

С. А. Иванов

БЛАЖЕННЫЕ ПОХАБЫ

Культурная история юродства

Оглавление

Введение	3
Глава 1. Предтечи и питательная среда юродства	8
Глава 2. Монастырские симулянты	22
Глава 3. Блудники и попрошайки	28
Глава 4. Святой дебош	43
Глава 5. «Второе издание» юродства	56
Глава 6. «Новые богословы»	71
Глава 7. Закат юродства	79
Глава 8. Древнерусское «похабство».....	98
Глава 9. «Похаб» и царь	113
Глава 10. «Похабство» накануне Нового времени	123
Глава 11. Искоренение и неискоренимость юродства	135
Глава 12. Восточная периферия юродства.....	141
Глава 13. Западная периферия юродства	147
Заключение	158

Полтора года назад британское издательство Oxford University Press предложило перевести и издать мою книгу «Византийское юродство», опубликованную в Москве в 1994 г. Поначалу мне казалось, что от меня потребуются усилия лишь библиографического свойства: за минувшее десятилетие в разных странах появилось не менее пяти ученых монографий, десятки статей и множество новых изданий и переизданий источников, так или иначе затрагивающих феномен юродства. Конечно, все это нужно было учесть, однако такого рода работа не представлялась чем-то особо сложным: ведь после выхода монографии не перестаешь интересоваться предметом, наоборот, постоянно прикидываешь, чем бы еще можно было украсить книгу. Так что следить за литературой я никогда не переставал.

Разумеется, при подготовке к новому изданию следовало также принять во внимание и те читательские отзывы, которые мне удалось получить со времени публикации «Византийского юродства». В частности, на монографию вышло двенадцать рецензий в семи странах, и многие из них содержали глубокие и ценные мысли. Наконец, мне казалось, что неизбежные трудности возникнут при попытке передать на иностранном языке те понятия, которые глубоко укоренены в родной почве и не имеют однозначных аналогов в других культурах.

Но когда я, десять лет спустя после выхода книги, уселся перечитывать ее подряд, скоро стало ясно, что все вышепоименованные проблемы ничто по сравнению с главной: мне не нравилось мое собственное сочинение. Что-то казалось неуместно пафосным, что-то некритически переписанным у других. Почти все нуждалось в нюансировании, а кое-что и в полном пересмотре.

И я начал переписывать книгу. Одни переделки влекли за собой другие, я тянул с передачей рукописи в Оксфорд и мучал своего переводчика постоянными просьбами перевести заново то один, то другой пассаж. В результате получилась совершенно новая книга, и мне показалось уместным издать ее не только по-английски, но и по-русски: она вдвое больше предыдущей и сильно отличается от нее методологически.

Дело не только в том, что общее количество юродивых, найденных мною в средневековых источниках, выросло по сравнению с «Византийским юродством» чуть не в половину: важнее, что я задался вопросами, которые десять лет назад почему-то не приходили в голову: кто из тех, кого именуют юродивыми, суть мифологические персонажи, кто — живые люди, подделывающиеся (одни искренне, другие корыстно) под этих персонажей, кто — безумцы, чья болезнь угодила под благочестивую интерпретацию, и, наконец, кто те авторы, от которых мы все это узнаем, чего они хотят и на какую читательскую реакцию рассчитывают.

Культурная ситуация юродства на поверку вышла гораздо сложнее, чем мне когда-то представлялось: мало того, что даже по самим христианским правилам игры юродивый постоянно должен что-то изображать — те, кто изображает юродивых, практикуют лицедейство в квадрате, а те, кто нам все это изображает художественными средствами, в кубе! Эта зеркальная анфилада изображений уходит в бесконечность, и мне теперь весьма странно, что раньше я довольствовался термином «юродивый», словно понятной и все разъясняющей музейной биркой.

Отдельно надо сказать, что в новом варианте совершенно изменена древнерусская часть монографии; она настолько расширилась, что теперь уже невозможно игнорировать ее в заголовке. По этой и всем другим поименованным причинам книга называется «Блаженные похабы (культурная история юродства)» без конкретной географической привязки.

Последнее принципиальное обновление библиографии стало возможно благодаря моей двухмесячной командировке в Мюнхен (2003—2004 г.) по стипендии Alexander von Humboldt-Stiftung. Концептуальное же обновление книги было бы затруднительным, если бы коллеги не делились со мною своей эрудицией. В первую очередь я благодарен В. М. Живову, Л. В. Мошковой, О. С. Поповой, Э. С. Смирновой, Б. Н. Флоре и С. Франклину, но особенно признателен А. А. Турилову, без чьих энциклопедических познаний и бескорыстной готовности помочь русская часть монографии вряд ли могла бы состояться.

Публикация книги стала возможна благодаря издательскому гранту РФФИ.

С. А. Иванов Москва, 28 июня 2005 г.

Введение

Сегодня слова «похабный» и «блаженный» означают весьма различные вещи. Между тем в древнерусском языке они описывали одно и то же явление, для которого ныне осталось единственное слово: «юродство». Если вдуматься, не так уж и странно.

В настоящей работе юродивым будет именоваться человек, который публично симулирует сумасшествие, прикидывается дураком или шокирует окружающих нарочитой разнузданностью. Но это определение необходимо еще сузить: разного рода экстравагантность может быть названа юродством лишь в том случае, если ее свидетели усматривают за ней не просто душевное здоровье или сугубую нравственность, а еще и некую особую мотивацию, отсылку к иной реальности. В контексте православной культуры эта реальность — божественная; в контексте светской культуры Нового времени — психологическая. В обоих случаях задача юродства — показать, что вроде бы очевидное в действительности обманчиво; при этом «религиозный» юродивый намекает на неисповедимость высшего суда, а «светский» — на собственные невидимые миру достоинства. В нашем языке второй смысл юродства закономерно развился из первого. Сам тот факт, что при разговоре об этом древнем и странном феномене русские (и только они одни) могут без кавычек и дополнительных пояснений употреблять слово своего современного языка, чрезвычайно показателен: он демонстрирует важность и укорененность данного явления в нашей культуре.

Однако при попытке дать ему строгое определение это же обстоятельство и мешает. Слово слишком употребительно и многозначно¹. Например, у Достоевского² в «Братьях Карамазовых» юродивыми в разных контекстах именуется восемь персонажей, и половина из них, в нашей терминологии, таковыми не являются: Лизавета Смердящая — безвредная сумасшедшая, она ничего не симулирует, так что здесь мы имеем дело с дополнительным смысловым расширением; когда к юродивым причисляют старца Зосиму, Алешу или Ивана Карамазовых, это слово используется как бранный эпитет и тоже «нетерминологично». Из оставшихся четырех персонажей первые двое — «религиозные» юродивые, а вторые — «светские»: монахи Варсонофий и Ферапонт юродствуют сознательно, ориентируясь на старинные житийные образцы; Федор Павлович Карамазов — юродствующий шут; штабс-капитан Снегирев фиглярствует от униженности. Мирское значение возникло у слова лишь в XIX в., но оно весьма употребительно и сегодня.

Что же за психологический тип описывается как «юродивый»? Такой человек понимает, что со стороны он выглядит жалким, и упреждает чужое презрение утрированным самоуничижением, зарабатывая таким способом некоторые преимущества в собственных глазах (смысл компенсаторной реакции примерно таков: люди просто не в состоянии понять, каков я на самом деле, чего с ними связываться); на следующем витке этого психологического излома человек уже сам дает понять окружающим, что разыгрываемое пред ними самоуничижение неискренно и лишь призвано замаскировать его бесконечное над ними превосходство; на третьем же витке все тот же человек, догадывающийся, быть может, что производимое им впечатление на самом деле не совсем

¹ Достаточно сказать, что отыменные образования с этим корнем встречаются в русском Интернете более 31 400 раз, а отглагольные — более 53 600 раз. Для сравнения: сочетание «holy fool» встречается во Всемирной паутине всего шесть с половиной тысяч раз.

² Юродство у Достоевского обсуждается во множестве исследований: *Onasch K. Der Hagiographische Typus des «Jurodivy» im Werk Dostoevskijs // Dostoevsky Studies. V. I. 1980, p. III— 122; Murav H. Holy Foolishness: Dostoyevsky's Novels and the Poetics of Cultural Critique. Oxford, 1992; Иванов В. В. Безобразие красоты: Достоевский и русское юродство. Петрозаводск, 1993 и т. д.*

безосновательно, хочет путем скандала сорвать самую процедуру вынесения суждений. Такой человек фиглярствует не для веселья, а от ущемленности, оскорбляет под личиной наставления, прячет за театральным благодушием ежесекундную готовность к скандалу, публично кается в грехах, но не готов выслушать в них же упрек со стороны и т. д. Недаром русский язык родил поговорку: «Уничуждение — паче гордости». Видимо, первоначально это была банальная христианская мудрость о смирении, которое лучше гордыни (ср.: Притчи 29:23; 1 Петра 5:5), но со временем поговорка подверглась стихийной реинтерпретации: самоуничижение *и есть* высшая форма гордости.

Впрочем, ниже о «психологическом юродствовании» если и будет кое-что сказано, то очень мало. Ведь оно становится заметно лишь по мере истаивания в культуре религиозных мотиваций, то есть в Новое время; нашей же задачей является исследование средневекового юродства, которое, даже если подчас и приводилось в действие индивидуальными психологическими пружинами, все равно заявляло о себе как о чем-то религиозном. Голос самого юродивого в Средние века почти не звучит, поскольку он неизменно выступает в качестве объекта описания.

Итак, ниже речь пойдет главным образом про христианское юродство. Необходимо оговориться, что «юродивый» — это сокращение более точного «юродивый Христа ради». Поскольку значения вроде «урод», «врожденный калека» у слова «юродивый» давно исчезли, да и простого «сумасшедшего» больше не называют «юродивым», усечение концептуально важного сочетания «Христа ради» вполне понятно. Теперь в православном дискурсе «юродивый» и значит только одно — «юродивый Христа ради»³. Православная точка зрения состоит в том, что такой человек добровольно принимает на себя личину сумасшествия, дабы скрыть от мира собственное совершенство и таким способом избежать суетной мирской славы. Вторым побудительным мотивом юродства Церковь считает духовное наставление в шуточной и парадоксальной форме. Однако творимые юродивым непотребства могут иметь воспитующее значение лишь при его отказе от инкогнито (иначе чем бы он отличался от непритворных «похабников»?), что противоречит первой и главной цели подвига юродства. А если юродивый не собирается никого воспитывать, то уберечься от славы гораздо легче в пустыне. Юродивый же, как на грех (и в переносном, и в прямом смысле), стремится быть в гуще людей, поклонения которых якобы так опасается. Значит, уже в самом изначальном определении кроется парадокс, делающий весьма проблематичным реальное функционирование юродивого, каким его представляют себе православные. Христианский взгляд на мир парадоксов не боится, однако наше исследование носит сугубо светский характер, и потому мы⁴ не можем удовлетвориться подобным объяснением.

Святость, становясь объектом историко-культурного рассмотрения, неизбежно перестает быть тем, чем она является для верующего; из априорной данности юродство превращается в сложную референцию, которая может в зависимости от культурных и политических обстоятельств наделяться бытийственностью или лишаться ее⁵. Для православного вопрос стоит таким образом: как извлечь из памятников культуры свидетельства о реально существовавших юродивых? Мы же ставим в каком-то

³ Для православных существует понятие «лжеюродивых», но под этим словом тоже подразумеваются не «взаправду сумасшедшие», а «симулирующие без достаточных оснований юродство Христа ради». В редчайших случаях усечению подвергается само слово «юродивый», вместо которого остается одно сочетание «Христа ради», см., например: «муж Христа ради» применительно к Прокопию Устюжскому (*Власов А. Н. Устюжская литература XVI—XVII вв. Сыктывкар, 1991, с. 22*).

⁴ В отличие от некоторых других светских исследователей, например: *Slange-Zhirovova N. La folie-en-Christ comme phenomene culturel // Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves. V. 24. 1980, p. 83—84; Behr-Sigel E. La folie en Christ dans la Russie Ancienne // Mille ans de Christianisme russe. 988—1988. Actes du Colloque International de FUniversite Paris-X. Paris, 1989, p. 141—142 etc.*

⁵ Наш культурологический подход к юродству вызвал нарекания у некоторых коллег. А. В. Бармин утверждает, что нельзя отмежевываться от проблемы святости юродивого, поскольку «для византийского общества... такой вопрос имел значение» (*Бармин А. В. Рец. на кн.: Иванов С. А. Византийское юродство // ВВ. Т. 57 (82). 2001, с. 292*). Но ведь именно такова наша задача: отрешиться от того дискурса, который навязывает исследователю изучаемая им культура. «Объяснить общественную оценку юродивых, отвлекаясь от того, что же на самом деле двигало ими самими, выглядит занятием безнадежным» — считает А. В. Бармин, простодушно возводя само существование «их самих» в ранг аксиомы.

смысле противоположный вопрос: что побуждает культуру творить образ юродивого и как этот конструкт характеризует самое культуру?

В настоящей работе будут проанализированы по возможности все свидетельства о православном юродстве. В начальных главах, посвященных Византии, рассматриваются тексты главным образом на греческом языке. Что касается источников на иных языках, то в оригинале анализировались лишь латинские (и производные от латыни) и славянские тексты. Пространство восточнохристианской культуры весьма обширно и отнюдь не ограничивалось грекоязычным ареалом, но, увы, знакомство автора с текстами, написанными на сирийском, коптском, амхарском и других восточных языках было ограничено имеющимися переводами на европейские языки.

Что касается глав о древнерусском изводе интересующего нас культурного феномена (для отличия от византийского мы будем именовать его «похабством»), то в подробностях юродство прослеживается там лишь до конца XVII в. Рассказ о дальнейшей, по преимуществу «светской» эволюции данного института носит иллюстративный, отчасти даже импрессионистический характер.

Ко всякому явлению культуры можно подходить с разных сторон, и надо сразу оговорить, какие подходы мы для себя закрываем. Например, юродство допустимо исследовать в рамках истории психиатрии — то есть посмотреть, под какие виды душевных расстройств, известных современной медицине, подпадают средневековые описания юродства. Но это была бы совсем другая работа. Типологически юродивого правомерно сравнить с финским шаманом⁶ или с героем древнеирландских легенд — гейл-том. Некоторые исследователи усматривают связь юродства с карнавалом⁷, другие — с интригами церкви против народных масс⁸, или же, напротив, с социальным протестом⁹. Было бы плодотворно исследовать феномен юродивости в контексте мифологии жертвы и самопожертвования либо с точки зрения восприятия различными культурами изгоев.

Типологически ближе всего к юродивому стоят, пожалуй, священные клоуны. Клоун — фигура известная во многих традиционных культурах: на Самоа, у масаев в Африке, в Индии, но особенно у американских индейцев (на северо-западе США он же наделяется чертами ритуального безумца). Слова, написанные одним исследователем о клоуне, вполне могут быть приложены к юродивому: «he is priveleged to ridicule, burlesque and defile the most sacred and important ceremonies... licensed to behave as no ordinary mortals would dream of behaving»¹⁰. Некоторые ужимки индейских клоунов будто подсмотрены у юродивых: например, у племени Мою-Уаqui клоуны безобразничают и кощунничают во время Великого поста; почти все клоуны валяются в грязи, едят экскременты, пьют мочу и т. д.; у племени Zuni описаны особые «печальные шуты» Kiyemshis — они ведут себя странно, разговаривают особым «пророческим» языком, а все племя должно издеваться над ними, однако в последний день праздника Shalako они вдруг из жалких отщепенцев превращаются во всемогущих жрецов, умеющих

⁶ *Thompson E.* Russian Holy Fools and Shamanism // American Contribution to the VIII International Congress of Slavists. Columbus, 1978, p. 691—706; *Eadem.* Understanding Russia. The Holy Fool in Russian Culture. Lanham, 1987.

⁷ *Панченко А. М.* Древнерусское юродство // *Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В.* Смех в Древней Руси. Л., 1984 (далее: *Панченко. Смех*), с. 72—149. Ю. Лотман и Б. Успенский возражали против него: «В ситуации карнавала смех — в равной мере удел всех участников» (*Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопросы литературы. 1977. №3, с. 164), а юродивый и его аудитория находятся в разном положении. Юродство противоположно карнавалу, ибо оно отторгает смех от общества, отводит его от сакральных объектов. «Юродивый присваивает себе способность коллектива к смеху над неколебимыми культурными ценностями, изолирует эту способность в качестве явного отклонения от социальной нормы» (*Смирнов И. П.* Древнерусский смех и логика комического // ТОДРА. Т. 32. 1977, с. 312). Сомнения в «карнавальном» характере юродства выражал и Х. Бирнбаум: *Birnbaum H.* The World of Laughter, Play and Carnival: Facets of the Sub- and Counterculture in Old Rus // *Idem.* Aspects of the Slavic Middle Ages and Slavic Renaissance Culture. New York, 1991, p. 493.

⁸ *Будовниц И. У.* Юродивые Древней Руси // Вопросы истории религии и атеизма. Т. 12. 1964.

⁹ *Снигирева Э. А.* Антиклерикальные и антирелигиозные мотивы в русской народной сказке // Атеистические традиции русского народа. Л., 1982, с. 107. Впрочем, в другой работе тот же автор склоняется к идее, что все-таки дело не в протесте, а в клерикальных интригах: *Снигирева Э. А.* Юродство и православная церковь // Социально-психологические аспекты критики религиозной морали. Вып. 3. Л., 1977, с. 74—91.

¹⁰ *Steward J. H.* The Clown in Native North America. New York; London, 1991, p. 72.

вызывать дождь. Вообще, клоун вызывает амбивалентные чувства¹¹ — как и юродивый.

Что же касается шута, с которым чаще всего и сопоставляют юродивого, то как раз их сходство весьма поверхностно: да, оба живут в вывернутом, ненастоящем мире, и оба не могут состояться без зрителей. Но при этом шут — часть толпы, а юродивый даже в городской суете совершенно один; шут весь в диалоге, а юродивый принципиально монологичен; шут погружен в праздничное время, а юродивый — вне времени; шутство сродни искусству, а юродство искусству чуждо. «Смех юродивого — это смех-отражение. Юродивый становится зеркалом для посмеявшихся над убожеством и бессилием, и как это зеркало сам смеется над убожеством и бессилием. Смех юродивого — смех ужаснувшегося своим отражением в зеркале мира».

Наша цель — исследовать скорее генетические, а не типологические связи византийского юродства. Разумеется, проследить генеалогию того или иного феномена можно на разную глубину. Так, юродскую провокацию вполне допустимо уподобить повелению Бога Аврааму принести в жертву родного сына или разрешению Сатане мучить праведного Иова. Можно пойти еще дальше и утверждать, что элемент провокации содержался уже в самом акте Творения, попустившем существование в мире зла. Симуляцию же юродивым безумия можно сравнить с кеносисом Иисуса Христа, который, как сказано в Новом Завете, «уничжил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам...» (Фил. 2:7). О том, что здесь скрывается элемент провокации, свидетельствует смысловое развитие слова *скандал*: в Новом завете это определение прилагается к самому Иисусу. Однако в данной работе столь глубокие корни юродства не затрагиваются¹².

Наша цель — исследовать непосредственное происхождение, а также оформление и бытование реального культурного феномена, который мог возникнуть лишь во вполне определенных исторических условиях.

Как уже было сказано выше, юродством может называться отнюдь не всякая симуляция безумия. Заведомо, в сферу нашего интереса не попадают случаи, когда глупость симулируется в каких-либо целях, не связанных с религией¹³. Но даже присутствие христианского контекста само по себе еще недостаточно. Например, в одной византийской легенде повествуется о том, как некто решил уличить вора в краже. «Войдя в церковь, он снял свои одежды и начал прикидываться бесноватым, выкрикивая бессвязные слова». Вор в ужасе признался в содеянном, а симулянт «душил его, говоря: святой Андрей приказывает, чтобы ты отдал этому человеку пятьдесят монет». Как только украденное было возвращено, лицедей «взял свои ризы и пристойно оделся». Хотя симуляция здесь осуществляется в церкви и даже от имени святого, тем не менее она не может именоваться юродством, ибо имеет утилитарную, а не метафизическую задачу.

То же самое можно сказать о случаях, когда кто-нибудь симулирует помешательство, желая из скромности отказаться от высокого назначения. Однажды, к примеру, Ефрема Сирина захотели рукоположить в епископы, а он «бросился на площадь и стал представлять из себя полоумного (паралаίον). Он блуждал беспечно, рвал [на себе] одежду, ел на людях». Так Ефрем лицедействовал до тех пор, пока «его не сочли выжившим из ума (βξω φρβνών)», а епископом рукоположили другого¹⁴. Здесь симуляция есть, а юродства нет.

Заведомо не может называться юродивым и тот корыстный человек, который вступает в сговор с другим, чтобы первый «изображал бесноватого», а второй — экзорциста; в этом случае предполагалось, что после симуляции чудесного исцеления оба получат от обманутых зрителей подарки. О том, что в Византии встречались псевдоэкзорцисты, свидетельствует житие Авксентия¹⁵, а

¹¹ *Levi Makarius L. Le sacre et la violation des interdits. Paris,*

¹² Городинская Е. А., Немченко Л. М. Симуляция юродства // Русская литература XX века. Екатеринбург, 1996, с.

¹³ *Nau F. Histoires des solitaires egyptiens // ROC. V. 12. 1907, p. 177.*

¹⁴ *Sozomeni Historia ecclesiastica // PG. V. 67. 1859. Сп.: Brockelmann C. Syrische Grammatik. 4. Aufl. Berlin, 1925, S. 38.*

¹⁵ *Menologii anonymi byzantini saeculi X / Ed. B. Latysev. V. 1. Petropoli, 1911, p. 70.*

о псевдобесноватых — житие Лазаря Галесиота¹⁶.

Неверно считать юродством и симуляцию безумия в целях безопасности. Например, когда св. Домна (ВНГ, 823) «стала притворно вращать глазами и пускать слюну... издавая бессвязные звуки и то плача, то смеясь»¹⁷, она хотела таким способом спастись от языческого суда.

Также не может, в нашем понимании, считаться юродством «святая простота». Скажем, св. Филарет Милостивый (ВНГ, 1511—1512), выполняющий самые нелепые просьбы и не знающий никакой меры в своем нищелюбии, ничего не симулирует — напротив, он является воплощением простодушия¹⁸. Юродивый же — какой угодно, но только не простодушный.

Православный юродивый — ни в коем случае не еретик и не религиозный реформатор, ибо он не только не призывает никого следовать за собой, но и прямо это запрещает. Юродивый — это и не мистик, поскольку он, в обычном случае, не ставит себе задачи делиться с людьми своим уникальным опытом общения с Богом¹⁹.

С нашей точки зрения, юродства не бывает без провокации и агрессии. Под «провокацией» мы понимаем сознательное выстраивание ситуации, вынуждающей кого-либо поступать так, как тот не собирался. «Агрессией» мы называем активность, «взрывающую» устоявшиеся отношения между людьми, нарушающую status quo и самим объектом агрессии воспринимаемую как недружественную.

Почему юродствует юродивый? Поскольку, как уже говорилось, наше исследование предпринимается с историко-культурных позиций, вопрос этот можно переформулировать так: что заставляет социум усматривать святость за безумием или дебошем? Даже для тех, кто признает существование святых как некую априорную данность²⁰, нелегко ответить на вопрос, зачем юродивый покушается на христианские нормы, искушая «малых сих». Ведь известно, что «невозможно не придти соблазнам, но горе тому, через кого они приходят» (Лк. 17:1). Заведомо гораздо более удивительным предстает этот феномен, если исходить из того, что сам «возмутитель спокойствия» есть плод мифотворчества православной культуры²⁵. Зачем же она его породила? На этот вопрос и призвана ответить данная работа.

Внерелигиозный подход к религиозному явлению может показаться странным. Ведь христианство изначально строится на чуде, парадоксе. Но пусть это чудо и останется с теми, кто в него верит. Задачей науки отнюдь не является «опровержение» религии. Наоборот,²¹ компрометацией веры может

¹⁶ Vita Lazari Galesiotae // AASS Novembris. V. III. Bruxelles, 1908, p. 512—513.

¹⁷ Vita ss. Indae et Domnae // PG. V. 116. 1864, col. 1048.

¹⁸ Кроме того, Филарет не ведет социальной жизни — странности его поведения заметны лишь членам его семьи (см.: Kazhdan A., Sherry L. F. The Tale of a Happy Fool: the Vita of St. Philaretos the Merciful (ВНГ. 1511z—1512b) // Byz. 66. 1996, p. 360).

¹⁹ «Юродство — спонтанно, стихийно, неструктурировано, это не учение, а если и учение, то выраженное на кинетическом языке» (Клибанов А. И. Юродство как феномен русской средневековой культуры // Диспут. 1992, январь—май, с. 62).

²⁰ Ср. апологетические сочинения: Ковалевский И. Юродство о Христе и Христа ради юродивые восточной и русской церкви. М., 1902 (Репринт—1992), с. 1—63; Алексий (Кузнецов). Юродство и столпничество. Религиозно-психологическое, моральное и социальное исследование. М., 1913 (Репринт—2000), с. 45—266; Spidlik Th. Fous pour le Christ. I. En Orient // Dictionnaire de spiritualite. V. 5. Paris, 1964, col. 752—761; Gordin-off I. Les fols en Christ dans la tradition orthodoxe. Paris, 1983; Kallislos of Diokleia. The Holy Fool as Prophet and Apostle // Sobornost'. V. 6. 1984, p. 6—28 (русский перевод: Епископ Каллисст (Уэр). Внутреннее царство. Киев, 2003, с. 189—224); Gorišchewa T. Die Kraft christlicher Torheit. Freiburg, 1985; Мартини П. 'Ο σάλος άγιος Άυδρβας και ή σαλότητα στην 'Ορθόδοξη 'Εκκλησία. Αθήνα, 1988; Σταμούλη Χρ. Α. Σαλοί και ψυδοσαλοί στην ορθόδοξη αγιολογία // Γρηγόριος ο Παλαμάς. Т. 721. 1988; Gagliardi I. I saloi, ovvero le «forme paradigmatiche» della santa follia // Rivista di Ascetica e Mistica. № 4. 1994, p. 361—411 etc. Разумеется, называя эти работы апологетическими, мы никоим образом не имеем в виду, что все они написаны с одинаковой долей ангажированности или, наоборот, научности. Тем не менее даже самые вдумчивые из религиозных авторов связаны соображениями внеположного им сакрального авторитета, это так или иначе проявляется в том, что они пишут.

²¹ Светский подход к юродству применен в следующих работах: Grosdidier de Malons J. Les themes d'edification dans la Vie d'Andre Salos // I Travaux et Memoires. V. 4. 1970 (далее: Grosdidier de Malons. Les themes), p. 277—328; Ryden L. The Holy Fool // The Byzantine Saint / Ed. S. Hackel. London, 1981, p. 106—113; Панченко. Смех, с. 72—149; Thompson E. Understanding Russia; Dagron G. L'homme sans honneur ou le saint scandaleux // Annales E. S. C., 45^e annee, № 4, 1990, p. 929—939; Αγγελίδης Χ. Η παρουσία των σαλών στη Βυζαντινή κοινωνία // Οι πριβωριακοί στο Βυζάντιο. Αθήνα, 1993; Deroche V. Etudes sur Leontios de Neapolis. Uppsala, 1995 (далее: Deroche. Etudes), p. 154—225; Krueger D. Symeon the Holy Fool. Leontius' Life and the Late

стать как раз подведение под нее «научных» обоснований. Разве нужны они тому, чья вера тверда? Наука и религия не столько исключают друг друга, сколько сосуществуют в разных измерениях. С недавних пор в России усиливаются тенденции смешать их, но подобные попытки больше всего напоминают пресловутый «научный коммунизм», который ведь тоже претендовал на то, чтобы «нераздельно и неслиянно» сочетать в себе исследовательский поиск — и заданность конечной Истины. Чтобы объяснить систему, полезно находиться вне ее. Например, если ты птица, тебе, вопреки очевидным вроде бы преимуществам, не стать орнитологом — и не следует на это обижаться, ведь и орнитологу не дано испытать счастья полета, разве что научного.

Диаметрально противоположную позицию занимает А. Л. Юрганов: «Может ли историк понять сложное явление религиозной культуры, избирая акцентированную позицию именно ее светского наблюдателя и исследователя?» (*Каравашкин А. В., Юрганов А. Л. Опыт исторической феноменологии. Трудный путь к очевидности. М., 2003, с. 213*). А. Л. Юрганов и А. В. Каравашкин считают: «В момент истолкования гуманитарий должен временно отказаться от собственной идентичности... преодоление герменевтической ситуации позволяет устранить противоречие между Источниковой реальностью и самосознанием исследователя» (Там же, с. 21). Авторы рассчитывают, что, разорвав путы субъектно-объектной дихотомии, они благодаря исповедуемой ими «исторической феноменологии» напитаются духом источников, как дельфийская Пифия — серными испарениями, а потом превратятся в дельфийских же жрецов и переложат бессвязные выкрики прорицательницы в правильные гекзаметры. Однако никому не дано быть пифией и жрецом одновременно. «Беспредпосылочная герменевтика», проповедуемая А. Л. Кургановым, не уберегла его текст «Нелепое ничто или Над чем смеялись святые Древней Руси», посвященный юродству, от идеологичности. «Почему православная церковь при канонизации святых ни разу не спутала шута со святым угодником?» — восклицает автор, которому само это знание, надо полагать, досталось неким «беспредпосылочным» образом.

