

ЖЕНСКИЙ АГИОГРАФИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ В ПОЗДНЕВИЗАНТИЙСКОМ ЭПИСТОЛЯРНОМ ДУХОВНОМ НАСТАВНИЧЕСТВЕ

Ключевые слова: поздняя Византия, византийская эпистолография, духовное наставничество, византийская агиография, женско-мужские корреспонденции, женское монашество.

Аннотация: Статья посвящена анализу женского агиографического идеала в поздневизантийском эпистолярном духовном наставничестве. В центре внимания находятся письма из корреспонденций духовников и их духовных дочерей, преимущественно монахинь знатного происхождения, где обсуждались вопросы духовной жизни и аскетической практики. Необходимость усиления монашеского уединения, обосновываемая через примеры подвижнической и затворнической жизни святых жен позднеантичного и ранневизантийского периода (Фекла, Таисия Александрийская, Мария Египетская и др.), становится одним из мотивов поздневизантийских переписок данного типа. Анализ функции данного мотива в письмах Григория Акиндина, Матфея Эфесского и митрополита Халкидонского показывает, что агиографический идеал мог служить инструментом регулирования отношений духовного отца и духовной дочери, ограничивая возможности личного контакта и приоритезируя духовную близость. Апеллирование духовных эпистолографов к агиографическому идеалу создавало поле для регулирования женско-мужских духовных отношений в верном, по мнению эпистолографов, аскетическом ключе. Использование авторитетного житийного нарратива способствовало конструированию образа идеальной духовной дочери-монахини и задавало границы взаимодействия между полами в пространстве духовного общения.

Для цитирования: Матвеева А.С. Женский агиографический идеал в поздневизантийском эпистолярном духовном наставничестве // Адам & Ева. Альманах гендерной истории. № 33. Москва: ИВИ РАН, 2025. С. 188-213. DOI: 10.32608/2307-8383-2025-33-188-213

A.S. Matveeva

Institute of World History, Russian Academy of Sciences

ORCID ID 0009-0000-8991-5861

Scopus ID 59009661000

aleutinamatveeva@yandex.ru

THE FEMALE HAGIOGRAPHIC IDEAL IN LATE BYZANTINE EPISTOLARY SPIRITUAL GUIDANCE

Keywords: Late Byzantium, Byzantine epistolography, spiritual guidance, Byzantine hagiography, male–female correspondence, female monasticism.

Abstract: The article is focused on analysis of the female hagiographic ideal in late Byzantine epistolary spiritual direction. The focus is on letters exchanged between spiritual fathers and their spiritual daughters, primarily noble-born nuns, in which questions of spiritual life and ascetic practice were discussed. The necessity of strengthening monastic seclusion, justified through examples of the ascetic and recluse lives of holy women from the late antique and early Byzantine periods (Thecla, Thaïs of Alexandria, Mary of Egypt and etc.), emerges as a recurring motif in this type of late Byzantine correspondence. The analysis of the function of this motif in the letters of Gregory Akindynos, Matthew of Ephesus, and the Metropolitan of Chalcedon demonstrates that the hagiographic ideal could serve as a tool for regulating the relationship between spiritual father and spiritual daughter, limiting the possibility of personal contact while prioritizing spiritual intimacy. The appeal of these epistolary spiritual directors to the hagiographic ideal created a framework for managing male-female spiritual relations in a manner deemed ascetically proper by the correspondents. The use of authoritative hagiographic narratives contributed to the construction of the ideal image of a spiritual daughter-nun and delineated the boundaries of interaction between the sexes within the sphere of spiritual communication.

To cite this article: Matveeva, Alevtina. “The Female Hagiographic Ideal in Late Byzantine Epistolary Spiritual Guidance”. In *Adam & Eve. Gender History Review*. № 33, 188-213. Moscow: IGH RAS, 2025. (in Russian). DOI: 10.32608/2307-8383-2025-33-188-213

В Византии эпистолярное общение было важным элементом духовного руководства, которое осуществлялось на расстоянии. Через переписку корреспонденты не столько обменивались новостями, сколько обсуждали конкретные вопросы духовной жизни. Их разрешение должно было происходить с опорой на классические роли духовника, сформированные еще в ранневизантийской монашеской практике. По отношению к духовному чаду он выступал одновременно как врач (ἰατρός), советчик (σύμβουλος), ходатай перед Богом (πρεσβευτής), посредник (μεσίτης) и поручитель (ἀνάδοχος)¹. Среди обширного корпуса византийских писем палеологовского периода (1261–1453) отдельную группу составляют письма духовников и духовных дочерей². К ней, например, относятся послания Феопипта Филадельфийского (PLP. № 7509) к Ирине-Евлогии Хумнене (PLP. № 30936), переписка той же Ирины Хумнены и Григория Акиндина (PLP. № 495), письма патриарха Константинопольского Геннадия Схолария (PLP. № 27304) к Симониде–Софросине Асанине (PLP. № 1534)³. Фрагменты из данных поздневизантийских женско-мужских корреспонденций отражают общение между образованными и духовно опытными монахами, как правило имеющими сан, и женщинами знатного происхождения, принявшими монашеский постриг. Главной целью создания и воспроизведения коммуникативной эпистолярной модели «духовный отец — духовная дочь» становилось формирование

1 См.: **Матвеева**. 2024а.

2 На примерно 3000 всех сохранившихся поздневизантийских писем приходится, по моим подсчетам, около сорока писем из корреспонденций духовных отцов и дочерей. Впервые на эту группу писем обратил внимание А. Ригго. См.: **Grünbart**. 2016: 292, **Rigo**. 2019: 283–300.

3 **Hero**. 1994, **Hero**. 1986, **Gennade Scholarios**. 1935a, **Gennade Scholarios**. 1935b. Также см.: **Kotzabassi**. 2011: Ep. 1, 7, 6, 11, **Previale**. 1941, **Grec**. 1372: 155–170v.

наставления, содержащего как оценку чувств и переживаний, так и советы по управлению ими в ключе византийской аскетической традиции⁴.

