

А.Ю. Ушаков

«...ПРОЛИВАЯ СЛЕЗЫ ВМЕСТО КРОВИ»:
БЕСКРОВНОЕ МУЧЕНИЧЕСТВО В ЖИТИИ И
ЛИТЕРАТУРНОМ ТВОРЧЕСТВЕ СИМЕОНА
НОВОГО БОГОСЛОВА

DOI: 10.32608/1607-6184-2023-30-1-60-102

Аннотация: В статье исследуется возникновение и развитие теологемы *martyrium sine cruorum* в ее связи с идеей подражания Христу (*μίμησις Χριστοῦ*) в восточно-христианской аскетической литературе, трактовка этой теологемы в житии и литературном творчестве византийского мистика X–XI вв. Симеона Нового Богослова. В статье показана взаимосвязь теологемы бескровного мученичества и идей аскетического самоотвержения, идеи пастырского попечения, антропологических феноменов аскетических практик, проблемы авторитета и власти в религиозном сознании византийского общества, стремления к трансляции аскетического идеала в массовом сознании. В результате анализа источников были сделаны следующие выводы: *μίμησις Χριστοῦ* и связанная с ним идея бескровного мученичества в византийской традиции имеет дидактическое и воспитательное значение в агиографической и богословской литературе. Подвигом мученичества становится преодоление различных искушений и преодоление трудностей, ведущих к общению с Богом. Благодаря пастырскому попечению эта модель транслируется в общественное сознание византийцев и становится активной практикой. Принцип *imitatio* определял как литературные, так и поведенческие модели Средневековья и на Западе, и на Востоке.

Ключевые слова: бескровное мученичество, подражание Христу, аскетическая литература, византийская агиография, Симеон Новый Богослов.

Keywords: bloodless martyrdom, *imitatio Christi*, ascetic literature, Byzantine hagiography, Symeon the New Theologian.

I

В западноевропейской агиографии «подражание Христу» (*imitatio Christi*) стало важной теологической максимой и литературной моделью, в соответствии с которой выстраивались как структура образа святого в виде его индивидуального христианско-

го подвига («пути во Христе»), так и композиция жития¹. Тема «подражания Христу» существовала также и на всех этапах развития византийской теологической мысли². Слово *μίμησις* имеет долгую историю, являясь важной категорией античной эстетики³. Античная риторика создала наряду с внутрисловесной теорией подражания – имитацией признанных образцов и классических авторов (*imitatio auctorum*), еще и идею *imitatio morum* – воссоздания человеческого характера посредством соответствующих фигур и / или тропов:

...такое подражание достигалось чисто литературными средствами; однако именно из данной риторической стратегии возникает этическая идея жизненного подражания образцовой личности – в первую очередь, конечно, *imitatio Christi*⁴.

В соответствии с целью познавательного и воспитательного мимесиса – достижением истины – воспитатель задавал правильные образцы для подражания и этим приводил учеников к раскрытию их истинной природы, к ее осуществлению с помощью определённой модели воспитания (*παιδεία*)⁵.

Апостол Павел неоднократно использует термин *μίμησις* в своих посланиях к основанным им христианским общинам. В первом Послании к Коринфянам он говорит известные слова, ставшие парадигмальными для агиографической и теологической литературы: *Посему умоляю вас: подражайте мне, как я Христу (παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς μιμηταὶ μου γίνεσθε)* (4:16). Коринфяне должны подражать апостолу в следовании злоключениям, упоминаемым ранее. В Еф. 5:1 апостол призывает подражать непосредственно Богу: *Итак, подражайте Богу, как чада возлюбленные*. Идея античной пайдеи была использована и усовершенствована в христианском богословии. Подражание, к которому призывает апостол Павел, не может завершиться тождеством, оно завершается *θέωσις* (обожением) –

¹ Арнаутова. 2016: 103–105.

² Библиографию, рассматривающую принцип *imitatio Christi* в восточно-христианской культуре и этике, а также житийные схемы, см.: Rudi. 2003: 123–134.

³ *Ἡ μίμησις* означает подражание, воспроизведение, подобие. Эволюцию этого существительного и однокоренных слов от дофилософского языка V в. до значений платоновского дискурса см.: Брагинская. 2013: 84–111.

⁴ Махов. 2016: 225.

⁵ Маковецкий. 2014: 8.

соединением человека с Богом, приобщением тварного человека к нетварной божественной жизни через действие божественной благодати. Уже Платон говорил об уподоблении богу (*ὁμοίωσις θεῶ*) как основной задаче философии. Так как для христианина христианство было тем, чем философия – для философа, то достижение

христианского жизненного идеала заключалось в одном беспрестанном, длиною в жизнь, усилении достичь этой цели и приблизиться, насколько это возможно для человека, к совершенству... Это – обожение, *deificatio*, а пайдейя – путь к нему, божественный анабасис⁶.

Это божественный предел, к которому стремится человек, и этот предел обеспечивает его спасение.

Идея подражания Христу в таком воспитательном смысле стала составной частью аскетической монашеской традиции. Автор классического произведения этой традиции Иоанн Лествичник (VI/VII вв.) называл христианином того, «кто, сколько возможно человеку, подражает Христу (*μίμητα Χριστοῦ*) словами, делами и помышлениями»⁷. На той «лестнице» добродетелей, которой Иоанн посвятил свою знаменитую книгу, монахи должны подражать Христу и уподобляться Ему на каждой ее ступени⁸.

Настоящее исследование посвящено изучению происхождения теологемы *martyrium sine cruorum* в монашеской литературе и ее воплощения в богатом письменном наследии⁹ и житии¹⁰ византийского мистика Симеона Нового Богослова (949–1022). В отличие от сочинений многих других Отцов Церкви его труды глубоко автобиографичны¹¹ и изобилуют множеством реалистических де-

⁶ Йегер. 2014: 132.

⁷ *Joannes Climacus*. 1864: 633 (Иоанн, игум. Синайской горы. 1908: 2). Здесь и далее в скобках приведены имеющиеся русские переводы источников.

⁸ Осэпп. 2007: 304.

⁹ В него входят 3 Богословских Слова, 15 Нравственных Слов, 34 Огласительных Слова, 2 Благодарения, 225 Глав, 58 Гимнов и 4 Послания.

¹⁰ Написано учеником Симеона Никитой Стифатом после смерти учителя. Никита (ок. 1005 – ок. 1090) – богослов, полемист и писатель. В конце жизни стал настоятелем Студийского монастыря. Материалы для составления жития и труды своего наставника он начал собирать еще при жизни Симеона.

¹¹ Стиль изложения у Симеона имеет свои особенности: хотя автор является одним из главных персонажей повествования, он не считает себя главным героем, а представляет себя «смирным орудием», используемым Святым Духом для осуществления божественных планов. Если другие византийские

талей. Через призму бескровного мученичества Симеон рассматривает не только свою жизнь, но и многие явления церковной и социально-политической действительности. Поскольку Симеон начинал свой монашеский путь в Студийском монастыре, необходимо отметить и значение Студийской традиции в формировании аскетического идеала и практики в творчестве Симеона.

Μάρτυς – в переводе значит свидетель, то есть засвидетельствовавший своей кровью победу над смертью. При этом необходимо отметить, что идея мученичества связана с понятием аскетизма еще со времен Античности. Так, Сократ под «аскезой» понимал воспитание в человеке воздержания и самообладания¹². В конце концов, он сделал фундаментальный философский выбор – «предпочел гибель отречению от требований своей совести, Благо – бытию, совесть и мысль – жизни своего тела», и, таким образом, философия предстает как «упражнение и научение смерти»¹³. Одним из определений философии в Античности было: *μελέτη θανάτου* (упражнение в смерти), в котором отражалась, прежде всего, практическая жизненная философия стоицизма¹⁴.

В ветхозаветной традиции христианское мученичество предвосхитили Маккавеи в 166 г. до н. э., приняв смерть за исповедание веры в единого Бога. Иудей, автор Четвертой Маккавейской книги, живший в конце первого или в самом начале второго века н.э., описал на греческом философском языке мученичество Маккавеев за веру во времена Антиоха Епифана. Автор использует состязательно-агональную лексику античной философии, но добавляет идею искупительной жертвы, которая обозначала победу над смертью (отсюда и происходит значение понятия *μάρτυς* как свидетеля)¹⁵.

Таким образом, с одной стороны, аскетизм рассматривался как приготовление к мученичеству. Такой «мученический аскетизм» присутствует в сочинении Оригена (ок. 185 – ок. 254) *Увещание к*

авторы (Михаил VIII, Никифор Влеммид, Иоанн Геометр) адресуют свое повествование внешней аудитории, то творчество Симеона – это диалог между автором и Богом, который должен принести пользу его духовным братьям и ученикам (Bazzani. 2006: 242).

¹² Йегер. 1997: 80.

¹³ Адо. 2005: 41.

¹⁴ Seneca. *De brevitate vitae, VII: Tota vita descendendum est mori* (Podskalsky. 1999: 224).

¹⁵ Брагинская, Шмагина-Великанова. 2014: 75.

мученичеству¹⁶. Позднее один из трёх Вселенских отцов Церкви Иоанн Златоуст (сер. IV в. – 407), прославляя мужество мученика Лукиана, призывает своих слушателей быть готовыми повторить его подвиг и, когда настанет время, которое потребует такого же мужества, заранее подготовиться «посредством меньших подвигов»¹⁷.

С другой стороны, идея бескровного («духовного» или «заместительного») мученичества возникает уже в Новом Завете, и она связана с античной традицией аскетизма и учением Филона Александрийского (ок. 25 до н. э. – ок. 50 н. э.) об аскетическом подвижничестве. Когда апостол Павел говорит: *Подражайте мне, как я Христу* (1 Кор. 4:16), то тем самым он призывает терпеливо переносить злоключения, которые он сам перенес во время своих миссионерских трудов (Ср.: 1 Кор. 4:11–13). Апостол использует образы аскетического борения для описания жизни христианина: *Вы еще не до крови сражались, подвизаясь против греха* (Евр. 12:1–4). Жития святых говорят также о сострадании как мученичестве или о приобщении к подвигу мучеников через служение и помощь им. Согласно житию Никомидийских мучеников начала IV в. Адриана и Наталии, после мученической кончины мужа Наталия, которая не подвергалась пыткам, за сострадание была «сопричислена к святым и триблаженным мученикам»¹⁸. В гимнах Ноланского епископа Павлина (ок. 353–431), посвященных прославлению исповеднического подвига Феликса Ноланского (III в.), изображены четыре возможности христианского совершенства: мученичество, представленное Феликсом, противопоставленный ему аскетизм, воплощенный предшественником упомянутых епископов на кафедре г. Нолы Максимом (ум. 250), само желание мученичества и подвиг служения ближнему¹⁹.

В раннехристианской письменности были усвоены элементы античного «философского аскетизма», прежде всего, благодаря деятельности Огласительного училища в Александрии, в котором знаменитые дидакалы Климент (II/III вв.) и Ориген сближали хри-

¹⁶ См. соответствующую цитату Оригена: Сидоров. 2014: 45–46. Отец Оригена Леонид стал мучеником в 202 г. Сам Ориген во время гонений при императоре Деции был брошен в тюрьму в городе Тир и подвергнут пыткам, от которых вскоре умер.

¹⁷ *Joannes Chrysostomus*. 1862: 525–526 (*Иоанн Златоуст*. 1994: 567).

¹⁸ *De s. Adriano*. 1868: 230.

¹⁹ *Jenik*. 2016: 119.

стианское вероучение с эллинской философией. Согласно Клименту, с одной стороны, истинный христианин («гностик») «даже тело свое охотно отдает во власть тому, кто от него этой жертвы требует»²⁰. С другой стороны, если «мученичество заключается в исповедании Бога», то

каждая душа, проводящая свою жизнь согласно с познанием о Боге и исполняющая Его заповеди, есть уже исповедница делом и словом... Вместо пролития крови она свидетельствует о своей вере всей жизнью и исповедует Бога даже в минуты смерти²¹.

Этот идеал «церковного гностика» оказал влияние на последующую монашескую аскетику преимущественно созерцательного типа, представителем которого был Евагрий Понтийский²².

К концу III в. сложились предпосылки для возникновения монашества. Тогда некоторые христиане, следуя евангельскому призыву духовного совершенства и отрекаясь от благ мира, стали селиться в пустынных местах, посвящая себя молитве, аскетическим подвигам, духовным размышлениям. Одним из подходов к изучению происхождения монашества являются теории подражания, которые видят основной мотив возникновения этого феномена в подражании либо мученикам, либо ветхозаветным праведникам-аскетам, либо философским школам. Дохристианский аскетизм, возможно, оказал влияние на возникновение монашества. В источниках подчеркивается образованность многих монахов²³. Состязательно-агональную лексику античной философии использовали автор Четвертой Маккавейской книги, апостол Павел²⁴, многие

²⁰ *Clemens Alexandrinus*. 1906: 254 (*Климент Александрийский*. 2014: 11).

²¹ *Clemens Alexandrinus*. 1906: 255 (*Климент Александрийский*. 2014: 13).

²² *Сидоров*. 2014: 61. Евагрий Понтийский (ок. 345 – ок. 399), оказавший большое влияние на аскетическую традицию, вслед за Оригеном обосновывал учение о духовном совершенствовании различием между двумя видами аскетической жизни – деятельной и созерцательной. Ориген, в отличие от античных философов, которые противопоставляли *πράξις* и *θεωρία*, стремился подчеркнуть их внутреннее единство, при иерархическом первенстве созерцания (*Евагрий Понтийский*. 1994: 157, 280).