Глава 1. Предтечи и питательная среда юродства

Христианство зародилось в недрах иудаизма, но в своем развитии очень быстро оказалось привито к древу эллинистической культуры. Логично предположить, что у того явления, которое мы исследуем, корни тоже были как иудаистские, так и греческие. Разумеется, о корнях здесь можно говорить лишь условно: христианство глубоко отличается от других, пусть и влиявших на него культурных систем, так что и понятие святости в нем особое, не языческое греческое и не библейское²². И тем не менее новая религия не могла не опираться на какие-то существовавшие в обществе культурные стереотипы. Посмотрим же, каким было отношение к разыгранному, культурно проинтерпретированному безумию на Ближнем Востоке и в античной Греции.

Странное, подчас парадоксальное, с обыденной точки зрения, поведение — отличительная черта библейского пророка: Осия взял в жены блудницу (Ос. 1:2), Исайя разделся и ходил нагим (Ис. 20:2), Иеремия носил на шее ярмо (Иер. 27.2), а Седекия — железные рога на голове (3 Цар. 22:11), Иезекииль лежал 390 дней на левом боку и 40 — на правом (Иез. 4:4—6). Иногда пророк идет по пути открытой провокации, весьма напоминающей юродскую.

Один человек из сынов пророческих сказал другому, по слову Господа: бей меня. Но этот человек не согласился бить его. И сказал ему: за то, что ты не слушаешь гласа Господня, убьет тебя лев, когда

Antique City. Berkeley, 1996 (далее: *Krueger. Symeon*), p. 57—71; *Ludwig G. Sonderformen byzantinischer Hagiographie und ihr literarisches Vorbild.* (Berliner Byzantinistische Studien. Bd. 3). Frankfurt am Mein et al., 1997, S. 291—348. Наши заключения не повторяют выводов ни одной из вышеперечисленных или каких-либо иных работ. В недавней монографии: *Wodzinski C. Sw. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej.* Gdahsk, 2000 — в общих чертах воспроизведена аргументация нашей монографии «Византийское юродство» (М., 1994).

²² См.: *Delehaye H. Sanctus.* Bruxelles, 1927, p. 2, 21, 24—27.

пойдешь от меня. Он пошел от него, и лев, встретив его, убил его. И нашел он другого человека, и сказал: бей меня. Этот человек бил его до того, что изранил побоями (3 Цар. 20:35—37).

Как впоследствии и юродивого, истинного пророка трудно отличить от ложного (Второзак. 18:20—22). Как и юродивого, его принимали за безумца (4 Цар. 9:11; Ос. 9:7; Иер. 29:26). Во всех этих контекстах пророка называют древнееврейским словом meshugga ‘сумасшедший’²³.

И все-таки ветхозаветный пророк принципиально отличается от юродивого, и отличие это коренится в специфике ближневосточной культуры. Если в юродивом до самой его смерти невозможно распознать святого, то пророки несут на себе особые отличительные знаки (3 Цар. 20:41). Они составляли отдельную касту, и когда кто-нибудь не из их числа также начинал пророчествовать, это воспринималось с удивлением (1 Цар. 19:24; Амос. 7:14—15). Безобразия пророка — не безобразия, а знаки, зловещие намеки, подлежащие истолкованию (ср. Иер. 43:9). Он как бы лишен своей человеческой сущности, говорит только от имени Бога, причем иногда против своей воли (1 Цар. 18:10). Пророк — лишь посредник: он может страдать от своей миссии (Иер. 20:14—18), может упрекать Бога (Иер. 14:9), но отвергнуть Его выбор не в силах. Он — избранный, и это данность. Тем самым совершенно иными, чем в христианстве, оказываются понятия греха, благодати, святости — всего того фона, на котором только и можно разглядеть юродивого. В самом деле, как мы увидим дальше, Андрей Юродивый тоже боится вступить на свою стезю и пламенно молится Богу, прося Его подтвердить Свое решение, но выбор святого все равно остается его личным выбором, и он сам несет ответственность за все совершенное потом.

В библейской ситуации по-особому решается и проблема безумия. С точки зрения Ветхого Завета, истинно глуп nabal, кто не воспринимает требований Бога (Ис. 32:6). «Начало мудрости — страх Господень» (Притчи 9:10; 1:7). Глупостью было лишь нераспознавание Божьей воли²⁴; в греческом переводе Ветхого Завета — Септуагинте — народ назван μωρός και ἀκάρδιος (глупым и неразумным), когда у него «есть глаза — и не видит, есть уши — и не слышит» (Иер. 5:21). Но в целом слово μωρός не очень популярно в греческой версии Ветхого Завета: «семьдесят толковников» чувствовали, что оно не имеет адекватного соответствия в еврейской терминологии²⁵.

Разумеется, Библия знала и «бытовое» безумие: Септуагинта называет «настоящего» сумасшедшего ἐπίλημτος. Любопытен, в свете проблемы притворного безумия, эпизод, когда Давид при дворе царя Анхуса из соображений безопасности изменил лицо свое пред ним и притворился (προσποι- ἦσατο)... и упал у ворот, и слюна его стекала по бороде его. И сказал Анхус рабам своим: Вот, вы видите, что этот человек безумен (ἐπίλημτος). Ради чего вы привели его ко мне? Или я испытываю недостаток в безумцах, что вы приводите этого, чтобы и он безумствовал (ἐπίλημτῶν) предо мной? (1 Цар. 21:13—15; ср. Псалом 33)²⁶.

Но как раз это притворное безумие не имеет ничего общего с идеей святости²⁷.

Со временем эллинистические представления проникли в еврейскую среду; прежде всего это произошло в космополитических городах Средиземноморья и началось с текстов, создававшихся раввинами, но по-гречески. «Лучше пусть меня называют глупым (μωρός) во все дни мои, но да не будет ни часа, чтоб я показался нечестивым в глазах Божиих»²⁸. В Мидраше комментарий к 34-му

²³ Интересно, что в клинописных пророчествах новоассирийского периода из Мари родственное аккадское слово muhhum ‘безумный, одержимый’ — это просто термин для обозначения пророка, см.: Cohn R. Sainthood on the Periphery: The Case of Judaism // Saints and Virtues I Ed. J. S. Hawley. Berkeley, 1987, p. 93.

²⁴ Caquot A. Sur une designation vetero-testamentaire de «l’insensé» // Revue de l’histoire des religions. V. 155. 1959, p. 1.

²⁵ Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament. Bd. 4. Stuttgart, 1966, S. 838.

²⁶ В данном случае мы отклонились от канонического перевода, и не только потому, что в этом месте он вообще неточен, но и потому, что в нем употреблены слова «юродствовал предо мною», которые неверны терминологически: Давид симулировал, но не юродствовал

²⁷ В XI в. Михаил Пселл, вспоминая об этом библейском эпизоде, Де’TM намеком не сравнивает Давида с юродивым, см.: Michaelis Pselh Poemata/ Ed. L. G. Westerink. Stuttgart, 1992, 1. 150—155.

²⁸ Edujot, 5:6. Цит. по: Theologisches Worterbuch, S. 845.

Псалму сопровождается следующим характерным замечанием: «В морских портовых городах дураков называют “морим”»²⁹. Явно имеется в виду заимствование греческого термина *μωρός* ‘глупый’, не имевшего, стало быть, полного аналога в еврейском.

Несмотря на все различия между библейским праведником и христианским юродивым, сама поза одинокого избранника Божия, презираемого бессмысленной толпой, несомненно, «одолжена» вторым у первого. В этом смысле очень характерно позднебиблейское сочинение «Премудрость Соломонова»:

Встанет праведник в великом дерзновении пред лицом обижавших его... И скажут они, раскаявшись: «Это тот, над кем мы, неразумные (οι ἀφρονες).... смеялись... Мы считали его жизнь безумием (μαῖαν)... и его кончину бесчестной. Каким же образом он сопричислился к сынам Божиим, а удел его — среди святых?» (Sapientia Salomonis, V.1—5).

Воплощением греческой идеи о том, что истинная мудрость может скрываться под маской глупости, был Сократ. Платон говорит о нем, что он всю свою жизнь морочит людей притворным самоуничижением (εἰρωνεύόμενος δὲ καὶ παῖξων πάντα τὸν βίον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους διατελεῖ). Если послушать Сократа, то на первых порах его речи кажутся смешными (φανεῖν ἂν πάνυ γελοῖοι τὸ πρῶτον) и кажется, что говорит он всегда одними и теми же словами одно и то же, и поэтому всякий неопытный и недалекий человек готов поднять его речи на смех (ἀλειρός καὶ ἀνόητος ἄνθρωπος πᾶς ἀντῶν λόγων καταγελάσειεν). Но если раскрыть их и заглянуть внутрь, то сначала видишь, что только они и содержательны, а потом, что речи эти божественны³⁰.

Хотя сам Сократ и не был признан христианством³¹,— однако парадигма как таковая уже задана: истинная мудрость скрыта от глаз, и глупцам она кажется глупостью.

Важным культурным явлением, оказавшим некоторое влияние на юродство, считается греческий кинизм³². Тут следует различать несколько уровней преемственности. Во-первых, общее воздействие адептов этой философской школы на ранних христиан. Император Юлиан утверждает, что у «нечестивых галилеян» и киников много общего (Juliani Oratio VII, 224В). Элий Аристид верно подмечает, что христиан и киников равно характеризует специфическое смешение дерзости и смирения (αυθάδεια καὶ ταπεινότης)³³. Ипполит описывает жизнь христианина Татиана как «киничнейшее» житие (κυνικότερος βίος) (Hippoliti Haeresis X, 18)³⁴. Во-вторых, следует отметить, что агиографы, описывая жизнь юродивых, специально заостряли внимание на «кинических» чертах их поведения (о чем мы подробнее поговорим ниже).

Если для библейского пророка вызывающее поведение таковым как бы и не является, ибо вызов исходит не от человека, то философ-киник своей раскрепощенностью как раз осуществляет высшую свободу. Он обличает поверхностные представления и низвергает ложных кумиров не от имени божества, но авторитетом собственной мудрости. Защищая классический кинизм от его позднейших эпигонов, Юлиан так формулирует основной принцип этой философии:

Я не имею в виду, что мы должны быть бесстыжими перед людьми и делать то, чего делать не положено (πράττειν τὰ μὴ πρακτέα). Но все, от чего мы воздерживаемся, и все, что мы делаем, давайте... делать или не делать не потому, что толпе это кажется красивым или безобразным, а

²⁹ Midrash Rabbah. Numbers I Transl. J. Slotki. V. 2. London, 1939, p. 759.

³⁰ Platonis Symposium. 216e, 221e; русский перевод: Платон. Сочинения. Т. 2. М., 1970, с. 149, 154.

³¹ Ранние христиане иногда ссылались на него как на пример стойкости, см.: Harnack A. Sokrates und die alte Kirche // *Idem*. Reden und Aufsätze. Bd. I. Giessen, 1903, S. 41.

³² О роли кинизма в конституировании юродства писали Д. Крюгер (*Krueger*. Symeon, p. 72—107, 125—128) и Н. Ларжье (*Largier N*. Diogenes der Kyniker. Exempel, Erzählung, Geschichte in Mittelalter und Früher Neuzeit. Tübingen, 1997, S. 375—377).

³³ *Aelius Aristides*. Oratio 46 / Ed. W. Dindorf. V. 2. Leipzig, 1829, p. 309.9—11.

³⁴ Будем, впрочем, помнить, что поздняя античность — период куда большего синкретизма религий, чем это кажется исходя из конечной победы одной из них (см.: *Dodds E. R*. Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Cambridge, 1965, p. 60—61).

потому, что это запрещено разумом и нашим богом, то есть рассудком (λόγῳ καὶ τῷ ἐν ἡμῖν θεῷ, τοῦτ' ἐστὶ τῷ νοῷ)... Толпа же пусть следует общему мнению — это лучше, чем если бы она была вовсе бесстыжей (Juliani Огайо VI, 196D).

Если поведение пророка — своего рода спектакль, предполагающий замороженную аудиторию, то для киников, по мнению Юлиана, «главной целью было достичь блаженства, и, я думаю, они интересовались другими лишь постольку, поскольку понимали, что человек по природе существо политическое» (Ibid., 201 C).

Киники не желали говорить ни от чьего имени, кроме собственного. Пророчеств они вообще не любили, над оракулами жестоко издевались, ибо человек, с их точки зрения, абсолютно свободен. Юлиан вынужден признать, что «Диоген не посещал храмов, не поклонялся статуям и алтарям» (Ibid., 199 B).

Юродивый сочетает в себе черты пророка и киника. С одной стороны, его экстравагантность, в отличие от философской, сакрализована. С другой же, поскольку христианство наделяет человека свободой воли, постольку дебош юродивого есть все-таки именно дебош, а не сакральное действие, как у пророка.

Теперь перейдем к анализу собственно христианских истоков юродства.

Молодая религия дерзко порвала с обеими традициями, ее формировавшими: она предлагала уверовать в чудо, не объемлемое эмпирическим разумом, но и противоречившее библейской традиции. Греческий язык Евангелий еще несет на себе отпечаток арамейского словоупотребления. Так, Иисус произносит слово μωρός 'глупый' (Мф. 5:22; 23:17; 19) и ἄφρων 'неразумный' (Лк. 12:20) еще вполне в «иудейском» смысле, имея в виду отвержение Божьей воли³⁵, но уже апостол Павел, рассуждая о разуме и глупости, исходит из греческих аксиом «здравого смысла». Так что в раннехристианском контексте даже похвала глупости содержит в себе молчаливое признание примата разума. В этой перспективе перечтем классические строки из Послания апостола Павла к Коринфянам:

Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие? Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие... Но Бог избрал глупость мира, чтобы посрамить мудрых... Кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным... Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом (1 Кор. 1:20—27; 3:18—19).

Во все последующие века эти слова служили теоретическим обоснованием юродства. Однако сам Павел никакого юродства еще не знает. Мало того, само словосочетание, которое впоследствии стало «техническим термином» для обозначения юродивых, μωροὶ διὰ Χριστόν, родилось из некоторого недоразумения. Когда Павел обращается к своим коринфским ученикам: «Мы безумны Христа ради, а вы мудры во Христе; мы немощны, а вы крепки; вы в славе, а мы в бесчестии» (1 Кор. 4, 10), он иронизирует³⁶. В действительности апостол, конечно, намекает, что все обстоит наоборот: это он мудр во Христе, а вовсе не неофиты-коринфяне, которые, может быть, по-язычески и мудры, но во Христе — глупцы!

Рассуждения Павла о «глупости ради Христа» должны восприниматься в контексте споров о языческой мудрости, которые велись тогда среди христиан³⁷. Многочисленные раннехристианские богословы, уделившие довольно много внимания комментированию этого места из Послания Павла к

³⁵ С. Аверинцев называл «юродством» жизненную позицию поздних киников: Юлиана и Максима (см.: Культура Византии. IV — первая половина VII в. М., 1984, с. 288).

³⁶ Besangon Spencer A. The Wise Fool (And the Foolish Wise) // Novum Testamentum. V. 23, №4. 1981, p. 351—354.

³⁷ Goeltmann J. Μωρία // The New International Theological Dictionary of New Testament Theology I Ed. C. Brown. Exeter, 1978, p.1025.

Коринфянам³⁸, никакого «юродства» не знают³⁹. Понятия «мудрость» и «глупость» имели в раннем христианстве по два значения: светское, общепринятое для эллинистического мира, и сакральное, привнесенное из иудаизма. «Наименование “мудрец” омонимично, — пишет Василий Кесарийский. — Мудрыми называются как те, кто мудр в здешнем мире, так и те, кто воспринял истинную мудрость — Господа нашего... из веры в Него»⁴⁰. Эта двойственность хорошо заметна у раннехристианских авторов. Например, Татиан, обращаясь к язычникам, прибегает к их понятию о глупости: «О мужи эллины, мы не безумствуем (οὐ μωραίνομεν)... когда говорим, что Бог принял человеческое обличье» (*Tatiam Oratio ad Graecos*, 21:1). А вот Игнатий Антиохийский в Послании к Эфесянам оперирует специальным христианским понятием глупости: «Почему не все мы стали разумны (φρόνιμοί), хотя и познали Бога? Почему мы умираем в глупости (μωρός)?»⁴¹.

Речь, разумеется, шла не о «практическом разуме»: ясно, что земной практицизм, хоть и признавался неизбежным атрибутом человеческой природы, выглядел верхом глупости для всякого христианина. Псевдо-Афанасий Александрийский писал:

Люди называют умными (φρόνιμοις) тех, кто умеет... покупать и продавать, вести дела и отнимать у ближнего, притеснять и лихоимствовать, делать из одного оболы два, но Бог считает таких глупыми и неразумными (μωροὺς καὶ ἀσυνέτους) и грешными... Бог хочет, чтобы люди стали глупы (μωροὺς) в земных делах и умны (φρόνιμοις) в небесных... Мы называем умным того, кто умеет выполнять Божью волю»⁴².

Однако преклонение перед божественным вовсе не лишает христианина способности по-земному отличать глупых людей от умных. Мало того, Ориген, к примеру, явно гордится своим изощренным интеллектом:

Ведь нужно совсем немного, малая часть Божьей глупости, чтобы... мирская мудрость была посрамлена... Вот пример: если я, знающий очень много, столкнулся с недоумком и неучем, ничего не понимающим и не [умеющим] спорить о каких-либо высоких предметах, разве понадобятся мне диалектика или глубокие рассуждения, чтобы уличить глупость (μωρία) его мыслей? Разве не хватит мне одного словечка, чуть более изысканного, чем его словарь, чтобы доказать его глупость (μωρίαν)?⁴³

В своем знаменитом сочинении «Против Кельса» Ориген еще более настойчив: «Мы не говорим, что глупость хороша вообще... Гораздо лучше верить в догмат с рассуждением и мудростью, чем с голой верой»⁴⁴.

Многие отцы церкви усматривали опасность в такого рода интеллектуальном самодовольстве и

³⁸ *Clementis Alexandrini Paedagogus*. I, 5 (CPG, 1376) // PG. V. 8. 1857, col. 269; *Ejusdem Stromata*. 1,11 (CPG, 1377) // Ibid., col. 748; *Didymi Alexandrini De trinitate*. II, 3 (CPG, 2570) // PG. V. 39. 1858, col. 477—480; *Basilii Caesariensis Homilia in Hexaeme- ron*. VIII, 6 (CPG, 2835) // PG. V. 29. 1857, col. 180; *Ejusdem Enar- ratio in prophetam Isaiam*. II, 75 (CPG, 2911) // PG. V. 30, 1857, col. 245; *Gregorii Nazianzeni Contra Julianum imperatorem I* (CPG, 3010) // PG. V. 35, 1857, col. 588; *Gregorii Nyssemi In Ecclesiasten homiliae*. VIII (CPG, 3157) // *Gregorii Nyssemi Opera*. V. 5. Leiden, 1962, p. 359; *Ioannis Chrysostomi In illud «Quia quod stultum est Dei»* (CPG, 4441.14) (не опубликована); *Acta conciliorum oecumeni- corum*. V. 1.1.1. Berlin, 1927, p. 85—86 и т. д. О том, что тема евангельской «глупости Христа ради» имела широкий резонанс, свидетельствует найденный в Египте папирусный отрывок VI— VII вв. с цитатами из глав 1.27 и 4.10 Первого Послания к Коринфянам (*Sammelbuch Griechischer Urkunden aus Agypten / Hrsg. H.-A Rupprecht*. Bd. XII. Wiesbaden, 1977, №11144) — текст несколько отличается от канонического и записан рукой не самого образованного человека (ср. форму ὁμῆς), что лишний раз свидетельствует о популярности самого мотива.

³⁹ Отметим, что и в позднейших, византийских толкованиях Послания к Коринфянам авторы, лично хорошо знакомые с феноменом юродства, никогда не ссылаются на него как на пример следования заповедям апостола Павла (Ср.: *Nicholas of Methone. Refutation of Proclus' elements of Theology* / Ed. A. D. Angelou. Athens, 1984, Prooem. 40—45; *Michaelis Pselli Theologica I* Ed. P. Gautier. V. 1. Leipzig, 1989, 8a.48—55 etc).

⁴⁰ *Basilii Caesariensis Homilia in Principium Proverbiorum* (CPG, 2856) // PG. V. 31. 1857, col. 416.

⁴¹ *S. Ignatii Epistula ad Ephesios* (CPG, 1025.1) // PG. V. 5. 1857, col. 657:

⁴² *ALhanasii Alexandrini De virginitate*. 4 (CPG, 2248) // PG. V. 28. 1857, col. 256—257.

⁴³ *Origene. Hom0lies sur Jeremie* (CPG, 1438) / Ed. P. Husson, P. Nautin (SC, 238). V. 2. Paris, 1977, p. 372—374.

⁴⁴ *Origene. Contre Celse* (CPG, 1476) I Ed. M. Borret. V. I. Paris, 1967, p. 110; cf. p. 112.

призывали к смиренномудрию. Например, Василий Кесарийский призывал «отбросить всякое кичение разумом»⁴⁵. Иоанн Златоуст утверждает, что «необходимо с верой принять сказанное, а не любопытствовать дерзостно... обуздать собственные рассуждения, пребывающие в состоянии неуместного беснования (ἀκαίρως λυττόντας)»⁴⁶.

Раннехристианские богословы сходились в том, что земная мудрость ничтожна по сравнению с Божественной, но подчас признавали за ней и крохотное самостоятельное достоинство. У отцов церкви не отмечается воинствующего антиинтеллектуализма. Дидим Слепец пишет: «Если речь идет о вещах малозначимых и житейских... пусть себе выворачивают все наизнанку со своей аристотелевой логикой и красноречием!»⁴⁷

Правда, раннехристианские авторы любили употреблять слово ἰδιώτης ‘идиот, простец’ применительно к христианам и особенно к апостолам. Но слово это не имело тогда своего нынешнего значения. В древнегреческом языке оно безоценочно прилагалось к людям замкнутого образа жизни и к не занимавшим общественных должностей. Античное общество не одобряло подобного эскапизма: он возбуждал подозрение, что человек не просто не хочет, но и по каким-то причинам не может отправлять государственные обязанности. Термин все чаще получает (особенно в заимствованной его латыни) ругательный оттенок и уже в таком виде достается христианам. Когда отцам церкви надо доказать, что апостолы действовали не от своего имени, но от Божьего, и что успехами своими те обязаны отнюдь не собственным достоинствам (весьма частое рассуждение), они не скупятся на нелестные эпитеты, которые должны оттенить весомость высшего вмешательства: апостолов называют, среди прочего, и ἰδιώται⁴⁸. Однако в контексте рассуждений о евангельской «глупости Христа ради» это слово не употребляется никем и ни разу.

В эпоху позднего средневековья, особенно на Руси, юридические фактически превратились в пророков. Но подобное сращивание совершенно не было характерно для периода зарождения юродства. Вообще, хотя некоторые христианские учителя и стилизовали себя под пророков, во II—III вв. это встречало все более единодушное осуждение⁴⁹. Транс вышел из моды и воспринимался как нелепое шутство⁵⁰. Хотя в Евангелии про Иисуса и «говорили, что Он вышел из себя (ἐξἑσθη)» (Мк. 3:21), что «Он одержим бесом и безумствует» (Иоанн 10:20), христианские апологеты никогда не развивали этого тезиса и не превозносили священного безумия. Ориген писал: «Это не от Духа Божьего — пророчествовать в состоянии экстаза и безумия, теряя контроль над собой»⁵¹. Еще подробнее на этом останавливается Василий Кесарийский: «Иные говорят, что они пророчествуют в состоянии экстаза (ἐξἑσθηκότας), тогда как их человеческий ум затемнен Духом. Однако это — вопреки заповедям Божественного посещения: разыгрывать безумную одержимость (εκφρονα ποιεῖν τὸν θεόληπτου) и, преисполняясь Божьих учений, тотчас лишаться собственного разума»⁵². Если пророк терял свою «самость» и воспринимался как медиум, то святой, напротив, обязан был сохранять ясность мышления и совершать личные усилия.

Во многих древних культурах просто не существовало разницы между святым и одержимым.

⁴⁵ *Basilii Caesariensis Regulae Brevis Tractatae* (CPG, 2875) II PG.

V. 31. 1857, col. 1272.

⁴⁶ *Jean Chrysostome. Sur l'incomprehensibilite de Dieu* / Ed. A.-M. Malingrey [SC 28 bis.] Paris, 1970, § 2.70—74.

⁴⁷ *Didymi Alexandrini De trinitate*. II, 13. col. 447.

⁴⁸ См.: *Joannis Chrysostomi In Epistulam II ad Corinthios Homilia IX* (CPG, 4429) I I PG. V. 61. 1860, col. 458; *Gregorii Naziansensis Epistula XVII* (CPG, 3032) II PG. V. 48. 1858, col. 1061; *Jean Chrysostome. Panegyriques de S. Paul, IV, 10* / Ed. A. PiedagneL Paris, 1982, p. 204 etc.

⁴⁹ *Vande Kappelle R. P. Prophets and Mantics* // *Pagan and Christian Anxiety*. Lanham, 1984, p. 99.

⁵⁰ *Brown P. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity* // *Journal of Roman Studies*. V. 61. 1971, p. 93. Ср.: *Cracco Ruggini L. Potere e carismi in eta imperiale* // *Studi Storici*. V. 20. 1979, p. 600.

⁵¹ *Origene. Centre Celse*. V. 4. Paris, 1969, p. 20.

⁵² *San Basilio. Commento al profeta Isaia* / Ed. P. Trevisan. V. I. Torino, 1939, Praef., 5. Позднее то же самое повторяет Прокопий: *Pmocopy Commentarii in Isaiam* / PG. V. 87, fasc. 2. 1860, col. 1817.

Однако христианство утвердилось в таком обществе, которое признавало безумие болезнью⁵³. Античная медицина немало сделала для лечения душевных расстройств⁵⁴. Пусть с современной точки зрения греческая психиатрия выглядит наивно, она тем не менее четко отличала болезни, которые следовало лечить, от «одержимости», которая лечению не поддавалась. У язычников эту дихотомию переняли христиане. Для наших будущих рассуждений важно помнить, что греки и в эпоху средневековья не отказывались от убеждения, что душевную болезнь могут вызывать естественные причины⁵⁵. При этом если «одержимость» иногда рассматривалась церковью как расплата за какие-то грехи (единого мнения по этому вопросу не было), то душевная болезнь не имела этической окрашенности. Когда патриарху Николаю Грамматику (конец XI — нач. XII в.) был задан вопрос: «Следует ли бесноватому причащаться святых тайн?», тот ответил: «Если кто-либо страдает от черной желчи, до такой степени, что кажется беснующимся, пусть не чинится ему препятствий (σὶ ἀπὸ μελανός ενοχλεῖται χυμοῦ τῆς, ὡς δοκεῖν δαίμοναν, οὐ κωλυθήσεται), если же человек действительно беснуется, он ни в коем случае не должен удостаиваться святых тайн»⁵⁶.

Тем самым, юродивый, претендовавший на статус безумца, не получал (вплоть до поздней стадии древнерусского «похабства», см. с. 289—290) однозначной оценки окружавшими его людьми — ни положительной, как это было бы в каком-либо «шаманистском» сообществе, ни отрицательной, какая могла достаться бесноватому. «Черная желчь» — вещь неприятная, но этически она не окрашена. Это придавало юродивому необходимую ему амбивалентность.

До сих пор мы говорили об основном течении христианства, мало того — лишь о грекоязычном его изводе. Между тем нельзя забывать, что новая религия зародилась в семитской среде и продолжала в ней свое, автономное от эллинистических городов существование. В этом мире гораздо сильнее давали себя знать эзотерические, энкратитские тенденции христианства. Наиболее рельефно это проявляется в апокрифических Евангелиях.

Например, в каноническом Новом Завете нет призывов отбросить стыд, а христианские апокрифы буквально пестрят такими призывами. В «Деяниях Фомы» (вторая половина III в.) героиня заявляет: «Что я не прикрыта — это оттого, что покровы тления спали с меня; а что я не стыжусь — это потому, что деяние стыда взято от меня»⁵⁷. В коптском «Евангелии от Фомы» Иисус говорит: «Если вы откажетесь от стыда и снимете ваши одежды, и бросите их под ноги, как маленькие дети... — лишь тогда вы узрите Сына Того, Кто жив»⁵⁸. В грекоязычном папирусном отрывке из неустановленного Евангелия (видимо, близкого к синоптическому) прямо сказано: «Говорят Ему ученики Его: Когда Ты нам явишься и когда мы узрим Тебя? Он же сказал: Когда разделенетесь и не устыдитесь»⁵⁹. А в «Тайном Евангелии от Марка» в отношении самого Иисуса употреблены слова «голый с голым», и хотя не вполне понятно, в каком именно контексте они фигурировали, ясно, что репутация ранних христиан носила «отпечаток двусмысленной скандальности»⁶⁰. Апокрифы эти имели широкое хождение в христианском мире. Мотив бесстыдства праведника мы впоследствии встретим у классических юродивых — только для энкратитов ближневосточного ареала все это было нормой, а для юродивых

⁵³ Harden P. Responses to Possession and Insanity in the Earlier Byzantine World // *Social History of Medicine*. 1993. V. 7. p. 186—190.