В данном исследовании я бы хотела ограничиться анализом специфического паренетического мотива, который встречается в поздневизантийских духовных письмах, обращенных к женщинам. Речь идет о необходимости усиления и поддержания женского монашеского уединения, которую подчеркивали духовники-эпистографы, опираясь на авторитет агиографического идеала. Этот мотив, выстраиваемый на основе собирательного, житийного образа великих подвижниц, сводился к тому, что женщина-монахиня должна была стремиться к дистанцированию от какого-либо личного общения, в том числе, и со своим наставником. Женская монашеская изоляции, обоснованная агиографическим примером и трактуемая как средство для достижения спасения души, становилась аргументом в дискуссии о степени необходимости в личных встречах учителя-монаха и его ученицы-монахини. Эпистографы увещевали своих духовных дочерей подражать поведению святых преподобных жен, тем самым подчеркивая, что именно переписка, а не свидания, является наиболее предпочтительной моделью коммуникации между монахиней и ее духовником.

Насколько мне известно, данный мотив возникает, по крайней мере, в общении трех поздневизантийских эпистолярных пар: Григория Акиндина и Ирины-Евлогии Хумнены, Матфея Эфесского (PLP. № 3309) и Ирины-Евлогии Хумнены,

4 Подробнее о духовном наставничестве и эпистолярной традиции в Византии см.: **Матвеева**. 2025: Т. 2. 4–64.

митрополита Халкидонского⁵ и монахини Евлогии⁶. Анализ агиографического идеала женщины-подвижницы может оказаться небесполезным для детализации византийских представлений об идеале отношений духовника и духовной ученицы. Далее я предлагаю рассмотреть этот мотив в каждой из трех корреспонденций, оценив затем его значение и функцию для духовного эпистолярного женско-мужского общения.

Образ идеальной ученицы-подвижницы возникает в переписке богатой и знатной настоятельницы столичного монастыря Ирины Хумнены и безродного монаха интеллектуала Григория Акиндина (письма датируются периодом 1333–1338 гг.) в связи с вопросом о приемлемом количестве личных встреч между духовником и духовной дочерью⁷. Ирина наставляла на частом количестве свиданий, в то время как ее наставник стремился свести их число к минимуму. Возникшие разногласия вписываются Акиндином в проблему сохранения безмолвия (ἡσυχία) в условиях городской жизни: оба эпистолографа проживали в константинопольских монастырях (Акиндин — в монастыре св. Афанасия, а Ирина — в двойном монастыре Христа Человеколюбца)⁸.

Согласно Григорию, одобряемая поведенческая модель — это монашеская жизнь, проходящая в безмолвии и максимальной социальной изоляции. Подчеркивая свое неприятие личных свиданий, Акиндин пишет Ирине-Евлогии:

5 Идентификация данного эпистолографа как митрополита Иакова Халкидонского (PLP. № 7899) остается спорной. Датировка тетрадей рукописи, где находится данная коллекция писем, по точно не установленному водному знаку требует либо дополнительного подкрепления, либо пересмотра. Rigo. 2013–2014: 196.

6 PLP. № 6277.

7 Основная литература об Ирине-Евлогии Хуммене: Laurent. 1930, Hero. 1985, Nicol. 1994: 59–70.

8 Подробнее см.: Матвеева. 2024b.

Ведь вспомни о тех святых женах, которые были заточены божественными отцами в некие пещеры и келии. Одни из них, услышав один только раз от духовных отцов, что следует делать в этих местах, оставшееся время, вплоть до своей блаженной кончины, не видели наставников, хотя и прожили долгие годы в местах подвижничества. Другие же видели святых отцов один раз в три года, остальные жены [виделись с наставниками] по крайней мере раз в год⁹.

Святые подвижницы, удалившись от мира, жили в полном покое (συχολὴν ἄπασαν), в совершенстве исполняя волю своих духовных отцов¹⁰. Поведенческая стратегия, которую Акиндин рисует перед Ириной, выглядит радикальной и довольно умозрительной. Неизвестно, как именно Ирина оценила благочестивые доводы Акиндина, поскольку ее ответное письмо не сохранилось. Однако в следующий раз Григорий пишет, желая опровергнуть высказанные в нем возражения Ирины. По всей видимости, духовная дочь не восприняла всерьез агиографический пассаж своего корреспондента. Наставник вновь возвращается к житийной модели отношений духовника и духовной дочери и расширяет ее за счет аспекта управления чувствами, а именно — приписывания духовным дочерям определенных эмоций.

Увещевая Ирину проводить больше времени в безмолвии, Акиндин интерпретирует отношения святых жен с их духовниками как определенную *эмоциональную эволюцию*: изначально подвижницы могли тяжело переносить (ἐδυσφόρει) полное отсутствие встреч и личного надзора со стороны духовных отцов (τὸ παντελῶς ἀνομίλητον καὶ ἀνεπίσκεπτον

9 Hero. 1986: Ep. 16.3–10. 16.3–10: «ἐννόησον γὰρ τὰς ἱερὰς γυναῖκας ἐκεῖνας αἵτινες ὑπὸ θεῶν πατέρων ἐγκαθειρθεῖσαι σπηλαίοις καὶ οἰκιδίοις τισίν, αἱ μὲν ἅπαξ μόνον ἀκούσασαι παρ' αὐτῶν τί δεῖ ποιεῖν ἐν ἐκείνοις, τὸ λοιπὸν οὐ τεθέανται μέχρις αὐτοῦ <τοῦ> μακαρίου τέλους αὐτῶν, καίτοι πολλὰ ἔτη ζήσασαι ἐν τοῖς ἀσκητηρίοις, αἱ δὲ διὰ τριῶν χρόνων κύκλων ἐδέχοντο τὴν τῶν ἁγίων ὄψιν, αἱ δὲ δι' ἔτους τοῦλάχιστον...».

10 Hero. 1986: Ep. 16.10–14.

σωματικῶς τῶν πατέρων), но постепенно, подчиняясь такому образу жизни, установленному самими духовными отцами, святые жены полностью отрекались от своей воли (παντελῶς τὸ οἰκεῖον ἀρνησάμεναι θέλημα), а следовательно, получали возможность достигнуть совершенства в духовной жизни. Ситуация изолированности от наставников помогала подвижницам обрести терпение (ὑπομονή), важнейшую христианскую добродетель, а стойкое претерпевание всех испытаний в итоге способствовало изменению состояния ума и чувств. Таким образом, женщины-аскеты научались находить легкость в трудностях, спокойствие в смятении, утешение в печалях, радостно проводя остаток жизни¹¹.