²³ *Ткачев*. 2017: 573–575.

²⁴ *Не знаете ли, что бегущие на ристалище бегут все, но один получает награду? Так бегите, чтобы получить. Все подвижники воздерживаются от всего: те для получения венца тленного, а мы – нетленного* (I Кор. 9:24–25); *...и Архиппу, сослуживцу нашему (τῷ συνστρατιώτῃ ἡμῶν)* (Флм. 1:2); я почел

раннехристианские писатели. Оригена можно признать основателем учения об аскете как истинном воине Христа (топос *militia Christi*), который ведет постоянную битву против греха²⁵. Идеал совершенства, который Ориген предлагал тем, кто не был призван к истинному мученичеству, стал идеалом, которому впоследствии следовало монашество. Косвенным свидетельством влияния античного аскетизма можно признать также то, что среди ранних латинских отцов концепция духовного мученичества развивалась гораздо более медленнее, чем среди греческих²⁶.

В монашестве путь к святости лежит также через «бескровное мученичество» (*martyrium sine cruorum*) – аскетическое борецкое со «злом мира» как следствием происков дьявола и с собственными страстями и человеческой слабостью. В связи с этим «рассказ о христианском подвиге святого превращается в его жизнеописание, своего рода духовную биографию от рождения до самой смерти»²⁷. В житии основателя отшельнического монашества Антония Великого (ок. 251 – ок. 356) оно осмысливается как добровольное постоянное мученичество, поскольку святость подвижника заключается в том, что он продолжает воевать с самим собой и окружающими его бесовскими силами. Антоний не стал мучеником во время случившегося гонения императора Максимиана, но стремился к мученичеству и посещал заключенных в тюрьмы христиан. Как пишет автор его жития, Антоний «уединился снова в монастыре своем, где ежедневно был мучеником в совести своей, и подвизался в подвигах веры»²⁸.

Бескровное мученичество связано с сильным психологическим напряжением, которое могло пониматься и как связанное с физиологическими проявлениями²⁹. Евагрий Понтийский в Слове о молитве говорит, ссылаясь на послание апостола Павла к Евреям (12:4), что невозможно стяжать добродетель, «если прежде не сра-

нужным послать к вам Епафродита, брата и сотрудника и сослуживца моего (συνστράτιώτην μου) (Флп. 2:25).

²⁵ Malone. 1950: 100.

²⁶ Malone. 1950: 27.

²⁷ Арнаутова. 2016: 103.

²⁸ Athanasius Alexandrinus. 1857: 912 (Афанасий Великий. 1994: 217).

²⁹ Евангелист Лука, повествуя о молитве Христа в Гефсиманском саду, упоминает о кровавом поте: *И, находясь в борении, прилежнее молился, и был пот Его, как капли крови, падающие на землю* (Лк. 22:44).

жался за нее вплоть до крови»³⁰. В *Aporhthegmata Patrum*³¹ содержится выражение: «Отдай кровь, прими Духа» (*Δὸς αἷμα, καὶ λάβε πνεῦμα*)³², подразумевающее близость мученичества и монашества. В этом агиографическом сборнике упоминается авва Ахила, который сплюнул кровь в ответ на некое нанесенное ему оскорбление³³. Приводя в пример покаяние насельников монастыря, осудивших себя за особо тяжкие грехи на изоляцию в отдельных помещенных, Иоанн Лествичник восхваляет их «произвольное страдание»³⁴, добавляя, что покаявшийся «произвольным томлением и мучением... избежал невольного» (*τὴν ἀκούσιον τιμωρίαν καὶ κόλασιν δι' αὐτῆς αὐτοπροαιρέτου ἐκφυγόν*)³⁵. В эпоху иконоборчества в VIII–IX вв. монахи-иконопочитатели часто оказывались мучениками не только «по произволению», но подвергались преследованию и становились мучениками в реальности. Гонения иконоборцев были направлены не столько против икон, сколько против монахов, оказавших наибольшее сопротивление в борьбе за иконопочитание. Тогда же монашеский путь стал все более восприниматься как мученичество. Подвергшийся преследованиям Феодор Студит (759–826) так обращается к монашествующим:

Итак, братия, станем бороться, укрепляясь всеми силами...
И это (следует делать) непрестанно. Ведь это – война непроборимая, это – мученичество многовидное и многодневное.
И кто не предается помыслам, хотя постоянно истязуется ими, кто не склоняет колена пред Ваалом, но противоборствует страстям с рвением и мужеством и побеждает их, тот,

³⁰ *Evagrius Ponticus*. 1865: 1195–1196. (*Евагрий Понтийский*. 1994: 91). В 79 томе *Patrologiae cursus completus* Ж.-П. Миня трактат ошибочно приписан святому Нилу Синайскому (об атрибуции см.: *Евагрий Понтийский*. 1994: 20).

³¹ *Aporhthegmata Patrum* (*ἀποφθέγματα τῶν ἀγίων ἡρώτων, ἀποφθέγματα τῶν πατέρων, τὸ ἡεροντικόν*); Изречения египетских отцов, Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов) – агиографический памятник IV–VI вв., сборник рассказов и назидательных поучений египетских монахов.

³² *Aporhthegmata Patrum*. 1864: 257 (*Достопамятные сказания*. 2014: 136).

³³ *Aporhthegmata Patrum*. 1864: 125 (*Достопамятные сказания*. 2014: 45–46): «Один старец пришел к авве Ахиле и видит: авва изо рта своего выбрасывает кровь. Старец спросил его: отец, что это такое? Ахила отвечал: это – слово брата, оскорбившего меня; я старался ничего не говорить ему; молил Бога, чтобы слово оскорбления было взято у меня. И слово в устах моих сделалось подобно крови. Я выплюнул его и стал спокоен, забыв оскорбление».

³⁴ *Joannes Climacus*. 1864: 772 (*Иоанн, игум. Синайской горы*. 1908: 64).

³⁵ *Joannes Climacus*. 1864: 781 (*Иоанн, игум. Синайской горы*. 1908: 71).

очевидно, подвергается мучению каждый день и может вместе с апостолом Павлом говорить: *Я каждый день умираю* (1 Кор. 15: 31)³⁶.

II

Симеон Новый Богослов, живший на рубеже X и XI вв., был выдающимся мистиком и богословом. Будучи представителем пафлагонского аристократического рода, он играл заметную роль в социальной и политической жизни Константинополя вначале как дворцовый чиновник, а затем как влиятельный и вызывающий споры религиозный деятель³⁷.

Одной из центральных тем литературного творчества Симеона стало учение о крестном пути подражания страданиям Христа, который приводит к созерцанию Божественного Света. Как пишет Симеон: «“Следованием” Он (Господь) называет подражание делами (*ἀκολουθήσιν, τὴν διὰ τῶν ἔργων φησὶ μίμησιν*), чтобы как Он шествовал, подобно Ему и мы шествовали, терпели искушения и поношения с радостью»³⁸. Очевидна связь темы *μίμημα Χριστοῦ* и мученичества. Приводит Симеон и знаменитую цитату апостола Павла о подражании Христу (1 Кор. 11:1)³⁹. К подражанию мученичеству Христа Симеон призывает в своих знаменитых поэтических гимнах. На первом месте при их сочинении стояли «монашеско-педагогические соображения»⁴⁰, потому что Симеон больше всего хотел бы приобщить духовных чад своему личному опыту⁴¹. Традиция античной пайдеи приобретает в его литературном творчестве новое христианское звучание. В 36 гимне он говорит о поведении Христа, которое

состоит в подражании Его смирению, чтобы подобно тому, как сам Он пострадал, будучи безгрешен, так и мы, согрешившие, переносили бы все: искушения, и гонения, и бие-

³⁶ *Theodorus Studita. Capitula quatuor. 1903: 1684 (Феодор Студит. 2011: 244).*

³⁷ *Баззани. 2017: 147.*

³⁸ *Symeon the New Theologian. 2009: 170 (Симеон Новый Богослов. 2015: 62).*

³⁹ В трудах Симеона 1036 прямых и косвенных ссылок на Ветхий Завет и 3764 – на Новый, в том числе и 1403 ссылки на послания апостола Павла (*Иларион (Алфеев). 2001: 77).*

⁴⁰ *Макгакин. 2017: 130–131.*

⁴¹ В. Фёлкер рассмотрел учение Симеона как единство *πράξις* и *θεωρία*, но подчеркнул, что, по сути, он практичен, так как стремится передать свой опыт общения с Богом ученикам. См.: *Völker. 1974: 51.*

ния, и скорби, и наконец, (даже самую) смерть от беззаконных⁴².

Это подражание Христу приводит к *θέωσις* (обожению)⁴³. 40-й гимн, где тема страданий Христа и уподобления ему в страдании достигает кульминации, содержит заповедь, что нужно делать подвижнику для спасения:

Днесь осознай, что умер ты, и днесь же отрешился,
Днесь уясни, что целый мир ты навсегда оставил!
Днесь родственников и друзей, и всю пустую славу
Отбросив, тотчас отрекись от попечений дольних
И, крест на плечи возложив, возьми со всею силой
И до конца перенеси труд разных искушений;
Боль угнетений, гвозди горестей и треволнений
Приемли с ликованием, венец в них видя славы!
А оскорблений копьями разимый ежечасно,
Камнями избиваемый со всяческим бесчестьем,
И вместо крови слезы лья⁴⁴, ты мучеником станешь
(*δάκρυα ἀντὶ αἵματος προχέων ἔσῃ μάρτυς*).
Насмешки и пощечины снося всеблагодарно,
Будешь причастником Моим и Божеству, и Славе⁴⁵.

Симеон обращается при этом ко всем христианам, а не только лишь к монахам:

...и вы сами, если захотите, будете мучениками каждые не только день, но и ночь, и всякий час, страдая и претерпевая гонения за Христа... Если и вы противостанете пагубным демонам, если всегда будете сопротивляться греху и собственным пожеланиям. Они имели противниками земных повелителей, а мы – демонов и пагубные плотские страсти...⁴⁶.

Аскетическое богословие византийцев было антиэлитарно: наставления старца имели равное значение для монахов, клириков и мирян, не было особой этики для монахов и особой – для прочих

⁴² *Syméon le Nouveau Théologien*. 1971: 450 (*Симеон Новый Богослов*. 1917: 78).

⁴³ *Syméon le Nouveau Théologien*. 1971: 454 (*Симеон Новый Богослов*. 1917: 79).

⁴⁴ В прозаическом переводе иеромонаха Пантелеимона: «...проливая слезы вместо крови» (*Симеон Новый Богослов*. 1917: 71)

⁴⁵ *Syméon le Nouveau Théologien*. 1971: 488 (перевод гимна: *Макаров*. 2017: 409–410).

⁴⁶ *Syméon le Nouveau Théologien*. 1967: 300 (*Симеон Новый Богослов*. 2021: 430).

христиан⁴⁷. Именно так рассуждает Симеон:

...не говори: “Невозможно это для меня”, или: “Это подходит монахам, а не живущим в миру”. Ведь Христос установил для всех общие заповеди Свои и не отделил мирских от монахов...⁴⁸.

Что относит Симеон к мученическим подвигам *sine cruoribus*? Он говорит, что, возможно, такие подвижники не будут подобны ранним христианским мученикам в дерзновении, но смогут уподобиться им в терпении и благодушии при перенесении трудов и болезней, которые переносятся для соблюдения заповедей:

Они надеются спастись делами и скорбями мученичества, а мы – делами и скорбями аскезы,.. они – потом и подвигами мученическими, а мы – слезами и подвигами аскетическими; они – пролитием собственной крови, а мы – отсечением собственной воли и тем, чтобы всегда чувствовать себя как сами в себе имеющие приговор к смерти и всякий час ожидать кончины, с готовностью подставляя шею для того, чтобы скорее умереть за всякую заповедь Владыки нашего Бога, нежели преступить ее даже единым словом⁴⁹.

Перечисляя мученические подвиги *sine cruoribus*, Симеон прибегает к метафорам. Среди этих подвигов – отсечение своей воли⁵⁰, отречение от мира, друзей, сродников, всякой суетной славы, оставление попечения о земных благах, труды искушений, боль скорбей, «гвозди печалей», «острия обид», «камни всякого рода бесчестья», поругания и оплеухи, пролитие слез вместо крови (*δάκρυα ἀντὶ αἵματος προχέων ἔσθῃ μάρτυς*)⁵¹.

В ходе аскетической практики образ «меня должного» (в отличие от «меня реального») остается недостижимым. Достигнутый идеал перестает быть идеалом, ведь святой должен осознавать себя

⁴⁷ Сидоров. 2014: 113.

⁴⁸ *Symeon the New Theologian*. 2009: 116 (Симеон Новый Богослов. 2015: 47).

⁴⁹ *Symeon le Nouveau Théologien*. 1967: 302 (Симеон Новый Богослов. 2021: 430).

⁵⁰ Как духовный отец Симеон призывает братию: «...подарите мне вашу волю, чтобы через ее отсечение вы стали жить жизнью мучеников и подвижников Христовых, а я с настоящего дня все больше и больше полагаю за вас мою душу и тело на добровольную смерть...» (*Symeon le Nouveau Théologien*. 1964: 188 (Симеон Новый Богослов. 2021: 115)).