⁵⁴ См.: Roccalagiala G. *A History of Ancient Psychiatry*. New York, 1986.

⁵⁵ Θβοχαράκης N. et al. Η Ψυχοθεραπεία στο Βυζάντιο // *Αρχαία Ελληνική Ιατρική*. Τ. 20, № 5. 2003. Σ. 547—550. Противоположную точку зрения см.: Mavrommalis L. *Byzantine Fools: The Link Between Nature and Society* // *Nature and Society in Historical Context* / Ed. M. Teich et al. Cambridge, 1997, p. 37—50.

⁵⁶ Nicolai Grammatici Canonica // *Spicilegium Solesmense* / Ed. J. Pitra. V. 4. Roma, 1858, p. 479. Ср.: Michaelis Pselli *Theologica* / Ed. P. Gautier. V. I. Leipzig, 1989, № 99, 1. 130—131; Annae Comnenae Alexiad. XV, 8, 4.

⁵⁷ The Acts of Thomas / Ed. A. Klijn. Leiden, 1962, p. 71.

⁵⁸ Garille G. Le nouvel Evangile copte de Thomas // *Academic royale de Belgique. Classe des Lettres et Sciences morales et politiques*. V. 5, ser. 50. 1964, p. 23.

⁵⁹ The Oxyrhynchus Papyri / Ed. by B. P. Grenfell, A. S. Hunt. Part IV. London, 1904, p. 24, cf. p. 26—28.

⁶⁰ Levin S. The Early History of Christianity in Light of the «Secret Gospel» of Mark // *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Bd. II, 25, 6. Berlin; New York, 1988, S. 4290.

— отклонением от стереотипа нормального поведения христианина⁶¹.

Именно на семитском Востоке, где протест против рутины и здравого смысла эллинистической цивилизации был особенно силен, призыв к «глупости Христа ради» должен был найти максимальный отклик. И действительно, наиболее развернутый комментарий к этой заповеди мы находим в сирязычной «Книге степеней» (IV в.). Главная задача этого богословского трактата — провести различие между «праведными», то есть теми, кто строго соблюдает правила, и «совершенными», то есть преизбыточествующими в добродетели. Последние «подобны ангелам, а ангелы... голых не одевают, голодных не кормят... не заботятся ни о душе, ни о своих братьях»⁶². «Совершенные» не только не ищут похвал мира, но, «принижая себя, говорят, что они негодные, хотя они праведны... их презирают за смирение их ума, ибо они глупы во имя Христа»⁶³. При этом само собой разумеется, что «глупые, которых выбрал Бог, были глупы в делах земных и были мудры в небесных»⁶⁴.

Автор «Книги степеней» пытается разрешить проблему: чем отличается «глупец Христа ради» от обыкновенного сумасшедшего?

Теперь я объясню тебе о безумном. Если ты видишь, что он презирает самого себя, не имеет ни дома, ни жены, ни имущества, ни даже одежды и еды, кроме как на день, скажи: Это мое. Этому надо подражать. И когда видишь, как он по своему безумию со всеми разговаривает и кладет себе за правило не гневаться, не ругаться, презирать мудрого мира сего... скажи: Это мое. Это — безумие апостолов! Но если увидишь, как он врет, или пророчествует, или блудит, или несет вздор... скажи: Это не мое! Безумцы становятся посмешищем для мира из-за своего безумия, ибо не различают, кто над ними издевается, а кто почитает, и с теми, кто их вчера побил, утром они разговаривают. В этом — подражай им... Считай за глупого того, кто по своей глупости не отличает хорошего от дурного. Ты же люби хороших и дурных одинаково, даже притом, что различаешь их. Если увидишь, что безумцем движет его безумие и кто-то говорит ему: Пойди наблуди! или: Укради! или: Сквернословь! — а он делает это по глупости своей, не будь на него похож, ибо тебе сказано «будь глуп» не по отношению к небесной мудрости, но земному суемудрию⁶⁵.

Итак, «Книга степеней» предлагает не забывать о критериях добра и зла, выработанных миром, но и не базироваться на них целиком. Подражание безумцу не должно доходить у «совершенного» до дебоша. Побой и издевательства не предлагается навлекать на себя сознательно. Таким образом, трактат вплотную подводит к юродству, но все же не делает последнего шага: не опрокидывает приличий.

Явлению этому суждено было возникнуть в Египте раньше, чем в Сирии.

Египет был родиной монашества. Там зародилось пустынножительство, а затем и кинонии, то есть иноческие общежития. Там в начале IV в. появилось и самое слово *μοναχός*? (монах), означающее 'одинокий'. Заметим, что объединение отшельников в большие коммуны (монастыри) не изменило идеи монашества, ибо в идеале инок все равно пребывал один на один с Богом.

В историях и анекдотах о египетских отшельниках и монахах, которые дошли до нас во множестве, «глупость во имя Христа» упоминается довольно часто; используемое при этом слово *μωρία* прямо отсылает к апостолу Павлу. В древнейшей, коптской версии жития Пахомия Великого, духовного отца монашества, прямо цитируется Послание к Коринфянам. Обычно же встречаются предложения такого

⁶¹ Идея «раздевания» как приближения к Истине родилась в раннехристианской среде и под воздействием греческого эстетического идеала (см.: Brock S. Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition // Typus, Symbol, Allegoric bei den ostlichen Vatern und ihre Parallelen im Mittelalter / Ed. M. Schmidt. Regensburg, 1982, S. 22).

⁶² Liber Graduum / Ed. M. Kmosco (Patrologia Syriaca, pars 1, t. 3). Paris, 1926, col. 751.

⁶³ Ibid., col. 882—883.

⁶⁴ Ibid., col. 778. Отметим, что «Книга степеней» призывает к милосердию и по отношению к «настоящим» безумцам: «Я так убеждаю тех, которые убивают бесноватых и безумных: если вы можете их унять — хорошо; если нет — пусть они живут в [общественных?] зданиях, пока Бог их не вылечит или не приберет их» (Ibid., col. 174).

⁶⁵ Ibid., col. 403—404.

рода: «Кто станет глупым ради Господа (μωρός· διά τον Κύριον), того Господь сделает умным»⁶⁶; «или убегая убегай людей, или издевайся над миром (εμπαίζων τον κόσμον) и людьми, изображая из себя дурака (μωρόν)». Хотя такого рода максимы широко распространились по восточнохристианскому миру, достигнув самых отдаленных его окраин (например, Эфиопии⁶⁷), все-таки именно Египет оставался для всех образцом того самоуничужения, из которого позднее развилось и юродство. Как сказал один пустынный старец, «египтяне скрывают имеющиеся у них добродетели и выказывают отсутствующие у них пороки, сирийцы же и греки кичатся отсутствующими добродетелями, а имеющиеся пороки скрывают»⁶⁸. Если сокрытие добродетелей — традиционная доблесть христианина, то симуляция порока или безумия сама по себе уже чревата юродством.

Одна из историй про египетских пустынников повествует о том, как ученик уговорил старца посетить с ним его отчий дом:

Он бегом вбежал в дом свой, говоря: «Выходите встречать отшельника»... И когда старец увидел издали, как они выходят с лампадами, он сообразил, зачем, и, сняв свои одежды, бросил их в реку и стал стирать, стоя голый. Увидев это, ученик смутился и сказал людям: «Поворачивайте, ибо старец сошел с ума (έξέστη)»... и придя к нему, спросил: «Авва, зачем ты это сделал? Ведь все сказали, что старца взял бес!» А тот ответил: «Это я и хотел услышать»⁶⁹.

На данном примере видно, что по собственной инициативе пустынный никого не провоцирует — пока! — а его скандальное поведение является вынужденной защитной реакцией на вторжение мира в его жизнь. И все-таки здесь уже видно, как нарастает тот заряд агрессии, который выведет юродство за пределы, предначертанные апостольской «глупостью» (μωρία), в иную сферу, где потребуются и иной термин. Термин этот — σαλός.

Этимология слова неясна. Хотя оно впервые зафиксировано в греческих текстах египетского происхождения, коптским оно быть не может⁷⁰. Мало того, в коптских текстах зарегистрирована форма σαλως являющаяся транскрипцией греческого σάλος. Следовательно, египтяне воспринимали это слово как иностранное. Уже от коптов оно перекочевало к эфиопам в форме shalusti. Наиболее широко распространена сирийская этимология — от sakla, ибо именно это слово стоит в сирийском переводе Послания к Коринфянам вместо греческого μωρός⁷¹. Возможно, сыграла свою роль и схожесть заимствованного слова с исконно греческим σάλος, означающим «качка, колебание, помутнение»⁷². Французский исследователь Гродидье де Матон предлагает сирийскую этимологию — sela, что значит ‘отвергать, презирать. Такое объяснение не стало общепризнанным: в самом деле, если слово сирийское, тогда почему в сирийском переводе жития Симеона Эмесского σάλος передано либо как salosa либо просто как salos, либо, в звательном падеже, sale? Ведь отсюда следует, что переводчик-сириец считал слово греческим. Как бы то ни было, ясно одно: слово σαλός — восточного происхождения⁷³, и, видимо, именно поэтому оно так хорошо подходило для обозначения нового

⁶⁶Deroche. Etude, p. 163—164.

⁶⁶См.: Judge E. A. The Earliest Use of Monachos for «Monk» and the Origin of Monasticism // Jahrbuch für Antike und Christentum. Bd. 20. 1977, S. 73—86.

⁶⁶Les vies copies de Saint Pachome I Tr. par L. Lefort. Louvain, 1943, p.163.

⁶⁷ Ср.: Collectio monastica / Ed. V. Arras. [CSCO, 239]. Louvain, 1963, p. 80.

⁶⁸De vitis patrum libri VII / PL. V. 73. 1860, col. 1035. Нам остались недоступны издания: Guy J.-C. Paroles des anciens. Bruxelles, 1976; Regnault L. Les sentences des peres du desert. Solesmes, 1976.

⁶⁹F. Nau. Histoires, p. 181.

⁷⁰Grosdidierde Matons. Les themes, p. 279.

⁷¹ Hauptmann P. Die «Narren um Christi Willen» in der Ost- kirche// Kirche im Osten. Bd. 2. 1959, S. 34. Небезынтересно, что этим же аккадским словом именуется в ассирийской традиции безумец, которого по древнему ритуалу сажали на царский трон, а потом убивали (см.: Иванов В. В. Из заметок о строении и функциях карнавалного образа // Проблемы поэтики и истории литературы. Саранск, 1973, с. 2). Так начинается параллельное существование шута и юродивого.

⁷² Spidlik Th. Fous pour le Christ. En Orient H Dictionnaire de spiritualite. V. 5. Paris, 1964, col. 752.

⁷³ При этом по историко-лингвистическим соображениям должны быть отвергнуты кажущиеся на первый взгляд весьма заманчивыми сближения σαλός с бурятским шали ‘болтать вздор, задираться, хулиганить’ (Е. А. Хелимский. Устное сообщение). Равным образом невозможно и родство со славянским шалый, литовским selylis ‘разыгрывать дурака’ и т. п.

феномена, окрашенного тонами восточной религиозной истовости.

Впервые слово встречается в египетском сборнике «Лавсаик», автор которого Палладий (CPG, 6036) сам отдает себе отчет в его новизне и считает нужным пояснить: «Так называют страдающих [головой]»⁷⁴. О синонимичности терминов σαλός, μωρός, ἔξηχος свидетельствует целый ряд контекстов. В период расцвета юродства восточное слово почти вытеснило греческие, но потом, когда юродство стало объектом преследований, язык вернулся к более нейтральным и, видимо, менее одиозным терминам.

Нив коем случае не следует думать, будто слово σαλός родилось сразу как религиозный термин. В частном письме на папирусе из Оксириха (Египет, V в.) оно употреблено в чисто бытовом контексте: «Если бы ты знал... чего мы только ни делали, чтобы вышвырнуть оттуда этого полоумного (σαλοῦ ἐκβίνου)»⁷⁵. В том же V столетии слово σάλος использовано Гесихием Александрийским в его «Словаре» (ύσθλός—σάλος, φλύαρος «несущий бессмыслицу— сумасшедший, пустобрех») ⁷⁶. Тем самым σάλος изначально было самым обычным, светским словом. Да и впоследствии, когда оно превратилось в религиозный термин, это не вытеснило его из разговорно-бытовой сферы⁷⁷ (см. с. 195—196).

В христианских текстах слово σαλός впервые стало употребляться применительно к монахам-отшельникам, сначала к египетским, а потом и к сирийским. Вот характерный пример из сборника «Изречения отцов»:

Услышал как-то архонт об авве Моисее и пошел в Скит увидеть его, и кто-то сообщил старицу об этом, и он поднялся и бежал в болото. [По случайности он дорогой столкнулся с архонтом и его свитой.] Они говорят: «Скажи нам, старче, где келья аввы Моисея?» А он им в ответ: «Что вам нужно от него? Это — безумный человек (άνθρωπος σαλός ἐστι)»⁷⁸. Архонт повернул назад и рассказал об этом монахам; те опечалились, что кто-то говорил против святого⁷⁹, но узнав, как выглядел этот человек, сказали: «То был сам авва Моисей. Он ответил вам так, чтобы не разговаривать с вами». Архонт удалился, получив большую пользу⁸⁰.

Вот другой случай раннего употребления слова σαλός: на сей раз уже в Палестине (BHG, 1450E):

Поблизости от деревни, где жил блаженный Силуан, пребывал брат, изображавший безумие (προσποιοῦμενος μωρίαν): когда встречался ему другой брат, он тотчас начинал смеяться и делать остальное в том же роде. Тогда его оставляли и уходили.

[Когда почтенные отшельники, пришедшие навестить Силуана, попросили разрешения посетить всех монахов, тот велел послушнику: «Смотри не води их к тому сумасшедшему (προς τον σάλον

— эти корни восходят к индоевропейскому корню qhel, который в греческом дал χάλι? ‘буйный’ (PeLerson H. Studien uber slav. ch- // Archiv für slavische Philologie. Bd. 35. 1913, S. 368) или κηλέω ‘околдовывать’ (Machek V. Untersuchungen zum Problem des anlautenden ch- im Slavischen // Slavia. Bd. 16. 1939, S. 184—185), но никак не σαλός.

^{1,3} The Lausiac History of Palladius/ Ed. C. Butler. V. II. Cambridge, 1904, p. 99. В сирийском переводе Палладия такой глоссы нет, см.: Draguel R. Les formes syriaques de la matiere de l’Histoire Lausiacque. V. 2 [CSCO, 398]. Louvain, 1978, p. 238—245.

⁷⁵ The Oxyrhynchus Papyri / Ed. M. G. Sirivianou. V. 56. London, 1989, p. 146, № 3865. Указанием на этот текст я обязан К. Цукерману.

⁷⁶ Hesychii Alexandrini Lexicon / Rec. M. Schmidt. V. 4. lenae, 1863, p. 220, № 826.

⁷⁷ Первоначально слово σαλός имело также значение «глухонемой», что явствует из написанного в VII в. Жития Григория Агригентского (BHG, 707): «Настоятель сказал: “Господин, это σαλός (в издании — σάλος. — С. И.), и он не умеет ни говорить, ни слышать”. Святой помолился... и взяв брата за руку, поднял его и сказал: “Говори нормально и слышь!”. И тот немедленно принялся кричать» (Vita s. Gregorii Agrigentini // PG, V. 98. 1860, col. 632). Интересно, что в метафрастовом пересказе этого жития тот же персонаж назван μοναχός τις παράφορος (Vita s. Gregorii Agrigentini// PG, V. 116. 1864, col. 232), из чего следует, что к X в. значение «глухонемой» у слова σαλός исчезло.

⁷⁸ В разных греческих рукописях это место приведено по-разному: σαλός και αρετικός («сумасшедший и еретик», притом что второе слово выскоблено), σαλός και αμαρτωλός («сумасшедший и грешник»). В латинской версии это место переведено как «homo fatuus est et haereticus» (безумец и еретик) (PL. V. 73. 1860, col. 967), в славянской — как «мамьнь и блядивь» (см.: Древний патерик, изложенный по главам. М., 1899 (далее: Древний патерик), с. 136).

⁷⁹ Следовательно, слово воспринималось как однозначно бранное.

⁸⁰ Arophthegmata patrum // PG. V. 65. 1858. col. 285. Русский перевод см.: Древний патерик, с. 135—136, № 8, 12(10).

εκεῖνον), чтобы они не соблазнились». Но святые старцы заявили, что видели не всех, и, несмотря на заверения Силуана, удалились недовольные. Послушник доложил, что он не водил их «к сумасшедшему брату (πρὸς: σάλον ἀδελφόν)». Рассудив этот случай, Силуан тихонько отправился к келье «брата, изображавшего глупость (ἀδελφόν ὑποκρινόμενον τὴν μωρίαν)» и, украдкой заглянув, увидел, что тот сидит перед двумя корзинами.]

Заметив старца, он по обыкновению начал смеяться. Говорит ему старец: «Оставь это наконец и объясни мне, почему ты так сидишь». Но тот снова стал смеяться. Тогда авва Силуан сказал: «Ты знаешь, что, кроме субботы и воскресенья, я не выхожу из кельи, а сейчас вышел в середине недели, ибо Бог послал меня к тебе».

[Лишь тогда монах отбросил притворство и объяснил старицу, что в каждую из корзин он кладет камни в зависимости от того, благие или дурные мысли приходят ему в голову. В тот день, когда «плохая» корзина оказывается тяжелее «хорошей», он не ест. Силуан восхитился и понял, что старцы приходили, «желая обнаружить добродетель брата»^{81 82}].

Этот рассказ любопытен в двух отношениях. Во-первых, слово σαλός встречается только в прямой речи, а в авторской вместо него использован описательный оборот, причем юродивый назван «прикидывающимся» еще до того, как его притворство обнаружено. Во-вторых, добродетель симулянта никак не связана с его актерством и уж тем более к нему несводима.

Юродство как способ избавиться от поклонения изображено у Иоанна Эфесского. Святой Марон (ВНО, 18) прогонял визитеров, говоря: «Зачем вы приходите ко мне, сумасшедшему и грешному?» Но камень, приковавшись к которому сидел праведник, привлекал все больше паломников, и тогда тот стал обращаться к толпам с простыми и вызывающими смех словами, словно дурак, говоря: «Зачем вы пришли к сумасшедшему? Клянусь, вы не видали никого глупее меня! Я привязан к этому камню, словно преступник или злая собака... Знайте, что, если бы я смог сбежать отсюда, я бы, как любой из вас, построил бы себе дом и имел бы жену и детей...» Те, кто знал характер святого человека и его образ жизни, обычно отвечали: «Да, господин, мы и шли к преступнику...» Но те, которые еще не были хорошенько знакомы с ним... очень удивлялись.

В приведенном отрывке святой опять разыгрывает безумие в защитных целях, само по себе это лицедейство не прибавляет ему святости, которая заключена в чем-то другом.

Иначе обстоит дело в «Изречениях отцов». В одной из историй повествуется о том, как к старцу Аммону пришли люди, а он «зашаловал» (ἐμωροποίη).

И вот одна женщина встала около него и сказала: «Этот старец — сумасшедший (σαλός)». Услышав от нее это, старец вслух сказал ей: «Сколько трудов я положил в пустыне, чтобы приобрести это юродство (σαλότητα), а из-за тебя лишусь его сегодня»⁸³.

Видимо, ответ Аммона можно истолковать в том смысле, что σαλός — это праведник, скрывающий свою святость под личиной дурака (μωρός), и, коль скоро его игра раскрыта, он уже не может называться юродивым. В таком случае перед нами — первый случай юродства, каким оно будет в период своего расцвета. Но сам автор текста еще явно не отдает себе в этом отчета, и потому его рассказ выглядит таким странным.

Еще раз повторим, что на всем протяжении своей истории слово σαλός продолжает встречаться в негативном употреблении. Вот, скажем, рассказ о Евлогии. Тот явился к праведнику Иосифу и был разочарован тем, что не обнаружил у него никакой особой аскезы; но когда из-за тумана Евлогий

⁸¹ Les apophtegmes des peres, 8.32.8—36. Ср.: PO, V. 8. 1911/1912, p. 178—179; Древний патерик, с. 140—142, № 3, 31.

⁸² John of Ephesus. Lives of Eastern Saints / Ed. E.W. Brooks // PO. V. 17, fasc. 1. 1923, p. 65—69. Cf.: Whilby M. Maro the Dendrite: An anti-Social Holy Man? // Homo Viator. Classical Essays for J. Bramble/ Ed. M. Whitby et al. Bristol, 1987, p. 310—312.

⁸³ Apophthegmata patrum, col. 121. Ср.: Древний патерик, с. 274, № 15, 12.

вынужден был еще раз вернуться в обитель Иосифа и застал его врасплох, выяснилось, что аскет до этого попросту скрывал свои подвиги, руководствуясь смиренномудрием. В частности, оказалось, что в обители пьют соленую воду. Когда Евлогий это обнаружил, Иосиф принялся смущенно уверять его, будто «брат, который по ошибке смешал [пресную воду с морской], — сумасшедший (σαλός)»⁸⁴.

Представить себя хуже, чем ты есть на самом деле, — сущностная характеристика классического юродства, и как раз именно этим занимается сам Иосиф. Однако ни концепция эта еще не оформилась, ни слово σαλός еще не закрепилось за добровольным самоуничижением. Вот почему старец употребляет его нетерминологически.

Совсем уже в экзотическом контексте встречается слово σαλός в истории об Иоанне, ученике Павла. Учитель отправляет послушника в долину, а тот говорит ему: «Как я это сделаю, авва, ведь там гиена». Старец же в шутку ответил: «Если она нападет на тебя, свяжи ее и неси сюда». Вечером брат отправился в путь, и как раз на него напала гиена. А он по приказу старца бросился, чтобы схватить ее. Гиена обратилась в бегство, но он припустил влогонку, приговаривая: «Мой учитель сказал мне, чтобы я тебя связал». И поймал ее, и связал. Старец же беспокоился и сидел в ожидании ученика. Вот он вернулся, неся связанную гиену. Увидя это, старец изумился и, желая смирить его, побил, приговаривая: «Так ты, сумасшедший, и пса сумасшедшего мне притащил (σαλέ, κύνα σάλου ήνβυκας)?» Старец тут же отвязал гиену и отпустил ее»⁸⁵.

Видимо, гиена названа σαλός κύων из-за своего хохота (ср. выше о смеющемся монахе), но послушника старец имел в виду просто обругать, не вкладывая в слово σαλός никакого дополнительного смысла. Кстати, если кто и являет некоторые черты юродства, так это сам старец, что выводит нас на проблему христианского воспитания.

Высшей добродетелью христианина считалось отрешение от собственной воли. В киноийных монастырях это было одним из самых тяжелых испытаний. Вот что рассказывается в одной из египетских историй об отшельниках (BHG, 1322hj): ананет, чей подвиг состоял в том, чтобы жить в стаде диких буйволов и есть траву вместе с ними, стал молиться Богу: «Господи, научи, в чем я могу еще усовершенствоваться?» И был ему глас: «Иди в такую-то киноию и делай все, что тебе прикажут». Отшельник послушался.

И начали младшие монахи учить его послушанию братьев, и говорили: «Сделай это, идиот (ιδιώτα), и сделай то, сумасшедший старик (σαλέ γέρον)». И страдая, взмолился он к Богу, говоря: «Господи, не умею я служить людям, пошли меня назад к буйволам». И, отпущенный Богом, вернулся в старое место пастись с буйволами.

Принимая обет послушания, монахи старались выполнять любые, пусть самые нелепые, унижительные или даже соблазнительные распоряжения своих духовных наставников⁸⁶. Коль скоро последние действовали с ведома самих послушников, их поведение нельзя назвать провокационным, а следовательно, не было оно в строгом смысле слова и юродским. И все-таки сознательное введение во грех с воспитующими намерениями присуще обоим этим христианским подвигам. И там, и здесь встает вопрос, являются ли условия праведности всеобщими и можно ли делать зло во имя добра.

Примеры того, как учитель отдает заведомо греховные и провокационные распоряжения, дабы испытать послушание духовных чад, весьма многочисленны: один авва велел человеку бросить в реку

⁸⁴ Aporphthegmata patrum, col. 169—172. Ср. славянский перевод: «братъ оуродъ естъ» (ГИМ, Чуд. 16, л. 205в). См.: Древний патерик, с. 132—134, № 8, 7(4).

⁸⁵ Aporphthegmata patrum, col. 240. В Аттике найдено (оскорбительного характера?) граффито μωρός κύων (Supplementum Epigraphicum Graecum. V. 37. Amsterdam, 1990, № 203).

⁸⁶ F. Nau. Histoires, p. 181.

своего сына⁸⁷, другой — швырнуть в печь священную книгу⁸⁸, третий — обворовать братьев-монахов⁸⁹, четвертый (ВНГ, 1440х) запрещал ученику обнять родителей, пришедших повидаться с ним, раз за разом вызывал его из кельи и вновь отсылал назад⁹⁰. Подчиняться своему авве нужно было даже и в том случае, если он вводил тебя во грех⁹¹.

Но зловещая сторона абсолютного послушания не должна заслонять от нас буффонной, карнавальной его стороны. Например, авва Дорофей «ради насмешки» давал своему ученику Досифею разные нелепые задания, которые тот всегда исполнял буквально⁹²; вполне «карнавально» ведут себя и Иоанн с Павлом в вышеупомянутой истории про гиену. Наиболее рельефно двусмысленность послушания просматривается в истории, рассказанной Иоанном Лествичником: брат Аввакир жил в монастыре 15 лет, его все очень обижали, почти каждый день я видел, как слуги выгоняют его из-за стола. А был этот брат от природы чересчур невоздержанный на язык. Я сказал ему: «Брат Аввакир, почему я вижу тебя, что ни день, изгоняемым с трапезы и часто идущим ко сну без ужина?» А он ответил: «Поверь мне, отче, это отцы меня так испытывают, готов ли я для монашеской жизни. Они это делают понарошку. Я и сам, зная их цель, сношу все это легко»⁹³.

В этой истории все выглядит благостно, если бы не странная фраза о «невоздержанности». Из текста непонятно, является ли эта невоздержанность причиной изгнания с трапезы или сопутствующим аккомпанементом. Самое естественное объяснение: монахи оставляли послушника без еды в наказание за пресловутую невоздержанность. Однако сам Аввакир настаивает, что его наказывают οὐκ ἐν ἀλήθεια «понарошку»⁹⁴. Впрочем, без ужина он оставался на самом деле, так что за «невоздержанностью» можно подозревать тайную, не до конца самим Аввакиром осознанную агрессию. Подобный клубок из смирения под видом бунта и бунта под видом смирения также является завязью будущего юродства.

Доказательством этого служит история, в которой послушание перерастает в юродство. Иоанн Лествичник рассказывает, что монаху Антиоху явился во сне налоговый сборщик и потребовал с него сто литр. Поняв, что имеется в виду духовный долг, аскет «начал всем в монастыре подчиняться, а все его, словно чужака, унижали и мучали». Но ему опять явился во сне тот же чиновник, говоря, что все равно имеются недоимки в размере десяти литр. Инок сказал себе:

«О смиренный Антиох, нужно еще постараться!» И с тех пор начал я прикидываться сумасшедшим (τον ἐξήρον ὑποκρίνεσθαι), не прекращая при этом службы... Безжалостные старцы навалили на меня все тяжелые работы в монастыре⁹⁵.

Так инок провел 13 лет, и лишь тогда его «долг» был прощен. Тем самым впервые симуляция безумия как духовный подвиг напрямую упомянута именно в контексте уничтожения собственной воли.

До сих пор мы говорили о тех предпосылках для зарождения юродства, которые лежали в кругу представлений о безумии и его симуляции. Но ведь юродивый — это, в понятиях византийцев, святой.

⁸⁷ Arophthegmata patrum, col. 394—401. Разумеется, история намекает на жертвоприношение Авраама. Но вопрос об искушении Богом своего праведника выходит за пределы нашего рассмотрения — нас интересует исключительно проблема искушения людьми друг друга.

⁸⁸ F. Nau. Histoires, p. 179—180.

⁸⁹ Παῖ Αὐσ' Εὐεργετικός. Συναγωγή τῶν θεοφθόγγων ρημάτων καὶ διδασκαλιῶν. Κωνσταντινουπόλεως, 1861, σ. 134.

⁹⁰ Worlley J. A Repertoire of Byzantine «Beneficial Tales» // home. cc.umanitoba.ca/~wortley/intro.html (далее: Worlley. A Repertoire), № 923.

⁹¹ Barsanuphe el Jean de Gaza. Correspondence / Ed. F. Neyt, P. de Angelis-Noah. V. 2. T. 1 [SC, 450]. Paris, 2000. № 288. 10—17.

⁹² Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles / Ed. L. Regnault, J. de Preville. [SC, 92] Paris, 1963, p. 140—142.

⁹³ Ioannis Climaci Scala Paradisi // PG. V. 88, 1860, col. 693.

⁹⁴ Мнение монастырских властей относительно того, следует ли «шаловать или прикидываться глупым» (πότε χρή μωροποιεῖν ἢ γοῦν ὡς μωρὸν ποιεῖν εαυτὸν), не было единым, как показывает переписка (середина VI в.) между Дорофеем Газским и известным аскетическим авторитетом Иоанном Пророком (Barg-sanuphe et, Jean de Gaza. Correspondance / Ed. F. Neyt, P. De Angelis-Noah. V. 1 [SC, № 426]. Paris, 2000, p. 334—336).