Каких именно святых жен, состоявших в подобных отношениях с духовными отцами, мог иметь в виду Акиндин? Издательница переписки А. Константиnidис Хироу в комментариях к этому фрагменту приводит имена следующих женщин-затворниц, на жития которых, по ее мнению, он мог ссылаться в данном случае: Пелагия Антиохийская (Елеонская) (втор. пол. IV в.), Мария Египетская (ум. ок. 421 или 522), Феодора Александрийская (начало V в. — конец V в.), Феоктиста Паросская (IX в.)¹². Однако при более пристальном рассмотрении оказывается, что ни одно из этих житий не подходит в качестве иллюстрации для рассуждений Григория Акиндина,

Очевидная линия отношений духовного наставника и духовной дочери, безусловно, присутствует в истории Пелагии Антиохийской. Пелагия была красавицей распутного поведения, которая под влиянием проповеди Нонна, еп. Илиопольского, раскаялась и затем приняла от него крещение. Встав на путь радикального духовного обновления, Пелагия через еп.

11 Hero. 1986: Ep. 17.3–10, 46–56.

12 Hero. 1986: 136.

Нонна раздала все свое имущество бедным, сиротам и вдовам и освободила своих рабов. Затем она переоделась в хитон своего духовного наставника и в мужском обличии тайно бежала из Антиохии в Иерусалим. На Елеонской горе она заточила себя в келии без выхода и провела там под видом затворника Пелагия остаток своих дней¹³. Однако Акиндин в своем письме подчеркивает пассивность духовных дочерей, которые «были заточены» (ἐγκλεισθήσασιν) духовными наставниками. Затвор же Пелагии оказывается актом ее собственной воли, а не демонстрацией физического подчинения воли святого отца.

В житиях Марии Египетской¹⁴, Феоктисты Паросской (которое является своего рода литературной пародией на житие Марии Египетской)¹⁵ и Феодоры Александрийской¹⁶ среди действующих лиц нет духовников в строгом смысле слова. Отношения Марии и Зосимы, иеромонаха, обнаружившего пустынную в дикой местности за Иорданом, нельзя назвать духовным наставничеством мужчины в отношении женщины. Наоборот, сама Мария, великая подвижница, стяжавшая духовные дары путем покаяния и многолетней борьбы со страстями, являет Зосиме пример для подражания. Хотя Зосима выполняет ряд традиционных духовнических функций,

13 «Покаяние преподобной Пелагии» (BHG. № 1478–1478d) представляет собой белетризированное сказание, составленное в кон. V — нач. VI вв., в структуре которого переплелись элементы библейских топосов, апокрифов о Марии Магдалине, житий аскетов-пустынников и позднеантичного романа. К последнему можно отнести мотив переодевания в мужскую одежду и путешествие героини под видом мужчины. *Pélagie la Pénitente*. 1981–1984, *Pavlovskis*. 1976, *Coon*. 1997: 77–84.

14 BHG. № 1041z–1044e.

15 BHG. № 1723–1726b. О пародийном аспекте жития Феоктисты см.: *Flusin*. 1993: 31–32; *Jazdzewska*. 2009: 259, 278.

16 BHG. № 1727–1730.

подчеркивающих мужское иерархическое доминирование даже над самой исключительной женщиной-подвижницей, — выслушивает исповедь Марии и в одну из встреч дает ей причаститься Святых Таин — он осознает свое духовное несовершенство по сравнению с пустынноницей, что и подчеркивает агиограф¹⁷. В житиях Феоктисты и Феодоры Александрийской реализация затворнического образа жизни — бегство из плена на уединенный о. Парос в случае Феоктисты и вынужденное изгнание из монастыря в случае Феодоры — происходит под давлением внешних обстоятельств, а не под влиянием наставлений духовного учителя-аскета.

Более близкие к пассажиру Акиндина о заточении женщин-подвижниц под влиянием наставников примеры можно найти в ранневизантийских рассказах о раскаявшихся блудницах, к которым как раз относится жития Пелагии и Марии Египетской. Формировавшиеся изначально в мужских монашеских общинах египетского и сирийского регионов, эти легендарные сказания, с характерными описаниями суровых и инновационных для того периода аскетических практик самоумерщвления (столпничество, ношение цепей, замуровывание в пещерах и келиях), приобретали затем большую популярность среди мирян¹⁸. В этих жизнеописаниях женщины-грешницы по приказанию наставников уходят в затвор, скрывая свои тела от глаз мужчин, чтобы непрестанно творить покаяние¹⁹.

Таковыми являются история Марии, племянницы Авраама Затворника (ум. ок. 360), подвизавшегося в Кидуне близ

17 Coon. 1997: XIII, 89–91.

18 Brock. 1973: 12–13, Constantinou. 2005: 62, Harper. 2013: 221–222.

19 Coon. 1997: 76.

Эдессы²⁰, и житие Таисии Египетской, чьим спасением руководил монах Серапион²¹. В обоих случаях затвор становится средством наказания за грехопадение — блудный грех, искупление которого требует глубокого покаяния. Также именно наставники заключают своих кающихся подопечных в закрытое помещение и следят за тем, чтобы пожизненная изоляция не нарушалась.

Акиндин, предлагая Ирине идеальную модель поведения духовных дочерей-подвижниц, опирается на устоявшееся к средневизантийскому периоду понимание женской аскезы. Оно было тесно связано с восприятием женского тела в христианской традиции как более слабого и подверженного искушениям, а также служащего соблазном для мужчин. В женских *vitae* одной из важнейших оказывается идея трансформации тела святой женщины, ведущей подвижническую жизнь, в новое, «неженское» состояние²². Тело святой становится значимым элементом в конструировании агиографического нарратива; ведь именно состояние тела и его изменения становятся ключевыми этапами в развитии повествования²³. Эта трансформация осмыслялась в рамках библейского дискурса, который наделял женскую модель святости

20 ВHG. № 5–8, ВНО. № 16–17. Сирийский текст жития: Lamy. 1891, его рус. пер.: Пайкова. 1990. Англ. пер. частей, касающихся Марии: Brock, Harvey. 1987: 29–35.

21 ВHG. № 1695. Греч. текст жития в двух версиях: Nau. 1902.

22 Ярким свидетельством такой трансформации является описание тела Марии Египетской, которое читатель видит глазами иеромонаха Зосимы. Зосима встречает Марию уже в образе отшельницы, прошедшей стадию обожения и утратившей явные признаки женской телесности: «Зосима оборотился и увидел, что подлинно кто-то идет в сторону полдня, человек был наг, темен кожей, как те, кого опалил солнечный жар, волосы же имел белые, как руно, и короткие, так что они едва достигали шеи... » (Жития византийских святых. 1995: 193).