⁵¹ *Symeon le Nouveau Théologien*. 1971: 488 (Симеон Новый Богослов. 1917: 71).

грешником и отказывать себе в святости⁵². Отказываясь от мира, святой применяет практики сегрегации, главная функция которой – разрыв родственных и дружеских отношений. Возникают новые социальные связи, иные значения, отличные от повседневности⁵³. В 41 гимне Симеон призывает тех, «кто охотно предал себя на мученичество» при удалении в монастырь, не слушать родственников, «и ни под каким предлогом не связываться этим, ибо он не владеет уже более своей душой» как умерший для всего земного человек⁵⁴. Это отречение от родных описано и в житии. Однажды к ученику Симеона Арсению, преемнику его по игуменству, пришла родная мать, после долгих поисков обнаружившая его местонахождение. Упав ничком у ворот монастыря, она со слезами просила, чтобы ей позволили увидеть сына. Но Арсений, будучи «мертвым для мира», уклонился, говоря:

У меня есть родивший меня по духу, от которого ежедневно я вкушаю чистейшее молоко благодати Божией, – я говорю о моем отце по Богу, который, родив меня в Духе, стал для меня и матерью...⁵⁵.

Для добровольных мучеников невозможно приобрести добродетели «на основании одних только слов», потому что желающие покупают эти

добродетели одну за другой – кровью (*αἵματι*)... если кто не предаст себя на заклание, как овцу, за какую-нибудь одну, даже самую малую добродетель и если не прольет за нее собственную кровь (*τὸ αἷμα ἐκχέη τὸ ἴδιον*), то не приобретет

⁵² Власова. 2005: 70.

⁵³ Власова. 2005: 72–73.

⁵⁴ Симеон увещевает, что не следует «...даже на краткое (время) внимать голосу сродников, жены и детей, которые, придя, (начинают) с плачем говорить следующее: не жаль ли тебе детей своих? и ты, бессердечный, не пожалеешь вдовства жены своей? ни нищета их не преклоняет тебя к состраданию? и о погибели их ты не подумаешь и не пожалеешь? Итак, оставляя (детей) сырыми, странниками и нищими и жену свою вдовой, ты предпочитаешь спасти себя одного? и как же ты не будешь осужден более, чем убийца, так как, оставив всех нас на погибель, ты ищешь спасения только своей души? – К (таким) воплям (говорю) он совершенно не (должен) приклонять слуха» (*Symeon le Nouveau Théologien*. 1973: 28, 30 (*Симеон Новый Богослов*. 1917: 144–145)).

⁵⁵ *Niketas Stethatos*. 2013: 100 (*Симеон Новый Богослов*. *Никита Стифат*. 2007: 123).

ее никогда⁵⁶.

Таких мучеников Симеон называет «мучениками по одному произволению» (*μάρτυρές εἰσι τῇ προαιρέσει μόνῃ*) – «без скобления, без виселиц, костров и котлов, без сожигания огнем и рассекания мечами»⁵⁷. Такое подражание, совершаемое не природой, а волей, оправдывает, объясняет и мотивирует поступки, совершаемые человеком свободно, что составляет «универсально-культурную значимость подражания»⁵⁸. А.Я. Гуревич отмечал, основываясь на проповедях Бертольда Регенсбургского, что личностное начало

присуще христианству как типу мироотношения. Осознание или, лучше сказать, ощущение себя личностью, индивидуально морально ответственной за свое поведение, за совершаемые ею поступки, присуще средневековому человеку...⁵⁹.

В образе аскета, прежде всего, воплощается идеальный канонический образец. Традиция давала аскету ряд примеров, с которыми он соотносил свой опыт. В отступлении от традиционных форм описания мистического опыта византист и историк Церкви, протопресвитер Иоанн Мейендорф видит сходство Симеона с западными мистиками⁶⁰. Тем не менее, индивидуальный опыт имел

⁵⁶ *Syméon le Nouveau Théologien*. 1967: 332 (*Симеон Новый Богослов*. 2017: С. 258).

⁵⁷ *Syméon le Nouveau Théologien*. 1973: 32 (*Симеон Новый Богослов*. 1917: 145–146). Еще одно выражение Симеона – смерть «произволением»: «Если же не случится нам уйти из жизни насильственной смертью, но пострадаем и претерпим только в произволении, то и это вменится нам человеколюбивым Богом и Подвигоположником нашим, согласно словам святого: ...*Я каждый день умираю* (1 Кор. 15:31). Не потому, что он на самом деле умирал много раз, но – говорит – произволением» (*Syméon le Nouveau Théologien*. 1967: 52, 54 (*Симеон Новый Богослов*. 2021: 363)).

⁵⁸ *Маковецкий*. 2014: 18.

⁵⁹ *Гуревич*. 1990: 83.

⁶⁰ *Мейендорф* 2000: 291. С середины XIX в. в богословской литературе критиковался чувственный характер западной практики подражания, неприемлемый для православной аскетической традиции. В свою очередь, католический богослов Иренэ Озэрт подверг критике мнение видного патролога русского зарубежья В.Н. Лосского о том, что «духовная жизнь Восточной Церкви не идет путем подражания Христу» (*Лосский*. 1991: 256; *Hausherr*. 1969: 217–218). В.Н. Лосский имел в виду, прежде всего, чуждость преданию Восточной Церкви культа человечества Христа и отсутствие у восточных святых стигматов как внешних знаков, уподоблявших Христу некоторых западных мистиков. В целом нужно отметить, что упоминания о подражании Христу в восточной традиции не имели отношения ни к *lectio divina*

смысл, прежде всего, в соотношении с традицией как образцом-каноном⁶¹. Симеон, осознавая свое новаторство, не просто проецирует свой опыт и духовность на предшествующую традицию⁶², а понимает под традицией (*παράδοσις*) духовную харизму, которая объединяет святых в цепь, первое звено которой было между Христом и его первыми апостолами⁶³.

III

Симеон известен также своим учением о пастырском попечении⁶⁴, развитым им в сочинениях после того, как в иконоборческую эпоху усилились монашеское духовное руководство и монастырская покаянная дисциплина как результат победы монахов-иконопочитателей и роста их авторитета в Византийской Церкви. А.П. Каждан отмечал исключительное значение, которое Симеон отводит отношениям духовного отца и его ученика: «Духовный отец – это тот посредник между человеком и Богом, тот помощник, без которого спасение грешника невозможно»⁶⁵. Суровая церковная дисциплина для Симеона основана не на корпоративности, а на индивидуально заключенном союзе духовного сына и его наставника, исключающем обыкновенную земную привязанность. Джон Макгакин выделил два главных принципа учения Симеона: во-первых, положение о главенстве духовного отца и его роли посредника между Богом и учеником в передаче духовного опыта, и, во-вторых, центральное значение «слез» в духовной жизни⁶⁶.

В иконоборческую эпоху монахи проявили стойкость, и это привело к тому, что святость в VIII–X вв. постепенно становится «почти исключительной прерогативой монашества»⁶⁷. Монахи были «хранителями веры, гарантами православия», а иерархи в значительной степени перешли к ереси, скорее, по причине оппортунизма и сервиллизма, поступив как послушные государству чиновники, хотя церковная иерархия и являлась самой прочной институцио-

как западной практике духовного упражнения, ни к особому виду богословия, а являлись только практическим руководством к духовной жизни (*Редин*. 2018: 134).

⁶¹ Власова. 2005: 113.

⁶² Иоанн (Бэр). 2017: 126.

⁶³ Hunt. 2004: 230.

⁶⁴ Turner. 1990; Kallistos (Ware). 1990; Христофоридης. 1977; Ушаков. 2006: 128–133.

⁶⁵ Каждан. 1967: 25.

⁶⁶ McGuckin. 1997: 78.

⁶⁷ Déroche. 1993: 242.

нальной структурой, обладавшей властью и влиянием. Лишь в эпоху патриарха Фотия (ок. 820–896) иерархия стала возвращать себе прежний авторитет⁶⁸.

Термин *πνευματικὸς πατήρ* (*spiritualis pater*, духовный отец) начинает употребляться в аскетической литературе с IV в. Один из трёх каппадокийских отцов Церкви Василий Великий (329/330–379) использует его для обозначения наставника-руководителя, находящегося со своими учениками в духовном союзе, основанном на беспрекословном послушании детей отцу и их единомыслии между собой. Этот союз наставника и ученика Василий Великий называет духовным соединением – *πνευματικὸν σύντημα*⁶⁹.

Первооткрыватель в «симеоноведении» Карл Холль, издавший Послание об исповеди Симеона Нового Богослова, еще в XIX в. отметил переход власти отпускать грехи к монашеству именно в иконоборческую эпоху⁷⁰. Вслед за ним к этому выводу пришел и русский историк Церкви С.И. Смирнов:

К иконоборческой эпохе обыкновенно приурочивают усиленное вмешательство монахов в дело исповеди мирян, а вместе с тем усиленное распространение монастырской покаянной дисциплины на счет церковной⁷¹.

Доказательством этому служит послание Антиохийского патриарха Иоанна V Оксита, который до своего избрания на патриарший престол был монахом в монастыре Оксия на одном из Принцевых островов в Мраморном море (1088/89–1100). Патриарх писал, что диавол подвигнул двух первых императоров-иконоборцев уничтожить монашеский чин, но ошибся в расчете:

Когда монахи были преследуемы ими, непобедимую силою Христа он ниспровергнут со своим иконоборческим волебством и пал ужасным падением. И с того времени и доднесь, по прошествии четырехсот лет, чин монашеский почитается священным и чтится от всех верующих, так что

⁶⁸ Moulet. 2008: 68–69.

⁶⁹ *Vasilius Magnus*. 1857: 1401. Термин *σύντημα* использовался для обозначения монастыря или ремесленной коллегии как общины (см.: *Каждан*. 1971: 49).

⁷⁰ *Holl*. 1898: 323–324.

⁷¹ *Смирнов*. 2003: 403.

исповедь, признание во грехах, соответственные епитимьи⁷² и отпустительные разрешения перенесены на монахов, как это наблюдается еще и ныне⁷³.

Рост авторитета монашества и духовно-пастырского попечения с их стороны связан с деятельностью выдающегося монаха-подвижника Феодора Студита. После изгнания императором-иконоборцем Львом V Армянином в крепость Метопу в Мизии он продолжал управлять учениками с помощью писем, предписывая соблюдать правила монашеской дисциплины. Феодор организовал учеников в духовные семьи под руководством 72 предводителей (*ἀρχηγούς*). Сам же он был их общим главой и духовным отцом для всех⁷⁴. Студиты, число которых доходило до тысячи, разделившись на группы, отправлялись в разные уголки империи для защиты иконопочитания. В своих посланиях Феодор Студит упоминает о разрешении патриарха ввиду исключительных обстоятельств осуществлять пастырское попечение кто как может⁷⁵, налагая епитимьи с помощью писем. Такая практика должна была продлиться до времени прекращения гонений, когда патриарх и собор епископов утвердят нормы пастырского руководства⁷⁶.

Симеон жил более ста лет спустя, но авторитет монашества в деле исповеди и пастырского попечения мирян сохранился как определенная традиция. Как формировалась эта традиция, Симеон описывает в своем *Послании об исповеди*. Он пишет, что власть «вязать и решить» (отпускать грехи) последовательно переходила к более достойным для этого служения церковным чинам:

Прежде же монахов одни лишь архиереи по преемству от божественных апостолов получали власть вязать и решить, но по прошествии времени и когда архиереи стали негодными, это страшное поручение перешло к священникам, имеющим непорочную жизнь и удостоенным божественной благодати. Когда же и они, священники вместе с архиерея-

⁷² Епитимья / епитимия (*ἐπιτιμία* – «наказание, кара», лат. *poenitentia*) – вид церковного наказания в христианской Церкви, имеющего значение нравственно-исправительной меры.

⁷³ *Joannes Antiochenus*. 1864: 1128 (*Суворов*. 1899: 510).

⁷⁴ *Michael Monachus*. 1903: 288 (*Феодор Студит*. 2010: 196–197).

⁷⁵ *Theodoros Studita*. *Theodoro monacho*. 1903: 1508 (*Феодор Студит*. 2012: 555).

⁷⁶ *Theodoros Studita*. *Theodoro monacho*. 1903: 1472–1473 (*Феодор Студит*. 2012: 512).

ми, смешались с прочим народом и уподобились ему, и когда многие, как и ныне, подпали под действие духов заблуждения и суетного пустословия и погибли, оно было передано, как сказано, избранному народу Божию – я говорю о монахах⁷⁷.

Или как говорит Симеон в другом месте, с течением времени «достойные растворились среди недостойных», а «священники испортились и стали, как народ», а «дар Духа перешел на монахов», но и среди последних явились лжебратья. Поэтому

...ни монахам по внешнему облику, ни рукоположенным и включенным в степень священства, ни удостоенным архиерейского сана, – патриархам, говорю, митрополитам и епископам, – просто так, только из-за рукоположения и его достоинства, – не дается от Бога отпускать грехи – да не будет!

Власть «вязать и решить» принадлежит только «тем, кто из священников, архиереев и монахов может быть сопричислен к ликам учеников Христа за чистоту»⁷⁸.