⁹⁵ Ioannis Climaci Scala Paradisi, col. 721

А значит, нужно рассмотреть также и вопрос о характере византийской святости, разумеется, лишь в той его части, которая важна теперь для нас.

По наблюдению крупнейшего культуролога П. Брауна, в восточном христианстве, в отличие от западного, изначально присутствовало ощущение, что мир напоен святостью, которая лишь ищет способа, чтобы проявиться⁹⁶. Это мироощущение (никем из самих византийцев ни разу не описанное) имело целый ряд следствий. Святость могла «излиться» на того, кто не хотел ее и о ней не подозревал. Например, в одной из «душеполезных историй» (ВНГ, 1450к) повествуется о разбойнике, который, переодевшись монахом, пришел в женский монастырь под Антиохией с целью открыть ночью ворота и впустить свою шайку. Сестры поклонились ему, как святому, обмыли ему ноги, а одна из монахинь благодаря этой воде исцелилась от паралича. Смущенный просьбами о благословении, разбойник открылся сестрам, но они не хотели ему верить. В результате он действительно постригся в монахи, а за ним и вся шайка⁹⁷.

Ощущение, что мир «чреват» святостью, что она может выявиться там, где меньше всего ждешь, породило агиографический мотив, пользовавшийся в Византии чрезвычайной популярностью, — мотив о «тайных слугах Господа». Во множестве «душеполезных историй» рассказывается о том, как какой-нибудь знаменитый аскет или пустынный спрашивает Бога, есть ли на земле праведник, равный ему в христианском подвижничестве. Всякий раз Бог отвечает, что такой человек есть, и всякий раз называемые праведнику кандидатуры поражают неожиданностью. В одном случае это оказывается флейтист, в другом — деревенский староста, в третьем — богатый купец⁹⁸, в четвертом — городской зеленщик (ВНГ, 1438I)⁹⁹, в пятом — император (ВНГ, 1445ub—v)¹⁰⁰, в шестом — чиновник, надзирающий за александрийскими публичными домами (ВНГ, 1449)¹⁰¹, в седьмом — две благочестивые сестры¹⁰², в восьмом — бандурист¹⁰³. Каждый раз в истории приводится некое объяснение того, почему именно этот человек превосходит своими подвигами пустытника. Но объяснения эти, часто носящие откровенно анекдотический характер (скажем, зеленщика не раздражает уличное пение, а император, присутствуя по должности на бегах, заставляет себя не «болеть»), не заслоняют главных уроков: тайная святость выше явной, а степень святости не определяется соблюдением стандартных правил аскезы.

В приведенных выше сюжетах еще нет и намека на юродство, но самая установка на парадоксальность святости создавала для него все необходимые предпосылки¹⁰⁴.

Что касается сюжетной формы о «тайных слугах Господа», то, как мы убедимся в дальнейшем, именно она и была использована в самых ранних историях о юродивых⁹³. Да и зрелая агиография этих святых вся выросла из рассказов о «тайных слугах»: например, праведник, вопрошающий Бога, постепенно стал из главного персонажа истории вспомогательным и со временем выродился в конфиденанта при юродивом — неотъемлемую фигуру всякого «юродского» жития. Сам же «тайный слуга» из человека, не подозревающего о собственной праведности, превращается в святого, тратящего огромные усилия на сокрытие своей очевидной для него самой святости, то есть в юродивого.

⁹⁶ Brown P. Eastern and Western Christendom in Late Antiquity

⁹⁷ Worlley. A Repertoire, № 861.

⁹⁸ Historia monachorum in Aegypto / Ed. A.-J. Festugiere. Bruxelles, 1971, p. 102—109.

⁹⁹ Worlley. A Repertoire, № 538.

¹⁰⁰ Jean Rufus. Plerophories. Appendice. Textes complementaires / Ed. F. Nau // PO. V. 8. 1911/1912, p. 171—174. Ср.: Лопарев Хр. Повесть об императоре Феодосии II // ВВ. Т. 5. 1898, с. 67—76. Мнение Лопарева (с. 88—89), будто повесть была составлена в XII в., кажется нам ошибочным.

¹⁰¹ Worlley J. Les recits edifiants de Paule, eveque de Monembasie, et d'autres auteurs. Paris, 1987, p. 128—130.

¹⁰² Apophthegmes sur saint Macaire // Annales du Musee Guimet. V. 25. 1894, p. 228—230.

¹⁰³ Vita S. Theoduli Stylitae // AASS Maii. V. V. Paris, 1866, p. 753—754.

¹⁰⁴ Ср.: Brown P. Eastern and Western Christendom, p. 179, 184.

Глава 2. Монастырские симулянты

По мере того как киноийные монастыри распространились повсюду и охватили большую часть монашества, туда переместилось и юродство. Если анахорет в общем сам мог регулировать свои отношения с внешним миром, то монастырский притворный безумец ставил себя в ситуацию непрекращающегося стресса. О сложностях, связанных с перенесением экзотических привычек из пустыни в киновию, повествует Иоанн Эфесский. Побеседовав с иноком Захарией, пять лет носившим во рту камень, он «подумал, что старцу как пустыннику легко соблюдать эти удивительные правила, а как быть в монастыре?». Захария, прочтя мысли Иоанна, не настаивал, что его образ жизни является общепольным: «Я знаю, сын мой, что такие вещи многим кажутся безумием и вводят в прискорбный смех, но для меня они полезны».

Описания симуляции в киновиях оставили нам Иоанн Лествичник (VI в.) и Исаак Сирий (VII в.). Вот рассказ Иоанна:

Тот, кто побеждает страсти, уязвляет бесов, а тот, кто прикидывается обуянным страстями (τά πάθη ὑποκρινόμενος εἶναι), обманывает этим своих врагов-[бесов], сам оставаясь для них неуязвимым. Как-то раз один из братьев претерпел унижение. Совершенно не тронутый этим в сердце своем и вознеся в душе молитву, он принялся оплакивать перенесенные унижения, скрывая собственное бесстрашие при помощи притворной страсти. Другой из братьев, которого вовсе нельзя было бы подвигнуть на председательствование, притворился, что очень о нем страдает. Как тебе изобразить чистоту того, кто вошел в блудилище, по видимости, для греха, а сам блудницу подвигнул к подвижничеству? Опять же, некто рано с утра принес одному молчальнику гроздь винограда: тот после ухода принесшего спешно бросился [к винограду] и съел его без удовольствия, чтобы представить себя бесам чревоугодником. Другой, потеряв маленькие победы, целый день изображал себя расстраивающимся. Но для таких [подвигов] требуется большое трезвение, чтобы, взявшись насмеяться (ἐμπαιζέειν), самому не оказаться осмеянным¹⁰⁵.

А вот что рассказывает Исаак Сирий:

Иные добровольно навлекали на себя название непотребных, не будучи таковыми; другие же терпели именование прелюбодеями, тогда как они были далеки от этого... Они просили прощения у тех, кто на них клеветал, за те бесчинства, коих они не совершали... Другие, наконец, чтобы не прославляли их за жизнь в добродетели, которую они держали сокрытой, разыгрывали безумие (ἐν σῆματι παραπληρόν), будучи полны соли Божьей... Их совершенство было столь невероятным, что святые ангелы прославляли их стойкость¹⁰⁶.

Первая история, специально посвященная симулянту в киноийном монастыре, — это легенда об Исидоре¹⁰⁷ (ВНГ, 958ζ—959; 1399х), вернее, о безымянной египетской монахини, которую позднейшая, притом латинская традиция окрестила Исидорой и о которой повествует Палладий (V в.). Иногда эта легенда приписывалась Ефрему Сирию.

История выглядит так: в Тавеннисийском монастыре (в Верхнем Египте) жила инокиня, которую все считали сумасшедшей, держали на кухне и подвергали всяческим издевательствам. И вот в обитель явился великий праведник Питирум: ангел сказал ему, что здесь живет та, которая святее его самого. Питируму предстояло узнать ее по короне на голове. Подвижнику показывают всех монахинь, но ни

¹⁰⁵ Ioannis Climaci Scala Paradisi II PG. V. 88, 1860, col. 1064.

¹⁰⁶ Isaac le Syrien. Oeuvres spirituelles I Tr. J. Touraille. Paris, 1981, p. 299. Латинский перевод см.: S. Isaaci Syri Liber de contemptu mundi// PG. V. 86. 1860, col. 832.

¹⁰⁷ Кстати, она — единственная женщина во всем византийском юродском сонме. При том, что в античности, да и в западном средневековье именно женщина считалась находящейся ближе к безумию и служила символом безумия (Fritz J.-M. Le discours du fou au Moyen Age (XII^e—XIII^e s.). Paris, 1992, p. 88—91, 167), полное их отсутствие среди византийских, да и классических русских юродивых — составляет некоторую загадку, ср.: Rizzo Nero F. Percorsi di santità: σαλή versus σαλός // Bollettino delle badie greca di Grottaferrata. N. S. V. 35. 1991, p. 326.

одна не подходит под описание. Питирум настаивает, что в обители должен быть еще кто-то. Монахи признаются: «У нас есть еще сумасшедшая (σαλή) на кухне». Наконец силой притащили «сумасшедшую», у которой голова была обвязана грязной тряпкой. Узнав «корону», Питирум пал ниц. Все монахини бросились поднимать Питирума. И говорят ему: «Авва, не срами себя, она безумна (σαλή έστι)». Питирум отвечал всем им: «Это вы безумны, а она амма мне и вам (так называют духовных матерей). И я молюсь о том, чтобы оказаться достойным ее в день Суда». Услышав эти слова, женщины пали ему в ноги, признаваясь в различных прегрешениях: одна — что выплескивала на нее помои, другая — что била ее кулаком, третья — что мазала ей нос горчицей, — все до одной рассказали о различных своих проступках¹⁰⁸.

Соображение С. Поляковой, будто агиограф «по наивности или неосмотрительности... не замечает, что... дает неприглядную картину нравов монастыря» (Полякова С. Византийские легенды как литературное явление // Византийские легенды. Л., 1972, с. 257), не кажется нам обоснованным: эта картина создается сознательно, чтобы ярче показать сверхдолжный подвиг.

Но праведница убежала из монастыря¹⁰⁹.

Хотя перед нами хрестоматийная история о раннем юродстве, множество раз привлекавшая внимание исследователей¹¹⁰, следует признать, что героиня Палладия еще не является юродивой в собственном смысле слова: тавеннисийская монахиня всегда молчит (в греческой версии читатель даже не узнает ее имени), всеми силами сопротивляется тому, чтобы о ней узнали, — для этого потребовалось чудо; и даже когда Питирум требует ее к себе, она отказывается идти, так что приходится тащить ее силой. Она никому себя не навязывает, никого не провоцирует и выглядит как тихая помешанная. Исидора являет собой воплощенное смирение. Ведь такие добродетели, как отказ от тщеславия, смиренномудрие, послушание отнюдь не являются монополией юродивых, даже напротив, эти качества гораздо заметнее у «обыкновенных» святых. По словам Мишеля де Серто, Замарашка с монастырской кухни вне-находима, она вне всех конвенций, даже конвенции языка, Питируму не удастся сделать из нее даже святую — она убегает от самого объективирования в каком бы то ни было качестве. Она — абсолют¹¹¹. И все же ее отрешенность не безгранична — ведь иначе она удалилась бы от людей совсем. Нет, ей нужны зрители. И недаром де Серто, в противоречии с собственными построениями, вынужден признать, что в поведении этой житийной «Золушки» уже есть элемент провокации¹¹².

Тот же, видимо, наиболее древний вариант «безобидного юродства» мы находим в другом житии, относящемся к V в., — легенде о поваре Евфросине¹¹³ (ВНГ, 628):

Его презирали как простеца и доверили ему единственно только заботу о кухне. Он совершил много тайных дел [добродетели]... Всем он показывался грязным после поварской работы и в жалкой одежде¹¹⁴.

Покрывшись угольной сажей, словно облачившись в роскошную одежду... он ежедневно

¹⁰⁸ Нет сомнений, что на средневековом Западе легенда об Исидоре дала толчок развитию сказки про Золушку, см.:

Duffy J. Some Byzantine Narratives in the Alphabet of Tales // www.cca.unimelb.edu.au/byznarr/abstracts.html.

¹⁰⁹ The Lausiatic History of Palladius I Ed. C. Butler. V. II. Cambridge, 1904, p. 98—100. Русский перевод см.: Византийские легенды / Пер. С. В. Поляковой. Л., 1972 (далее: Византийские легенды), с. 15—16. Бегство из монастыря с целью избежать поклонения не было исключительной чертой тавеннисийской молчальницы — так же поступает св. Илария, причем лишь в сирийской версии жития (ср.: Wensinck A. J. Legends of Eastern Saints. V. 2. Leiden, 1913, p. XXVII, 54).

¹¹⁰ Bousset W. Der verborgene Heilige // Archiv für Religionswissenschaft. Bd. 21. 1922; De Cerleau M. Le silence de l'Absolu. Folles et fous de Dieu // Recherches de science religieuse. V. 67. 1979; Vogt K. La moniale folle du monastere des Tabennesiotes I I Symbolae Osloenses. V. 62, 1987 etc.

¹¹¹ De Certeau M. The Mystic Fable. V. I. Chicago, 1986, p. 38—39.

¹¹² Ibid., p. 39.

¹¹³ Nau F., Clugnel L. Vies et recite d'anachorettes H ROC. V. 10, 1905 (далее: Nau, Clugnel. Vies), p. 42—45. Русский перевод: Византийские легенды, с. 181—183. Этот же рассказ вкраплен в относящееся к X в. житие Власия Аморийского, ср.: De s. Vlasio Amoriensi II AASS Novembris. V. 4. Bruxelles, 1925, p. 658—659.

¹¹⁴ Nau, Clugnel. Vies, p. 42.

подвергался со стороны всех прилюдным укорам и притеснениям. Его презирали все и во всем, словно ненавистного изверга. Случалось, что его колотили и называли негодным рабом; его томили голодом и жаждой, но каждый день он записывал себе в прибыль замечательные выгоды, а именно те поношения, которые он ото всех получал, принимая их, словно похвалы¹¹⁵.

Однажды благочестивый пресвитер монастыря увидел во сне рай, в котором он, к своему изумлению, встретил Евфросина. Оказалось, что тот служит там сторожем, в то время как пресвитер попал туда впервые после трех лет неустанных подвигов. По просьбе пресвитера Евфросин дал ему три райских яблока, которые после пробуждения оказались в келье. Пресвитер бросился в церковь и сказал монахам:

«Молитесь... у нас в монастыре есть драгоценная жемчужина — Евфросин. Мы презирали его как неуча, а он более всех нас удостоен благодати Божьей»... А Евфросин, тот повар, когда пресвитер начал рассказывать... открыл боковую дверь, вышел из церкви и никогда до сего дня не появлялся, убегая славы людской¹¹⁶.

В другом варианте этого же рассказа (ВНГ, 1440md) некоему старцу, вопрошавшему Бога, кто сравнится с ним в святости, открылось, что в соседнем монастыре есть такой инок. Старец прибыл в обитель и попросил, чтобы к нему вывели всех монахов.

И по приказу игумена пришли все братья. Но не было того, о котором было возведено старцу. И спросил он: «Есть ли еще какой брат?» И ответил [игумен]: «Да, но он безумен (σάλος ἐστί) и работает в саду». Сказал старец: «Позовите его». Его позвали, и когда он явился, старец встал, облобызал его и, отойдя с ним в сторону, спросил: «В чем состоит твой подвиг? Расскажи мне!» Он же ответил: «Я — человек безумный (άνθρωπος σαλός εἶμι)» Но после настоятельных просьб старца он открыл ему: «Авва поместил со мною в мою келью рабочего быка, и тот каждый день рвет вервии той циновки, которую я плету. Уже тридцать лет я терплю это и ни разу не попустил себе никакого помысла против аввы, а также ни разу не ударил быка. Проявляя долготерпение, я снова плету свои веревки и благодарю Бога». Услышав это, старец подивился¹¹⁷.

Так, шаг за шагом, рассказ о тайной святости трансформируется в повесть о людской слепоте: ведь настоящее юродство немислимо без такого фона, как людская жестокость. Пока что тайный святой никак специально не провоцирует агрессии против себя. Но все-таки и в ранних легендах уже таится в эмбрионной форме тот мощный заряд, который потом разлетится далеко за пределы монастырских кухонь. Развитие этих агрессивных потенций демонстрируют другие истории, сюжетно чем-то напоминающие тавеннисиотскую. Вот одна из них.

В «Рассказах аввы Даниила» повествуется, как старец с учеником явились в женский монастырь и попросились переночевать (ВНГ, 2101). Их долго не пускали, но громкая слава Даниила растопила подозрительность. Во дворе обители спала какая-то монахиня. Старцу объяснили: «Это пьяница. Что делать с ней — не знаем: выбросить из монастыря боимся, а коли оставим, так она испортит»¹¹⁸ сестер». На «пьяницу» плеснули водой, но она лишь с трудом продрала глаза. «Вот так всегда», — в сердцах сказала игуменья и повела гостей в трапезную.

[За обедом] старцу дали моченых овощей, фиников и воды. Ученику дали жареных бобов, малый

¹¹⁵ De s. Vlasio Amoriensi, p. 656.

¹¹⁶ Nau, Clugnel. Vies, p. 45.

¹¹⁷ Παύλος Ενεργητικός Συναγωγή των θεοφθόγγων ρημάτων καί διδασκαλιών. Κωνσταντινούπολις, 1861, σ. 128. Легенда о садовнике — несомненное подражание житию Евфросина, но, с другой стороны, она очень похожа на житие Исидоры. В том виде, в каком эти тексты до нас дошли, последнее вроде бы древнее первого; но будем помнить о том, что все эти легенды существовали во множестве изводов и нельзя исключить, что изначальный вариант жития Евфросина не уступает по древности Исидориному. Что касается мотива «юродства ния», то он в поведении повара / садовника прослеживается слабее, чем у Исидор.

¹¹⁸ О значении слова «испортит», ἐκβολίζει см.: Παπαδόπουλο-Κεραμεύς Α. Ι. Μелкие заметки и известия // ВВ. Т. 15. 1908, с. 437.

хлебец и разбавленного вина. Сестрам же положили множество кушаний, и рыбы, и вина вдоволь. И ели они много и хорошо, и никто не разговаривал.

После еды Даниил поинтересовался, отчего их так скудно покормили, но матушка объяснила: «Ты — монах, я тебе и подала монашескую еду; ученик же твой есть ученик монаха, и я положила ему как ученику; мы же послушницы и ели еду послушниц».

Ночью, когда монастырь уснул, старец с учеником тихонько встали и пошли взглянуть на «пьяницу». Из засады они видели, как она поднялась с земли, воздела руки к небу и начала истово молиться, проливая слезы и отбивая поклоны. Но услышав, что какая-то из сестер идет по нужде, «пьяница» тотчас бросилась наземь и захрапела. Даниил привел игуменью посмотреть на это, и она, заплакав, сказала: «О, сколько зла мы ей сделали!»

Как только притворство было раскрыто, «пьяница» бежала из монастыря, оставив записку: «Молитесь за меня и простите мне то, в чем я против вас нагрешила». В монастыре поднялся великий плач. Старец же сказал:

«Я из-за нее и пришел. Таких пьяниц любит Бог». Сестры со слезами исповедались ему в тех прегрешениях, которые совершили в отношении праведницы, и в своих кельях славили Бога, который один лишь ведает, сколько у него тайных слуг¹⁷.

Так заканчивается эта любопытная история, в которой, если разобраться, одни недоговоренности. От нас скрывают не только то, почему праведница столь странно проявляет свою святость, но и более простую вещь: какое отношение к основному сюжету имеет вставной эпизод в трапезной. Автор подчеркнуто не выражает своего отношения к происходящему, прячась за педантичное перечисление блюд и обстоятельные объяснения игуменьи. Насколько можно судить, та делала все правильно: например, вино, которое пьют за трапезой монахини, вполне допускалось уставами¹¹⁹, а неблагонаправную инокиню действительно следовало изгнать из обители¹²⁰. Итак, на поверхности, на лицевой стороне жизни мы видим благочестивых послушных монахинь и среди них — одну паршивую овцу — «пьяницу». Но Бог, используя Даниила, словно плугом переворачивает пласт бытия, и там, в сокровенных глубинах, становится очевидно, что истинная святая — как раз она, «пьяница». Почему она? Разве она совершала подвиги благочестия? Нам об этом ничего не сообщают. Единственное ее отличие от других инокинь в том, что она вводит окружающих в соблазн. И все же святая — именно она. Это нам дано: «Таких пьяниц любит Бог». Но если здесь все оказалось наоборот по отношению к видимости, то, значит, остальные монахини, в свою очередь, не так уж праведны, как представляются. И изъян их вовсе не в том, что они нарушают какие-то правила (это как раз делает «пьяница»), а в том, что они их не нарушают. Автор притчи старается быть беспристрастным, но его недовольство монахинями прорывается и в том, что они, по его словам, «ели много и хорошо, и никто не разговаривал», и в занудности объяснений игуменьи. Все это по отдельности вроде бы нормально, и придаться не к чему, но в целом выходит пресное, приземленное существование, в котором нет места ослепительному сиянию вечности. Праведница не обличает сестер — она инстинктивно реагирует на убыль Абсолюта. Сама же реакция как бы пародирует чинную трапезу: лучше напиток вусмерть и валяться в грязи (ведь у окружающих нет способа убедиться, что это обман), чем с уставом в руках подсчитывать, сколько кому полагается.

Важное отличие «пьяницы» от тавеннисийской юродливой в том, что она словно уже вышла из кухни во двор монастыря: тихопомешанную кухарку можно не замечать, ибо она скрыта от глаз, и не обязательно обижать, ибо она не виновата в своем безумии¹²¹. — здесь же скандальность ситуации

¹¹⁷ Clugnel L. Vie et Recits de l'abbe Daniel // ROC. V. 5. 1900, p. 69—70.

¹¹⁸ Dembinska M. Food Consumption in Monasteries // Byz. V. 55. 1985, p. 440—442.

¹²⁰ Galalariolou C. Byzantine Women's Monastic Communities: the Evidence of the ТУРІКА//JOB. Bd. 38. 1988, S. 267—268.

¹²¹ В сирийском варианте рассказа, стоящем на полпути между версией Палладия и легендой о лжепьянице, монахиня прикидывается безумной, но при этом валяется во дворе обители, возле уборных, «будто заснула спьяну» См.: Holy Women

многократно увеличивается. «Пьяница» не позволяет не замечать себя, она ставит окружающих перед выбором: с ней «надо что-то делать».

Так в агиографию вводится мотив юродской провокации против мира.

История о тавеннисотской монахини была создана первоначально на сирийском или греческом языках¹²², хотя повествует о египетском монастыре. Если и существовал какой-то коптский вариант, он до нас не дошел. Но сначала рассказ был переведен на латынь. В нем все совпадает с греческой версией, за одним маленьким исключением: юродивая обретает имя, отсутствующее в оригинале, — Исидора¹²³. Безмолвный упрек миру, весь пафос коего заключался в его бессловесности, вдруг «прорезался» звуком — звучанием имени, изначально отсутствовавшего и у «пьяницы», и у тавеннисотской монахини. Любопытно, что имя Исидора не удержалось в дальнейших версиях, где юродивую уже зовут Онисима (ВНО, 814— 816). В нашем распоряжении имеется несколько позднейших вариантов этой истории: сирийский, каршунский (т. е. арабоязычный, но записанный сирийской графикой), арабский, эфиопский и древнегрузинский¹²⁴.

Онисима была царицей, она отреклась от своего богатства и ушла из дому. Будучи совсем голою... она дошла до того места, куда вывозили из города всякие нечистоты. Здесь она собрала старые тряпки, прикрыла наготу свою и сказала: «Не останусь я в таком месте, где могут знать меня... притворюсь глупою и сумасшедшею, чтобы оскорбляли меня люди, потерплю поношения и побои и все это сделаю добровольно»^{125 126}.

Онисима провела сорок лет в пустыне, а потом решила поступить в монастырь, говоря себе так:

«Буду, как странная. Сестры станут презирать меня... и настоятельница будет наказывать меня, и я буду терпеть это от тех, кто моложе меня. И... сносить обличения из-за любви к Христу... И когда я буду поститься, станут говорить: “Она обжора”, и я буду воздерживаться от вина, а станут говорить, будто я пила в праздник. Я буду служить, а меня будут считать ленивой».

Онисима пришла в обитель, которая в сирийской версии названа Седрарум, а в грузинской — Бантасин. Она не отвечала ни на какие расспросы, даже «не захотела идти, так что пришлось ее заставлять силой»¹²⁷.

[Ее посадили на три цепи,] а она притворялась безумною... сестры пытались вымыть ей ноги, а она не давалась и... разорвала одежду сестер... И каждый день она, меся тесто, била ногой и кричала: бывало иногда, что она брала тесто и бросала на землю, прикидываясь сумасшедшею, сестры же били ее и волочили по земле, чему она радовалась внутри себя... День за днем она носила кружку воды и выходила дать попить странникам у дороги, и день за днем она разбивала кружку во дворе монастыря, словно обуянная демоном... Но трижды в год то место, куда сестры ходили по нужде, было тщательно

of the Syrian Orient / Ed. S. P. Brock and S. Ashbrook Harvey. Berkeley, 1987, p. 143—145.

¹²² Дошедший до нас сирийский вариант палладиева рассказа является переводом с греческого, см.: *Draguet R. Les formes syriaques de la matiere de l’Histoire Lausiaque. V. I. [CSCO, 390]. Louvain, 1978, p. 60**. Выражаю благодарность С. Броку за помощь в работе с сирийскими текстами.

¹²³ AASS Man. V. I. Bruxelles, 1968, p. 49—50. Позднее имя Исидора вернулось и в греческую традицию. Филарет Черниговский (см.: Жития святых подвижниц Восточной церкви. СПб., 1871, с. 72) утверждает, что юродивую звали по-коптски Варан-кис, но источник этого утверждения, перекочевавшего на страницы многих исследований, неизвестен. Такого имени не существовало ни в коптском, ни в эфиопском языках [см.: *Кекелидзе К. С. Эпизод из начальной истории египетского монашества И Он же. Этюды по истории древнегрузинской литературы. Т. 7. Тбилиси, 1961 (далее: *Кекелидзе. Эпизод*), с. 82].*

¹²⁴ Взаимоотношения разноязычных версий (кроме эфиопской) исследованы в диссертации: *Цакадзе Н. П. Сирийская, арабская и грузинская версии «Жития св. Нисимы»*. Автореф. дисс. Тбилиси, 1975 (далее: *Цакадзе. Сирийская*). Слово *sale* добавлено к имени Онисимы в одной из грузинских рукописей ее жития. Видимо, это сращивание версий произошло в VI в. в Палестине (*Van Esbroek M. La kigende g'orgienne de l’Ascete Nisime II Revue des Etudes georgiennes et caucasiennes. V. 1. 1985, p. 117, 124*).

¹²⁵ *Кекелидзе. Эпизод*, с. 93—94.

¹²⁶ По мнению Кекелидзе, название «Бантасин» — это форма передачи имени «Та-бенниси» (см.: *Кекелидзе. Эпизод*, с. 82—84). Название «Бантасин» встречается еще только в арабской версии жития (см.: *Цакадзе. Сирийская*, с. 26).

¹²⁷ *Кекелидзе. Эпизод*, с. 95.

ВЫМЫТО ЕЕ РУКАМИ.

Конец истории целиком совпадает с легендой о тавенниситской юродивой: через сорок лет Бог послал праведника, авву анахоретов (эфиопская версия называет авву Даниилом¹²⁸, тем самым окончательно связывая воедино истории о «пьянице» и об Онисиме-Исидоре, имя которой по эфиопски звучит как 'Arsima). Святая не просто отказывалась предстать перед аввой, но яростно отбивалась, а сестры с побоями притащили юродивую к праведнику, который узнал ее по «короне» и поклонился ей. Далее следует уже знакомая нам сцена изумления и раскаяния монахинь. Через десять дней Онисима бежит из монастыря¹²⁹.

Тут, как мы видим, от внешнего смирения не остается и следа: гремящие цепи, разорванные одежды, разбитая кружка, драки, буйство — все свидетельствует о том, что провокация юродивого против мира на глазах превращается в агрессию. Из добродетелей остается... ну, что ж, пожалуй, лишь вымытая уборная — то самое презренное место (именно возле уборной валяется на земле безымянная «пьяница»), которое, как и кухня, продолжает служить знаком юродивого.

Но на этом развитие легенды не останавливается. В целом ряде рукописей, содержащих житие Онисимы, рассказ продолжен¹³⁰. После бегства из монастыря Онисима стала настоятельницей общины из четырехсот отшельников-мужчин, живших в пустыне, так называемых «восков» («пасущихся»)¹³¹. В нарушение всех канонов она носила мужскую одежду.