23 Constantinou. 2005: 15–16.

определенными образами-ориентирами: женщина-аскет преобразовывала падшее тело Евы в тело «Новой Евы» — Непорочной Девы Марии.

В то же время в парадигме женской святости происходит создание своеобразной кросс-гендерной модели, поскольку в женщине-подвижнице совмещаются как принадлежность к женскому полу (по плоти), так и к мужскому (по духу)²⁴. По мысли уже первых христианских богословов, женщина ни в чем не уступала мужчине, когда дело касалось стяжания христианских добродетелей. Была сформулирована идея о равенстве в возможностях мужчин и женщин проявлять в себе образ Божий. Например, Ориген акцентирует внимание на том, что Писание разделяет мужчин и женщин не по полу, а по свойствам души. Женская душа слабая и не может выполнять Божественный закон, а мужская душа может; причем в каждой категории душ могли присутствовать как мужчины, так и женщины. Григорий Нисский также указывает, что телесная слабость женщин не может быть препятствием к христианскому подвигу. Первостепенными являются качества души христианина, а не телесный покров, под которым она находится²⁵. Василий Великий в «Предначертании подвижничества» пишет о душевной мужественности (τῇ ψυχικῇ ἀνδρείᾳ) представительниц женского пола (τὸ θῆλυ), которая позволяет им, несмотря на телесную слабость, состоять в рядах воинства Христова (τὴν στρατείαν). Христианки не только не уступали в брани духовной мужчинам, но даже добивались в ней большей славы (μειζόνως εὐδοκίμησαν)²⁶.

24 Coon. 1997: XVIII–XIX.

25 Origène. 1960: 266, Gregorius Nyssenus: 276A–C. Также см.: Hausherr. 1955: 253–255.

26 Basilius Caesareae Cappadociae archiepiscopus: 624C–625A.

Присутствие в византийском богословском дискурсе идеи эгалитарности женщин и мужчин относительно творения аскезы, однако, не сводило на нет проблемы, которые могла испытывать подвижница из-за наличия женского тела. Женское тело нередко становилось дополнительным препятствием в деле спасения, преодоление которого требовало радикального подхода. Разумеется, мужчины тоже сталкивались с греховной стороной человеческого естества, для умерщвления которого был разработан целый ряд аскетических практик (сексуальное и пищевое воздержание; молитва в сочетании с физическим трудом; затворнический образ жизни; использование специальных средств для изнурения плоти). Но все же тело мужчины не воспринималось в контексте общения с противоположным полом как сосуд греха; мужчинам не нужно было скрывать свое тело от женских глаз. В случае женщин-монахинь необходимость укрыться от мира и спрятать свое тело, способное вызвать греховное влечение у мужчин, становится особенно актуальным. Заточение себя в небольшом закрытом пространстве (келии, гробнице) является одной из характерных агиографических черт преподобной жены, которая таким образом не только искупает грехи, но и ведет ожесточенную внутреннюю борьбу именно с женской природой падшей Евы²⁷.

В каком-то смысле идеальной становилась ситуация полной изоляции, когда женщина оставалась наедине со своей женской телесностью, которую необходимо было изменить. Затвор и переодевание в мужскую одежду²⁸ можно рассматривать как способы и даже как необходимые условия для осуществления полноценного подвижнического

27 Coon. 1997: XVII–XVIII, XX.

28 Подробнее см.: Lubinsky. 2013.

подвига. Тем не менее, женщины не считались независимыми в своей аскетической активности. В агиографическом нарративе, создаваемом писателями-мужчинами, женщинам предписывалось смиренное подчинение мужскому иерархическому лидерству в Церкви и покорное следование наставлению мужчин-учителей.

У всех святых женщин, перечисленных выше, общей является необходимость преодоления женской природы и выход на качественно новый уровень духовной жизни. Та же задача стояла и перед Ириной Хумненой; но модели поведения святых пустынных вряд ли были реально выполнимыми. Женское отшельничество, характерное для ранневизантийской эпохи, исчезает уже в средневизантийский период²⁹. Постепенно единственной одобряемой и возможной формой женского монашества становится киновия (общежительное монашество), которая ограничивала вариативность женской монашеской аскезы³⁰. В случае Хумнены, которая была игуменьей монастыря Христа Человеколюбца, актуальным примером для подражания могли скорее стать жизнеописания святых-настоятельниц³¹. Тем не менее пассаж Григория Акиндина, где он говорит об идеале отношений наставника и ученицы, можно интерпретировать как завуалированный призыв к Ирине продолжать вести борьбу со своей женской природой и не давать страстным и неразумным желаниям (как, например, желание видаться чаще с наставником) брать верх.

29 См.: **Clark**. 1981. Примерно с XI в. в византийской агиографии перестают появляться жития новых святых женщин-отшельниц.

30 **Talbot**. 1985: 17.

31 Например, Ирина (сер. IX – сер. X в.), игуменья Хрисовалантского монастыря в Константинополе (**BHG**. № 952); Елизавета Константинопольская (V в.), настоятельница столичной обители вмч. Георгия (Малый Холм) (**BHG**. № 2121); Афанасия Эгинская (ум. 850) (**BHG**. № 180).

Полноценная реализация такой борьбы возможна только через осознанный выбор в пользу уединенного образа жизни.

Акиндин не единственный адресат Ирины, который дает интерпретацию отношений духовника и духовной дочери, отталкиваясь от агиографического нарратива. Агиографический элемент в моделировании отношений духовного руководства содержится и в наставлении (παραινετικός) Матфея Эфесского (Мануила Гавалы) на смерть Феополита Филадельфийского, написанного для Ирины-Евлогии Хумнены в период после января 1323 г.³² Главная цель этого наставления помочь Ирине осмыслить в аскетическом ключе смерть духовного отца, которого она столь почитала и к которому была привязана. Матфей Эфесский рассматривает желание общения с наставником и тоску по нему в контексте апокрифических «Деяний Павла и Феклы»³³.

Матфей представляет отношение Феклы к Павлу как пример для подражания. Фекла, уроженка ликаонийского Икония³⁴, была столь впечатлена проповедью апостола Павла, что, оставив семью и жениха, последовала за ним, несмотря на все смертельные опасности, которым девушка подверглась, став ученицей христианского наставника. После изгнания Павла из Икония Фекла догоняет его и выражает желание повсюду следовать за ним. Однако совместное путешествие наставника и ученицы было недолгим. Прийдя в Антиохию, они разлучаются, поскольку Фекла, преследуемая неким сирийским наместником Александром, оказывается

32 О дате создания см.: Trone. 1986: 216.