Длительную дискуссию у исследователей вызывает вопрос: мог ли нерукоположенный монах принимать исповедь или для этого требовалось каноническое рукоположение? Как можно видеть, Симеон признает возможным принятие исповеди нерукоположенными монахами. Главным при этом является наличие святости. Духовный отец Симеона Нового Богослова Симеон Благоговейный допускал две возможности для исповеди: у духовного отца или у игумена. В традиции Студийского монастыря, в котором некоторое время подвизался Симеон Новый Богослов, нормой считалась исповедь у игумена. В особых случаях разрешалось иметь другого духовного отца. Типикон монастыря святого Маманта (XII в.) предписывает исповедоваться перед игуменом, «даже если он не обладает священным саном». Симеон Благоговейный рекомендует ходить к тому брату обители, к кому

«приобрел ты веру и доверие, так что и помыслы свои открываешь ему» в том случае, если «по великой немощи и по недове-
рию к игумену» избегаешь исповедываться именно у игумена⁷⁹.

⁷⁷ Holl. 1898: 120 (*Симеон Новый Богослов. Никита Стифат*. 2007: 85).

⁷⁸ Holl. 1898: 124 (*Симеон Новый Богослов. Никита Стифат*. 2007: 88).

⁷⁹ *Иларион (Алфеев)*. 2001: 185–186.

Что касается мирян, то канонист Феодор Вальсамон

не сочувствовал монополии монашества в деле исповеди, объяснял это явление лицемерной скромностью или стыдливостью мирян, предпочитавших открывать свои грехи монахам, а не мирским священникам, и пытался предоставить духовнические права белым священникам в своем патриархате, в Антиохии, но реформа не имела успеха, исповедь на Востоке осталась во власти монахов»⁸⁰.

Власть «ключей» или право «взять и решить» канонистами трактовалась как исключительное право епископа. Это поручение выражалось особой грамотой – *ἐνταλτήριον*, выдававшейся на имя поставляемого духовника. Многие епископы употребляли возложение рук (*χειροθεσία*) на кандидата в духовники⁸¹.

В Церкви, таким образом, существовала традиция, согласно которой нерукоположенные монахи становились «старцами» – духовными руководителями мирян. Практика, по которой не рукоположенные в священник сан иноки принимали исповедь, существовала в Византийской Церкви до конца XII в. Вплоть до этого времени две традиции принятия исповеди – от рукоположенных и нерукоположенных – соперничали друг с другом. Решающая стадия, по мнению Д. Краусмюллера, наступила около 1100 г. Однако мирская Церковь подчеркивала необходимость следования канонам и разрешала исповедовать только рукоположенным монахам или хотя бы тем, кто получил разрешение от епископа. Во всяком случае, к этому времени исчезает «тип святого, который осуществляет свой суд и не заботится о соблюдении условий канонического закона»⁸².

В Студийском монастыре, куда первоначально поступил Симеон послушником, его духовным отцом был старец Симеон Боговещный. Однако его отношения со старцем вызвали противодействие игумена и братии монастыря. Игумен неоднократно просил Симеона отказаться от руководства своего старца. Автор жития объясняет эту ситуацию завистью братии и игумена, подчеркивая

⁸⁰ Смирнов. 2004: 27–28.

⁸¹ Смирнов. 2004: 37.

⁸² Krausmüller. 2016: 766.

ее деструктивную силу, но не определяя точно объект зависти⁸³. В результате этих событий Симеон был изгнан из монастыря. Автор жития изображает его злключения как войну, развязанную демонами:

...в своем разнузданном бесновании они вооружают оружием зависти и подстрекают против него наиболее беспечных из братии и даже самого кафигумена Петра. Но доблестный воитель Христов, будучи облечен в панцирь и шлем Духа, не позволял себе ни смотреть на кого-либо из искусителей, ни беседовать с ними⁸⁴.

Симеон считает духовное попечение о монахах своего монастыря также сравнимым с мученичеством, и сам игумен выражает свою готовность положить за своих чад «и душу, и тело на добровольную смерть»⁸⁵. Отец не ищет ответа на свою любовь, иногда встречая безразличие или вражду тех, кем руководит. Надгробное *Огласительное слово* скончавшемуся брату Антонию выражает чувства духовного одиночества и пастырской заботы:

...многочисленны наши тяжести, о сладчайший брат, которые отягощают смиренную нашу душу и тело. Из них самое ужасное – одиночество и многие заботы о наших братьях. Ты знаешь, что в этой заботе – я самый неистовый ревнитель (*ζηλωτῆς μακρώτατος*)⁸⁶.

Страдания духовного отца бывают от несовершенства или падений его духовных детей. Их грехи обременяют его душу как свои собственные, поэтому он кается, плачет и рыдает о них, словно речь идет о его личных грехах. Иногда дети упрямятся и восстают на него, иногда развращенные люди завидуют и клеветуют на его дело:

Желаю передохнуть и заботиться только о своих недостатках, но как только хочу это сделать, тотчас сердце мое вос-

⁸³ Возможно, конфликт объясняется вопросом властных полномочий духовных отцов, поскольку власть «вязать и решить» имеет обязательный характер (Мф 18:18). Старцы, имея в послушании духовных чад, могли создавать в монастыре свои «духовные семьи», что и порождало зависть со стороны других монахов и недовольство монастырского начальства (*Иларион (Алфеев)*. 2001: 26. Примеч. 32).

⁸⁴ *Niketas Stethatos*. 2013: 38 (*Симеон Новый Богослов. Никита Стифат*. 2007: 104).

⁸⁵ *Symeon le Nouveau Théologien*. 1964: 188 (*Симеон Новый Богослов*. 2021: 115).

⁸⁶ *Василий (Кривошеин)*. 1995: 31–32.

пламеняется, словно огонь, и я, несчастный, снова прихожу к тому же. Огорчаюсь из-за ваших ран не меньше, чем иной переживает о собственных увечьях, воспаляюсь за вас, жизнь представляется мне невыносимой...⁸⁷.

Свои душевные муки Симеон излил в 14 гимне:

Итак, я убеждаюсь, что намного было б лучше
Стать вновь учеником, быть воле одного послушным,
Ему служить всегда и дать потом отчет за это,
Чем волям подчиняться многих и служить их нравам,
Исследовать намеренья, испытывать их мысли,
Вникая глубоко во все дела и помышленья,
Ведь и меня ждет суд, и отвечать за них я должен,
Кого пасти один я избран Божьим изволением.
На том суде ответит каждый за свои поступки:
За то, что в этой жизни сделал доброе и злое,
А я один за каждого ответить буду должен!
Но как хочу помилованным быть, и как спастись мне,
Когда я даже для одной души своей ничтожной
Никак не в силах показать спасительного дела?⁸⁸

Духовный отец помогает своим духовным детям в невидимой борьбе:

Поэтому прежде всего будем избегать греха; если же будем ранены его стрелой, то не станем медлить, наслаждаясь ядом его, словно медом, или, подобно раненой медведице, заливая рану, делать ее еще большей, но тотчас побежим к духовному врачу и изблюем посредством исповеди яд греха и, выплюнув греховную отраву, получим от него с готовностью в качестве противоядия даваемые им покаянные епитимии и будем стараться исполнять их всегда с горячей верой и в страхе Божиим⁸⁹.

Откровение помыслов духовному отцу Симеон называет «животворящим умерщвлением (*ζωοποιός νέκρωσις*)»⁹⁰. Подобное понимание роли духовника содержится в дисциплинарной части Студийского типикона, который не сохранился в первоначальном виде, но лег в основу, в числе прочих, Устава монастыря Патирион, ос-

⁸⁷ *Syméon le Nouveau Théologien*. 1963: 284 (*Симеон Новый Богослов*. 2021: 30–31).

⁸⁸ *Syméon le Nouveau Théologien*. 1969: 272 (*Симеон Новый Богослов*. 2010: 79–80).

⁸⁹ *Holl*. 1898: 116 (*Симеон Новый Богослов*. *Никита Стифат*. 2007: 81).

⁹⁰ *Syméon le Nouveau Théologien*. 1967: 124 (*Симеон Новый Богослов*. 2021: 382).

нованного в 1101–1105 гг. в Калабрии, где говорится:

Лучше, как мы сказали, увидеть стрелу, когда она еще только летит, и избежать неминуемого вреда, защищаясь щитом Духа. Но когда это происходит не по халатности, а путь открыт для лучника и место отдано злomu помыслу, то не нужно ждать смерти, приходящей через действие, но показать язвы игумену и горячо просить его, чтобы быть достойным его попечения и немедленно освободиться от муки (*τῆς ὀδύνης θάπτον ἀπαλλαγῆναι*)»⁹¹.

Симеон настаивает на необходимости особого призвания от Бога, прежде чем взяться за служение духовного отцовства. Пастырское руководство, как и принятие исповеди, рассматривается им как харизматическое служение. В *11 Нравственном слове* Симеон говорит:

Даже если Сам Бог будет говорить и убеждать тебя спуститься для окормления душ, то тебе надлежит повергаться ниц, плакать и говорить Ему со слезами и многим страхом: “Владыка, как я оставлю Тебя и уйду к этой суете и много-страдальной жизни?.. Если изволишь, казни, только не посылай меня туда”. ...тебе не следует дерзать и предаваться беспечности, но с таким страхом и трепетом восходить на митрополию или патриаршество или какое-либо иное начальствование, будь то епископство или руководство народом, словно ты падаешь с высоты в глубочайший колодец, наполненный всевозможными змеями и зверями⁹².

Исследователями была отмечена парадоксальность высказываний Симеона. Несмотря на резкий тон некоторых мест из его сочинений, эти высказывания остаются неясными. Во всяком случае, Симеон делает различие между властью совершать Евхаристию и властью отпускать грехи. Духовный отец Симеона Симеон Боговещный никогда не был рукоположен в священники, но как харизмат отпускал грехи, а своего ученика все же принудил принять священство путем возложения епископских рук. Симеон не распространяет свои взгляды о сознательном опыте Духа как единственном условии действительности таинства, на другие таинства, кроме

⁹¹ *Пентковский*. 2001: 70–71.

⁹² *Syméon le Nouveau Théologien*. 1967: 352, 358 (*Симеон Новый Богослов*. 2017: 266, 268).

исповеди и оставления грехов, как вытекающем из него. Наоборот, он утверждает, что власть совершать Евхаристию предоставлена священникам и епископам – хотя они и могли потерять свои харизматические дары, – если только они не впадают в тяжелые грехи⁹³. Некоторые противоречивость и неясность объясняются исследователями также тем, что Симеон выступает как поэт-харизмат. Свой опыт он часто описывает во вдохновенной поэтической форме и поэтому

в поэтическом плане “неспособность” недостойного священника принимать исповедь не означает, что он не может этого сделать. Невозможное становится возможным по милости и любви Христа⁹⁴.

В житии Симеона сохранились эпизоды, в которых иллюстрируется его понимание духовного попечения как мученичества. Автор жития Никита Стифат обращается к темам, свойственным Симеону, в том числе теме послушания своему духовному отцу. Композиционно житие Симеона относится к типу преподобнического жития. Сама византийская культура иконоцентрична. Подражание Христу связано с учением об образе и подобии и является постепенной реализацией «подобия». В связи с этим христианская традиция всегда рассматривала жития святых как «душеполезные» (*ψυχοφελής*), а первые житийные памятники родились из желания иметь перед собой образец для подражания⁹⁵.

К топосу *imitatio Christi* как выражающему мотив стремления к уподоблению Христу добавляется топос «бескровного мученичества», который воспринимается также в дидактико-воспитательном смысле. Герои преподобнического жития в своей жизни сочетают любовь к Богу с любовью к ближним, что проявлялось прежде всего в воспитании и заботе о братии. Они учили не столько словом и проповедью, сколько личным примером, своей жизнью⁹⁶. А имитационные композиционные модели в житиях соответствуют различным типам святости⁹⁷, в данном случае – преподобническому, и поэтому основу такого жития составляет описание нравственного

⁹³ Василий (Кривошеин). 1995: 119.

⁹⁴ Ириней (Стинберг). 2017: 475.

⁹⁵ Шпидлик. 2000: 55.

⁹⁶ Маторина. 2011: 49–50.

⁹⁷ Антонова. 2013: 172.

подвига святого, а основой композиции является элемент биографический⁹⁸.

В житии Симеона встречаются два эпизода, которые автором трактуются как «бескровное мученичество». Став игуменом в монастыре святого Маманта, Симеон принялся за возрождение монашества, но столкнулся с сопротивлением⁹⁹. Однажды во время проповеди на утрени 30 монахов, которые не могли стерпеть высоких требований игумена, взбунтовались и бросились на него с криками, «чтобы схватить и растерзать его, словно дикие звери». Симеон остался невозмутим и обезоружил их кротостью. Патриарх Сисиний I (995–998), к которому потом побежали взбунтовавшиеся, ища оправдания, приказал их выслать. Но Симеон упал в ноги патриарху и просил прощения за своих детей. Патриарх уступил и отменил их высылку. Симеон искал и узнавал о месте пребывания каждого, посылал необходимое, наконец, посетил каждого из них в отдельности, беседовал с ними и добился того, что собрал всех, и как сообщает житие, снова наполнил свой двор прирученными овцами, которые незадолго до того одичали¹⁰⁰.