Столь странный образ жизни, как трансвестизм, распространился в Восточной церкви¹³² в тот же период, что и юродство, и содержал в себе тот же вызов установленному миропорядку, тот же намек на ересь¹³³. Он был официально запрещен 13-м канонем Гангрского собора (340-е гг.). Отличие Онисимы от всех остальных агиографических травести (Иларию, Евфросинию, Евгению, Аполлиарию, Антонию, Феодору, Пелагию, Матрону, Глафиру, Евфимию, Анастасию, Сусанну, Анну, Марию¹³⁴) в том, что их все принимали за мужчин-евнухов, а про нее пустынножители знали, что «настоятель по природе не мужчина, а женщина»¹³⁵. Онисима являет собою уникальный пример соединения двух антиканонических подвигов: юродства и трансвестизма. Они ведь и по сути близки: с одной стороны, юродивый склонен разрушать границу между мужским и женским; с другой стороны, в травестии¹³⁶ содержится элемент типично юродской провокации. Матрона, когда ее переодевание было разоблачено, говорит: «Целую братьев, я смотрела на них как на ангелов Божиих... Не к человеческим устам я прикладывалась, но к людям бесстрастным (ἀπαθέστῳ)».

¹²⁸ The Book of the Saints of the Ethiopian Church / Ed. E. A. Wallis Budge. V. 3. Cambridge, 1928, p. 877.

¹²⁹ Lewis A. S. Select Narratives of Holy Women (Studia Sinaitica IX). London, 1900, p. 62—69; ср. грузинскую версию: Кекелидзе. Эпизод, с. 78—80. Житийные сюжеты не только кочевали, но и обменивались мотивами и даже отдельными полюбившимися фразами. Например, в житии Мартиниана (ВНГ, 1177—1180) есть эпизод, явно списанный с какой-то легенды о «тайных слугах» (ср. с. 51—53): святой велит доложить о своем появлении епископу, слуги передают его слова, но добавляют, что этот человек «напоминает безумца» (ἀφρονι ἑοικώς). Епископ же отвечает словно цитатой из Питурума: «Это вы — безумцы» (ἰπείδ-εατε ἀφρονες) (Menologii anonymi Byzantini saeculi X / Ed. B. Latysev. Fasc. 1. Petroloni, 1911 (далее: Menologii), p. 65). Эта аллюзия тем более любопытна, что св. Мартиниан ни разу не прикидывается безумцем.

¹³⁰ Цакадзе. Сирийская, с. 5.

¹³¹ Кекелидзе. Эпизод, с. 86.

¹³² См.: Patlagean E. L'histoire de la femme deguisee en moine // Eadem. Structure sociale, famille, chretiente a Byzance. London, 1981.

¹³³ Pallagean. E. Pauvrete Oconomique et pauvrete sociale a Byzance, 4—7 s. Paris, 1977, p. 135—137.

¹³⁴ Открывает этот ряд Фекла из апокрифических Деяний апостола Павла. См.: Anson J. The Female Transvestite in Early Monasticism: The Origin and Development of a Motif // Viator. V. 5. 1974, p. 1—33. В этой работе Онисима не упоминается. Также не упоминается она и в другом перечне травести: AASS Ianuarii. V. I. Paris, 1863, p. 258.

¹³⁵ Кекелидзе. Эпизод, с. 86, 100.

¹³⁶ Заметим, кстати, что травестия бывает не только женская, но и мужская: в одной из «душеполезных историй» рассказывается о том, как монаха обвинили в любовной связи с какой-то женщиной из соседней деревни. Однако потом его застали в женской одежде, и он признался, что «женщиной» был он сам (Worley. A Repertoire, №520 [ВНГ, 1317u]). Независимо от реальных причин подобных казусов, чрезвычайно показателен тот факт, что общество готово было видеть в этом под виг благочестия/ Vita s. Matronae // AASS Novembris. V. 3. Bruxelles, 1910, p. 794, 822 См.: Rousseau P. Eccentrics and Coenobites in the Late Roman

Впоследствии проверка собственного «бесстрастия» станет одним из главных обоснований юродства.

От монастыря к монастырю юродство распространилось из Египта в Сирию, а оттуда в Малую Азию. Переносчиками всех поветрий были в Византии странствующие монахи — гироваги. Хотя церковь и государство всеми силами навязывали инокам оседлость и множество раз запрещали переходы из обители в обитель, гироваги никогда не подчинялись запретам. Это движение должно было быть довольно мощным, если мы о нем вообще узнаем: ведь большинство религиозных авторов были деятелями церкви, которые подозрительно относились к любым энтузиастам, претендовавшим на создание собственных центров духовного авторитета. «Странничество Бога ради» (ξενιτεία διὰ Θεόν) составляло особый вид аскезы¹³⁷, который, естественно, весьма тесно соседствовал с юродством. Укажем на такую точку, где они сливаются.

Вот какая история сохранилась в древнеармянском синаксаре Тер Израэля: там рассказывается о блаженном Онисиме (в православных календарях память — 14 июля, в армянском — 28 августа) из деревни Кариес в окрестностях Кесарии Палестинской. Этот святой бежит из отчего дома; его родители слепнут от горя; Онисим поселяется в Эфесе (то есть на этом этапе герой бежит еще с востока на запад; позднее, как мы убедимся, направление поменяется на противоположное!); в монастыре Онисим предается аскезе; когда монастырь ликвидирован в результате гонений Диоклетиана (!), святой возвращается неузнанным домой и живет с родителями под одним кровом, не называя себя, но лишь сообщив им, что их сын жив; потом Онисим вновь уходит, на сей раз в Магнезию Асийскую, оставив дома записку с изложением правды о себе; записку обнаруживает сосед и читает ее родителям святого, чем еще усиливает их страдания; в конце концов Онисим является своим родителям во сне и приглашает их в свой новый монастырь, где возвращает им зрение¹³⁸. В этом анахронистичном рассказе, относящем монашество в Малой Азии к концу III в., любопытно то, что он приписывает хорошо нам известное имя Онисим тому герою, который позднее получит прозвание «Человек Божий».

Глава 3. Блудники и попрошайки

Возвращение пустынников и монахов в города — отдельная большая проблема. Нас она теперь интересует лишь постольку, поскольку в городах обосновалось и юродство.

Пока анахорет ходил в шкуре или даже нагим, не стриг волос и ногтей, не мылся годами, питался травой и т. д., все это оставалось предметом его собственных, глубоко интимных отношений с Богом. Если кто-нибудь случайно сталкивался в пустыне с таким чудищем, то потрясение, испытанное несчастным путником, было случайным и побочным результатом пустынноческого подвига, который в принципе не предназначался для человеческих глаз. Но появление монахов в городе принципиально меняло ситуацию: изначально неуязвимая позиция «оставьте меня в покое» должна была смениться докучливым «я не оставлю вас в покое»; презрение к миру переплеталось с зависимостью от него. Эта противоречивая, лишенная достоинства позиция приводила к демонстративной агрессивности странствующих монахов¹³⁹. Безобразия, творимые ими, вызывали, понятно, особое возмущение у язычников. Вот, к примеру, что пишет о них Евнапий из Сард:

Они [христиане] стали высылать в священные места так называемых монахов, имевших людской облик, образ же жизни — свиный. Они страдали напоказ и делали тысячи невыразимых гадостей. Но именно презирать священное и считалось у них благочестием: ведь тогда всякий человек,

¹³⁷ Guillaumont A. Le depayement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien // Annuaire de l'École pratique des Hautes Etudes. Sec. V. 1968/1969, p. 41—50.

¹³⁸ Le Synaxaire armenien de Ter Israel / Publ. et trad. par G. Bayan // PO, V. 5. 1910, p. 452—453. Греческое житие Онисима (Cod. Patm. 185) остается неопубликованным.

¹³⁹ Guillaumont A. Aux origines du monachisme chrétien. B0grolles en Mauges, 1979, p. 49, 106.

носивший черное и желавший публично безобразничать (δρισιόα... ἀσχημονεῖν), обладал тиранической властью (Eunarii Vitae sophistarum, VI, 11,6—7).

Но движение монахов в города встречало осуждение и у христиан. Нил Синайский жалуется, что «все города и села стонут от лжемонахов, которые шляются попусту и как придется, без цели и смысла. Все домохозяева подвергаются приставаниям и справедливо негодуют даже на самый их облик»¹⁴⁰.

Даже никого не стремясь скандализовать, не попрошайничая, а просто находясь в городе, пришелец самой своей позицией отстраненности внушал беспокойство. Вот какую историю рассказывает Иоанн Руф. У ворот дворца в Антиохии жил нищий, не бравший милостыни. Поняв, что это подвижник, Иоанн спросил его:

«Если ты любишь аскетическую жизнь, почему не идешь в пустыню или киновию? И почему ты остаешься в таком городе, как этот, роскошном и великолепном, и пребываешь у всех на виду, окруженный недоброжелательством?» Он молча простер десницу к небу, как бы говоря этим жестом: «Бог мне приказал»¹⁴¹.

Описанный нищий уже не отшельник, но еще не юродивый. Подвижник вроде бы никого не провоцирует, но тот факт, что он отказывается от милостыни, выделяет его из числа нищих и делает эту фигуру загадочной и немного зловещей. Иоанн Руф, разумеется, лукавит, задавая вопрос, ответ на который знает сам: этот нищий — молчаливый прокурор «роскошного и великолепного» светского мира, забывшего о законах вечности. Впрочем, когда нужно, подвижник прерывает свое молчание и с кулаками набрасывается на епископа Нонна, крича: «Этот! Этот!» Смысл криков остается непонятным до тех пор, пока через какое-то время Нонн не пошел на компромисс с гетеродоксами. Так впервые в византийской литературе опробована модель: вроде бы бессмысленная агрессия, обретающая пророческий смысл впоследствии.

Забегая вперед, можно сказать, что, когда юродство из литературной условности превратилось еще и в жизненную позу, мир и сам начал ощущать на себе внимательный недобрый взгляд юродивого и истолковывал его в своих, земных категориях. Например, весьма часто юродивого принимали за иностранного шпиона и бросали в тюрьму — так случилось с Василием Новым, с Кириллом Филеотом, с Саввой Новым¹⁴².

Сохраненное Иоанном Эфесским краткое житие Ириска во всем соответствует канону рассказов о «тайных слугах» на этапе их превращения в юродивых: святой отказывается от милостыни, не берет теплую одежду в мороз (тут мы имеем дело с первым упоминанием о стойкости юродивых к холоду!) и молится по секрету. Уличенный в этом занятии, он берет с рассказчика клятву не разглашать его тайной добродетели. При этом Приск говорит, что он «признан сумасшедшим» всеми окружающими, кроме одного — настоятеля монастыря. Таким образом, и фигура конфиденанта уже вполне проявилась.

Бродячий монах вызывал любопытство, и всякое отклонение от принятых стандартов сразу напрашивалось на специальное истолкование. Например, Иоанн Мосх рассказывает, что они с Софронием встретили в церкви св. Феодосия в Александрии человека «лысого, имевшего на себе саккомах до колен, — он казался безумным (σαλός)»¹⁴³. Софроний предложил продемонстрировать Иоанну святость этого человека; они дали «мнимому сумасшедшему (φαινομένω ὡς σαλώ)» пять монет, и он молча принял их, но, зайдя за угол, бросил на землю¹⁴⁴. Поступить так мог бы и сумасшедший, но Мосх усматривает здесь признак тайной святости.

¹⁴⁰ S. Nili Epistula CXIX II PG. V. 79. 1860, col. 437.

¹⁴¹ Jean Rufus. P10rophories. Appendice. Textes complementaires I Ed. F. Nau // PO. V. 8. 1911/1912, p. 142—143.

¹⁴² Так что мнение П. Брауна, будто юродивые завоевывали сердца «безмятежной открытостью» (Brown P. The Body and Society. London; Boston, 1988, p. 336), не кажется нам обоснованным.

¹⁴³ В старославянском переводе «зряще же бе акы оуродъ» (Синайский патерик / Изд. В. С. Гольщенко, В. Ф. Дубровина. М., 1967, с. 194).

¹⁴⁴ Ioannis Moschi Pratum spirituale // PG. V. 87, fasc. 3. 1860, col. 2976.

Оказавшись в городе, бывший пустынный встречался там с самыми разными людьми. Посмотрим же, как агиография представляет нам эти столкновения.

Протест странствующего аскета против условностей городской жизни закономерно выливался в провокацию. А где она — там и юродство. Возьмем пример Серапиона¹⁴⁵ Синдонита, о котором нам известно, во-первых, от Палладия, а во-вторых, и независимо от него — из сирозычного жития. Оба эти источника восходят к устным преданиям о святом¹⁴⁶ (ВНГ, 1617ζ—1618с; ВНО, 1045—1047). О популярности этих легенд свидетельствует то обстоятельство, что они были переведены даже на такой экзотический язык, как согдийский¹⁴⁷. Вполне возможно, что Серапион являлся лицом историческим¹⁴⁸. Для нас важен лишь один эпизод его жития. Прибыв в Рим (крайне маловероятно, чтобы имелся в виду настоящий Рим, скорее — Константинополь, «Новый Рим»), он нанес визит знаменитой праведнице, практиковавшей аскезу затворничества и молчальничества.

«Для того, кто мертв [для мира], все возможно, — сказал Серапион. — ...Выйди из дому и пройди». — «Я не выхожу двадцать пятый год, — ответила она. — И во имя чего [теперь] пойду?» — «Если ты умерла для мира и мир для тебя, — сказал ей Серапион, — тебе должно быть безразлично — выйти или не выйти».

Девушка вышла наружу. После того как они вышли и вступили в некую церковь, Серапион сказал ей:

«Если ты хочешь меня уверить, что ты умерла и не живешь со стремлением нравиться людям... то сними с себя все платье, как вот я, положи его на плечо и ступай по городу, а я пойду впереди тебя в таком же виде».

Она ответила:

«Я многих соблазну (σκανδαλίζω) непристойностью этого поступка (ἀσχημω του πράγματος), и [люди] получают основания сказать: она сошла с ума и беснуется (έξέστη και δαιμονιώσά έστι)». — «А тебе что за дело?... — отвечал Серапион. — Ведь ты умерла для людей». Тогда девушка ему сказала: «Если что-либо другое прикажешь, я сделаю, но до такой степени [бесстрастия] я еще не сподобилась дойти». А Серапион ответил: «То-то же! Не особенно гордись, словно ты всех благоговейнее и умерла для мира, ибо я мертвее тебя и делом могу доказать, что я умер для мира: ведь сам я все это могу проделать, бесстрастно и не стыдясь (αλαθώς και άνίπαισχύντως)»¹⁴⁹.

Этот любопытный рассказ доказывает нам, что греческие районы империи позднее сирийского Востока познакомились с благочестивой провокацией¹⁵⁰: праведная девушка была явно поражена тем, чего требовал от нее Серапион. В его же поведении налицо и провокация, и кощунство: он предлагает раздеться не где-нибудь, а в церкви!

Одной из самых «соблазнительных» (во всех смыслах слова) встреч, которые неизбежно предстояли пустынножителю при переселении в город, было столкновение с блудницами. Вот какую притчу рассказывает Иоанн Мосх (ВНГ, 1440kg):

Один старец, живший в Ските, отправился в Александрию продать свое рукоделие. И увидел он

¹⁴⁵ Написание имени колеблется: есть и форма Серапион (см.: Guy J.-C. Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata patrum. Bruxelles, 1962, p. 39). Кроме того, Серапионов было несколько.

¹⁴⁶ Reitzenstein R. Hellenistische Wundererzahlungen. Leipzig, 1906, S. 77. Издание сирийских текстов: Bedjan P. Acta martyrum et sanctorum. V. 5. Paris, 1897 — нам недоступно.

¹⁴⁷ Hansen O. Die buddhistische und christliche Literatur der Sogder// Handbuch der Orientalistik. Lief. 1. Bd. 4. H. 2. T. 1. Leiden; Köln, 1968, S. 96.

¹⁴⁸ Reitzenstein R. Hellenistische Wundererzahlungen, S. 73.

¹⁴⁹ The Lausiac History of Palladius I Ed. C. Butler. V. 2. Cambridge, 1904, p. 114.14—116.2.

¹⁵⁰ При этом всякого рода пророков и лжебесноватых в столице Империи было предостаточно. Агафий Миринейский рассказывает, сколько «прикидывающихся безумными и одержимыми» (οι μαιν^σθαι Ηκή και δαίμονα υλοκρινόμενοι) расплодилось в Константинополе после одного землетрясения (Agalhia Myrinaei Historia / Ed. R. Keydell. Berlin, 1967, p. 169). Однако юродство в ранний период своей истории не имело с пророчеством ничего общего.

молодого монаха, входившего в корчму. Опечалился этому старец и остался снаружи, чтобы, когда тот выйдет, поговорить с ним. Так и случилось. Когда молодой вышел, старец схватил его за руки и привлек к себе, говоря: «Господин мой и брат, разве не знаешь ты, что облачен в святую схиму? Что ты молод? Что много у диавола каверз? Что, находясь в городе, монахи могут претерпеть вред и через глаза, и через уши, и через жесты? Ты без страхаходишь в таверны, а ведь ты слышишь там, чего не хочешь, и видишь, чего не хочешь, и общаешься с бесстыжими женщинами. Не надо, прошу тебя! Беги в пустыню, где ты можешь спастись, как того желаешь». Отвечал ему молодой: «Уйди, старче. Бог не нуждается ни в чем другом, кроме чистого сердца». Тогда старец, простерев руки к небу, воскликнул: «Слава тебе, Боже! Вот, я уже пятьдесят лет в Ските, а чистоты сердца не стяжал, а он, околавываясь по кабакам, стяжал чистое сердце!»¹⁵¹

Но зачем же все-таки молодой монах идет в таверну? Мосх этого никак не поясняет, однако можно предположить, что старый пустынный догадывается, для чего: для обращения проституток. Образ кающейся блудницы был популярен в христианской литературе с самых ранних времен¹⁵². Нас будет интересовать то ответвление данного сюжета, где проститутку обращает к благочестию монах, являющийся к ней под видом клиента¹⁵³. Хронологически наиболее ранней среди житий этого рода (IV—V вв.) является, видимо, легенда о Таис и Пафнутии (ВНГ, 1695—1697)¹⁵⁴. В ней повествуется о том, как «авва Пафнутий¹⁵⁵... облачившись в мирскую одежду и взяв [золотой] солид, отправился в один египетский город и предложил [Таис] этот солид в качестве платы за грех»¹⁵⁶. «Говорит она ему: Пойдем в спальню. Он же на это: Пойдем. Когда они вошли, то он увидел высокое расстеленное ложе. Взойдя на него, девушка позвала старца¹⁵⁷. Лишь после этого Пафнутий окольными путями приступил к наставлениям.

От этого же периода дошла другая схожая легенда — житие Саломеи и Симеона (сохранившееся, к сожалению, лишь в маленьких отрывках в коптском переводе). Праведник Симеон узнает, что его родственница Саломея стала блудницей. Переодевшись стратилатом¹⁵⁸, он прибыл из Иерусалима, где жил, в Иерихон, где поселилась она. Саломее внешность этого человека показалась знакомой, но все же она его не узнала.

А он сказал молодым людям, которые стояли у ее двери: «Я хочу видеть вашу подружку и говорить с ней». Но они его оттолкнули, говоря: «Уходи, ведь ты стар, и у тебя силенок не хватит, чтобы сойтись с ней». Она же вышла и взяла его за руку и повела внутрь, плача... Он сказал ей: «Я приехал сюда из-за тебя. Когда я услышал разговоры о тебе, я захотел встретиться с тобой, чтобы пообщаться». Но тут он замолчал, а она подумала, что он пришел к ней для грязного дела. Она ему сказала: «Добро пожаловать. Я сделаю тебе, что захочешь». Он сказал: «Я у себя дома человек известный, а в этом городе много моих земляков. Я боюсь, что они придут сюда, желая тебя видеть, и мне будет стыдно. Я хочу пообщаться с тобою в тайном месте, где никого нет». Она повела его и привела в уголок внутри ее опочивальни. Он ей сказал: «Это место мне не подходит». Она привела его в другую комнату...

¹⁵¹Ioannis Moschi Pratum Spirituale, col. 3076—3077.

¹⁵²Dorn E. Der sundige Heilige in der Legende des Mittelalters. Miinchen, 1967, S. 52—70.

¹⁵³Подробнее см.: Ivanov S. A. A Saint in a Whore-House II Bsl., V. 56. № 2. 1995, p. 439—445. Возможно, в основу сюжета легла история из Талмуда (Avodah Zarah, 18a) о раввине, явившемся в бордель под видом римского всадника, но не исключено и обратное заимствование, см.: Adler R. The Virgin in the Brothel and Other Anomalies II Tikkun. V. 3, 1988, p. 102.

¹⁵⁴Nau F. Histoire de Thais, publication des textes grecs inedits // Annales du Musee Guimet. V. 30. 1903, p. 51—112; Kuhne O. R. A Study of the Thais Legend. PhD. Diss. Philadelphia, 1922 — нам недоступно. Латинское житие св. Афры, также раскаявшейся блудницы, хотя его действие и относится к языческим временам, было создано в VII в. (см.: Prinz F. Die heilige Afra II Bay- erische Vorgeschichtsblätter. Bd. 46. 1981. S. 214).

¹⁵⁵В некоторых параллельных версиях праведника зовут Серапион или Вессарион.

⁹Vita s. Thais Meretricis // PL. V. 73. 1860, p. 661.

¹⁵⁷De Sloop E. Un mot sur les sources des Actes d'Abraamios de Qiduna // Le Musee Beige. V. 15, 1911 (далее: E. de Sloop. Un mot), p. 310.

¹⁵⁸Revillon E. La sage-femme Salome // Journal Asiatique. Ser. 10. V. 5. 1905, p. 433.

Говорит: «А это место тебе нравится, отче? Я уверяю тебя, что кроме Бога, который нас видит...»¹⁵⁹

К сожалению, дальше в коптском тексте лакуна, но все же можно предположить, что Симеон в своей «святой» провокации идет дальше Пафнутия¹⁶⁰.

Этот мотив достигает апогея в житии Авраамия Кидунского V—VI вв. (ВНГ, 5—6; ВНО, 16—17)¹⁶¹, ложно приписываемом Ефрему Сирину. Мы остановимся на этом житии более подробно. В нем также святой подвижник узнает, что его племянница по имени Мария погрязла в грехах и торгует своим телом. Одевшись воином (знакомый мотив, показывающий, что агиограф был знаком с текстом жития Симеона и Саломеи), Авраамий отправляется в блудилище спасать родственницу. Там он, «подражая блудодею и обликом, и нравом... прикинулся, что пылает плотским пылом», да так, что даже хозяин заведения, «поняв, что за желание тот изобразил», возмутился развратности старика. Позвали Марию, и неузнанный Авраамий усадил ее за трапезу.

Человек, который пятьдесят лет не ел даже хлеба... теперь ел мясо и пил вино — и все для того, чтобы спасти чужую душу. Сонм ангелов стоял в изумлении самопожертвованием благословенного старца, тем, с какой готовностью и неразборчивостью он ел и пил и какой отвратительной грязью покрылась душа его! Приди и встань в благоговейном страхе от глупости человека, совершенного в мудрости! Се человек глубокого понимания: он стал совершенным глупцом, чтобы спасти чужую душу!¹⁶²

Между тем напряженность повествования продолжает нарастать. Авраамий, «чтобы скрыть свои... намерения, говорил... любовные слова... и заразительно смеялся, и зазывно улыбался, и делал все прочее, что должно склонять к любви и возбуждать»¹⁶³. Мария обняла его за шею и поцеловала, но тут, ощутив благоухание святости, вдруг разразилась слезами. Однако Авраамий даже не подумал использовать благоприятный воспитательный момент, а напротив, сурово приказал ей уняться. «Желая устранить всякое подозрение, он усвоил самые необузданные повадки влюбленного». После трапезы они отправились в спальню. Данный фрагмент слово в слово повторяет соответствующий эпизод жития Таис¹⁶⁴ — очевидно, что автор легенды об Авраамии имел этот текст перед глазами. Но тем существеннее новшества, добавленные им от себя: если Пафнутий лишь входит в опочивальню, то Авраамий уже «с готовностью сел на кровать» возле блудницы. Провокационность поведения святого становится в его житии предметом специального внимания:

О, совершенный подвижник Христов! Не знаю я, каким именем назвать тебя: говорить ли о тебе как о святом или как о том, кто пятнает себя? Полон ли ты мудрости или глупости? Разумен ты или потерял всякое чувство меры? Пятьдесят лет жизни своей проспав на одной рогожке, с какой готовностью воссел ты на ложе!¹⁶⁵

Видно, что автор сирийского жития, подбадривая себя этими вопросами (отсутствующими в греческой версии), не до конца уверен, являются ли они риторическими. А сюжетная пружина тем временем сжата до предела: Мария «стала настаивать, что хочет снять с него обувь»¹⁶⁶. Авраамий велел ей запереть дверь и сказал: «Госпожа Мария, придвинься поближе ко мне». «Когда она это сделала, он крепко схватил ее, словно собираясь поцеловать...» — и тут только открыл ей, кто он, и затем приступил к тем вразумлениям, ради которых вроде бы и прибыл. Мария, конечно, раскаивается,

¹⁵⁹ Ibid., p. 436—437.

¹⁶⁰ *De Sloop E. La vie de Theophane et de Pansemne // Le Musee Beige. V. 15. 191 l, p. 317.*

¹⁶¹ *Holy Women of Syrian Orient I Ed. S. P. Brock, S. A. Harvey. Berkeley; Los Angeles; London, 1987, p. 27—28. Греческая версия: Lamy T. J. Acta beati Abrahae Kidunaiae monachi II AB. V. 10. 1895; Vita s. Abramii // PG V. 115. 1864 (далее: Vita); AASS Martii. V. 2. Antwerp, 1668, p. 741—748.*

¹⁶² *Holy Women of Syrian Orient, p. 33.*

¹⁶³ *Vita, col. 72.*

¹⁶⁴ *E. de Sloop. Un mot, p. 310.*

¹⁶⁵ *Holy Women of Syrian Orient, p. 34.*

¹⁶⁶ *Vita, col. 73.*

и они бегут из блудилища¹⁶⁷.

Легко себе представить, как щекотала эта история нервы благочестивого читателя, особенно монаха¹⁶⁸. Но нас в данном случае больше интересует мотивировка автора: он пытается убедить себя и нас, что подвижник действует в благородных целях, но слишком уж не сходятся концы с концами: скабрезная буффонада Авраамия бурно выплескивается за житийные рамки, и автор как бы растерянно разводит руками, сам не зная, что происходит с его героем. А это отшельник прямо на глазах превращается в юродивого. Как станет ясно дальше, агиография классического юродства помнила об этой преимственности, и перевоспитание блудниц нестандартными способами сделалось излюбленным занятием многих византийских «похабов».

Еще одна встреча, какой мог ожидать монах при возвращении в город, это свидание с оставленными им когда-то родными. Легенды о проживающих бок о бок, но не узнающих друг друга родных, относятся еще к «монастырскому» фольклору. В сказании об Андронике и Афанасии (ВНГ, 120—123I) повествуется о том, как муж с женой решили постричься в монахи; когда они встретились через какое-то время, то Андроник не узнал Афанасии, исхудавшей и одетой в мужское платье. Они восемнадцать лет жили в одной келье, как братья. Умирая же, она оставила ему записку с правдой о себе¹⁶⁹. Текст записки приводится лишь в одной из рукописей жития: «Авва Андроник, я — твоя жена. В течение стольких лет я тебе ни словом себя не обнаружила по причине Царствия Небесного»¹⁷⁰.

В этой истории сплавлены два мотива: уже известная нам трагедия и возвешение о себе после смерти¹⁷¹. О связи первого из них с юродством мы уже говорили, теперь пришла пора поговорить о втором.

Легенда о «Человеке Божиим» существует в двух основных версиях. Первая была записана в середине V в. в Эдессе¹⁷², и происхождение ее, вероятнее всего, — сирийское¹⁷³. Что касается второй, расширенной версии, то она почти наверняка имеет греческое происхождение¹⁷⁴. Хронологически эта версия относится к периоду от последних десятилетий VI в. до 730 г.¹⁷⁵

¹⁶⁷ Holy Women of Syrian Orient, p. 34. Эпизодическое упоминание о том, что святой для увещаний «не брезговал захаживать в блудильные дома и не считал это чем-то неприличным», содержится в житии (ВНГ, 1032—1034) Маркиана Пресвитера (см.: Vita s. Marciiani // PC. V. 114. 1864, col. 452).

¹⁶⁸ Но до своего логического предела мотив притворства праведника доходит в житии Феофана и Пансемны (ВНГ, 2447—2448), написанном уже в средневизантийский период (E. de Sloop. Un mot, p. 319). В нем также святой является к блуднице, «и от шестого часа до глубокой ночи они ели и пили, радовались и получали удовольствие, и святой без разбора ел все, что ему клали, дабы не быть узнанным» (p. 322). Затем следует уже знакомый нам мотив приглашения в спальню, где «девушка заперла дверь и по своему обыкновению принялась обнимать и целовать его, и святой соглашался». Но далее сюжет меняется, ибо Феофан предлагает Пансемне выйти за него замуж, а когда она соглашается, побуждает ее сперва к крещению (на которое она идет, «охваченная похотью»), а потом и к отшельнической аскезе (p. 323—324). К тому моменту, когда Пансемна понимает, что святой «заботится о ее душе, а не о теле», дело уже сделано — блудница осознала пагубность своей прошлой жизни. В этом житии мы наблюдаем последнюю стадию «святой провокации», на которой она уже вырождается в обман и теряет свой внутренний нерв. Читатель легенды беспокоился не о том, удастся ли Феофану избежать греха, а о том, не раскроется ли его хитрость раньше времени. История из берущей за душу сделалась просто занимательной.