33 Schmidt, Schubart. 1936. Рус. пер. греч. версии «Деяний Павла и Феклы»: Аверинцев. 2004: 265–280; Рус. пер. сир. версии «Деяний Павла и Феклы»: Мещерская. 1997: 415–432. О восприятии образа Феклы в позднеантичной и средневековой традициях см.: Davis. 2001; Dabiri. 2022: 1–34.

34 Современный г. Конья в Турции.

брошенной на растерзание зверям на арене. После своего чудесного избавления и принятия крещения Фекла, тоскуя по Павлу, отправляется в мужской одежде в Миры, где встречается с любимым наставником. Встреча в Мирах оказывается для них последней; после нее Фекла возвращается в Иконий, где занимает место Павла и проповедует благу ю в ест ь.

Матфей Эфесский трактует этот сюжет как отношения любящих друг друга божественной любовью (οἱ κατὰ Θεὸν ἔρωτες). Фекла, хотя и оказывается захвачена божественной проповедью апостола, все же стремится преодолеть свое влечение (τὴν ἐπιθυμίαν) к нему, которое выражается прежде всего в желании быть вместе с учителем. Матфей подчеркивает роль воображения в конструировании отношений духовной дочери и духовного отца. Именно благодаря силе воображения Фекла продолжает вести совместную жизнь с Павлом внутри себя. «Несмотря на одиночество, — говорит составитель послания, — [Фекла] пребывала в общении с Богом и Павлом, и она видела любящего (τὸν ἐραστήν), который отсутствовал, и, хотя его не было рядом, она жила вместе ним. Павел был ее речью, и Павел же был ее взглядом и мыслью»³⁵. Таким образом, по мнению Матфея Эфесского, важнее оказывается не сам наставник, но его образ.

Память об образе учителя и размышление о его жизненном пути дают ученице импульс для подражания даже после физической смерти духовного руководителя. Пример Феклы и Павла, приводимый Матфеем, оказывается своего рода развернутым комментарием к той идеализированной картине духовных отношений, которую Григорий Акиндин рисует

35 Previale. 1941: 30.27–37: «ἀλλὰ καθ' ἑαυτὴν ἔζη καὶ θεῷ καὶ Παύλῳ καταμόνας ὡμίλει καὶ ἀπόντα ἑώρα τὸν ἐραστήν καὶ μὴ παρόντι συνῆν· καὶ Παῦλος ἦν ἐκείνη τὸ φθέγμα καὶ Παῦλος τὸ βλέμμα καὶ διάνοημα. τοιοῦτον γὰρ οἱ κατὰ Θεὸν ἔρωτες...».

перед взором своей духовной дочери. В идеальной модели женско-мужских отношений духовного наставничества, имеющей агиографическую основу, на первом плане оказывается чувство духовной близости, а не постоянство личного общения, которое может быть сведено к минимуму.

Отсылка к отношениям Павла и Феклы в контексте духовного наставничества встречается в одном из писем митрополита Халкидонского к Евлогии, монахине одного из столпных монастырей (послания относятся к середине — втор. пол. XIV в.). Вновь идеализированные в агиографическом ключе отношения духовника и духовной дочери возникают в связи с желанием духовной дочери увидеться с митрополитом. В ответ на жалобы Евлогии на то, что свидания по каким-то причинам оказались невозможными, митрополит Халкидонский пишет:

Великий Павел и другие святые имели духовных детей, которые родились через благовествование — святая Фекла, дом Стефана; у других [наставников] были другие [духовные чада] тогда и после этого. Но они не имели всегда с собой этих [духовных] отцов, которые утверждались в смерти за Христа. Однако они [духовные дети] не впадали в тоску, не желали умереть (как этого хочет Евлогия — А.М.), но духовно пребывали с отцами и были знакомы с их учением, и они [духовные чада] сами соревновались в терпении, в столь долгих отдаленных пребываниях и в борьбе с искушениями ради Христа³⁶.

В посланиях Феопипта Филадельфийского, обращенных к Ирине Хумнене, также возникает вопрос о личных

36 **Grec. 1372:** Fol. 161r–161v: «Ὁ μέγας Παῦλος καὶ οἱ ἄλλοι τῶν ἁγίων ἔσχον πνευματικὰ τέκνα ἅπερ ἐγέννησαν διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἡ ἁγία Θεόκλα, τοῦ Στεφάνου τὸν οἶκον καὶ ἄλλοι ἄλλους καὶ τότε καὶ μετέπειτα. Ἀλλ' οὐκ εἶχον πάντοτε τοὺς τοιοῦτους πατέρας μεθ' ἑαυτῶν καὶ ταῦτα εἰς τὸν θάνατον τὸν ὑπὲρ Χριστοῦ καθεκάστην ἰσταμένους. Ἀλλ' οὐκ ἀπέπιπτον ἐξ ἀθυρίας, οὐκ ἐθανατοῦντο ἀλλὰ πνευματικῶς συνῆσαν αὐτοῖς καὶ ἐνήχον εἶχον τὴν διδασκαλίαν αὐτῶν καὶ ἡγωνίζοντο καὶ αὐτοὶ εἰς ὑπομονὴν εἰς ἀποδημίαν τοιαύτας εἰς πειρασμοὺς τοὺς ὑπὲρ Χριστοῦ...».

свиданиях. Ирина выражает желание покинуть Константинополь и отправиться в Филадельфию к своему духовнику, по которому она тосковала и общества которого она жаждала³⁷. Феолит решительно отвергает план духовной дочери; не только в силу того, что подобный путь был бы сопряжен с многими опасностями³⁸, но и потому, что подобное намерение духовной дочери противоречило истинному монашескому деланию. Феолит призывает Ирину отогнать от себя помысел о перемене места, который не принесет духовной пользы, и больше размышлять об изменении воли (ὑνωμικής μεταθέσεως)³⁹. Он не ссылается здесь на жития преподобных жен, но, как и предыдущие наставники-эпистографы, вписывает вопрос о встречах в аскетический контекст и связывает его с вопросом о духовной пользе такого действия⁴⁰.