Эти действия Симеона соответствуют тем идеям, которые он формулировал в своих сочинениях. Следуя апостолу Павлу (Рим. 9:3), Симеон так говорил о своем пастырстве в третьем лице:

Еще знаю одного, который так ревнует и заботится о спасении своих братьев, что часто со слезами от всей души молится человеколюбивому Богу либо спасти их, либо вместе с ними осудить и его, совершенно не желая одному быть спасенным...¹⁰¹.

Второй эпизод в житии Симеона, трактуемый биографом как мученичество *sine sanguine*, произошел, когда бывший митрополит Никомидийский Стефан обвинил Симеона в том, что он чрезмерно почитает своего духовного отца, к тому времени почившего. Ежегодно в день памяти своего старца Симеон устраивал в обители торжественное богослужение, за которым присутствовало множе-

⁹⁸ Маторина. 2011: 50.

⁹⁹ Niketas Stethatos. 2013: 82–86 (*Симеон Новый Богослов. Никита Стифат*. 2007: 118–119).

¹⁰⁰ Niketas Stethatos. 2013: 88 (*Симеон Новый Богослов. Никита Стифат*. 2007: 120).

¹⁰¹ Syméon le Nouveau Théologien. 1964: 90 (*Симеон Новый Богослов*. 2021: 92).

ство почитателей старца. Была написана икона Симеона Благочестивого и составлена ему служба. О своем духовнике Симеон Новый Богослов говорил, также прибегая к образу мученичества:

Блаженный и святой отец наш Симеон потрудился столько, что превзошел (*ὑπερβαλέσθαι*)... многих древних святых, такие перенес скорби и искушения, что сравнялся (*ἐξίσωθῆναι*) со многими знаменитыми мучениками¹⁰².

Автор жития называет причиной испытаний, выпавших на долю Симеона, зависть митрополита Стефана к известности и славе святого Симеона. Этот конфликт нарастал постепенно и имел, очевидно, латентную форму, так как Симеон в 1009 г. в письме к Стефану пишет, что тот его преследует уже 6 лет¹⁰³. С целью погубить Симеона митрополит инициировал триадологическую полемику¹⁰⁴. Не достигнув цели, Стефан ищет, чем бы еще скомпрометировать Симеона, и в результате организует его преследование за чрезмерное почитание памяти духовного отца. Стефан подал жалобу на Симеона патриарху и епископам: под его давлением около 1009 г. на Синоде было принято решение об изгнании Симеона из монастыря святого Маманта. Автор жития Никита Стифат описывает случившееся как еще одно свидетельство мученичества Симеона:

Итак, блаженный Симеон, даже не подвергшись гонению, явил себя добровольным мучеником, и по свидетельству сошедших, и по терпеливому перенесению искушений, нашедших на него ради [исполнения] заповеди Господней¹⁰⁵.

Изгнанный из Константинополя Симеон поселился при храме святой Марины близ Хрисополя, где основал небольшой монастырь¹⁰⁶.

Многие исследователи согласны в том, что в XI в. в Константинополе широко распространяется мнение, будто стать святым

¹⁰² *Syméon le Nouveau Théologien*. 1964: 36 (*Симеон Новый Богослов*. 2021: 79).

¹⁰³ *Лурье*. 2015: 410.

¹⁰⁴ По вопросу: «Как, скажи, ты отделяешь Сына от Отца, – мыслью (*ἐπινοία*) или делом (*πράγματι*)?» (*Niketas Stethatos*. 2013: 172 (*Симеон Новый Богослов*. *Никита Стифат*. 2007: 147)).

¹⁰⁵ *Niketas Stethatos*. 2013: 250–252 (*Симеон Новый Богослов*. *Никита Стифат*. 2007: 173–174).

¹⁰⁶ *Niketas Stethatos*. 2013: 218, 220, 230 (*Симеон Новый Богослов*. *Никита Стифат*. 2007: 162–163, 166–167).

уже невозможно. В конце X в. начинается процесс унификации агиографической литературы и литургического календаря. Большой вклад в него внес Симеон Метафраст, занимавшийся составлением собрания житий святых¹⁰⁷. В Византии не было официальной процедуры канонизации¹⁰⁸, а агиографические своды своим появлением замедляли составление оригинальных текстов о новых святых¹⁰⁹. Митрополит Стефан, возможно, был близок к Симеону Метафрасту, что также определяло его отношение к Симеону Новому Богослову и его духовному отцу¹¹⁰. Стефан выступал категорически против почитания Симеона Благоговейного как человека «сомнительного духовного облика» и лжесвятого¹¹¹. Но если он лишь сомневается с моральной точки зрения в святости почившего старца, то патриарх задает более фундаментальный вопрос: может ли Симеон доказать, что почитание памяти его духовного отца наравне с древними святыми (*ἴσα καὶ τῶν παλαιῶν ἁγίων*¹¹²) соответствует установлениям отцов и апостолов¹¹³? В *Шестом Огласительном слове* Симеон упоминает неверие тех, кто во вред слушающим из-за лени и нерадивости говорит, будто

ныне никто не сможет стать таким же, как великие отцы, ни достичь меры их подвигов, ни сподобиться данных им дарований...¹¹⁴.

Автор жития Никита Стифат проводит параллель между борьбой Симеона за почитание духовного отца и борьбой за иконопочитание. В VIII в. радикальные иконоборцы утверждали, что святые и мученики своими страданиями принесли пользу только самим себе и спасли свои души, их призывание ни к чему не приводит. Тогда

¹⁰⁷ *Ткачев*. 2012: 278. Большинство святых агиографического корпуса относятся к древности и лишь немногие – ко времени иконоборчества или более позднему периоду.

¹⁰⁸ Скорее всего, святой признавался объектом почитания на основе уже существующего местного культа (*Oikonomides*. 2004: 474).

¹⁰⁹ *Binggeli*. 2014: 144.

¹¹⁰ *Лурье*. 2015: 412–413.

¹¹¹ На заседании Синода Стефан заявил: «Своего духовного отца, который был грешником, он воспеваает как святого вместе со святыми» (*Niketas Stethatos*. 2013: 184 (*Симеон Новый Богослов. Никита Стифат*. 2007: 151)).

¹¹² *Niketas Stethatos*. 2013: 188 (*Симеон Новый Богослов. Никита Стифат*. 2007: 152).

¹¹³ *Oikonomides*. 2004: 481–482.

¹¹⁴ *Syméon le Nouveau Théologien*. 1964: 36 (*Симеон Новый Богослов*. 2021: 79).

же появилось определение иконоборцев как «обвинителей святых» (*ἀγιοκατήγοροι*)¹¹⁵. Когда после смерти Симеона Нового Богослова возникло сомнение и в его святости, то Никита Стифат пишет сочинение под названием *Против обвинителей святого (Κατὰ ἀγιοκατηγόρων)*¹¹⁶. Рассказывая в житии, как уничтожались иконы Симеона Студита, Никита уподобляет действия клеветников митрополита Стефана действиям иконоборцев¹¹⁷. Апологетическая речь Симеона в защиту духовного отца становится речью в защиту иконопочитания. Взывая к почившему старцу, Симеон просит его молиться, чтобы получить силу достойно переносить оскорбления и осмеяния, подвергаться обидам ради святого старца и его иконы¹¹⁸.

В эпоху иконоборчества отношения между церковной иерархией и монашеством складывались непросто. Они характеризовались как соперничеством, так и сотрудничеством. Моральный авторитет, который приобрело монашество в борьбе за иконопочитание и который стал источником власти, включая власть отпущения грехов, повысило статус монашества в обществе. В житии Симеона Никита Стифат приводит историю о покаянии некоего «западного епископа». После того, как он случайно убил своего молодого племянника, этот епископ отправился в Рим, чтобы навестить папу и исповедать свой грех. Однако, несмотря на отпущение греха понтификом и слова утешения, епископ остался безутешен и отправился в Константинополь, где предстал перед патриархом, чтобы покаяться и оставить свое епископское достоинство. Желая «всецело предать себя на добровольную смерть», епископ по совету своего друга патрикия Гинесия постригается с именем Иерофея в монастыре Симеона, избрав последнего своим духовным отцом. Никита Стифат описывает, как кающийся грешник «по доброй воле» вступает в невидимую борьбу с дьяволом:

Он изнурял свою плоть постами и длительными страданиями, укрощал себя бдениями и всенощными стояниями на

¹¹⁵ *Dagron*. 1992: 65–66.

¹¹⁶ *Πασχαλίδης*. 2004: 493–518.

¹¹⁷ *Niketas Stethatos*. 2013: 212, 214 (*Симеон Новый Богослов. Никита Стифат*. 2007: 161)

¹¹⁸ *Niketas Stethatos*. 2013: 206 (*Симеон Новый Богослов. Никита Стифат*. 2007: 159).

молитвах, сокрушал дух свой в услужении братьям¹¹⁹.

Так повинившийся преступник получил утешение от знакомства с духоносным старцем, моральный авторитет которого признавался многими в Константинополе и за его пределами. Конфликт же со Стефаном Никомидийским представляет собой пример соперничества представителей иерархии и монашества. Большинство новых святых, которые жили или для которых были написаны агиологические тексты в этом столетии, происходили из числа монахов¹²⁰. По мнению В.М. Лурье,

...в лице Стефана Симеон получил врага, принадлежащего к наиболее влиятельной части сразу церковного и светского общества¹²¹.

При этом в церковных дискуссиях решающую роль имеет церковная должность, и тогда победа достигается не с помощью богословской аргументации, но очень зависит «...от всякого рода административных ресурсов и “связей”»¹²².

После того, как патриарх Сергей, в конце концов, предоставляет Симеону свободу действий в деле почитания своего духовного отца, Никита отмечает в житии, что так Симеон, «не подвергшись гонению, явил себя добровольным мучеником» (*ἑθελούσιος μάρτυς*)¹²³, еще раз подкрепляя значимость идеи мученичества *sine cruciogenit* не только для агиографии, но и общественного сознания византийцев.

IV

В аскетических практиках вставал вопрос о степени и мере добровольных страданий, которые подвижники готовы были испытать в аскетическом «делании». Так, учение о слезах – одна из характерных тем мистического учения Симеона, и оно связано с аске-

¹¹⁹ *Niketas Stethatos*. 2013: 120–122 (*Симеон Новый Богослов. Никита Стифат*. 2007: 130–131).

¹²⁰ *Πασχάλιδης*. 2004: 508–509.

¹²¹ *Лурье*. 2015: 413.

¹²² *Лурье*. 2008: 282.

¹²³ *Niketas Stethatos*. 2013: 250 (*Симеон Новый Богослов. Никита Стифат*. 2007: 173).

тической практикой студийского монашества¹²⁴. В соответствии со святоотеческой традицией Симеон называет крещение слезами и покаянием «вторым крещением», и оно важнее первого крещения¹²⁵. Григорий Богослов (ок. 325–389) перечислял пять видов крещения и называл крещение слезами – труднейшим, поскольку им крестится омывающий каждую ночь свое ложе и постель слезами (Пс. 6:7), у кого смердят, гноятся раны греховные (Пс. 3:6), кто ходит, плача и сетуя (Пс. 34:14)¹²⁶. Он же ставит вопрос о трудности сохранения благодати первого крещения: количество слез «второго крещения» должно сравниться с самим источником крещения¹²⁷. Большинство представителей аскетической традиции считали, что дар слез во время молитвы является даром Божиим. Иоанн Лествичник говорил, что появление слез зависит от естественной склонности человека:

...иные источают малые слезные капли, как капли крови, а другие без труда проливают целые источники слез¹²⁸.

Он был склонен судить по объему приложенных усилий, а не по количеству слез. Однако Симеон вслед за своим духовным отцом Симеоном Студитом¹²⁹ считал, что причащение должно всегда сопровождаться слезами. Однажды Симеон зачитывал группе монахов и мирян слова своего старца, и когда собравшиеся (в числе которых были и монахи, «всем известные и славные в добродетелях») услышали о необходимости слез во время причащения, то они удивились и, переглянувшись, как бы с усмешкой сказали: «Тогда мы вовсе никогда не причастимся, но останемся все без причастия!»¹³⁰. Неслучайно со стороны некоторых монахов росло недовольство обличениями игумена Симеона в нерадении и духов-

¹²⁴ Анализ учения отцов Церкви о слезах и покаянии см.: *Hausherr I.* 1944; *Hunt.* 2004; анализ учения Симеона о слезах см.: *Иларион (Алфеев).* 2001: 83, 136–138, 179–180, 332–335, 340–350.

¹²⁵ *Иларион (Алфеев).* 2001: 334.

¹²⁶ *Gregorius Theologus. Oratio XXXIX. In sancta Lumina.* 1858: 356 (*Григорий Богослов.* 1994: 542).

¹²⁷ *Gregorius Theologus. Oratio XL. In sanctum baptisma.* 1858: 369 (*Григорий Богослов.* 1994: 548).

¹²⁸ *Joannes Climacus.* 1864: 805 (*Иоанн, игум. Синайской горы.* 1908: 79).

¹²⁹ *Syméon le Studite.* 2001: 102 (*Симеон Благоговейный.* 1992: 71).

¹³⁰ *Syméon le Nouveau Théologien.* 1963: 312, 314, 316 (*Симеон Новый Богослов.* 2021: 38).

