1149–1196.
45. *Tert. De virg. vel.* — *Tertullianus. De virginibus velandis* // *Tertullien. Le Voile des vierges.* P.: Éditions du Cerf, 1997 (Sources chrétiennes, 424). 288 p.
46. *Theodor. Hist. eccl.* — *Theodoritus. Historia ecclesiastica* // *Theodoret. Kirchengeschichte.* Berlin: De Gruyter, 1954 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 44/19). 478 p.
47. *Vita S. Nili* — *Vita S. Nili iunioris.* 12 // Patrologiae cursus completus (Series Graeca) / Éd. par J.-P. Migne. En 161 t. Paris, 1847–1866. T. 120. Col. 134.

## Литература

48. Волчков (2007) — *Волчков А. С. Пророчица, девственница, блудница... Женщина и женское в раннем христианстве* // *Адам и Ева. Альманах гендерной истории.* 2007. № 14. С. 121–145.
49. Волчков (2016) — *Волчков А. С. Женщины в церковном служении раннего христианства* // *Богомыслие.* 2016. № 18. С. 62–77.
50. Желтов, Литвинова (2007) — *Желтов М., диак., Литвинова Л. В. Девство* // *Православная энциклопедия.* М., 2007. Т. 14. С. 284–293.
51. Желтов, Ткаченко (2004) — *Желтов М. С., Ткаченко А. А. Velatio* // *Православная энциклопедия.* М., 2004. Т. 7. С. 376–378.
52. Лебедев (1903) — *Лебедев А. П. Несколько сведений из истории нравственного состояния [о нравственном состоянии] духовенства от II по VIII в.* // *Богословский вестник.* 1903. Т. 2. № 6. С. 259–283.
53. Постернак (2013) — *Постернак А., свящ. Служение женщин в Древней Церкви* // *Служение женщин в Древней Церкви* / Отв. ред. С. Н. Баконина. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 337–447.
54. Ткаченко (2007) — *Ткаченко А. А. Девы* // *Православная энциклопедия.* М., 2007. Т. 14. С. 294.
55. Achelis (1902) — *Achelis H. Virgines subintroductae: Ein Beitrag zum VII Kapitel des I. Korintherbriefs.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1902. 75 p.
56. Aumann (1985) — *Aumann J. Christian Spirituality in the Catholic Tradition.* San Francisco: Ignatius Press, 1985. 326 p.
57. Back (2015) — *Back C. Die Witwen in der frühen Kirche.* Frankfurt: Peter Lang GmbH, 2015. 333 p.

58. Barkman (2012) — *Barkman H.* Virgins, Monsters, Martyrs, and Prophets: Tertullian's Species of Women // *Ottawa Journal of Religion*. 2012. Vol. 4. P. 41–63.
59. Bourassa (1952) — *Bourassa F.* La virginité chrétienne. Montreal: L'Immaculée Conception, 1952. 174 p.
60. Camelot (1944) — *Camelot T.* Virgines Christi. La virginité aux premiers siècles de l'Église. Paris: Éditions du Cerf, 1944. 96 p.
61. Castelli (1986) — *Castelli E. A.* Virginité and Its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity // *Journal of Feminist Studies in Religion*. 1986. No. 2. P. 61–88.
62. Chaillot (2020) — *Chaillot Chr.* Female Diaconate in the Oriental Churches in the Past and Today // *ΘΕΟΛΟΓΙΑ*. 2020. No. 91 (2). P. 33–63.
63. Clark (1977) — *Clark E. A.* John Chrysostom and the «subintroductae» // *Church History*. 1977. Vol. 46. № 2. P. 171–185.
64. Eisen (1996) — *Eisen U.* Amtsträgerinnen im frühen Christentum: Epigraphische und literarische Studien. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. 287 p.
65. Elm (1996) — *Elm S.* Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity. Oxford (NY): Clarendon Press, 1996. 444 p.
66. Evans (2003) — *Evans R. S.* Sex and Salvation: Virginité as a Soteriological Paradigm in Ancient Christianity. Lanham (Mid.): University Press of America, 2003. 204 p.
67. Feusi (1917) — *Feusi I.* Das Institut der Gottgeweihten Jungfrauen. Sein Fortleben im Mittelalter. Freiburg: Kommissionsverlag der Universitäts-Buchhandlung (Otto Gschwend), 1917. 235 p.
68. Foskett (2002) — *Foskett M. F.* A Virgin Conceived: Mary and Classical Representations of Virginité. Bloomington: Indiana University Press, 2002. 238 p.
69. Hübner (1876) — *Hübner E.* Inscriptiones Britanniae Christianae. Berolini: Georgium Reimerum, 1876. 101 p.
70. Hunter (1999) — *Hunter D. G.* Clerical Celibacy and the Veiling of Virgins: New Boundaries in Late Ancient Christianity // *Limits of Ancient Christianity: Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A. Markus* / Ed. W. Klingshirn, M. Vessey. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999. P. 139–152.
71. Koch (1907) — *Koch H.* Virgines Christi: die Gelübde der gottgeweihten Jungfrauen in den ersten drei Jahrhunderten (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 31/2). Leipzig: Akademie-Verlag, 1907. S. 59–112.
72. Magnani (2018) — *Magnani E.* La vie consacrée des femmes et l'ascétisme domestique: normes, liturgies, pratiques (fin IVe – début XIIIe siècle) // *Revue Mabillon* [Brepols]. 2018. T. 29. P. 5–25.
73. Martimort (1982) — *Martimort A.-G.* Les Diaconesses: Essai historique. Roma: Edizioni liturgiche, 1982. 277 p.
74. Marucci (1910) — *Marucci O.* Epigrafia Christiana: Trattato elementare con un silloge di antiche iscrizioni cristiane principalmente di Roma. Milano: U. Hoepli, 1910. 453 p.
75. Mayer (1938) — *Monumenta de viduis, diaconissis virginibusque tractantia* / Ed. J. Mayer. Bonn: P. Hanstein, 1938 (Florilegium patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens. Fasc. 42). 71 p.
76. McCaul (1869) — *McCaul J.* Christian Epitaphs of the First Six Centuries. Toronto: W. C. Chewett & Co.; L.: Bell & Daldy, 1869. 72 p.
77. Metz (1954) — *Metz R.* La consecration des vierges dans l'Église romaine. P.: Presses universitaires de France, 1954. 501 p.
78. Tazdaït (2016) — *Tazdaït F.* L'idéal de virginité d'après les Pères de l'Église latine // *Topique*. 2016. Vol. 134. No. 1. № . 49–62.
79. Vizamanos (1949) — *Vizamanos F.* Las virgines cristianas de la Iglesia primitiva: estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patrísticos sobre la virginidad. Madrid: La Editorial Católica, 1949. 1306 p.
80. Wilpert (1892) — *Wilpert J.* Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche. Freiburg im Breisgau: Herder, 1892. 105 p.
81. Zagano (2016) — *Women Deacons? Essays with Answers* / Ed. Ph. Zagano. Collegeville (MT): Liturgical Press, 2016. 270 p.