¹⁶⁹ Menologii, p. 171. Современный русский перевод см.: Византийские легенды, с. 188—192.

¹⁷⁰ Acta ss. Andronici et Athanasiae // AASS Octobris. V. 4. Paris, 1866, p. 1001, adn. S.

¹⁷¹ Дж. Ансон считает, что в легенде об Афанасии (которую он почему-то упорно именует Анастасией) намечен «первый этап в постепенной трансформации религиозной легенды в сказку о преданности целомудренной жены своему мужу» (Anson J. The Female Transvestite in Early Monasticism: The Origin and Development of a Motif *II* Viator. V. 5, 1974, p. 15). С этим трудно согласиться, ибо героиня легенды причиняет мужу очевидные страдания.

¹⁷² О хронологии создания жития см.: *Drijvers H.J. W. The Man of God of Edessa, Bishop Rabbula and the Urban Poor // Media Latinitas. A collection of Essays to Mark the Occasion of the Retirement of L. J. Engels / Ed. R. I. A. Nip et al. Turnhout, 1996, p. 207—210.*

¹⁷³ Ср., впрочем, гипотезу об изначальности греческого варианта: *Odenkirchen C.J. The Life of St. Alexius in the Old French Version of the Hildesheim Manuscript. Brookline; Leyden, 1978, p. 31—33.*

¹⁷⁴ *Amiaud A. La legende syriaque de Saint Alexis, l'Homme de Dieu. Paris, 1889 (далее: Amiaud. La legende), p. XLIII—LII.* Возможно, и вторая версия была впервые записана по-сирийски, хотя вскоре и переведена на греческий (см.: *Пайкова А. В. Легенды и сказания в памятниках сирийской агиографии II Палестинский сборник. Вып. 30. Л., 1990, с. 86.*

¹⁷⁵ *Halkin F. Une legende grecque de Saint Alexis (ВНГ 56 а) // АВ. V. 98. 1980, p. 5—16.*

Первая версия повествует о том, как сын богатых родителей, в позднейших изводах получивший имя Алексей (ВНГ, 51—56; ВНО, 36—44, cf. 306)¹⁷⁶, бежит из родного дома накануне собственной свадьбы. В Риме (видимо, Новом Риме, т. е. Константинополе¹⁷⁷) он садится на корабль, плывущий на восток, и становится нищим попрошайкой в городе Эдессе. Его дальнейшая судьба похожа на многие другие, уже известные нам по рассказам о «тайных слугах Господа»: Алексей молится по ночам, долго отказывается назвать себя церковному сторожу, заметившему его благочестие; потом он все же рассказывает ему о себе, но берет клятву молчать; наконец Алексий умирает в больнице для нищих, а когда епископ узнает о том, что усопший был великим праведником, тело не удается обнаружить — оно восхищено на небо.

Все эти мотивы нам хорошо знакомы. Их происхождение тесно связано с ранним сирийским христианством¹⁷⁸, новизна же содержится во второй, греческой версии легенды. В ней к старому тексту механически присоединен новый. Алексей, оказывается, не умер в Эдессе, а просто решил бежать от людской славы и для этого сел на корабль в Лаодикее. Он намеревался плыть в Таре, где его никто не знал. Однако судно по воле волн прибило к Риму (даже если имеется в виду Константинополь, это все равно очень далеко от Тарса). В более позднем варианте жития сказано, что «сначала он печаловал о происшедшем [отклонении от курса] и не хотел, чтобы это случилось. Ему даже и в голову такое не приходило. Но потом он сказал: “Слава Господу!”»¹⁷⁹ Еще в одном изводе легенды приводится более подробное объяснение:

В Римской гавани он причалил по незримому мановению Божьему — ведь Он не хотел, чтобы блаженный остался совершенно неизвестен, хоть тот всю жизнь и стремился к безвестности. Воистину Божий человек понял, что не без Божьей воли случилось ему возвратиться на родину¹⁸⁰.

Сойдя на берег, Алексей произносит загадочную фразу: «Не буду я больше никому в тягость, но пойду в дом отца моего, ибо неузнаваем я ни для кого из домашних»¹⁸¹. Оставаясь неузнанным, он получает у собственного отца разрешение жить в его доме нищим приживалом и проводит там семнадцать лет.

Когда наступал вечер, слуги принимались мучить его и издеваться над ним. Одни его били, другие толкали, третьи выливали ему на голову ту воду, которой мыли тарелки. Но Человек Божий... принимал все с радостью, готовностью и терпением¹⁸².

Агиограф никак не объясняет странных действий своего героя. Неужели отчий дом выбран Божьим Человеком потому, что именно там он был бы наиболее надежно гарантирован от узнавания? На первый взгляд кажется, что как раз наоборот: любой другой дом подошел бы для этих целей лучше. Невозможно отрешиться от догадки, что хотя в поведении Алексея пока заметно одно лишь смирение, налицо элемент провокации — первого признака юродства.

Вот приблизился смертный час Божьего Человека, и он «записал всю свою жизнь и те тайны, что были у него с отцом и матерью, и о чем он толковал с невестой в чертоге... чтобы они узнали его»¹⁸³.

Узнали — зачем?

Святой отрекается от родителей, бросает невесту, отказывается от богатств, бежит с родины — во

¹⁷⁶ Библиографию об Алексии см.: *Муравьев А. В., Турилов А. А.* Алексей, человек Божий // ПЭ. Т. 2. М., 2001, с. 10—11.

¹⁷⁷ Споры о том, какой из двух Римов имеется в виду в первой версии легенды, идут до сих пор (см.: *Slrebbins C. E.* Les origines de la legende de s. Alexis // *Revue beige de philologie et d'histoire*. V. 51. 1973, p. 506—507).

¹⁷⁸ *Von Drijvers H. J. W.* Die Legende des heiligen Alexius und der Typus des Gottesmannes in syrischen Christentum // *Typus, Symbol, Allegorie bei den ostlichen Vatern und ihren Parallelen im Mittelalter* / Ed. M. Schmidt. Regensburg, 1982, S. 188—193.

⁴¹ *Menologii*, p. 248.

¹⁸⁰ *Halkin F., Feslugiere A.-J.* Dix textes inedits tires du menologe imperial de Koutloumous. Geneve, 1984, p. 86.

⁴⁹ *Amiaud*. La legende, p. 11.

¹⁸² *Ibid.*, p. 12. Еще более зверские издевательства над Алексием изображены в эфиопской версии его жития (*Les vies ethiopiennes de saint Alexis l'Homme de Dieu* / Tr. par E. Cerulli [CSCO, N 299]. Wiesbaden, 1969, p. 107).

⁴² *Amiaud*. La legende, p. 12—13.

имя Бога. Все это понятно: праведник может наставлять и спасать ближних, но никто не упрекнет его, если он, не выдержав мирской суеты, удалится для уединенного общения с Творцом. Два эти пути признаются христианством изначально равноправными. Жест отказа, ухода — первый импульс аскезы.

Бросая все и уходя, святой как бы говорит: живите земными горестями и радостями, женитесь, воспитывайте детей, наживайте богатства — все это в Евангелии не запрещено. Только, пожалуйста, без меня! Подобную позицию можно счесть жестокой, но она по крайней мере последовательна: Алексей видит, что близким не по силам тот груз, который он собирается взвалить на себя, и он никому ничего не навязывает. Уходящий своим уходом делает любое обсуждение и осуждение беспредметным.

Иное дело — возвращающийся. Этот уж никак не может сказать, что мир ему докучает. От пресловутой самодостаточности аскета не остается и следа.

На той стадии развития легенды, когда святой безвестным умирал в Эдессе, две жизненные правды были показаны как бы на равных, горнее бытие не вступало в конфликт с дольным. На втором этапе эволюции сюжета две эти правды сведены на очную ставку¹⁸⁴.

Так в чем же нравственный урок жития? «Легенда об Алексее, жестокость которой так часто представляется современному сознанию бессмысленной и бесчеловечной, отвечала глубоким душевным потребностям»¹⁸⁵, — пишет С. Аверинцев, не объясняя, в чем же состояла потребность¹⁸⁶. Наше же объяснение состоит в том, что мы имеем дело с юродской парадигмой поведения: сначала Алексей совершает провокацию, возвращаясь домой (подобно тому как «пьяница» провоцирует монахинь, развалившись во дворе обители), а потом делает следующий шаг — открывает родным правду о себе, когда уже ничего нельзя изменить. Хартию с рассказом Алексея о себе вынимают из его охладевших рук. В нашей терминологии — это юродская агрессия. Если бы мы рассуждали в понятиях психологии, действия Алексея можно было бы толковать как своего рода садомазохизм, но для нас этот святой не конкретный человек, а культурная функция.

Как справедливо замечает С. Аверинцев, родные Алексея вызывают у агиографа и читателя сочувствие и симпатию¹⁸⁷ — они страдают не за свою вину, а за невозможность примирить горний и дольный мир. Но верно и то, что хрупкое равновесие двух жизненных правд очень легко нарушить. Это произойдет сразу, стоит святому подойти за милостыней к своей матери или невесте и подвергнуться поношению не от слуг, а от них. Читатель неизбежно испытает неприязнь к этим сытым, духовно близоруким людям. Именно такой шаг и делает святой, но не Алексей, а другой агиографический персонаж — Иоанн Каливит (Кушник) (ВНГ, 868—869; ВНО, 498—499), житие которого можно рассматривать как один из этапов развития той же легенды.

Сюжетная канва жития сводится к следующему: Иоанн, бежав из родного дома, провел шесть лет в монастыре, изнуряя свою плоть. Однако дьявол начал внушать ему страстное желание повидать родителей. Его отпустили домой; по дороге он обменялся одеждой с нищим и пришел к родительскому дому в рубище. Узрев родителей, Иоанн сказал: «Вот, диавол, я Божиим произволением и родителей увидал, и пограл твои стрекала». Отец святого обращался с нищим хорошо и посылал ему еду (которой

¹⁸⁴ По верному замечанию одного исследователя, Алексей отчасти преступник, ибо он разрушает мир, которому сам Бог попустил существовать (см.: Gyory J. Hagiographie heterodoxe // Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae. V. 11. 1962, p. 380).

¹⁸⁵ Аверинцев С. С. От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., 1986, с. 35. Ср.: Берман Б. И. Читатель жития (Агиографический канон русского средневековья и традиция его восприятия) // Художественный язык средневековья. М., 1982, с. 166.

¹⁸⁶ Ссылки на влияние «Одиссеи» и греческого романа (см.: Шестаков Д. Исследования в области греческих народных сказаний о святых. Варшава, 1910, с. 111—112) лишь подчеркивают абсолютную противоположность данных сюжетов: Одиссей и другие античные герои всегда покидают дом против воли, и все их усилия направлены на то, чтобы вернуться и жить по-прежнему. Здесь же все наоборот: герой уходит сам, а возвращается как бы против воли.

¹⁸⁷ Аверинцев С. С. От берегов Босфора, с. 35.

тот, разумеется, не ел, отдавая все другим нищим), но вот мать, «увидя его изможденность, дикий вид и необутость, была потрясена и приказала рабам: “Вытащите его вон! Я не могу входить в дом, когда он тут валяется”»¹⁸⁸.

Иоанн попросил слуг, чтобы ему разрешили жить в шалаше, как он объяснил, «чтобы спастись от холода и чтобы ваша госпожа меня не видела». Так он провел три года, а когда почувствовал приближение смерти, стал молиться за родителей: «Прошу тебя, Господи, не засчитывай им прегрешения их жизни, но раскрой перед ними океан Твоей милости»¹⁸⁹. Надо понимать (хотя впрямую об этом и не сказано), что Иоанн просил не засчитывать родителям грехи, совершенные по отношению к нему, поскольку они и были самыми тяжкими. Потом он попросил слуг позвать к нему его мать: «Скажите ей, что лежащий у ее ворот нищий, которого она велела гнать, зовет ее... говоря: не пренебреги нищим бедняком. Помня о Боге, соблаговоли смиренно прийти».

Знатная женщина была весьма удивлена дерзкой просьбой приживала: «Что такого может сказать мне этот нищий? Я не могу ни находиться с ним рядом, ни даже видеть его». Муж все-таки советовал ей пойти, но она не послушалась. Однако Иоанн продолжал настаивать: «Если не придешь и не повидашь меня, потом сильно раскаешься»³⁷. Мать сдалась. При встрече Иоанн взял с нее клятву, что она прикажет «похоронить меня в той одежде, какую ношу, и в том месте, где стоит мой шалаш, ибо недостойн я других одежд и более почетного места». С этими словами он вручил ей инкрустированное драгоценностями Евангелие, которое родители подарили ему в детстве, говоря: «Это будет тебе спутником в здешней жизни».

Дальше события развиваются в стремительном темпе:

Она, взяв Евангелие и повертев его так и эдак, сказала: «Оно похоже на ту книгу, которую заказал мой муж для нашего сына». Она быстро вышла и показала книгу мужу. Увидев книгу, он узнал ее и сказал: «Это не другое, а то самое Евангелие. Но откуда оно у него? Его надо спросить, где наш сын Иоанн». И оба пошли и говорят ему: «Заклинаем тебя Святой Троицей, скажи нам правду, откуда у тебя это Евангелие и где наш сын Иоанн?» Он же, не сдерживаясь более, заплакал и сказал: «Я ваш сын Иоанн, причина многих ваших слез. А это то Евангелие, которое вы мне подарили. Любя моего Христа, я взвалил на себя его легчайшее ярмо». Услыхав это, родители обняли его за шею и так рыдали с первого до третьего часа, что все жители города плакали, узнав об обретении ими сына. Но чтобы его честное и безупречное житие не оказалось замаранным никаким¹⁹⁰ треволнением здешней жизни... он [тотчас] отдал свою драгоценную душу Богу.

Мать нарушила данное сыну обещание и передела его тело в золотые одежды, но была за это наказана параличом. Отец вновь облек труп в рубище и похоронил Иоанна, как тот и велел, на месте, где стоял его шалаш.

В этом житии многое остается необъясненным: если вернуться домой Иоанна побуждал дьявол, так зачем же он поддался этому искушению, а уж если поддался, тогда в чем состояла его победа над лукавым, которой он так гордится? Если святой молится о прощении родителям их грехов по отношению к нему, то зачем он именно мать так настойчиво зовет к себе в смертный час, вводя ее тем самым во все новые грехи? Ведь он знает, что она, в отличие от отца, гнушается его рубищем. И главный вопрос: зачем он вернулся в отчий дом, а уж если вернулся, то зачем раскрыл себя, а уж если раскрыл, то почему лишь перед смертью? Ответ на все эти вопросы один: Иоанн Каливит в нашей

¹⁸⁸ *Amiaud. La legende*, p. LXX—LXXII. Нам осталась недоступна работа Ααμφίδης Ο. Βίος· και πολιτεία αγίου Ιωάννου του Καλυβίτου λανθάνων εἰς· ἐλληνικόν παραμύθιον τοῦ Πόντου // Αρχαῖον ἐκκλησιαστικόν και κανονικόν δικάϊον. Τ. 19. 1964. σ. 3—17.

¹⁸⁹ Если годы жизни Человека Божия отнесены его греческим агиографом к началу V в., то Иоанн полувеком моложе: *terminus post quem* в его случае — это сообщение жития, что святой прибыл в монастырь Акимитов на корабле: данная обитель, отличавшаяся особенно суровым уставом, была под давлением властей переведена из Константинополя на азиатский берег Босфора в середине V в.

¹⁹⁰ *Ibid.*, σ. 271.

терминологии — юродивый, хотя в тексте он назван не $\acute{o} \delta\acute{i}\alpha \text{ Χριστ}\acute{o}\nu \sigma\alpha\lambda\acute{o}\varsigma$: — этой формулы еще не существует, — а $\acute{o} \delta\acute{i}\alpha \text{ Χριστ}\acute{o}\nu \pi\omega\chi\acute{o}\varsigma$: (Христа ради нищий)¹⁹¹. В некоторых несохранившихся редакциях Иоанн Каливит явно именовался $\sigma\alpha\lambda\acute{o}\varsigma$, иначе нельзя объяснить, почему в одной из древнегрузинских версий жития он назван *salos*¹⁹².

Иоанн провоцирует унижения в свой адрес, а потом «переходит в наступление» против мира, сотрясает его и, в отличие от Алексия, еще успевает одним глазком взглянуть на произведенный эффект.

В случае с возвращающимися домой святыми агрессия впервые направлена не на монахов и паломников, но на самых обычных людей, которые никогда не собирались становиться святыми, а рассчитывали всего лишь прожить жизнь в спокойном благочестии. Именно этой возможности и лишает их юродивый.

Можно констатировать, что к VI в. юродство вырвалось на простор, за пределы монастырских стен.

У Псевдо-Кесария, писавшего в середине VI в., Христос говорит о себе слово в слово то, что обычно писали о юродивых: «Я изображаю ($\upsilon\lambda\omicron\kappa\rho\acute{\iota}\nu\omicron\mu\alpha$)... посредственность, желая при помощи выставления плоти ($\pi\rho\upsilon\beta\omicron\lambda\acute{\eta} \tau\acute{\eta}\varsigma \sigma\alpha\rho\kappa\acute{o}\varsigma$) поймать дракона: того дьявола, который насмехается ($\acute{\epsilon}\nu\pi\lambda\acute{\alpha}\zeta\omicron\nu\tau\alpha$) над смертными, но над которым и я в свою очередь насмехаюсь ($\acute{\epsilon}\nu\pi\lambda\acute{\alpha}\zeta\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$)». На вопрос, «Зачем ты говоришь, что Христос — насмешник ($\acute{\epsilon}\nu\pi\lambda\acute{\alpha}\iota\kappa\tau\eta\nu$) и что Он победил дьявола хитростью?» Псевдо-Кесарий уверенно отвечает: «В этом нет ничего невероятного!»¹⁹³ Юродство получает, таким образом, высшую санкцию — оно становится подражанием Христу.

Произошло самоосознание этого феномена и были сформулированы его основные принципы. Пальму первенства здесь следует отлать Иоанну Лествичнику:

Если определение, суть и образ крайней гордости состоят в том, чтобы ради славы изображать ($\upsilon\lambda\omicron\kappa\rho\acute{\iota}\nu\wedge\sigma\theta\alpha\iota$) не присущие тебе добродетели, то не является ли свидетельством глубочайшего смирения, когда мы ради унижения прикидываемся ($\sigma\chi\eta\mu\alpha\tau\acute{\iota}\zeta\wedge\sigma\theta\alpha\iota$) виновными в том, в чем не виноваты? Так поступил тот, кто взял в руки хлеб и сыр¹⁹⁴. Так повел себя и тот делатель чистоты, который, сняв свою одежду, бесстрашно ($\alpha\lambda\theta\acute{\omega}\varsigma$) ходил по городу. Такие уже не заботятся о том, чтоб люди не соблазнились ($\omicron\upsilon \mu\sigma\rho\iota\mu\omicron\nu\omicron\sigma\iota \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\acute{\iota}\nu\omicron\nu \pi\rho\sigma\kappa\acute{o}\mu\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$), — они ведь получили власть всех невидимо убеждать молитвой. А кто из них заботится о первом, то есть о соблазне, тот обнаруживает недостаток второго дара. Ведь где просьбу готов исполнить Бог, там мы все можем свершить. Пожелай огорчить лучше людей, а не Бога. Ведь Он радуется, видя, как мы стремимся к бесчестью, дабы уязвить, потрясти и изничтожить суетное тщеславие¹⁹⁵.

В данном пассаже впервые с поистине революционной открытостью сформулирован основной, наиболее скандальный принцип юродства: не следует бояться вводить людей во грех.

Но этой позиции придерживались далеко не все. Многие аскетические авторы считали, например, что сексуальная провокация прежде всего опасна для самого провокатора. До нас дошел один поразительный документ: письмо некоего Павла Элладского. Как датировать этот текст? В нем содержится несколько хронологических указаний. Герой рассказа, евнух Евтропий, служил секретарем у знатной дамы Аниции Юлианы, а потом постригся в монахи. Об этой женщине известно, что она была на ножах с императором Юстинианом, а потому логично предположить, что Евтропий,

¹⁹¹ Ibid., с. 272. В сирийском переводе жития Иоанн, как и Алексий, записывает свою жизнь на бумагу и умирает с ней в руке, так что родные узнают обо всем лишь от патриарха, читающего это письмо (см.: *Amiaud. La legende*, p. LXX).

¹⁹² Впрочем, иконографический тип Иоанна Каливита как в греческой, так и в грузинской традиции никак не напоминал юродивых, см.: Евсеева Л. М. Афонская книга образцов XV в. М., 1998, с. 269, ср. с. 80

¹⁹³ *Pseudo-Kaisarios. Die Erotapokriseis* I Ed. R. Riedinger. Berlin, 1989, S.115—116.

¹⁹⁴ Видимо, имеется в виду какая-то патеричная история о монахе, который прикинулся обжорой, чтобы избежать людского поклонения.

¹⁹⁵ *Ioannis Climaci Scala Paradisi*, col. 997; cf. col. 956.

опасаясь монаршего преследования, отрекся от мира после смерти своей госпожи, которая последовала около 527/8 г. Позднее он поселился в пустыне в окрестностях Иерихона, в башне, некогда построенной иерусалимским патриархом Илией (ум. в 516 г.). Отшельник сделался объектом паломничества для многих жителей Иерихона, а один из горожан попросил его стать крестным для его сына. Действие рассказа происходит, когда этому мальчику исполняется десять лет. Следовательно, не будет особой натяжкой заключить, что само письмо написано Павлом Элладским около середины VI в., то есть как раз в момент наибольшего подъема «юродских» настроений. Мишенью этого полемического текста, несомненно, являются те монахи, которые позволяют себе скандальное и чреватое соблазном поведение в расчете на собственную «иммунность» к греху:

Которые говорят, что они могут почивать вместе с женщинами и детьми на одном ложе и не претерпеть духовного ущерба от похоти, что они весьма крепки и лицом к лицу встречают искушения блуда и поплзновения плоти, — те (на самом деле) совершенно обмануты демонами.. Одно из двух: или такие люди на самом деле глупы (μωροί) и неопытны в (распознавании) злоумия и хитрости невидимого врага, или они и в действительности любят наслаждения и подвержены страстям (ἐμπαθείς). Под видом благочестия и воздержания они удовлетворяют честолюбие и глубокое, зловерное тщеславие, они тайно предаются низменному наслаждению, будучи причислены к сонму блудников, развратников и мужеложцев, и в Судный день они вместе с ними подвергнутся наказанию, хотя и утверждают, будто не творят ничего телесно постыдного... Мы знали некоторых воистину праведных мужей, бойцов... умеющих бороться с враждебными демонами и побеждать их, которые испытывали вожделение даже к собственным матерям, сестрам и юным детям... Нам известно, что такое претерпевали и армянские монахи, и месопотамские, и киликийские, и азийские, и понтийские, и египетские, и фессалийские, и элладские, и арабские, и персидские, и прочие... Иногда бес блуда отступает и... заставляет того, над кем он посмеялся (χλευάζου^νον) считать, будто тот достиг предела бесстрастия (ἀπαθης) и меры апостольской и вознесется на небо, подобно Или, на огненной колеснице... и издеваться (μυκτηρίζε iv) над братьями... а потом как налетит бес блуда... — и аскет окажется подобен свинье, катающейся в грязи, и станет хуже тех, кто явно и прилюдно блудит на площадях.

Дальше Павел приводит рассказ о том самом Евтропии, который упоминался выше: этот евнух воспылил преступной страстью к своему крестному сыну, и автор в неслыханных для византийской литературы физиологических и едва ли не порнографических подробностях описывает те чудовищные плотские искушения, которые претерпел пустынный. Павел заканчивает словами: «Пусть то, что случилось с Евтропием, послужит предупреждением для тех, кто говорит: Мы спим вместе с женщинами и проводим время с детьми и не претерпеваем ущерба. Услышав такое, о братья и отцы, ужаснемся же и вострепещем, и со всех ног побежим прочь!» Известную странность в этом тексте представляет неуместно длинное перечисление того, монахи каких именно стран подверглись дьявольским искушениям. Нельзя ли допустить, что здесь дает себя знать какая-то оставшаяся «за кадром» полемика? Возможно, сторонники восточного аскетизма защищали присущие ему экзотические практики, ссылаясь на то, что греческим аскетам (а значит, в частности, и самому Павлу Элладскому) недоступны те вершины «бесстрастия», которых достигают «египетские» или «арабские» монахи. Автор же письма, не произнося этого открыто, возражает в том смысле, что все люди одинаковы.¹⁹⁶

Несомненно, поведение юродивого компрометировало монашеское сословие в глазах мирян. На это указывает Исаак Сирий:

Пришел я однажды к опытному старцу и сказал ему: «Пришел мне, отче, помысел пойти в

¹⁹⁶ Papadopoulo-Kerameus A. Noctes Petropolitanae. СПб., 1913, с. 77—82; Lundsstrom V. Collectio Scriptorum veterum Upsalensis I. Uppsala; Leipzig, 1902, p. 17—23. (Английский перевод: Byzantine Monastic Foundation Documents. № 30, p. 69—73. <http://www.doaks.org/typikaPDF/typ041.pdf>).

воскресный день на церковную паперть, сесть там и рано утром есть, чтобы всякий входящий и выходящий, увидев меня, уничижил». Старец отвечал на это: «Писано, что всякий, кто делает соблазн мирянину, не узрит света. А ты никому не известен в этой стороне, жития твоего не знают, а будут говорить, что монахи с утра едят. Особливо же здесь братья новоначальные и немощные в своих помыслах, многие из них, имея веру в тебя... как скоро увидят, что ты сделал это, потерпят вред. Древние отцы делали так по причине многих совершенных ими чудотворений... чтобы подвергнуть себя бесчестью, скрыть славу жития своего и удалить от себя причины гордости. А тебя что заставляет поступить подобным сему образом?.. Притом подобное действие полезно не всем, но одним совершенным и великим, потому что в этом есть отрешение от чувств. Достигшим же только середины и новоначальным оно вредно... Старцы уже пережили время осторожности и извлекают пользу, из чего только захотят... Если возжеленно тебе это, с радостью терпи то бесчестие, которое по Божию смотрению, а не по твоей воле постигнет тебя»¹⁹⁷.

В шумном городе, наполненном бродягами, нищими и сумасшедшими, обратить на себя внимание было значительно труднее, чем в монастыре. И вот юродивый встает на тот путь, который со временем становится основным, — путь дебоша и скандала. Видимо, первый по времени такой случай зафиксирован Иоанном Эфесским в VI в. (ВНО, 1184):

Когда я был в Амиде девять лет назад, я часто видел юношу в одежде мима и с ним молодую девушку, красоты которой не описать словами... в одеянии проститутки. Обычно они ходили по городу... разыгрывали шутки и буффонады, постоянно появлялись в церковных дворах, передразнивая, словно чужаки, клириков и всех остальных и получая пощечины ото всех, словно мимы... В дневные часы множество народу окружало их... шутя и играя с ними и давая им затрещины по голове, но никто не мог выяснить, где они проводят ночи, хотя многие мужчины были охвачены страстью к женщине...

[Однажды знатные люди чуть было не применили силу, чтобы овладеть «проституткой», но тут мим со слезами заявил, что это его жена. Иоанн как-то отправился тайком за ними в их укывище] и увидел, как оба встали лицом к востоку и простерли руки к небу в молитве... и упали ниц... и встали, и упали, и повторили это много раз, а потом сели отдохнуть, и тут я, в свой черед, пал ниц перед ними. Они были взволнованы и раздосадованы и говорили: «Кто ты, человек, и чего хочешь? Что тебе нужно от мимов?» После долгих запирательств я дал им страшную клятву: «Никто не услышит из моих уст о вас, пока вы в городе». Тогда они попросили еще, чтобы я никогда не говорил с ними днем на глазах у других и чтобы не оказывал им почестей и не приветствовал их и не удерживался от того, чтобы зашутить их, как мимов... И я обещал... Они спустились в церковный двор, и когда настал день, их можно было видеть разыгрывающими мимы перед толпой...

На следующую ночь псевдомимы рассказали Иоанну, что их зовут Феофил и Мария, что они родом из знатных семей Антиохии и должны были пожениться, но один святой человек, также бежавший из богатой семьи в Риме (Константинополе?) и живший нищим при конюшне, открыл им путь высшего совершенства и убедил их покинуть отчий дом и под видом брата и сестры «уйти в чужие страны, пряча великий дар совершенства, который вы получили; иначе же он будет отнят». Кончается история уже знакомым нам образом: Иоанн «не смел оскорбить мимов так, как они того хотели», и потому пара

¹⁹⁷ Исаака Сириянина Слова подвижнические. М., 1854, с. 62— 63. Под именем Исаака Сирина дошло много текстов различной, в том числе и сомнительной атрибуции. Среди приписываемых ему проповедей есть и такие, которые можно считать косвенной апологией юродства: «Вопрос: Если человек делает нечто доброе, по чистоте душевной, а другие тем не менее, не зная духовного его жития, соблазняются, следует ли такому оставить духовное свое житие из-за их соблазна? — Ответ: Это не его ответственность!... Ведь он делает что-то... полезное для души в своих целях, а не для того, чтобы другие соблазнялись. Они не готовы понять его цель... Неужели блаженный Павел должен был молчать и не проповедовать только оттого, что возвешение о Кресте воспринималось иными как глупость?...» (Ἰσαάκ τοῦ Σύρον Τά σωζόμενα ἀσκητικά. Αθήναι, 1871, σ. 435—436)-

исчезла из города¹⁹⁸.