ной лени, а также призывами к более высокой духовной жизни и необходимости следовать в мистике за древними отцами. *Огласительные слова* Симеона полны горьких жалоб на непослушание монахов¹³¹. Растущая напряженность в отношениях вылилась в бунт 30 монахов, о котором выше говорилось. Более того, для Симеона слезы указывают на присутствие Духа, и никто не должен претендовать на власть, не будучи наполненным Духом. В конфликте с митрополитом Стефаном именно этот вид духовного авторитета Симеон выдвигает на первый план. В этом смысле слезы не являются второстепенным аспектом аскезы, но фундаментальны для христианской жизни¹³².

В монашеской аскетической практике существовали и более строгие формы. Известный культуролог и искусствовед В.В. Бычков называет эти формы эстетизацией предельно антиэстетических явлений, осуществлявшейся византийскими агиографами в культуре глобального символизма и антиномизма¹³³. Византиец искал скрытые смыслы за внешней обманчивой оболочкой обыденности. Для него черви, копошащиеся в смрадной ране Симеона Столпника (ок. 390–459), на самом деле – жемчужины, которые становятся благословением для паломника¹³⁴. Иоанн Лествичник описал посещение монахов, которые за тяжкие грехи умерщвляли свою плоть различными видами самоистязания: стояли всю ночь без сна под открытым небом или со связанными сзади руками, как преступники, сидели на земле в грубой одежде и пепле, скрывая лицо между коленями, другие кричали или стонали, иные проливали потоки слез или били себя в грудь до кровохарканья¹³⁵. Симеон Новый Богослов говорит, что для тех, кто после крещения осквернил себя грехами, необходимы многие «покаянные подвиги и приемы (*μέθοδοι*), чтобы умилоstitить Бога». Заимствуя описание аскетических подвигов у Иоанна Лествичника, Симеон советует кающемуся во время молитвы держать руки сзади как бы связанными, словно его ведут на смерть, и, вздыхая из глубины души, жалостным голосом умолять Бога о помиловании. При этом ему следует в

¹³¹ *Василий (Кривошеин)*. 1995: С. 32.

¹³² *Hunt*. 2004: 240.

¹³³ *Бычков*. 2016: 514.

¹³⁴ *Полякова*. 1994: 264.

¹³⁵ *Ioannes Climacus*. 1864: 765, 772 (*Иоанн, игум. Синайской горы*. 1908: 59–60, 64).

несколько приемов бить себя без жалости по лицу, таскать себя за волосы, рвать их так, будто они принадлежат чужому человеку, предателю и врагу, размышляя о своих грехах и ожидая от Бога дара слез и умиления¹³⁶.

Наиболее суровыми формами монашеской аскезы были ношение власяницы и вериг, а также самобичевание¹³⁷. Ссылаясь на Евр. 12:1–2, Феодор Студит называет мучениками «всех любящих благочестие, кто в терпении проводит тяжелую жизнь»¹³⁸. К различным видам мученичества, претерпеваемым монахами, Феодор относит: бегство из мира, отказ от плотских родителей, отсечение своей воли, ежедневные страдания и терпение, испытываемые в мученическом послушании, духовные и чувственные наваждения от плотских похотей и демонских замыслов, столкновения с братьями, насмешки, порицания экономов и благочинных, бдения, псалмопения, монастырские работы и разнообразные послушания¹³⁹, немывтое тело, оборванные и грязные одежды и обувь¹⁴⁰, грубые, плохие, заплатанные и тесные рубашки и кукули, укусы вшей и блох¹⁴¹. Феодор убежден, что Бог может увенчать подвижника мученическим венцом за одни намерения, приняв их за деяния¹⁴². В

¹³⁶ *Syméon le Nouveau Théologien*. 1965: 204, 206, 208 (*Симеон Новый Богослов*. 2021: 214–215).

¹³⁷ На Западе большое распространение получила порка бичом или плетью. В установлении практики самобичевания значительную роль сыграл кардинал Петр Дамиани (1007–1072), автор трактата *De laude flagellorum* (*Похвала бичам*), убежденного в том, что истинная духовность должна регулироваться и укрепляться физической дисциплиной, и что те, кто не желает участвовать в страданиях Христа, не будут участвовать и в Его славе (*Fudgé*. 2016: 243). В XIII в. в Западной Европе возникло движение флагеллантов («бичующихся»), которые практиковали массовые самобичевания как знак всеобщего покаяния. Подобные ритуалы совершались, прежде всего, в периоды религиозных и социальных кризисов, под влиянием милленаристских идей (*Ле Гофф, Трюон*. 2008: 54). Констанцкий собор (1418) осудил это движение как еретическое (*Матузова*. 2011: стб. 1778–1779). В Византии некоторые святые применяли самобичевание в аскетической практике в индивидуальном порядке (См.: *Пенская*. 2009: 276–278; *Βίος τοῦ ἁγίου Λεωντίου πατριάρχου Ἱεροσολύμων*. 1803: 283–302 (*Житие и подвиги Леонтия, патриарха Иерусалимского*. 2008: 460–489).

¹³⁸ *Theodori Studitis*. 1891: 36 (*Феодор Студит*. 2011: 44).

¹³⁹ *Τοῦ ὁσίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου*. 1904: стб. 61–62 (*Феодор Студит*. 2010: 470–471).

¹⁴⁰ *Τοῦ ὁσίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου*. 1904: стб. 222 (*Феодор Студит*. 2010: 577).

¹⁴¹ *Τοῦ ὁσίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου*. 1904: стб. 342 (*Феодор Студит*. 2010: 660).

¹⁴² *Τοῦ ὁσίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου*. 1904: стб. 112 (*Феодор Студит*. 2010: 503).

монастыре случались побои¹⁴³, монахов могли наказать, подвергнуть заключению, накричать на них, оскорбить¹⁴⁴ и прибегнуть к угрозам¹⁴⁵. Обычным явлением были побег из монастыря¹⁴⁶.

Относительно степени претерпеваемых монашеством мучений, особенно в эпоху иконоборчества, возникли разногласия между двумя выдающимися подвижниками – Феодором Студитом и Иоанником Великим. В 823–824 гг. у подножия горы Трихаликс состоялось совещание иконопочитателей относительно линии поведения в условиях более мягкой (по сравнению с политикой времен императора Льва V) иконоборческой политики императора Михаила II. Единого решения не удалось принять, в числе прочего, из-за конфликта по вопросу о высшей добродетели¹⁴⁷. Феодор Студит считал необходимым идти на конфронтацию в исповедании иконопочитания. В *Малом Оглашении* он упрекает своих оппонентов в том, что они избегают иконоборческих преследований:

Пусть отец Иоанникий с подобными ему имеет пустыню и гору – ты же возлюби послушание и гостеприимство. Он в настоящее время не терпит гонения – ты же гоним за правду. Он не заключен в темницу – ты же находишься в темнице ради Господа. Он не бит – ты же избит за Христа. Насколько это выше тех подвигов!¹⁴⁸.

Эта позиция вытекала из критики Феодора в адрес отшельничества. По его мнению, в этом виде монашеского подвижничества господствует своеволие и жизнь без указания на грехи, что делает монахов нерадивыми к мысли о смерти, а в общежительном монастыре

отсечение своей воли, назначенное служение и... случаю-

¹⁴³ *Theodorus Studita*. 1888: 166 (*Феодор Студит*. 2010: 748).

¹⁴⁴ *Τὸ ὁσίον Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου*. 1904: стб. 12 (*Феодор Студит*. 2010: 436). Феодор определяет это как искушения, необходимые для испытания благодушия, бодрости и мужества, которые в случае успешного перенесения завершаются мученическими венцами.

¹⁴⁵ *Τὸ ὁσίον Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου*. 1904: стб. 134 (*Феодор Студит*. 2010: 518). Феодор просит прощения, что прибегал к обвинениям, высмеиванию, обличениям и устрашению, и объясняет это любовью и заботой о спасении духовных чад.

¹⁴⁶ *Τὸ ὁσίον Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου*. 1904: стб. 135 (*Феодор Студит*. 2010: 518).

¹⁴⁷ *Луховицкий*. 2010: 122–123.

¹⁴⁸ *Theodori Studitis*. 1891: 141 (*Феодор Студит*. 2011: 91).

щиеся епитимии наилучшим образом готовят к смертному приговору¹⁴⁹.

Тем не менее, внутри монастыря Феодор запрещал чрезмерные формы аскезы (ношение вериг или власяницы, обсуждение планов пустынножизия, усиленное по сравнению с другими монахами воздержание, особенное, по сравнению с другими, молчание, держание во рту камней, множество поклонов¹⁵⁰). В этом он видел, прежде всего, самоволие и самочиние. Если это делали древние подвижники, то лишь по особому откровению от Бога или благословию духовного отца. Кроме того, подобные подвиги нарушают общежительный порядок,

так как это уязвляет других братьев, вытекает из чувства горделивости, возбуждает зависть и нарушает единодушие и согласие¹⁵¹.

В житии Симеона упоминание бичевания связано с историей «западного епископа», о котором уже шла речь выше. Сразу после совершенного преступления – убийства юного племянника – тот обвязал себе шею цепью и, отдав один ее конец слуге, повелел влечь себя в Рим к папе. Весь долгий путь епископ проделал в слезах и рыданиях. Эта придуманная им покаянная процедура, доходящая до пароксизма, носила, таким образом, публичный характер. Однако ни эти действия, ни отпущение греха папой не принесли утешения епископу. Будучи уже духовным учеником Симеона, монахом Иерофеем, он жаждал страданий и для этого изнурял плоть постами, бдениями и вседневными стояниями, сокрушал дух в служении братьям, намеренно разбивал горшки с нечистотами, которые выносил, чтобы услышать ругательства и получить пощечины. И далее житие сообщает, что Иерофей

жаждал испробовать бичевания, чтобы, подставив ударам внешнюю оболочку, освободить внутреннего человека от будущих скорбей¹⁵².

¹⁴⁹ *Theodori Studitis*. 1891: 105 (*Феодор Студит*. 2011: 74).

¹⁵⁰ *Τὸ ὁσίον Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου*. 1904: стб. 52–53, 392–393 (*Феодор Студит*. 2010: 464, 694).

¹⁵¹ *Τὸ ὁσίον Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου*. 1904: стб. 393 (*Феодор Студит*. 2010: 694).

¹⁵² *Niketas Stethatos*. 2013: 116, 118, 122 (*Симеон Новый Богослов. Никита Стифат*. 2007: 128–129, 131).

Но это упоминание не имеет в житии своего продолжения, и мы больше не встречаем в нем каких-либо историй о добровольных или принудительных физических истязаниях¹⁵³. Духовный отец Симеона старец Симеон Благоговейный, хотя и принадлежал к студийской традиции, но не был ригористом в вопросах аскетического делания, он позволял ученику ослабить подвижническое правило: мог благословить принять пищу «сверх необходимого», сократить молитвенное правило¹⁵⁴ при условии «отсечения своей воли».

Еще один вид духовного мученичества связан с подвигами юродивых, которые принимали на себя вид безумного человека, обличали грехи и мирские ценности и навлекали на себя поношения и оскорбления. До сих пор идут дискуссии, являлся ли духовный отец Симеона юродивым. Прямых свидетельств, что Симеон Студит был юродивым, нет. Все-таки он был монахом общежительного монастыря, почитаемым старцем и духовником мирян и монахов. Однако он мог допускать в своем поведении элементы юродствования¹⁵⁵. В частности, по свидетельству жития и самого Симеона Нового Богослова, его духовный отец умертвил плоть настолько, что, надевая личину страстности, не стыдился ни видеть людей обнаженными, ни сам появляться обнаженным¹⁵⁶. В связи с этим Стефан Никомидийский осуждал Студита как «грешника», на

¹⁵³ Следует отметить, что на Западе конец X в. и весь XI в. были периодом важных изменений в монашестве. Прежде всего, это касается Клонийского движения, а также появления новых монашеских орденов и конгрегаций со строгими уставами. В это время одним из известных подвижников был основатель конгрегации камальдулов святой Ромуальд (ок. 951/952–1027), использовавший суровые практики самобичевания (Пашков. 2020: 161–162). Всего через несколько десятилетий прославится аскетическими подвигами самый знаменитый апологет самобичевания кардинал Петр Дамиани.

¹⁵⁴ *Иларион (Алфеев)*. 2001: 169–170.

¹⁵⁵ Можно найти примеры сочетания юродства с другими видами аскезы у одного и того же подвижника. Кирилл Филеот (ум. в 1110 г.) лишь один раз продемонстрировал «отклоняющееся» поведение, когда не отвечал на расспросы чиновника, прикидываясь немым (Иванов. 2005: 198).

¹⁵⁶ *Symeon le Nouveau Théologien*. 1969: 294 (Симеон Новый Богослов. 1917: 263). Нагота юродивого является символическим свидетельством отречения от законов этого мира. На их место юродивый ставит законы мира небесного, меняет знаки, принятые в мире линейной перспективы. Он живет по правилам обратной перспективы, как это свойственно иконописи, поскольку его поведение иконично, то есть представляет собой особый, иной тип представления действительности (Ростова. 2010: 115–116).

что Никита Стифат в житии возражал, что старец желал

незаметно этой приманкой извлечь из глубины погибели и освободить от смерти некоторых долу лежащих, а если возможно, то и всех...¹⁵⁷,

руководствуясь словами апостола Павла: *Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых* (1 Кор. 9:22)¹⁵⁸. Сам Симеон восхваляет того, кто принимает на себя

по примеру древних отцов, ради спасения и пользы многих, вид поработенного какой-либо страстью, будучи сам бесстрастным...¹⁵⁹.