Нежелание наставников видется лично с духовными дочерями и их выбор в пользу эпистолярного духовного

37 Ирина-Евлогия глубоко уважала своего покойного наставника и считала переписку с ним особо ценным даром. Феолит умер от тяжелой болезни в конце 1322 г. Для Ирины-Евлогии уход из жизни духовной отца, давшего ей новое, уже духовное рождение (ἀναγέννησις) через принятие монашеского пострига (διὰ τοῦ μοναχικοῦ οὐλήματος), стал невосполнимой утратой. Потерю наставника Ирина восприняла как сиротство, о чем свидетельствует одно из ее писем к Акиндину. В нем Ирина откровенно рассказывает о том, что печаль, вызванная смертью Феолита оказалась больше, чем страдания от потери отца по плоти — Никифора Хумна (PLP. № 30961). См. **Hero**. 1986: Ep. 7.20–29.

38 За 39 лет нахождения Феолита на митрополичьей кафедре Филадельфия подверглась трем тюркским осадам. Дважды, в 1304 г. и 1309–1310 гг., Филадельфия оказывалась под натиском воинов анатолийского бейлика Гермияногуллары. В 1322–1324 гг. союзные силы бейликов Гермияногуллары и Айдыногуллары осадил город в третий раз. Историю византийской Филадельфии также см.: **Schreiner**. 1968, **Ahrweiler**. 1983.

39 **Hero**. 1994: Ep. 2.445–453.

40 Помысел покинуть келию и отставить место подвига — довольно типичное монашеское искушение. Евагрий Понтийский связывает появление такого помысла с действием беса уныния. См.: **Феолит Филадельфийский**. 2018: 794.

руководства могут объясняться также боязнью реального контакта с женщинами, способного привести к искушениям и создающего условия для греховного сексуального притяжения. Предпочтение духовного отца общаться с духовными дочерями через письма, а не посредством личных свиданий фиксируется еще в раннехристианской практике. Об этом красноречиво свидетельствует история коптского подвижника апы Шенуты (ум. ок. 465), настоятеля и духовного лидера Белого монастыря в Верхнем Египте, ставшего впоследствии почитаемым святым в Коптской и Эфиопской православных церквях. В ходе одной из встреч с женской частью монашествующих Белого монастыря, действия Шенуты были поняты превратно и истолкованы частью монахинь в двусмысленном эротическом контексте. Это побудило подвижника полностью отказался от личного общения с членами женской общины, заменив его перепиской⁴¹.

Итак, агиографический идеал отношений духовного наставничества духовника и духовной дочери, к которому апеллируют поздневизантийские эпистолографы-духовники, основывался на собирательном и идеализированном образе отношений святых наставников и их святых учениц (прежде всего отношения ап. Павла и св. Феклы). В чем могло состоять значение подобного идеала для эпистолярного наставничества? Идеальные отношения в рамках духовного руководства были призваны подчеркнуть именно духовное родство и духовную связь между духовником и духовной дочерью, высшим выражением которых становилась духовная любовь (ἀγάπη πνευματική), не нуждавшаяся в подкреплении в виде физического общения. Характерно, что все три поздневизантийских эпистолографа, у которых находим данную

41 Krawiec. 2002: 33–34.

агиографическую модель общения (Григорий Акиндин, Матфей Эфесский, митрополит Халкидонский), упоминают ее в связи с вопросом о личных встречах или невозможностью общения из-за смерти наставника. По всей вероятности, этот вопрос ставился именно ученицами (Ирина Хумнена, монахиня Евлогия), не желавшими ограничиваться только эпистолярным общением.

Какую функцию мог исполнять подобный агиографический идеал в реалиях поздневизантийской монашеской городской жизни? Я полагаю, что моделирование довольно умозрительного и радикального образа — жизнь в безмолвии и в полной изолированности от социума и даже от собственного наставника — едва ли могло быть актуальным для монахинь, проживавших в столице. Однако эта агиографическая модель могла использоваться духовниками-эпистологами для обоснования именно эпистолярного духовного наставничества в отношении женщин, которое оказывалось предпочтительнее личных встреч. Физическое отсутствие наставника не должно было становиться препятствием для ученицы на пути духовного совершенствования, а наоборот могло способствовать ее эмоциональной эволюции и укреплению таких важнейших монашеских качеств как терпение и смирение. Возможно, подобная идеальная модель общения между духовником и духовным чадом была призвана показать границу между любовью душевной, требующей живого присутствия возлюбленного, и любовью духовной, для которой физический контакт оказывался второстепенным.

Список источников и литературы

Аверинцев. 2004 — Аверинцев С.С. Переводы: Многоценная жемчужина / Пер. с сирийского и греческого. Киев: Дух і літера, 2004.

Жития византийских святых. 1995 — Жития византийских святых / Пер., вступ. ст., примеч.: С. В. Полякова. СПб.: Corvus, Terra Fantastica, РоссКо, 1995. С. 185–213.

Матвеева. 2024a — Матвеева А.С. Поздневизантийское духовное наставничество в письмах митрополита Халкидонского к монахине Евлогии. Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2024. Т. 119. С. 11–28. DOI: 10.15382/sturII2024119.11-28.

Матвеева. 2024b — Матвеева А.С. Монах и город: проблема монашеского безмолвия (ἡσυχία) в переписке Ирины Хумнены и Григория Акиндина // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2024. Т. 15. Вып. 8 (142). [Электронный ресурс]. URL: [https://history.jes.su/s207987840032044-7-1/\(05.09.2024\)](https://history.jes.su/s207987840032044-7-1/(05.09.2024)). DOI: 10.21267/AQUILO.2024.86.86.004.

Матвеева. 2025 — Матвеева А.С. Эмоции в письмах поздневизантийских интеллектуалов: дис. ... канд. ист. наук: 5.6.2. М., 2025. 2 Т.

Мещерская. 1997 — Мещерская Е. Н. Апокрифические деяния апостолов. М.: Присцельс, 1997.

Пайкова. 1990 — Пайкова А. В. Легенды и сказания в памятниках сирийской агиографии // Православный Палестинский Сборник. 1990. Вып. 30 (93). С. 107–116.

Феолипт Филадельфийский. 2018 — Феолипт Филадельфийский. Аскетические творения. Послания / Вступ. статья, пер. и коммент. А.И. Сидорова. При участии свящ. Александра Пржегорлинского. М.: Сибирская Благовозвонница, 2018.

Ahrweiler. 1983 — Ahrweiler H. La région de Philadelphie au XIV^e siècle (1290–1390), dernier bastion de l'hellénisme en Asie Mineure // Comptes-rendus des séances de l'année:

Académie des inscriptions et belles-lettres. 1983. 127e année / № 1. P. 175–197.