В этой истории, которая знаменательным образом амальгамирует в себе мотив «Человека Божьего» с сюжетом о «тайных слугах Господа», мы так и не получаем ответа на вопрос, в чем же состоит «дар совершенства». Является ли юродство его маскировкой или его сутью? Профессия мима, как, разумеется, и проститутки, считалась позорной. Унижения, которым добровольно подвергли себя Феофил и Мария, мыслились Иоанном Эфесским как максимально возможные¹⁹⁹. Но зададимся опять тем вопросом, который уже вставал перед нами в связи с рассказом аввы Даниила о лжепьянице: как должны были бы вести себя окружающие, будь они такими, какими их хочет воспитать юродивый (если у того вообще есть воспитательные задачи)? Допустим даже, что от игуменьи и сестер, коль скоро они выбрали «ангельский» образ жизни, можно было ожидать безграничного терпения к пьянице (или к буйнопомешанной, как в случае с Онисимой), а не брезгливости и издевательств. Но что было делать обычным, не дававшим никаких обетов жителям Амиды при виде шута и шлюхи? Не смеяться над его буффонадами? Не вожделеть к ее красоте, «которой не описать словами»? Провокация, подразумеваемая Иоанном Эфесским, обращена не только против мира: в этой истории есть одна чрезвычайно существенная деталь: все пантомимы разыгрываются во дворе церкви и, как можно догадаться, состоят в издевательствах над клириками. Так, вторично после вышеупомянутого эпизода с Серапионом, мы встречаем в рассказе о юродивом тему кощунства.

До сих пор у нас шла речь о юродстве как способе совершенствования для святого, уже и без того совершенного. Но в одной из историй аввы Даниила (ВНГ, 2254—2255) мы сталкиваемся с юродством как искуплением:

Вступили они в город [Александрию] и, когда пошли по улице, увидели монаха, голого, лишь перепоясанного кампсариком вокруг поясицы. Этот брат корчил из себя безумного (προστολοῦμενος εαυτὸν σαλόνθ), и были с ним и другие безумные. Вел себя этот брат, как безумный и сумасшедший (ὡς σάλος καὶ ἐξεχούμενος): он крал продукты на рынке и давал другим сумасшедшим. Звали его Марком Лошадником, ибо есть такие Лошадиные бани²⁰⁰. Там и жил Марк Юродивый. Он зарабатывал по сто фолов в день и спал там на скамье²⁰¹. Из этих ста монет он покупал себе хлеба на десять, а остальные отдавал другим сумасшедшим. Весь город знал Марка Лошадника из-за его безумия. И вот говорит старец ученику: «Пойди посмотри, где пребывает этот юродивый». Тот пошел спросить, и ему сказали: «В Лошадиных, ведь он сумасшедший»... Нашел старец юродивого... и схватил его и начал кричать: «На помощь, александрийцы! Безумец надсмеялся (κατέλαϊζον) над старцем!» К ним сбежалось много народа... и все говорили старцу: «Не принимай близко к сердцу, ведь это сумасшедший (μὴ πάσχυβριν σάλος γάρ ἐστι)». Старец же им ответил: «Сами вы сумасшедшие...» Сбежались клирики из церкви, они узнали старца и говорят ему: «Что же натворил тебе этот сумасшедший?» А старец ответил: «Отведите его ради меня к патриарху». И они отвели. И говорит старец патриарху: «Сегодня в этом городе нет другого такого сосуда [добродетели]». Патриарх же, поняв, что это Бог сообщил старцу о том, простерся к ногам юродивого и стал заклинать его открыть им, кто он. Тот же, придя в себя, признался и сказал: «Я был монахом, и владел мною пятнадцать лет демон блуда. И я опамятовался, сказав: “Марк, пятнадцать лет ты служил врагу —

¹⁹⁸ *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints* // PO. V. 19. 1925, p. 166—178. Характерно, что арабы заимствовали византийское слово σαλός в форме stilus — именно со значением ‘шут’, см.: *Horovitz J. Spuren griechischer Mimen im Orient.* Berlin, 1905, S. 27—28.

¹⁹⁹ Кстати, впоследствии тема юродивого как шута получила мощное продолжение. Даже в облике того и другого наблюдается много черт сходства, см.: *Widengren G. Harlekintracht und Monchskutte, Clownhut und Derwischmutze* // *Orientalia Suecana.* V. 1. 1952 (далее: *Widengren. Harlekintracht*), S. 43—51.

²⁰⁰ Возведение Лошадиных бань в Александрии воспевает поэт Иоанн Грамматик (Anth. Pal. IX, 628), живший, по всей видимости, на рубеже V—VI вв. (см.: *Cameron A. On the Date of John of Gaza* // *Classical Quarterly.* V. 43. 1993, p. 348—351), что дает нам terminus post quem для всей истории с Марком.

²⁰¹ Банщики получали вполне солидную зарплату, а кроме того, имели право жить при банях, ср.: *Magoulias H.J. Bathhouse, Inn, Tavern, Prostitution and the Stage as Seen in the Lives of Saints of the Sixth and Seventh Centuries* // *ΕΕΒΣ,* Т. 38. 1971, p. 237.

теперь столько же послужи Христу». И удалился я в Пемптон²⁰², и пробыл там восемь лет, и через восемь лет сказал себе: «Теперь войди в город и притворись безумцем (ποῦήσου ἑαυτὸν σάλον) еще на восемь лет²⁰³ И вот сегодня исполняется восемь лет моему юродству». И все как один заплакали. Марк вместе со старцем остался ночевать в патриаршем дворце²⁰⁴.

Ночью юродивый умер. Прделанный им путь (из монастыря — в город) вскоре будет повторен Симеоном Эмесским, однако Марк еще не решается на столь откровенную агрессию, какая станет характерна для Симеона: правда, Марк крадет на рынке, но в то же время честно зарабатывает в бане. Как мы увидим ниже, Симеон зарабатывать не умеет, а в баню является, чтобы безобразничать. И тем не менее Даниил твердо знает, что юродивый потому и юродивый, что он надругивается (καταπαύει)²⁰⁵ над окружающими; даже если Марк почему-либо этого не делает, нужно спровоцировать тайного праведника, чтобы выявить его принадлежность к той категории святых, чьей особенностью является агрессия против мира. Итак, перед нами уже — отрефлектированная религиозной мыслью особая группа праведников.

Вот как описывает этот «орден»²⁰⁶ Евагрий Схоластик (конец VI в.):

Скажу еще и о другом, чего чуть не упустил, хотя это важнее всего (остального). Существуют немногочисленные (подвижники), но они все-таки есть, которые, как только через добродетель удостоятся того, чтобы стать бесстрастными (ἀπαθείς σῖναι), возвращаются в мир, в самую гущу треволнений (ἐν μέσοις θορύβοις); притворяясь помешанными (παράφορους σφάς), они таким образом попирают тщеславие, которое душа, согласно мудрому Платону, снимает в качестве последней одежды (οὐ τελευταίου χιτώνα κατὰ Πλάτωνα τὸν σοφὸν ἢ ψυχὴ πέφουκεν ἀποτίθεσθαι)... Таким образом их любомудрие заключается в том, что они бесстрастно едят (ἀπαθῶς ἐσθίειν φιλοσοφοῦσι), где бы им ни предложили — в харчевнях или у лотков, не стесняясь ни места, ни лица, вообще ничего. Нередко посещают они и бани, и там бывают большей частью вместе с женщинами (βαλανείοις δὲ συχνοῖς ὀμιλοῦσι, τὰ πολλὰ γυναιξὶ συναυλιζόμενοι), и моются с ними, покорив страсти так, что имеют тираническую власть над (своей) природой и не склоняются на требования собственного естества ни от взгляда, ни от прикосновения, ни даже от объятия женского, но хотят с мужчинами быть мужчинами, а с женщинами — женщинами, желая причаститься каждому естеству, а не принадлежать только одному. Образ жизни их столь точно уравновешен на весах, что, даже когда они сильно отклоняются в сторону, это отклонение совершенно неощутимо, несмотря на мощный размах. Для них настолько смешаны противоположности (ведь Божья благодать соединяет несоединимое и вновь разъединяет), что в них сосуществуют жизнь и смерть... И так в них обе жизни переплетены, что даже совершенно отвергнув плоть, они по-прежнему живут и общаются (συναυλίζονται) с живыми... всех слушают и со всеми встречаются (συγγίνεσθαι)... А когда приходит к ним гость... они выдумывают особый род поста — едят нехотя²⁰⁷.

Этот интересный текст ставит ряд проблем: во-первых, Евагрий безусловно описывает здесь

²⁰² Монастырский комплекс Пемптон располагался к западу от Александрии, в районе совр. деревни Дехела, в безводном и пустынном месте, см.: *Gasco J. Pempton*.

²⁰³ В московской синодальной рукописи (Cod. Mosq. 390, f. 207v) в данном месте сказано: «Притворись безумным, чтобы освободиться от своего греха!»

²⁰⁴ *Nau F., Clugnel L. Vie et r0cits de ГаЪЬё Daniel// ROC. V. 5. 1900, p. 60—61.*

²⁰⁵ Этот глагол (с различными приставками) станет впоследствии неотъемлемой характеристикой всех юродивых, которые просто обязаны τὸν κόσμον ἐμπαίζειν «издеваться над миром». В этой связи довольно странными выглядят соображения А. Л. Юрганова, утверждающего, будто «ругаться миру» значит «ругаться [над дьяволом] ходя по всему миру» (*Юрга-нов А.Л. Нелепое ничто, или Над чем смеялись святые Древней Руси? Ц Каравашкин А. В., Юрганов А.Л. Опыт исторической феноменологии. Трудный путь к очевидности. М., 2003, с. 221*). Во-первых, славянский оборот есть лишь калька с греческого, и то место из жития Андрея Юродивого, на которое ссылается Юрганов, совершенно не говорит ни о каких «хождениях» (*Ryden. The Life, p. 323*), а во-вторых, предлога «по» нет даже в славянском переводе соответствующего пассажа (*Молдован. Житие, стк. 499*).

²⁰⁶ Кавычки здесь совершенно необходимы, ибо юродивый — принципиальный одиночка (см.: *Панченко. Смех, с. 99*).

²⁰⁷ *Euagrii Historia Ecclesiastica I Ed. J. Bidez, L. Parmentier. London, 1898, I, 21, p. 31—32. Ср.: Евагрий Схоластик. Церковная история. Книги 1—11. СПб., 2001, с. 171—173.*

юродивых, но почему-то не называет вещей своими именами. Во-вторых, он относит существование описанных им подвижников к середине V в. — их якобы видела императрица Евдокия во время своего паломничества в Палестину. Если существование монастырского юродства или зачаточных форм юродства городского для столь раннего периода еще можно допустить, то юродивые на высшей стадии своей агрессии, описанные Евагрием, суть все-таки порождение иного времени. Скорее всего, историк обобщил и «удревнил» тот самый имевшийся в его распоряжении материал о Симеоне Эмесском, который вошел в другую часть «Церковной истории» (см. ниже, с. 103).

Но проблемы на этом не заканчиваются: Евагрий в вышеприведенном пассаже не только подводит под юродство теоретическое обоснование, но и ссылается, неожиданным образом, на авторитет Платона. Между тем у философа нет подобного высказывания. Эта псевдоцитата отдаленно напоминает разве что те слова из диалога «Федон» (87d-e), где говорится, что тело есть «последняя рубашка» души²⁰⁸. Зато Афиней и Прокл действительно приводят похожую цитату²⁰⁹. Ту же самую мысль раннехристианский писатель Ипполит Римский приписывает индийским «брахманам»²¹⁰. Опять-таки на «брахманов» и «гимнософистов» ссылается в схожем контексте и неоплатоник Порфирий. В. М. Лурье полагает, что все эти тексты, включая интересующий нас пассаж Евагрия, восходят к какой-то общей эллинистической традиции о «нагих мудрецах», из которой идеологи монашества, примыкавшие к окружению императрицы Евдокии, почерпнули «идеологию юродства»²¹¹. Наблюдения В. М. Лурье (и помогавшего ему А. Г. Дунаева) чрезвычайно интересны. Пожалуй, от них укрылся лишь один текст, также имеющий несомненное отношение к той традиции, которую они реконструируют: это пассаж из императора Юлиана, автора, весьма чуткого ко всякому религиозному синтезу: «Я полагаю, что лишь одному Сократу и немногочисленным его приверженцам, являвшимся поистине счастливыми и блаженными (μακαρίοις), удалось снять последнюю одежду честолюбия (τον βσχατον ἀλοδύσασθαι χιτόνα τῆς φιλοτιμίας). Честолюбие — это ужасная страсть»²¹². Итак, можно принять за доказанное, что оговорка о Платоне, вырвавшаяся у Евагрия, не может быть случайностью, особенно учитывая, что нигде больше он великого философа не поминает. Видимо, слова насчет «последнего хитона» — единственный осколок солидной апологетической традиции: христианские интеллектуалы уже во второй половине V в. обосновывали эксцентричную аскезу некоторых монахов ссылками то ли на Платона, то ли на «гимнософистов», причем аргументацию без зазрения совести черпали у своих языческих предшественников и оппонентов²¹³.

²⁰⁸ Van Esbroek V. Les saints fous de Dieu // Patrimoine Syriaque. Actes du colloque VI. Le monachisme syriaque du VII siècle a nos jours / Ed. M. Aitallah. V. I. Antelias, 1999, p. 220—221.

²⁰⁹ *Alhenaei* dipnosophistarum epitome I Ed. S. P. Peppink. V. 2, pt. 2. Leiden, 1939, p. 71.17; *Proclus Diadochus*. Commentary on the first Alcibiades of Plato I Ed. L. G. Westerink. Amsterdam, 1954, p. 138.12.

²¹⁰ *Hippolytus*. Refutatio omnium haeresium / Ed. M. Marcovich. [Patristische Texte und Studien, 25]. Berlin, 1986, 1, 24, 2.

²¹¹ *Иеромонах Григорий (В. М. Лурье)*. Время Поэтов или Pгаεραγα- tiones Areopagiticae // *Нонн из Химна*. Деяния Иисуса. М., 2002, с. 314—324.

²¹² *L'empereur Julien*. Oeuvres complètes/ Ed. J. Bidez, V. 1.1. Paris, 1932, p. 35.17—21.

²¹³ Однако никоим образом нельзя согласиться с В. М. Лурье, когда он постулирует, что юродство было ответом христианских интеллектуалов на рост «неодионисийских» настроений (*Иеромонах Григорий (В. М. Лурье)*. *Время Поэтов*, с. 325—333). Во-первых, протейская, амбивалентная сексуальность Диониса, какой она представлена в эпосе «Дионисиака», никоим образом не напоминает бескомпромиссной гетеросексуальной агрессивности юродивого; во-вторых, даже если бы и напоминала, непонятно, на какую аудиторию могла быть рассчитана столь замысловатая «контрпропаганда»; наконец, в-третьих, и в-главных, культурные институты не возникают по прихоти интеллектуалов. Юродство шло из самых глубин христианской культуры, и это тектоническое движение не имело ничего общего с тонкими аллюзивными играми придворных богословов.

Глава 4. Святой дебош

Теперь уже культурная сцена восточного православия была достаточно подготовлена для появления настоящего, «классического» юродивого. Первым таким персонажем стал Симеон Эмесский. Его краткое житие содержится у Евагрия Схоластика²¹⁴, а полное было написано в VII в. кипрским епископом Леонтием Неапольским (ВНГ, 1677)²¹⁵. Как можно заключить из текста жития, Леонтий сам в Эмесе никогда не бывал. Видимо, в рассказе об эмесском периоде жизни Симеона он опирался на какое-то просторечное житие патеричного типа, составленное в 560—570-е гг.²¹⁶ Хотя сам Симеон был сирийцем (и при том, что древнейшая сирийская рукопись двумя веками старше древнейшей греческой), имеющееся сирийское его житие является переводом с греческого²¹⁷.

Время жизни Симеона определяется как первая половина VI в. Значит, агиографа отделяет от его героя примерно сто лет (Леонтий умер в середине VII в.), в течение которых, следовательно, и сложился культ юродивого не только в самом Эмесе, но и на далеком от него Кипре. Это — первое чисто «юродское» житие, ставшее образцом для всей «юродской» агиографии²¹⁸.

В какой атмосфере вызревало это житие? Было ли византийское общество начала VII в. каким-то особым образом сосредоточено на проблемах безумия? Скучные свидетельства об этом приходят к нам из весьма экзотических источников. Среди рассказов персидского писателя Фахриддина Али Сафи, собранных в сборнике *Lata'if al-Tawa'if* «Латоиф-ут-тавоиф» (написан в 1532—1533 гг.) есть один, явно восходящий к какому-то недошедшему греческому прототипу: «Кто-то из великих ученых Египта рассказывал: Как-то правитель Египта направил меня посланником к Хиркилу (Ираклию. — С. И.) в Рим величавый. Войдя во дворец, я увидел юродивого, прикованного к ножке трона золотой цепью. Ужимки и повадки его были удивительны. Я заинтересовался им. Когда Хиркил занялся беседой с собравшимися, я высунул язык и подразнил юродивого. Тогда он громко сказал: Вот так дела! Я в цепях, а он на свободе!»²¹⁹. Али Сафи — единственный автор, кто сообщает нам об институте «императорского дурака», да еще прикованного к трону. Ни в арабских, ни в каких-либо других, более ранних источниках не удалось отыскать ничего похожего на этот рассказ — но он, разумеется, не выдуман и самим Али Сафи. «Великий ученый Египта», отправляющийся к императору Ираклию, весьма напоминает Стефана Александрийского, который действительно прибыл в Константинополь в 619—620 гг.²²⁰

Кроме того, у Бар Эбрея, сирийского христианина XIII в., в «Смешных историях» рассказывается

²¹⁴ *Euagrii Historia Ecclesiastica* / Ed. J. Bidez, L. Parmentier. London, 1898, p. 182—184.

²¹⁵ *Leonlios de Neapolis. Vie de Symeon le Fou et Vie de Jean de Chypre* / Ed. A.-J. Festugiere, L. Ryden. Paris, 1974. Русский перевод см.: Византийские легенды. Л., 1972, с. 53—83. Агио-граф пытается затушевать большую временную дистанцию между собой и своим героем, см.: *Ryden L. Time in the Lives of the Fools* // *Polypleuros Nous. Miscellanea fur Peter Schreiner zu sein- em 60. Geburtstag.* München, 2000, S. 315—317.

²¹⁶ *Mango C. A Byzantine Hagiographer at Work: Leontios of Neapolis II Byzanz und der Westen.* Wien, 1984 (далее: *Mango. A Byzantine Hagiographer*), S. 30. Повествование Евагрия о Симеоне кончается словами: «Но подробный рассказ о нем потребовал бы специального рассмотрения (πραγματείας· ἰδιαζούσης)». На основании этих слов Д. Крюгер заключает, что к моменту написания Евагрием его труда никаких сочинений о Симеоне не существовало; чтобы подкрепить это толкование, исследователь из всех значений слова πραγματεία выбирает одно, причем не самое распространенное — «сочинение» (*Krueger. Symeon*, p. 22). Это — довольно слабый тезис, не способный опровергнуть доводов С. Мэнго: к примеру, во многих контекстах πραγματεία означает «усилия» и однозначно противопоставляется «сочинению», ср. у Григория Нисского: «потребовало бы большой писанины и массы усилий (μεγάλης·... συγγραφής·... και πραγματείας· ἰδίας)» (*Gregorii Nysseni Contra Eunomium*, 1, 124.2—3). Нам осталась недоступна работа: *Kreslen O. Leontios von Neapolis als Tachygraph?* // *Scrittura e civiltà.* T. 1. 1977.

²¹⁷ *Van Rompay L. Life of Symeon Salos, First Soundings* // *Philohis- tor. Miscellanea in Honorem C. Laga Septuagenarii* / Ed. A. Scho- ors, P. Van Deun. Leuven, 1994, p. 382, 398.

²¹⁸ В этом смысле отчасти оправдано парадоксальное утверждение Х. Ангелиди, будто «история юродивых... начинается и заканчивается Симеоном» {*Αγγελίδη Χ. Η παρωσία των σαλών στη Βυζαντινή κοινωνία* // *Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο.* Αθήνα, 1993, σ. 102).

²¹⁹ *Али Сафи. Занимательные рассказы* / Пер. С. Ховари. Душанбе, 1985, с. 148.

²²⁰ *Wolska-Connus W. Stephanos d'Athenes et Stephanos d'Alexan- drie*//*REB.* V. 47. 1989, p. 87.

несколько похожих анекдотов, вращающихся вокруг Ираклия и прикованных сумасшедших²²¹. Но еще гораздо важнее те из анекдотов Бар Эбрея, которые кажутся далекими отзвуками юродских житий. Например такой: «Одному лунатику сумасшедшие сказали: Подсчитай, сколько нас, сумасшедших, в Эмесе. И ответил он: Я не могу это сделать, ибо вас очень много; легче сосчитать умных, их куда меньше»²²². Эмесе и лунатики сразу наводят на мысль о Симеоне, а изобилие сумасшедших напоминает о том, что этот святой называл сумасшедшими здоровых. У Бар Эбрея о самом юродстве нет ни слова, но эта дожившая до его времени шутка может свидетельствовать о том, что история Симеона Эмесского продолжала жить в фольклорной среде через много столетий после Леонтия Неапольского. А может быть, все наоборот, и сама история еще старше жития Симеона? Не исключено, что это именно Леонтий перерабатывал уже ходившие в его время популярные байки. На такую вероятность указывает еще одна шутка, рассказанная Бар Эбреем: «Сумасшедший, когда дети бросали в него камни, убежал от них и повстречал женщину с ребенком на руках. Он подошел к ней и ударил ребенка так, что едва не убил. Женщина воскликнула: "...Что плохого сделал тебе ребенок?" Сумасшедший сказал: "О, блудница, подожди, когда он подрастет немного, он будет еще хуже тех, что бросали в меня камни"»²²³. Эта история очень напоминает один эпизод из жития Симеона о девушках, певших про святого куплеты и наказанных им. Только у Леонтия пророчество о будущем злонравии поплатившихся девушек представлено с сочувствием, а у Бар Эбрея — с издевкой. Не исключено, что агиограф Симеона взял современный ему анекдот «о дураке» и вывернул его наизнанку.

Как ни мало знаем мы о той культурной среде, в которой появился Симеон Эмесский, а вернее, сложился его культ, все-таки он не выглядит теперь висющим совсем уж в воздухе. Да и все сказанное в предыдущих главах должно, как представляется, закономерно подвести нас к выводу о том, что данный культ действительно существовал. А между тем именно это обстоятельство фактически игнорирует Д. Крюгер в своей монографии о Симеоне Юродивом²²⁴. По его убеждению, образ эмесского юродивого нарисован Леонтием в качестве фантазии о «христианском Диогене». «Леонтий изображает Симеона как новейшего киника... Симеона оправдывает прецедент, так как в качестве литературного типа киники были интеллектуально и морально приемлемы для образованных христиан... Леонтий привлек Диогена, чтобы оправдать Симеона»²²⁵. Эта гипотеза выглядит странной²²⁶: с одной стороны, юродство вызревало в культуре постепенно, и читатель жития Симеона должен был вспомнить скорее о Серапионе Синдоните, чем о Диогене; с другой же стороны (и это, как ни странно, признает сам Крюгер²²⁷), христианские авторитеты относились к Диогену в лучшем случае двусмысленно и, хваля его за презрение к царю Александру, порицали за все остальное, то есть как раз за разнузданность поведения. «Кинизм бесконечно далек от христианства», — писал в IV в. Евномий²²⁸. «Диоген... подавал зрителям отвратительный пример», — вторит ему в V в. Феодорит²²⁹. Использование Леонтием Неапольским, в рамках литературной игры, некоторых черт Диогена не вызывает сомнений, но они не могли служить оправданием для Симеона. Да тот и не нуждался в оправданиях, тем более таких.

Еще одним возможным источником жития Симеона мог быть мим²³⁰, то есть грубоватое площадное представление с традиционными сюжетами и масками. Вспомним: пара молодых юродивых в Амиде, изображавшая мимов, была одета в лохотную одежду (по-сирийски -ruqe); когда

²²¹ *Gregorius bar Hebraeus. Laughable Stories. London, 1897, p. 156, 161.*

²²² *Григорий Юханнам Бар Эбрей (Абупь-Фарадж). Смешные истории. М., 1992, с. 173, №630.*

²²³ Там же, с. 177, № 645.

²²⁴ *Krueger. Symeon.*

²²⁵ *Krueger. Symeon, p. 105.*

²²⁶ Подробнее об этом см. в нашей рецензии: *Иванов С. А. Рец. на кн.: Krueger. Symeon // ВВ. Т. 58 (83). 1999, с. 262—264.*

²²⁷ *Krueger. Symeon, p. 83—89.*

²²⁸ *Eunomius. The Extant Works/ Ed. R. P. Vaggione. Oxford, 1987, p. 19.6.*

²²⁹ *Theodore de Cyr. Therapeutique des maladies helleniques / Ed. P. Canivet [SC, 57]. Paris, 1958, XII.48.*

²³⁰ См. об этом: *Ludwig C. Sonderformen byzantinischer Hagiographie und ihr literarisches Vorbild. Frankfurt-am-Main, 1997, S. 208—209, 382; Speck P. Verloren und Verkannt // Varia. Bd. 7. 2000, S. 90—91.*

Ефрем Сирийский стал симулировать безумие, он также облачился в *guro*. Юродивые, как и мимы, получали «затрещины» (в обоих случаях употребляется оборот *κατά κόρρης ραλίσματα*. Греческий глагол *παίζβιν* («играть»)) равно приложим к действиям мима и юродивого, который также играл свою роль в нелепом, с его точки зрения, театре земной жизни. Видимо, и внешнее сходство между ними могло быть весьма велико²³¹. Но при этом мы не должны забывать, что, в отличие от западного придворного шута, обладавшего некоторым иммунитетом, византийский мим был всеми презираем; фактически он принадлежал как бы к «неприкасаемым», и юродивый надевал личину мима не для того, чтобы свободнее говорить правду (да в Византии эта личина и не спасла бы правдолюбца), а чтобы полнее испытать чашу унижения.

Однако ни этот, ни какой бы то ни было иной материал²³², которым, не исключено, пользовался Леонтий, не должны создавать иллюзию, будто образ Симеона можно анализировать вне юродской парадигмы культуры. Обратимся же к тексту жития, стараясь не увлекаться обширным цитированием этого потрясающего памятника.

Симеон и его друг Иоанн сначала постриглись в монахи²³³, но уже через два дня иноческая аскеза показалась им слишком простой, и они решили уйти в пустыню и стать «восками», то есть отшельниками, питающимися подножным кормом (66.16—67.24). Игумен Никон благословил их на этот подвиг (66.25—71.9). Они анахоретствовали двадцать девять лет (72.10—76.13), после чего Симеон заявил товарищу: «Что толку нам, брате, подвизаться в этой пустыне? Послушайся меня: вставай, пойдем спасать и других! Ведь так мы приносим пользу лишь самим себе и ни от кого не получаем мзды» (76.14—16).

Иоанн возражал: «Я думаю, брате, что это сатана позавидовал на наше тихое житие и внушил тебе такую мысль» (76.22—23). Симеон был непреклонен: «Поверь, я не останусь, но по воле Христовой отправлюсь ругаться миру (*ἐμπαίζβιν τῷ κόσμῳ*)» (76.25—26). Далее Иоанн уже не перечит Симеону по существу, но лишь отказывается идти с ним, говоря: «Я еще не достиг такой степени [совершенства], чтобы оказаться в силах ругаться миру» (76.28). На прощание Иоанн снова предостерегает: «Смотри, Симеон, как бы диавол не захотел надсмеяться над тобой (*χλβυάσαι σέ θέλβι*)» (77.16)²³⁴.

Сатана постоянно упоминается из-за того, что смех, издевка — это его епархия, подвижнику же полагается скорбеть и плакать. Автор дает нам понять, что Симеон не отрицает этого общего правила, но, полагаясь на достигнутое совершенство, вторгается на дьявольскую территорию. «По зову Бога он выбежал в мир из пустыни, словно на единоборство с диаволом» (57.18—20).

Придя в Иерусалим, Симеон молится там, «чтобы скрыты были его деяния вплоть до ухода его из жизни, чтобы избег он славы людской» (78.23—25). Итак, Иоанну он объясняет необходимость ухода из пустыни желанием спасти других, у Бога же просит успеха не в помощи людям, но в сокрытии от них собственной святости. Эти две мотивировки сменяют одна другую на всем протяжении жития Симеона.

Собираясь спасать людей от грехов, в частности похоти, святой при этом сам обладал полнейшим иммунитетом:

Он рассказывал, что в пустыне его часто сожигала похоть и он молил Бога и великого Никона, чтобы избавили его от похотного борения. И вот однажды пред его взором явился преславный [Никон]

²³¹ Widengren. Harlekintracht, S. 43—50, 69—78.