В то же время Симеон в другом месте как будто осуждает юродство, рассуждая о тех,

кто притворяются глупыми, несут всякий вздор и изрекают неуместные шутки, принимают нелепые позы, чтобы смешить окружающих, они думают, что своей якобы простотой, ужимками и словами они стараются скрыть свою добродетель и бесстрастие...¹⁶⁰.

Однако эти слова стоят в контексте размышления о способности духовного человека отличить истинного подвижника от обманщика или симулянта в соответствии со словами Христа: *По плодам их узнаете их* (Мф 7:16). К XII в. юродство как явление начинает вырождаться: если канонист Вальсамон еще противоречит себе в отношении к этому явлению, то канонист Арсений Филофит прямо причисляет юродивых к шарлатанам¹⁶¹. В трактатах Фессалоникийского митрополита Евстафия (ок. 1115 – ок. 1195 гг.) перечисляется множество видов обмана, которые применяли в это время псевдо-аскеты для извлечения прибыли. Чтобы прослыть за

¹⁵⁷ Niketas Stethatos. 2013: 81 (*Симеон Новый Богослов. Никита Стифат*. 2007: 151).

¹⁵⁸ В задачу нашего исследования не входит разбор дискуссии о мессалианском влиянии на Симеона. Можно отметить, что он прямо отвергает онтологический дуализм (*Соловьёв*. 2019: 162. Примеч. 25). Кроме того, ни один из восточных духовных авторов не подчеркивал роль таинств так настойчиво, как Симеон, тогда как мессалиане отрицали таинства вообще (*Мейендорф*. 1992: 329).

¹⁵⁹ *Symeon le Nouveau Théologien*. 1964: 86 (*Симеон Новый Богослов*. 2021: 91).

¹⁶⁰ *Symeon le Nouveau Théologien*. 1965: 156, 158 (*Симеон Новый Богослов*. 2021: 203).

¹⁶¹ *Иванов*. 2005: 202–203.

святых, они нарочно надрезали себе голову ножами или острыми гвоздями, сообщая наивным слушателям, что эти раны сделаны им во время ночной молитвы злыми демонами. Другие днем носили на нагом теле железные латы, а ночью, чтобы поудобнее было спать, сбрасывали с себя эту тяжесть или намазывали себе живот вокруг кровью, чтобы думали, что железо развело у аскета плоть¹⁶². Что касается Симеона, то, несмотря на принадлежность к студийской традиции, его можно отнести к умеренному направлению аскетической практики, которая исключала крайние формы, а основной темой мистики все более становится созерцание Божественного света, приносящего радость и неопишное духовное наслаждение. Именно с Симеона свет становится центральной темой византийской эстетики¹⁶³.

V

Стремление к реализации и воплощению аскетического идеала не могло не подталкивать Симеона высказываться и о современной ему социально-политической действительности. Между сферой «священного» пространства (монастырь), показывающего мировой порядок таким, каким он должен быть, и сферой «профанного», демонстрирующего социальный порядок, каков он в реальности, существует символический «разрыв»¹⁶⁴, в котором заложена возможность выражения протеста. Поскольку целью протеста является реализация идеала, то движения протеста порождали «идею преобразования мира так, чтобы он весь стал священным пространством»¹⁶⁵. Хотя прямых политических высказываний у Симеона нет, но в образах, заимствованных из общественной жизни, можно видеть его отношение к ее явлениям¹⁶⁶. Симеон применяет требования аскетического идеала к императору и византийской элите,

¹⁶² *Eustathius*. 1832: 97.

¹⁶³ *Бычков*. 2016: 528.

¹⁶⁴ *Власова*. 2005: 106.

¹⁶⁵ *Власова*. 2005: 118 и сл. Крайняя аскеза была формой протеста и одним из признаков религиозного уклонения и в западных (катары), и в восточных ересях и сектах (хлысты, скопцы). Аскетические практики применялись и в трудовой аскезе протестантов, и во внерелигиозных течениях, направленных на социальные преобразования (революционеры XIX в. в России, аскетический образ жизни «героя труда» без надежды на загробное спасение в тоталитарных обществах).

¹⁶⁶ *Василий (Кривошеин)*. 2011: 413.

ссылаясь на слова Христа: *Кто хочет быть первым, будь из всех последним и всем слугою* (Мк. 9:35). Обращаясь к царям, властителям и военачальникам, Симеон обвиняет их в нарушении Божьих заповедей, в гордости и властолюбии, в восстании на Бога, в нежелании смириться перед ним. Конечно, Симеон не отвергает царскую власть как таковую, но осуждает грехи современных ему царей, противопоставляя им древних праведных и угодных Богу царей¹⁶⁷. Некоторые строки 58 гимна, который считается духовным завещанием Симеона, возможно, обращены к конкретным представителям правящей элиты¹⁶⁸. Ученик Симеона Никита Стифат обличил императора Константина Мономаха в незаконной связи с Марией Склиреной¹⁶⁹. Сам Симеон призывает царей «в блаженнейшей бедности жить безмятежно»¹⁷⁰. Следуя аскетическому идеалу, Симеон говорит, что страсть к стяжательству разделила то, что было дано Богом всем в общее пользование. Милостыня не оправдывает человека перед Богом, так как имеет частичный характер и лишена бескорыстия. Но даже раздав все свои имения бедным, нужно будет бороться с различными искушениями и скорбями, потому что Христос повелел: *...если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твоё и раздай нищим...; и приходи и следуй за Мною* (Мф. 19:21), а следование за Ним означает претерпевание искушений и скорбей¹⁷¹. Материальная бедность не рассматривается как зло, она может стать путем подражания Христу¹⁷². Сам Симеон, уходя в монастырь, письменно отказался от своей доли отцовского наследства. Те вещи, которые он взял с собой, Симеон передал духовному отцу, а тот раздал все бедным, «освободив ученика от попечений об

¹⁶⁷ Возможно, используя в *Пятом Огласительном слове* выражения *μονοκράτορες* (единодержцы) и *κοσμοκράτορες* (миродержцы), Симеон осуждает стремление царей Македонской династии сломить всякую социальную силу, способную противостоять и ограничить их власть, а также стремление расширить пределы империи и достичь мирового господства (*Василий (Кривошеин)*. 2011: 415; *Symeon le Nouveau Théologien*. 1963: 426, 428 (*Симеон Новый Богослов*. 2021: 64–65)).

¹⁶⁸ К императору Константину VIII, забросившему ради развлечений государственные дела (*Василик*. 2011).

¹⁶⁹ *Ioannis Scylitzae*. 1973: 434.

¹⁷⁰ *Symeon le Nouveau Théologien*. 1973: 282 (*Симеон Новый Богослов*. 2010: 190).

¹⁷¹ *Symeon le Nouveau Théologien*. 1964: 110, 112, 124, 126 (*Симеон Новый Богослов*. 2021: 97–98, 100–101).

¹⁷² *Василий (Кривошеин)*. 2011: 418.

имуществе». Для нового послушника не нашлось в монастыре свободной кельи, поэтому его поместили под лестницей, куда он протискивался с большим трудом¹⁷³. Аскетический идеал приводил Симеона к критике социальной несправедливости, но не с социальных или политических позиций, а с этических. Через пастырское руководство этот идеал распространялся в общественном сознании.

Таким образом, *μίμησις Χριστοῦ* в византийской традиции имеет в житийной и богословской литературе дидактико-воспитательное значение. Мученические подвиги становятся претерпеванием различных искушений и преодолением трудностей, которые в конечном счете должны привести к созерцанию Божественного света. Путем пастырского попечения эта модель транслируется в общественное сознание византийцев и становится действующей практикой. Принцип *imitatio* определял как литературные, так и поведенческие модели Средневековья и на Западе, и на Востоке. При этом Симеон всем своим литературным творчеством обозначает проблему несоответствия идеала и его реализации. Для Симеона христианская вера основана, прежде всего, на личном харизматическом опыте общения с Богом, откуда происходят отмеченные исследователями нетвердая терминология в области богословия, поэтические описания личных переживаний и парадоксы¹⁷⁴. Протопресвитер Иоанн Мейендорф называет Симеона «носителем пророческого духа», которому «был чужд всякий формализм»¹⁷⁵. И понимание Симеоном бескровного мученичества также может быть понято в русле его вдохновенной литературной и пастырской деятельности.

БИБЛИОГРАФИЯ

ИСТОЧНИКИ

- Афанасий Великий, святитель*. Творения. Т. III. М., 1994.
Григорий Богослов, архиеп. Константинопольский. Собрание творений в 2-х томах. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. Т. 1.
Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М., 2014.

¹⁷³ *Niketas Stethatos*. 2013: 24, 26, 28 (*Симеон Новый Богослов*. *Никита Стифат*. 2007: 100–101).

¹⁷⁴ *Иринеи (Стинбер)*. 2017: 474.

¹⁷⁵ *Мейендорф*. 1992: 330.

Евагрий Понтийский. Аскетические и богословские творения / Перевод с др.-греч., вступ. статья и комм. А. И. Сидорова. М., 1994.

Житие и подвиги иже во святых отца нашего Леонтия, патриарха Иерусалимского // Новый эклогион. Избранные жития святых, пересказанные преподобным Никодимом Святогорцем. Псков, 2008. С. 460–489.

Иоанн Златоуст, святитель. Полное собрание творений. Т. 2. Кн. 2. М., 1994.

Иоанн, игумен Синайской горы. Лествица. Сергиев Посад, 1908.

Климент Александрийский. Строматы. Книга 4–7 / Перевод с древнегреч., предисл., комм. и библиогр. Е. В. Афонасина. СПб., 2014.

Симеон Благоговейный. Подвижническое слово // Добротолюбие. Т. 5. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992.

Симеон Новый Богослов, преподобный. Никита Стифат, преподобный. Аскетические сочинения в новых переводах / Сост. и общ. ред. епископа Илариона (Алфеева). СПб., 2007.

Симеон Новый Богослов, преподобный. Божественные гимны / Перевод иером. Пантелеимона. Сергиев Посад, 1917.

Симеон Новый Богослов, преподобный. “Прииди, Свет истинный”. Избранные гимны / Стих. перевод с греч. архиеп. Илариона (Алфеева). СПб., 2010.

Симеон Новый Богослов, преподобный. Послания (перевод с древнегреч. и предисловие А. Г. Дунаева) // Богословские труды. Выпуск 46. М., 2015.

Симеон Новый Богослов, преподобный. Слова богословские и нравственные / Перевод свящ. Максима Михайлова. М., 2017.

Симеон Новый Богослов, преподобный. Слова / перевод с древнегреч. свящ. Максима Михайлова; вст. ст. П. К. Доброцветова. М., 2021.

Феодор Студит, преподобный. Творения: В 3 т. Том I: Нравственно-аскетические творения. М., 2010.

Феодор Студит, преподобный. Творения: В 3 т. Том второй: Нравственно-аскетические творения. Догматико-полемические творения. Слова. Литургико-канонические творения. М., 2011.

Феодор Студит, преподобный. Творения: В 3 т. Том третий: Письма. Творения гимнографические. Эпиграммы. Слова. М., 2012.

Apophthegmata Patrum // Migne J.-P. Patrologia Graeca. Т. 65. P., 1864.

Athanasius Alexandrinus, archiep. Vita S. Antonii // Migne J.-P. Patrologia Graeca. Т. 26. P., 1857.

Basiliius Magnus, Caesariensis archiepiscopus. Constitutiones monasticae // Migne J.-P. Patrologia Graeca. Т. 31. P., 1857.

Clemens Alexandrinus. Stromata. Buch I–VI // Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Band II. Leipzig, 1906.

De s. Adriano et viginti tribus sociis martyribus Nicomediae in Bithynia // Acta Sanctorum. Septembris. T. III. Parisiis et Romae, 1868.

Evagrius Ponticus. De oratione // Migne J.-P. Patrologia Graeca. Т. 79. P., 1865.

Eustathius, metropolita Thessalonicensis. Opuscula / Ed. T.L.F. Tafel. Francofurti ad Moenum, 1832.

Gregorius Theologus, vulgo Nazianzenus, archiepiscopus Constantinopolitanius. Oratio XXXIX. In sancta Lumina // Migne J.-P. Patrologia Graeca. Т. 36. P.,

1858.

Gregorius Theologus, vulgo Nazianzenus, archiepiscopus Constantinopolitanus. Oratio XL. In sanctum baptismum // *Migne J.-P. Patrologia Graeca.* T. 36. P., 1858.

Ioannis Scylitzae. Synopsis historiarum // *Corpus Fontium Historiae Byzantinae.* V. 5 / Ed. by H. Thurn. B., 1973.

Joannes Chrysostomus, archiepiscopus Constantinopolitanus. In s. Lucianem martyrem // *Migne J.-P. Patrologia Graeca.* T. 50. P., 1862.

Ioannes Climacus. Scala Paradisi // *Migne J.-P. Patrologia Graeca.* T. 88. P., 1864.

Ioannes Antiochenus. De disciplina monastica et de monasteriis laicis non tradendis // *Migne J.-P. Patrologia Graeca.* T. 132. P., 1864.

Michael Monachus. Vita et conversation sancti patris nostri et confessoris Theodori abbatis monasterii Studii // *Migne J.-P. Patrologia Graeca.* T. 99. P., 1903.