Basilius Caesareae Cappadociae archiepiscopus — Basilius Caesareae Cappadociae archiepiscopus. Praevia institutio asctica // PG. Vol. 31. Col. 620–625.

Brock, Harvey. 1987 — Brock S. P., Harvey S. Holy Women of the Syrian Orient. Berkeley; Los Angeles; L.: University of California Press, 1987.

Brock. 1973 — Brock S. P. Early Syrian Asceticism // Numen. 1973. Vol. 20. Fasc. 1. P. 1–19.

Clark. 1981 — Clark E.A. Ascetic Renunciation and Feminine Advancement // Anglican Theological Review. 1981. Vol. 63. P. 240–257.

Constantinou. 2005 — Constantinou S. Female Corporeal Performances: Reading the Body in Byzantine Passions and Lives of Holy Women. Uppsala: Uppsala University Library, 2005.

Coon. 1997 — Coon L. Sacred Fictions: Holy Women and Hagiography in Late Antiquity. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.

Dabiri. 2022 — Dabiri G. Introduction // Thecla and Medieval Sainthood: The Acts of Paul and Thecla in Eastern and Western Hagiography / Eds. G. Dabiri, F. Ruani. Cambridge, 2022. P. 1–35.

Davis. 2001 — Davis S. J. The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity. Oxford; N. Y.; Auckland [etc.]: Oxford University Press, 2001.

Flusin. 1993 — Flusin B. L'Hagiographie monastique à Byzance au IXe et au Xe siècle // Revue Bénédictine. 1993. Vol. 103. P. 31–50.

Gennade Scholarios. 1935a — Gennade Scholarios. Lettre à Sophrosuné, sœur de l'impératrice // Œuvres complètes de Gennade Scholarios. Vol. IV / Éd L. Petit, X. Sidéridès, M. Jugie. P., 1935. P. 234–235.

Gennade Scholarios. 1935b — Gennade Scholarios. Correspondance // Œuvres complètes de Gennade Scholarios. Vol. IV / Éd L. Petit, X. Sidéridès, M. Jugie. P., 1935. P. 502–503.

Grec. 1372 — Chalcedonensis metropolitæ monita ad filium suum spirituales: Κυρία μου ἁγία... Paris. Bibliothèque Nationale de France. Grec. 1372. Fol. 155–170v.

Gregorius Nyssenus — Gregorius Nyssenus. In verba, faciamus hominem. Or. 1 // PG. T. 44. Col. 257–278.

Grünbart. 2016 — From Letter to Literature: A Byzantine Story of Transformation // *Medieval Letters: Between Fiction and Document* / Eds. C. Høgel, E. Bartoli. Turnhout: Brepols, 2016. P. 291–306.

Harper. 2013 — Harper K. From Shame to Sin: The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity. Cambridge (Mass.); L.: Harvard University Press, 2013.

Hausherr. 1955 — Hausherr I. Direction spirituelle en Orient autrefois. Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1955.

Hero. 1985 — Hero A. Irene-Eulogia Choumnaina Palaialogina, Abbess of the Convent of Philanthropos Soter in Constantinople // *Byzantinische Forschungen*. 1985. Vol. 9. P. 119–147.

Hero. 1986 — Hero A. A Woman's Quest for Spiritual Guidance: The Correspondence of Princess Eulogia Choumnaina Palaialogina. Brookline (MA), 1986.

Hero. 1994 — Hero A. The Life and Letters of Theoleptos of Philadelphia. Brookline (Mass.), 1994.

Jazdzewska. 2009 — Jazdzewska K. Hagiographic Invention and Imitation: Niketas' Life of Theoktiste and Its Literary Models // *Greek, Roman, and Byzantine Studies*. 2009. Vol. 49. P. 257–279.

Kotzabassi. 2011 — Kotzabassi S. Scholarly Friendship in the Thirteenth Century: Patriarch Gregorios II Kyprios and Theodora Raoulaina // *Parekbolai*. 2011. Vol. 1. P. 115–170.

Krawiec. 2002 — Krawiec R. Shenoute and the Women of the White Monastery: Egyptian Monasticism in Late Antiquity. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Lamy. 1891 — Lamy Th. Acta Beati Abrahae Kidunaiae monachi aramaice // *Analecta Bollandiana*. 1891. T. 10. Fasc. 1. P. 5–49.

Laurent. 1930 — Laurent V. Une princesse byzantine au cloître. Irène-Eulogie Choumnos Paléologine fondatrice du couvent de femmes τοῦ Φιλάνθρωπου Σωτηῆρος // Échos d'Orient. 1930. Vol. 29. P. 29–60.

Lubinsky. 2013 — Lubinsky C.L. Removing Masculine Layers to Reveal a Holy Womanhood: The Female Transvestite Monks of Late Antique Eastern Christianity. Turnhout: Brepols, 2013.

Nau. 1902 — Nau F. Histoire de Thaïs: Publication des textes // Annales du Musée Guimet. 1902. Vol. 30. Pt. 1. P. 86–112.

Nicol. 1994 — Nicol D. M. The Byzantine Lady: Ten Portraits 1250–1500. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Origène. 1960 — Origène. Homélie sur Josué / Ed. A. Jaubert. P.: Editions du Cerf, 1960. (Sources Chrétiennes, 71).

Pavlovskis. 1976 — Pavlovskis Z. The Life of St. Pelagia the Harlot: Hagiographic Adaptation of Pagan Romance // Classical Folia. 1976. Vol. 30. P. 138–149.

Pélagie la Pénitente. 1981–1984 — Pélagie la Pénitente. Métamorphoses d'une légende / Éd. P. Petitmengin. P.: Etudes augustinienes, 1981–1984. 2 vol.

Previale. 1941 — Previale L. Due monodie inedite di Matteo di Efeso // BZ. 1941. Bd. 41. S. 26–31.

Rigo. 2013–2014 — Rigo A. Le lettere di Giacomo, metropolita di Calcedonia, alla monaca Eulogia (anni 50–60 del XIV secolo) // Bulgaria Mediaevalis. 2013–2014. Vol. 4–5. P. 195–201.

Rigo. 2019 — Rigo A. La direction spirituelle des moniales à Byzance (XIIIe–XVe siècles) // Women and Monasticism in the Medieval Eastern Mediterranean: Decoding a Cultural Map / Eds. E. Kontoura-Galaki, E. Mitsiou. Athens: National Hellenic Research Foundation, 2019. P. 283–300.

Schmidt, Schubart. 1936 — Schmidt C., Schubart W. «Πράξεις Παύλου»: Acta Pauli nach dem Papyrus der Hamburger Stats- und Universitätsbibliothek. Glückstadt; Hamburg: J.J. Augustin, 1936.

Schreiner. 1968 — Schreiner P. Zur Geschichte Philadelphias im 14. Jahrhundert (1293–1390) // Orientalia Christiana Periodica. 1968. Vol. 34. S. 377–388.

Talbot. 1985 — Talbot A.-M. A Comparison of the Monastic Experience of Byzantine Men and Women // Greek Orthodox Theological Review. 1985. Vol. 30. № 1. P. 1–20.

Trone. 1986 — Trone R. H. The Counsel of Manuel-Matthew Gabalas to Empress Eirene-Eulologia Palaiologina on her Mourning over the Death of Theoleptos, Metropolitan of Philadelphia // Byzantine Studies/Études Byzantines. 1986. Vol. 13. P. 213–227.

REFERENCES

Ahrweiler, Hélène. “La région de Philadelphie au XIV^e siècle (1290–1390), dernier bastion de l'hellénisme en Asie Mineure.” *Comptes-rendus des séances de l'année: Académie des inscriptions et belles-lettres* 127, no. 1 (1983): 175–197. (In French).

Brock, Sebastian P. “Early Syrian Asceticism.” *Numen* 20, no. 1 (1973): 1–19.

Brock, Sebastian P., and Susan Ashbrook Harvey. *Holy Women of the Syrian Orient*. Berkeley: University of California Press, 1987.

Clark, Elizabeth A. “Ascetic Renunciation and Feminine Advancement.” *Anglican Theological Review* 63 (1981): 240–257.

Constantinou, Stavroula. *Female Corporeal Performances: Reading the Body in Byzantine Passions and Lives of Holy Women*. Uppsala: Uppsala University Library, 2005.

Coon, Lynda. *Sacred Fictions: Holy Women and Hagiography in Late Antiquity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.

Dabiri, Ghazzal. “Introduction.” In *Thecla and Medieval Sainthood: The Acts of Paul and Thecla in Eastern and Western Hagiography*, edited by Ghazzal Dabiri and Flavia Ruani, 1–35. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

Davis, Stephen J. *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Flusin, Bernard. “L'Hagiographie monastique à Byzance au IX^e et au X^e siècle.” *Revue Bénédictine* 103 (1993): 31–50. (In French).

Grünbart, Michael. "From Letter to Literature: A Byzantine Story of Transformation." In *Medieval Letters: Between Fiction and Document*, edited by Christian Høgel and Elisabetta Bartoli, 291–306. Turnhout: Brepols, 2016.

Harper, Kyle. *From Shame to Sin: The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.

Hausherr, Irénée. *Direction spirituelle en Orient autrefois*. Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1955. (In French).

Hero, Angela. "Irene-Eulogia Choumnaina Palaiologina, Abbess of the Convent of Philanthropos Soter in Constantinople." *Byzantinische Forschungen* 9 (1985): 119–147.

Jazdzewska, Katarzyna. "Hagiographic Invention and Imitation: Niketas' Life of Theoktiste and Its Literary Models." *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 49 (2009): 257–279.

Krawiec, Rebecca. *Shenoute and the Women of the White Monastery: Egyptian Monasticism in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Lamy, Thomas J. "Acta Beati Abrahae Kidunaiae monachi aramaice." *Analecta Bollandiana* 10, fasc. 1 (1891): 5–49.

Laurent, Vitalien. "Une princesse byzantine au cloître. Irénée-Eulogie Choumnos Paléologine fondatrice du couvent de femmes του Φιλάνθρωπου Σωτήρος." *Échos d'Orient* 29 (1930): 29–60. (In French).

Lubinsky, Crystal L. *Removing Masculine Layers to Reveal a Holy Womanhood: The Female Transvestite Monks of Late Antique Eastern Christianity*. Turnhout: Brepols, 2013.

Matveeva, Alevtina. "Late Byzantine Spiritual Guidance in the Letters of the Metropolitan of Chalcedon to the Nun Eulogia." *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta*. Seriiia II: Istoriiia. Istoriiia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi 119 (2024): 11–28. (in Russian).

Matveeva, Alevtina. "The Monk and the City: The Problem of Monastic Stillness (ἡσυχία) in the Correspondence of Irene

Chumnaina and Gregory Akindynos." *ISTORIYA* 15, Issue 8 (2024), <https://history.jes.su/s207987840032044-7-1/>. (in Russian).

Matveeva, Alevtina. *Emotions in the Letters of Late Byzantine Intellectuals*. PhD diss., Moscow State University, Moscow, 2025. 2 vols. (in Russian).

Nicol, Donald M. *The Byzantine Lady: Ten Portraits 1250–1500*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Pavlovskis, Zoja. "The Life of St. Pelagia the Harlot: Hagio-graphic Adaptation of Pagan Romance." *Classical Folia* 30 (1976): 138–149.

Rigo, Antonio. "La direction spirituelle des moniales à Byzance (XIIIe–XVe siècles)." In *Women and Monasticism in the Medieval Eastern Mediterranean: Decoding a Cultural Map*, edited by Eirini Kontoura-Galaki and Ekaterini Mitsiou, 283–300. Athens: National Hellenic Research Foundation, 2019. (In French).

Rigo, Antonio. "Le lettere di Giacomo, metropolita di Calcedonia, alla monaca Eulogia (anni 50–60 del XIV secolo)." *Bulgaria Mediaevalis* 4–5 (2013–2014): 195–201. (In Italian).

Schreiner, Peter. "Zur Geschichte Philadelphieas im 14. Jahrhundert (1293–1390)." *Orientalia Christiana Periodica* 34 (1968): 377–388. (In German).

Talbot, Alice-Mary. "A Comparison of the Monastic Experience of Byzantine Men and Women." *Greek Orthodox Theological Review* 30, no. 1 (1985): 1–20.

Список сокращений

BHG — Bibliotheca Hagiographica Graeca / Ed. Fr. Halkin. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1957. Vol. 1–3.

BHO — Bibliotheca Hagiographica Orientalis / Ed. Socii Bollandiani. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1910, 1970.

PG — Patrologiae cursus completus. Series Graeca. / Ed. J. P. Migne. Paris, 1857—1866. 161 t.

PLP — Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit. Bd. 1–12. Wien, 1976–1996.