Niketas Stethatos. The Life of Saint Symeon the New Theologian / Translated by R. P. H. Greenfield. Harvard University Press, 2013.

Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses 1–5. T. I / Introduction, texte et traduction par B. Krivochéine, J. Paramelle // *Sources Chrétiennes.* T. 96. P., 1963.

Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses 6–22. T. II / Introduction, texte et traduction par B. Krivochéine, J. Paramelle // *Sources Chrétiennes.* T. 104. P., 1964.

Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses 23–34. T. III / Introduction, texte et traduction par B. Krivochéine, J. Paramelle // *Sources Chrétiennes.* T. 113. P., 1965.

Syméon le Nouveau Théologien. Traités théologiques et éthiques (Éthiques 4–15). T. II / Introduction, texte et traduction par J. Darrouzès // *Sources Chrétiennes.* T. 129. P., 1967.

Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes 1–15. T. I / Introduction, texte et traduction par J. Koder, J. Paramelle // *Sources Chrétiennes.* T. 156. P., 1969.

Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes 16–40. T. II / Texte et trad. par J. Koder, L. Neyrand // *Sources Chrétiennes.* T. 174. P., 1971.

Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes 41–58. T. III / Texte et trad. par J. Koder, J. Paramelle, L. Neyrand // *Sources Chrétiennes.* T. 196. P., 1973.

Syméon le Studite. Discours ascétique / Introduction, texte critique et notes par Hilarion Alfeyev, traduction par L. Neyrand // *Sources Chrétiennes.* T. 460. P., 2001.

Symeon the New Theologian. Epistles 3–4 // *The Epistles of St. Symeon the New Theologian* / Ed. and transl. by H.J.M. Turner. N.Y., 2009.

Theodori Studitis. Parva catechesis / ed. E. Auvray. P., 1891.

Theodorus Studita. Sermones magnae catecheseos / Ed. J. Cozza-Luzi, in A. Mai // *Novae patrum bibliotheca.* T. 9/2. Roma, 1888.

Theodorus Studita. Capitula quatuor // *Migne J.-P. Patrologia Graeca.* T. 99. P., 1903.

Theodorus Studita. Theodoro monacho // *Migne J.-P. Patrologia Graeca.* T. 99. P., 1903.

Βίος τοῦ ἁγίου Λεοντίου πατριάρχου Ἱεροσολύμων // Νέον Ἐκλόγιον Περιέχον Βίους ἀξιολόγους διαφόρων Ἀγίων, καὶ ἄλλα τινὰ ψυχοφελῆ Διηγήματα. Ἐνετίησιν, 1803. Σ. 283–302.

Τοῦ ὁσίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου. Μεγάλῃ Κατήχησις. Βιβλίον δεῦτερον / Изд. А. И. Пападопуло-Керамев // Великие Четьи Минеи, собранные Всероссийским митрополитом Макарием. Ноябрь, день 11-й. Выпуск 7. Приложение. СПб., 1904.

ЛИТЕРАТУРА

Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Пер. с франц. при участии В. А. Воробьева. М., СПб., 2005.

Антонова М.В. Сюжетные топосы в агиографии. Постановка вопроса // Вестник Брянского государственного университета. 2013. № 2.

Арнаутова Ю.Е. *Imitatio Christi*: теологема и литературная модель в бенедиктинской агиографии // Одиссей: Человек в истории. *Imitatio Christi* в религиозной культуре Средневековья и раннего Нового времени. 2014. М., 2016. С. 99–139.

Баззани М. В башне из слоновой кости? Духовность, мистицизм и жизнь в миру в трудах преп. Симеона Нового Богослова // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие: Материалы Второй международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия. М., 2017. С. 146–160.

Брагинская Н.В. Заметки о метафизической кровати // Платоновский сборник. В 2-х томах. М.- СПб., 2013. Т. 2. С. 84–111.

Брагинская Н.В., Шмагина-Великанова А.И. Мученик как аскет в Четвертой Маккавейской книге // Индоевропейское языкознание и классическая филология—XVIII. Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского (23–25 июня 2014 г). СПб., 2014.

Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetica*. В 2-х т. Том 1: Раннее христианство. Византия. М.; СПб., 2016.

Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). М., 1995.

Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов и его отношение к социально-политической действительности своего времени // Он же. Богословские труды. Нижний Новгород, 2011.

Василик Владимир, протодиак. Социальные взгляды преп. Симеона Нового Богослова. URL: http://ruskline.ru/analitika/2011/02/24/socialnye_vzglyady_prer_simeona_novogo_bogoslova#_ftn2 (дата обращения: 01.02.2020).

Власова Т.А. «Человек аскетический» как социально-философская проблема: дис. ... канд. философ. наук: 09.00.11 / Удмурт. гос. ун-т. Ижевск, 2005.

Гуревич А.Я. Еще несколько замечаний к дискуссии о личности и индивидуальности в истории культуры // Одиссей. Человек в истории. 1990.

Иванов С.А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. М., 2005.

Иларион (Алфеев), игум. Преподобный Симеон Новый Богослов и Православное Предание. СПб., 2001.

Иоанн Бэр, прот. Преподобный Симеон Новый Богослов и язык личного опыта // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие... М., 2017. С. 114–127.

Ириней (Стинберг), еп. Послушание, опыт, преобразование и духовник: значение наследия прп. Симеона Нового Богослова в православной пастырской жизни // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие... М., 2017. С. 459–478.

Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 2. Эпоха великих воспитателей и воспитательных систем. М., 1997.

Йегер В. Раннее христианство и греческая пайдейя. М., 2014.

Каждан А.П. Предварительные замечания о мировоззрении византийского мистика X–XI вв. Симеона // *Byzantinoslavica*. Prague, 1967. Т. 9. С. 28.

Каждан А.П. Византийский монастырь XI–XII вв. как социальная группа // *Византийский временник*. 1971. Т. 31.

Ле Гофф Ж., Трюон Н. История тела в средние века. М., 2008.

Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // *Мистическое богословие*. Киев, 1991.

Лурье В.М. *Audiat et altera pars*: Стефан Никомидийский и его круг // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. СПб., 2008. Т. 9. N 1.

Лурье В.М. Луч света в темном веке: Симеон Новый Богослов и догматика византийских *Dark Ages* // *EINA1: Проблемы философии и теологии*. 2015. Т. 4. N 1 / 2 (7 / 8).

Луховицкий Л.В. Иоанникий Великий // *Православная энциклопедия*. Т. XXV. М., 2010.

Макаров Д.И. Через самоотречение – к озарению Светом Божиим: “Томления Божественных гимнов” св. Симеона Нового Богослова в контексте поздневизантийской исихастской традиции // *Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие...* М., 2017. С. 398–415.

Макгакин Иоанн (Джон Энтони), свящ. Покаяние как богообщение в «Гимнах божественной любви» преподобного Симеона Нового Богослова // *Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие...* М., 2017. С. 128–145.

Маковецкий Е.А. Подобие и подражание. Очерки по философии и истории культуры. СПб., 2014.

Маторина У.М. Жанрово-композиционное своеобразие византийского преподобнического жития Саввы Освященного // *Современная филология: материалы Междунар. науч. конф. (г. Уфа, апрель 2011 г.)*. Уфа, 2011. URL: <https://moluch.ru/conf/phil/archive/23/655/> (дата обращения: 02.02.2020).

Матузова В. Флагелланты // *Католическая энциклопедия*. Т. IV. М., 2011.

Махов А.Е. Дьявол – *imitator* или *aemulator* Бога? // *Одиссей: Человек в истории. Imitatio Christi в религиозной культуре Средневековья и раннего Нового времени*. 2014. М., 2016. С. 225–238.

Мейендорф Иоанн, прот. Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс-Москва, 1992.

Мейендорф Иоанн, протпресв. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000.

Осэрт Иринеи. Богословие монашеской жизни у св. Иоанна Лествичника // *Символ*. Париж-Москва, 2007. N 52.

Пенская Д.С. Самобичевание и насилие в житии Нифонта Константианского // *Материалы XVI Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов» 13–17 апреля 2009 г. Секция «Филология»*. М., 2009. С. 276–278.

Пашков П.А. Ромуальд // *Православная энциклопедия*. Т. LX. М., 2020.

Пентковский А.М. Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001.

Полякова С.В. Византийские легенды как литературное явление // Византийские легенды. М., 1994.

Редин Н.А. Что такое богословие подражания Христу? // Вестник РХГА. 2018. № 2.

Ростова Н. Человек обратной перспективы (Опыт философского осмысления феномена юродства Христа ради) / Под ред. проф. Ф.И. Гиренка. М., 2010.

Сидоров А.И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Том 4: Древнее монашество и возникновение монашеской письменности. М., 2014.

Смирнов С.И. Духовный отец в Древней Восточной Церкви: История духовничества на Востоке. М., 2003.

Смирнов С.И. Древнерусский духовник. М., 2004.

Соловьёв Р.С. История изучения текстов прп. Симеона Нового Богослова в западной науке // Метафрост. 2019. Т. 1. № 1.

Суворов Н.С. [Рец. на кн.]: *Holl K. Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen.* Leipzig, 1898, 14 + 331 стр. 8° // Византийский временник. 1899. Т. 6. Вып. 3/4.

Ткачев Е.В. Канонизация // Православная энциклопедия. Т. XXX. М., 2012.

Ткачев Е.В. Монашество // Православная энциклопедия. Т. XLVI. М., 2017.

Ушаков А.Ю. Учение преподобного Симеона Нового Богослова о духовном отцовстве (К вопросу о византийском мистицизме как социальной силе) // Христианская мысль. Киевское религиозно-философское общество. Киев, 2006. Вып. III. С. 128–33.

Штидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства. Систематическое изложение. М., 2000.

Bazzani M. Autobiographical Elements in Symeon the New Theologian. Modes and Causes of Self-Disclosure in the Writings of the New Theologian // Byzantinoslavica. Prague, 2006. Т. 64.

Binggeli A. Collections of Edifying Stories // Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume II: Genres and Contexts / Ed. by S. Efthymiadis. Burlington, 2014.

Dagron G. L'ombre d'un doute: L'hagiographie en question, VIe–XIe siècle // Dumbarton Oaks Papers. № 46. Homo Byzantinus: Papers in Honor of Alexander Kazhdan. Washington, 1992.

Déroche V. L'autorité des moines à Byzance du VIII-e au X-e siècle // Revue Bénédictine. 1993. V. 103.

Fudge T.A. Medieval Religion and its Anxieties. History and Mystery in the Other Middle Ages. N. Y., 2016.

Hausherr I. Penthos. La doctrine de la componction dans l' Orient Chrétien. Roma. 1944.

Hausherr I. Etudes de spiritualité orientale. Roma, 1969.

Holl K. Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen. Leipzig, 1898.

Hunt H. Joy-bearing grief: tears of contrition in the writings of the early Syrian and Byzantine fathers. Leiden-Boston, 2004.

Jenik A. Martyrium oder Askese? Felix und Maximus im 4. Natalicium (= carm. 15) des Paulinus von Nola // Philologus. 2016. V. 160. Issue 1.

Kallistos (Ware), bishop of Diokleia. The Spiritual Father in Saint John Cli-

macus and Saint Symeon the New Theologian // *Hausherr Irénée*. Spiritual Direction in the Early Christian East. Kalamazoo, Michigan, 1990.

Krausmüller D. ‘Monks who are not priests do not have the power to bind and to loose’: the debate about confession in eleventh- and twelfth-century Byzantium // *Byzantinische Zeitschrift*. 2016. 109 (2).

Malone E. The Monk and the Martyr: The Monk as the Successor of the Martyr. Diss. Washington: Catholic University of American Press, 1950.

McGuckin J.A. St. Symeon the New Theologian (969–1022): Byzantine spiritual renewal in search of a precedent // *The Church Retrospective*. Papers Read at the Summer Meeting. Woodbridge–Rochester / Ed. R.N. Swanson. N.Y., 1997 (Studies in Church History. 33).

Moulet B. Du rapport d’*autorité* et de domination entre évêques et moines à Byzance (8-e –11-e siècles) // *Revue des études byzantines*. 2008. T. 66.

Oikonomides N. How to Become a Saint in Eleventh Century Byzantium // *Οι ήρωες της Ορθόδοξης Εκκλησίας: οι νέοι άγιοι, 8ος–16ος αιώνας* / Εκδ. Ε. Κουντούρα-Γαλάκη. Αθήνα, 2004.

Podskalsky G. Mönch und Tod in Byzanz // *Монастырская культура: Восток и Запад* / Сост. Е. Г. Водолазкин. СПб., 1999.

Rudi T.R. *Imitatio Christi* // *Die Welt der Slaven*. München, 2003. Bd. 48. S. 123–134.

Turner H.J.M. St. Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood. Leiden, New York, København, Köln, 1990.

Völker W. Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen: Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik. Wiesbaden, 1974.

Πασχαλίδης Σ. Ο ανέκδοτος λόγος τοῦ Νικηῖτα Σηθηάτου Κατὰ άγιοκατηγόρων καὶ ἡ άμφισβήτηση τῆς άγιότητας στοῦ Βυζάντιο κατὰ τὸν 11ο αἰώνα // *Οι ήρωες της Ορθόδοξης Εκκλησίας...* Αθήνα, 2004.

Χριστοφορίδης Β. Η πνευματική πατρότης κατὰ Συμεών τὸν Νέον Θεολόγον. Θεσσαλονίκη, 1977.