²³² Ср.: Kislinger E. Symeon Salos' Hund // JOB. Bd. 38. 1988, S. 165—170.

²³³ Leonlios de Neapolis. Vie de Symeon le Fou et Vie de Jean de Chypre, p. 58—66. Далее в главе ссылки на эту работу даются в тексте.

²³⁴ Возможно, агиограф намекает здесь на слова Афанасия Александрийского: «Диавол всегда находит возможность посмеяться (*παίξειν*) над теми, кто изображает безумие (*ύποκρινομένοις την μανίαν*) его» (*Alhanasii Epistulae quattuor ad Serapionem* ЦРГ, V. 26. 1857, col. 532).

и говорит ему: «Как дела, брате?» — а Симеон... ответил: «Если ты мне не поможешь, то плохо, ибо плоть, не знаю почему, смущает меня». По его словам, пречудный Никон улыбнулся, зачерпнул воды из священного Иордана, плеснул ему пониже пупа и, осенив знамением честного креста, сказал: «Вот ты и выздоровел». И с тех пор, как побожился Симеон, никогда он не чувствовал плотского огня и борения, ни во сне, ни наяву. Именно поэтому сей доблестный муж и отважился вернуться в мир, желая помочь и спасти борющихся [с соблазном] (89.4—14).

Таков еще один парадокс нашего героя: он побуждает людей на тяжкую борьбу, от которой сам избавлен чудесным образом, но не в силах тем же способом избавить других. Впрочем, как Симеон «помогал и спасал» — об этом мы еще поговорим.

Леонтий приводит и иную причину юродства Симеона:

Лишь только сделав что-либо чудесное, святой тотчас уходил из этого места до тех пор, пока сотворенное им не забывалось. Кроме того, он стремился тут же выкинуть что-нибудь непотребное (σχηματίσθαι άκαίρων τίποτς), дабы посредством этого скрыть свой подвиг (81.5—8); причиной всего был Бог, скрывавший цели аввы Симеона (99.14); только с одним диаконом господином Иоанном он вел частые и долгие беседы, но грозил ему великими муками в будущем веке, если тот выдаст его (100.18—20).

В конце концов Леонтий формулирует эту двойственность целей открыто:

Ведь праведник одни свои деяния творил для спасения и из сострадания к людям, другие же — чтобы скрыть свои подвиги (83.16—18)... В целом же... цель премудрого этого Симеона была такова: во-первых, спасти души то ли посредством наскоков (έλιφορών), которые он совершал на них под видом шутки или обмана, то ли через чудеса, которые он творил незаметно (άνοήτως), то ли через наставления, которые он давал людям, юродствуя (σαλιζών); во-вторых же, [его целью было] скрыть свою добродетель и не удостоиться похвал и почитания (91.12—16).

Но ни одно из этих объяснений все же не оправдывает той вакханалии непотребств, с которой Симеон начинает свое новое служение в городе Эмесе²³⁵.

Способ, каким он вошел в город, был такой: найдя на помойке за городомдохлую собаку, святой распустил свой веревочный пояс, привязал его к собачьей лапе и бегом потащил ее. Он вступил через ворота, близ которых находилась детская школа. Когда ребята это увидели, они начали кричать: «А вот глупый авва (άββας ιωρός)!» — и пустились за ним вдогонку, осыпая его тумаками (79.19—25).

На другой день Симеон «опрокинул столы пирожников, которые избili его за это смертным боем»; затем он нанялся продавцом бобов, но стал раздавать их бесплатно и вволю ел сам; его опять побили и выдрали бороду (80.5—18). Он разбивал поленом кувшины с вином, а трактирщик бил его этим поленом (81.15—18); он мешал юношам играть в спортивные игры и кидался в них камнями (83.23—26); украл из школы ремень и бегал по городу, стегая колонны (84.22—28); огрел по уху ученого монаха, который пришел к нему за советом, да так, что щека три дня пылала (87.9—10); послал бесенка перебить посуду в харчевне, а когда корчмарка погналась за святым, подобрал с земли и швырнул ей в глаза грязи и позднее, «проходя, издевался над ней» (88.3—11); набрав камней, швырялся ими, никому не давая пройти через площадь (91.5—8); наслал косоглазие на группу девушек (91.17—20) и т. д.

Особенно заметна у Симеона сексуальная агрессия: он «притворно» пытается изнасиловать жену трактирщика (81.25—82.9); требует разрешения поцеловать тех девушек, на которых наслал косоглазие, ставя это условием их излечения (91.25).

²³⁵ Сам город Эмесе (совр. Химс) был чисто сирийским. Для Симеона сирийский был родным языком, да и почти все герои жития, о чем нас много раз оповещает агиограф, говорили по-сирийски.

У него был обычай приходить в дома богачей²³⁶ и забавляться (παίζειν) там, часто он прикидывался, будто целует их рабынь (85.10—11); блаженный достиг такой меры чистоты и бесстрастия (ἀπαθείας), что часто плясал и водил хороводы, обняв одной рукой одну девку, а другой другую, и проделывал это, и забавлялся при всем народе, так что, случалось, бесстыжие бабенки засовывали руки ему за пазуху и возбуждали, и трепали, и щипали его (88.28—89.3)...

Поблизости от Эмеса жил один протокомит, и как услышал он о житии Симеона, говорит: «Наверняка, если увижу его, то пойму, притворщик (προστοιητής) он или вправду сумасшедший (εξηχος)». Оказавшись в городе, он случайно нашел святого в тот момент, когда одна блудница таскала его, а другая стегала. Протокомит тотчас соблазнился (έσκανδαλίσθη) и стал рассуждать сам с собой и сказал по-сирийски: «Разве что сам сатана не поверит, что этот псевдоавва блудит с ними». Юродивый, немедленно оставив девок, подошел к протокомиту, находившемуся от него на расстоянии полета брошенного камня, и закатил ему оплеуху. Потом он распахнул свои одежды и сказал, приплясывая и посвистывая: «Иди сюда, несчастный, позабавься (παίζον), ничего плохого тут нет (ώδε δόλος ούκ έστιν)!» (90.11—20).

Однажды диакон Иоанн предложил Симеону сходить в баню. Тот со смехом ответил: «Да, пойдём, пойдём». С этими словами он снял одежду и водрузил ее на голову, завязав наподобие тюрбана. Говорит ему господин Иоанн: «Оденься, брате! Воистину, если ты будешь щеголять голым, я с тобой не пойду». А авва Симеон отвечал: «Отстань, дурак, я [просто] одно делаю раньше другого. Если ты не идешь, я пойду вперед тебя». И, оставив его, он пошел немного впереди. Бань было две, одна подле другой — мужская и женская²³⁷. Юродивый миновал мужскую и резво (έκουσίως) направился в женскую. Иоанн закричал ему: «Куда ты, Юрод? погоди, там для женщин!» А блаженный, повернувшись, ответил: «Отстань ты, дурак! Там горячая и холодная и здесь горячая и холодная — и ничего больше нету, ни там, ни здесь». Он бегом влетел в толпу женщин, словно для славы Господней (ώς έπλΐ Κυρίου της δόξης). Они же все на него накинулись и с побоями вытолкали. Когда [впоследствии] святой рассказывал боголюбивому диакону все свое житие, тот спросил его: «Во имя Господа, отче, как ты чувствовал себя, когда вошел в женскую баню?» А тот ответил: «Поверь, дитя, как полено среди поленьев, так и я был тогда. Я не чувствовал ни того, что сам обладал телом, ни того, что оказался среди тел. Весь мой разум был направлен на Божье дело, и от него я не отступил» (82.26—83.16)²³⁸.

Прервем рассказ о Симеоновых безобразиях и отметим, что в самых скандальных эпизодах Леонтий не решает оправдывать эпатажное поведение святого «маскировочными» соображениями и добавляет еще одно, третье по счету оправдание: Симеону некогда заботиться о пустяках, ибо он слишком поглощен своей внутренней жизнью. Натянутость такого объяснения очевидна²³⁹. Почему

²³⁶ Из этой обмолвки, кстати говоря, следует, что Симеона не брезговали принимать в таких домах. В другом месте Леонтий замечает, что его героя некоторые считали «домашним святым (του οίκου άγιον)» (86.3—4). Кто такой «домашний святой», нигде не объясняется, но можно предположить, что это дурачок-приживал, какие были так популярны в XVIII—XIX вв. в России. О том, что реальный прототип Симеона, возможно, и в самом деле живший некогда в Эмесе, был гораздо менее асоциальным типом, чем это изображает Леонтий, можно заключить и из краткого жития, помещенного у Евагрия: в нем юродивый имеет не одного конфидента, Иоанна, а целую группу: «Все это Симеон творил на площади. Но были у него и некоторые знакомые (τινές συνήθεις), с которыми он общался, совершенно не прикидываясь» (*Euagri Historia*, p. 183.11—13).

²³⁷ Совместное мытье мужчин и женщин запрещалось в ранневизантийское время, особенно для духовных лиц, однако эти периодически повторяемые запреты часто нарушались, см.: *Κοκκόβλες Φ. Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*. Т. 4. Αθήναι, 1951, σ. 460—462. О том, что баня есть опасное для души место, в котором почти невозможно избежать соблазна, повествует один из текстов Иоанна Мосха: там праведник Даниил сознательно насыпает беса на некую женщину из Александрии, которая часто посещала баню в целях сексуальной провокации (*Μεγόν Ε. Π Pratum Spirituale di Giovanne Mosco II Orientalia Christiana Periodica*. V. 16. 1950, p. 92—93). Ср. также ВHG 2102с.

²³⁸ У Даниила Скитского сказано об одном монахе, что он, ходя в баню, «не стеснялся ни свою наготу показывать, ни на чужую смотреть» (*Worlley. A Repertoire*, №465 [ВHG. 2102с]). Однако для Даниила подобное поведение еще выглядит предосудительным. Нам осталась недоступна работа: *Κοκκόβρα Δ, Α. Η παρουσία της γυναίκας στο βίο Συμβών του δια Χριστόν σάλου ΙΙ Κληρονομία*. Т. 19. 1987, σ. 129—146.

²³⁹ Тем не менее его почему-то принимает А. Панченко: «Симеон исходит из принципа полезности, который чужд людям с поверхностным здравым смыслом» (*Панченко. Смех*, с. 128).

же ноги сами несут Симеона мимо мужской бани в женскую? Разве в мужской о Боге думается хуже? Видимо, здесь проявляется не только смущение агиографа перед откровенной разнузданностью своего героя, но и отдаленный рефлекс «кинической» парадигмы поведения. Особенно эта аллюзия заметна в следующем эпизоде:

Будучи весь словно бестелесен, он ни в чем не видел безобразия (ἀσχημοσύνην) — ни в людском, ни в природном. И часто, когда его кишечник требовал отправления обычных нужд, он тотчас, на этом же месте, при всем народе садился прямо среди площади, никого не стесняясь; этим он хотел внушить всем, что действует, лишившись природного разума (τὸν κατὰ φύσιν φρονῶν ἐξίστηκώς) (82.13—17).

Здесь опять к обычному мотиву «симуляции» без всяких оговорок вдруг присоединяется мотив «жизни в согласии с естеством» — ведь эпизод с публичной дефекацией прямо отсылает к легендам о Диогене²⁴⁰.

Но все же самой поразительной частью аскезы Симеона является кошунство.

[По приходе в Эмее] на другой же день, в воскресенье, он набрал орехов²⁴¹ и вошел в церковь в начале службы, поигрывая ими²⁴² и гася светильники. Бросились его выводить, но он вскочил на амвон и стал кидаться орехами в женщин. Выгнать его удалось с большим трудом (79.25—80.2).

Хозяин, к которому Симеон нанялся на работу, жалуется: «Он ест мясо, словно безбожник (ὡς μὴ ἔχων Θεόν)».

Ведь часто, — поясняет агиограф, — праведник ел мясо, целую неделю не евши хлеба. Но его поста не видел никто, мясо же он ел на глазах у всех, дабы обмануть их (82.10—12)... Имел он дар воздержанности, как мало кто из святых. Когда приходил святой Великий пост, он не ел вплоть до Страстного четверга. Но в этот день он прямо с утра усаживался у пирожника и ел, чтобы из-за этого люди, видевшие его, соблазнились (ἐσκανδαλίζοντο), что, мол, даже в Страстной четверг он не постится. А диакон Иоанн понимал, что праведник действует по воле Божьей (90.23—91.1)... Случалось, что с наступлением святого воскресенья он брал связку сосисок и носил их наподобие ораря; в левой руке он держал горчицу и так с самого утра макал [сосиски] и ел. Некоторых из тех, кто приходил позабавиться (παῖζαι) с ним, он мазал (σχεῖσιν) горчицей по губам (94.25—95.3).

Любопытно, что, нарушая людские приличия и церковные каноны, Симеон отнюдь не прощает того же другим. Например, сам он был известен тем, что «всем надоедает и надо всеми издевается, в особенности же над монахами (κατ' ἐξαίρετον δὲ τοῦς μοναχοῦς)», но когда группа девушек, «завидев его, начала петь оскорбительные куплеты (καταλέγβιν) про монахов, праведник помолился, чтобы они были наказаны, и Бог на всех тотчас наслал косоглазие» (91.18—20).

Кроме того, многих «он с криком обвинял в том, что они недостаточно часто причащаются» (96.19), при том, что и сам явно не усердствовал в строгом соблюдении ритуалов. Впрочем, этот двойной стандарт, хотя и подразумевается, ни разу в житии открыто не декларируется.

Леонтий сообщает, что его герой подделывался под буйнопомешанных, лунатиков и кликуш, но предпочитал последнее:

Все он делал по-юродски и по-дурачки (διὰ σχημάτων σαλῶν καὶ ἀσχημῶν), и невозможно словами описать его поступки. Случалось, он прикидывался, будто хромает, иногда же бегал вприпрыжку, иногда влачился на седалище, иногда подставлял ножку кому-нибудь бегущему [в толпе] и валил его

²⁴⁰ См.: *Krueger*. Symeon, p. 95—96. В Эмесе, городе с римскими цивилизационными принципами, несомненно, имелись общественные уборные, пользование которыми, в целом, являлось обязательной нормой, ср.: *Scobie A. Slums, Sanitation and Mortality in the Roman World II Klio*. Bd. 68, № 2. 1986, p. 408—409.

²⁴¹ Орех в мифах часто является символом скрытой мудрости. В то же время он, как все тайное, вызывает двойственное чувство: в фольклоре некоторых народов Дьявол ходит с мешком орехов (см.: *Dictionary of Symbols and Imagery / Ed. A. de Vries*. Amsterdam; London, 1974, p. 345).

²⁴² Глагол *καρυδίζω* (*καρυατίζω*) означал не «кидаться камнями», а «играть в камешки» (*Darrouzes J. Bulletin critique II REB*. V. 22. 1964, p. 264; *Κορυκουλάς Φ. Βυζαντινὸν βίος καὶ πολιτισμὸς*. Τ. Α, 1. Αθήνα, 1949, σ. 171—172).

на землю. С другой стороны, в новолуние он прикидывался лунатиком (ἐποίσι ἑαυτὸν σίς τον ουρανὸν θσωρουντα): падал навзничь и бился в судорогах. Случалось, что он изображал кликушу (διαλαουντα προσποισιτο). Он говаривал, что этот образ поведения лучше всех других подходит и наиболее удобен для тех, кто разыгрывает глупость Христа ради (προσποιοῦμνος μωρίαν διὰ Χριστόν). Таким способом он часто уличал и предотвращал прегрешения, и насылал на людей свой гнев ради их исправления, и давал предсказания (προέλσγέν τινα), и делал все, что хотел, единственно лишь изменяя свой голос и внешность. Но что бы он ни делал, его держали за одного из тех многих, кто кликушествует и пророчествует от беса (ἐκ δαιμόνων διαλαουντας και προφητβύοντας) (89.19—90.4). Ср.: «Другие же говорили, что он пророчествует от сатаны, поскольку сам является чистым безумцем» (86.3—4).

На отношениях Симеона с бесноватыми агиограф останавливается подробнее:

Сверх всякой меры естества сострадал он бесноватым. Часто он, под разным видом приходя к ним, прикидывался одним из них и, проводя с ними время, многих из них вылечил своей молитвой, так что некоторые бесноватые в своем кликушестве (διαλαεῖν) говорили: «Силен ты, Юрод! Над всем миром ты насмехаешься (χλευάζεις), а теперь и к нам пришел, чтобы причинить нам вред? Убирайся отсюда, ты не один из нас! Зачем ты мучаешь и жжешь нас день и ночь?» Когда святой был там, он и сам многих уличал в воровстве и блуде, будто бы кликушествуя по наущению Святого Духа (ὡς· διαλαλὼν ἐκ πνεύματος· ἁγίου) (96.12—18).

Отсюда можно заключить, что лишь сами бесы, вселявшиеся в несчастных безумцев, умели отличать Симеона, когда тот прикидывался одержимым. Однако еще интереснее, что кликушествовать, оказывается, можно было не только «бесовским», но и «святым» способом (к сожалению, Леонтий не развивает этой темы), что окончательно подрывает всякую возможность «объективно» судить о святости Симеона. Из этого же пассажа допустимо сделать еще один важный вывод: бесноватые, которых посещал Симеон, пребывали вместе, и в это же неназванное место приходили также и здоровые, которых Симеон обличал. Возможно, такой приют для бесноватых имелся при каком-то городском храме или монастыре²⁴³. Если это так, то весьма знаменательно, что Леонтий здесь недоговаривает.

В отличие от греческого варианта жития, где святой умирает безвестно, сирийская версия делает его кончину общественно значимым событием: некоторые «верующие люди» берут его тело и помещают в мраморной урне в церковь Предтечи, что в Пещерном монастыре. Видимо, отсюда можно заключить, что уже после того, как житие, написанное Леонтием, стало пользоваться популярностью, центром почитания Симеона в Эмесе стал вышеназванный монастырь²⁴⁴. Вероятно, что именно в церковь Предтечи и приходил некогда «исторический» Симеон, а возможно, его просто держали там как бесноватого — однако еще важнее то, что Леонтий, даже если он и обладал такой информацией, сознательно опустил ее: для него единственным контактом Симеона с церковью должен был остаться безобразный дебош.

Житие кончается страстным призывом «не судить» (103.14—104.3), который, формально имитируя евангельский завет не осуждать, по сути подразумевает требование не рассуждать. Именно в чрезмерном «умничании» обвиняет Симеон Оригена, который, по его словам, «слишком далеко зашел в море, не смог выбраться и захлебнулся на глубине» (87.12—13).

Но без способности суждения невозможно и различение добра и зла; христианская мораль ведь и строится на том, что человек сам волен выбирать. Можно ли утверждать, что Леонтий отрицает также и христианское понятие свободы? Нет, в открытую он этого не делает. Обратим, однако, внимание на тот уже цитированный пассаж, в котором Симеон насыплет косоглазие на девушек, певших непристойные куплеты.

²⁴³ Ср.: Браун Л. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве. М., 2004, с. 125—128.

²⁴⁴ Van Rompay L. Life of Symeon Salos, p. 389—391.

Те из них, кто не согласился, чтобы юродивый их поцеловал, так и остались косыми и плакали... Когда же он отошел от них немного, то и эти побежали за ним, крича: «Подожди, Юрод! Ради Бога, подожди! Поцелуй и нас!» И можно было видеть, как улепетывает старец, а девицы бегут за ним. Одни говорили, что это они забавляются с ним, другие же полагали, что и девушки обезумели. Между тем они так навсегда и остались неизлеченными. Святой же говорил: «Если бы Бог не наслал на них косоглазие, то они всех сирийских женщин превзошли бы разнузданностью!» (91.26—92.6).

Бурлескный характер этой сцены не должен заслонить от нас ее страшноватого смысла: девушки были обречены заранее. Если бы не косоглазие, они не имели бы шанса спастись. Что ж, это хоть и жестоко, но последовательно: если святые «обречены» на святость, то и грешники «приговорены» к греху. Лишь при таком подходе к делу с юродивого снимается ответственность за введение людей в соблазн.

Этот эпизод затрагивает проблему свободы христианина. Перескажем одну из «душеполезных историй», приписываемую Мосху, но отсутствующую в основном собрании его «Луга духовного».

Пустынник хотел проникнуть в Божий замысел. Под видом другого пустынника к нему явился ангел, который начал творить вещи одна другой страннее: он выбросил драгоценное блюдо, на котором им подавал угощение приютивший их гостеприимец, поправил забор у плохого человека, наконец, когда благочестивый христианин подвел ангелу-«пустыннику» под благословение своего сына, тот убил мальчика²⁴⁵. На изумленные вопросы отшельника ангел пояснил, что блюдо досталось хорошему человеку неправедным путем, так что избавление от него — благо; под забором у плохого человека был зарыт клад, который тот наверняка нашел бы, если бы начал поправлять забор сам. Наконец, любовь к сыну наносила ущерб благотворительности доброго христианина, так что и его убийство — благо.

Данная притча почти дословно совпадает с XVII сурой Корана²⁴⁶. Сходная легенда содержится и в раввинистической литературе. Позднее она распространилась и на католическом Западе²⁴⁷, и у славян²⁴⁸. Нас в данном случае интересует этический аспект фатализма. Про ангела из притчи невозможно сказать, добро он вершит или зло, — настолько его шаги определяются Промыслом. Но оттого, что этот небожитель действует в обличье человека, легенда оставляет странный привкус тревоги и неуверенности. Воистину ли все эти непонятные и зловещие поступки предписаны Богом? Видимо, такое же смешанное чувство опаски, восхищения и жути вызывал и юродивый. Что подобное сближение существовало в массовом сознании, доказывается следующим обстоятельством.

В русском фольклоре есть легенда об ангеле, который нанимается в работники к попу. Ведет себя этот «батрак» самым парадоксальным образом: проходя мимо церкви, начинает кидаться камнями, «а сам норовит как бы прямо в крест попасть». Напротив, около кабака ангел молится. По глубокому замечанию А. Панченко, «эта легенда — фольклорный аналог типичного жития юродивого. Особенно близка она к житию Василия Блаженного»²⁴⁹. Но при этом исследователь, на наш взгляд, совершает две ошибки. Во-первых, описанная русская легенда²⁵⁰ — лишь пересказ соответствующей византийской, где также присутствуют все элементы юродского поведения: ангел, нанявшись слугой к попу (!), кидается камнями в чертей, скачущих по церковной кровле; крестится в кабаке, дабы

²⁴⁵ Mumi E. Il Pratum Spiritual de Giovanni Mosco // *Orientalia Christiana Periodica*. V. 16. 1950, n. 6. Эта же легенда дожила в новогреческом фольклоре до нашего времени (см.: Dawkins R. M. *Modern Greek Folktales*. Oxford, 1953, p. 482—487; *Idem*. *Forty- Five Stories from Dodekaness*. Cambridge. 1953, p. 257—261).

²⁴⁶ Parel B. Un parallele byzantin a Coran // *REB*. V. 26. 1968, p. 138—141.

²⁴⁷ Dawkins R. M. *Modern Greek Folktales*, p. 482; Гуревич А. Я. *Культура и общество средневековой Европы глазами современников*. М., 1989, с. 340—341.

²⁴⁸ См.: Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг и др. Л., 1979, № 796*, ср. № 759А.

²⁴⁹ Панченко. *Смех*, с. 106—107. Ср.: Успенский Б. А. *Антиповедение в культуре Древней Руси И Проблемы изучения культурного наследия*. М., 1985, с. 332.

²⁵⁰ См.: Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка, № 795.

спаслись пропойцы; ругается на нищего, так как в действительности тот богат, и т. д.²⁵¹ Но главное даже не это — А. Панченко ошибся с генеалогией легенды. С его точки зрения, и ангел, и юродивый — оба происходят из «сказки о дураке». Между тем если взглянуть на проблему генетически, то станет ясно, что ангел-«батрак» есть дальнейшее развитие вышеупомянутого ангела-«пустынника» и его поведение соответствует отнюдь не лукавой мудрости дурака (персонажа, характерного для русского, а отнюдь не греческого фольклора, из которого, как мы видели, и происходит легенда), но неисповедимости Божьего суда. Тот факт, что фольклор перенес поведение ангела на Василия Блаженного, свидетельствует, как нам кажется, о глубинном родстве их функций: юродивый, подобно ангелу, воспринимается как живое напоминание о «нелинейности» путей Господних.

Перу того же Леонтия Неапольского принадлежит и еще одно обширное житие — патриарха Александрии Иоанна Милостивого (ВНГ, 886—889), в котором содержится обширная вставная глава об александрийском юродивом Виталии²⁵². Довольно важным представляется вопрос о том, было ли это сочинение написано раньше или позже жития Симеона. На этот счет между исследователями нет согласия. В. Дерош²⁵³ и С. Мэнго²⁵⁴ исходят из того, что если диакон Иоанн, конфидент Симеона, был средних лет во время землетрясения 588 г. (упомянутого в житии), а через Иоанна Леонтий узнал подробности жизни юродивого, вряд ли житие Симеона могло появиться на свет после новеллы про Виталия. Подобный аргумент отвергается Л. Риденом: по его мнению, не было никакого диакона Иоанна, это литературный персонаж; а Леонтий пользовался не устными, а лишь письменными источниками. В пользу того, что образ Виталия был нарисован Леонтием раньше, чем образ Симеона, говорит и следующее: про Виталия агиограф пишет, что он обращал к благочестию блудниц, а про Симеона ничего такого у Леонтия не утверждается; между тем Евагрий Схоластик в своем кратком житии Симеона рассказывает про него именно это. Все остальные эпизоды краткого жития находят себе параллели и у Леонтия, но этот — нет. Объяснение, которое предлагает Риден, состоит в том, что данный мотив уже был «отыгран» Леонтием в рассказе о Виталии²⁵⁵. С другой стороны, Виталий в каком-то смысле более радикальный юродивый, чем Симеон, и логично было бы считать его более поздним персонажем. Итак, пока никакого уверенного вывода на этот счет сделать невозможно.

В отличие от жития Симеона, древнейшая из немногочисленных рукописей которого относится к XI в., житие Иоанна Милостивого сохранилось во множестве списков, и самый старый относится к IX в.²⁵⁶

Новелла о Виталии слабо связана с основной фабулой жития:

Один великий старец шестидесяти лет, услышав о таких деяниях блаженного [Иоанна], решил испытать его, легко ли он доверяет наветам, легко ли соблазняется (βύσκανδάλιστος) и случается ли ему осудить кого. И вот, пожив сначала в монастыре аввы Спиридона²⁵⁷, вошел Виталий в Александрию и принял род жития, легко кажущийся людям соблазнительным (βύσκανδάλιστος), но для Бога, который, по словам Давида, дает каждому по сердцу его, — желанным (387.1—7).

Виталий начал с того, что платил проституткам, но не пользовался их услугами (совершенно как

²⁵¹ Ποντιακά φύλλα. Т. I. № 3/4. 1936, σ., 43. Греческий вариант этой легенды, повествующей о неисповедимое™ Божьего замысла, имеет и еще один уровень: согласно ей, ангел низвержен на землю за то, что возмутился повелением Господа прибрать душу молодой женщины, матери двух новорожденных.

²⁵² В XIX в. этот сюжет был заимствован швейцарским писателем Г. Келлером: Keller G. Der schlimm Heilige Vitalis H Idem. Sieben Legenden. Berlin, 1958.

²⁵³ Deroche. Etude, p. 16—18.

²⁵⁴ Mango C. A Byzantine Hagiographer, p. 33.

²⁵⁵ Ryden L. The Date of the Life of St. Symeon the Fool // ΑΕΤΟΣ. Studies in Honour of Cyril Mango. Stuttgart; Leipzig, 1998, p. 264—269. Ср.: Hofstra J. Leontios van Neapolis als hagiograaf // De heiligenverering in de eerste eeuwen van het christendom / Ed. A. Hilhorst. Nijmegen, 1988, s. 189—191.

²⁵⁶ Leontios de Neapolis. Vie de Symeon le Fou et vie de Jean de Chypre, p. 269—270. Далее в главе ссылки на это издание жития даются в тексте.

²⁵⁷ Эта обитель находилась в Газе (Leontios de Neapolis. Vie de Symeon le Fou et vie de Jean de Chypre, p. 629).

Симеон, а до него Серапион) (387.9—30, ср. 603). Правда, здесь зловещая сила юродивого дает себя знать заметнее, чем в предыдущих случаях:

Когда одна из них выдала его, то есть его образ жизни, мол, «он не для блуда всходит к нам, а чтобы нас спасти», старец помолился, и она взбесилась, дабы на ее примере прочие испугались и не выдавали бы его во все время его жизни. А люди говорили бесноватой: «Ну что? Отплатил тебе Бог за то, что врала. Этот несчастный приходил для блуда, и ни для чего другого!» (387.21—30).

[Между тем в результате неустанных усилий святого] некоторые перестали блудить, некоторые вышли замуж и начали жить целомудренно, а некоторые вообще ушли от мира и стали монахинями. Но никто до его смерти не узнал, что из-за его молитв женщины прекратили грешить (389).

Келья святого находилась у Солнечных ворот, а рядом была церковь св. Митры²⁵⁸; чтобы приохотить проституток к посещению служб, Виталий устраивал свои потешные богослужения. «И когда они приходили, он им весьма угождал, ел и играл с ними (συμπαίλων αὐταίς). Многие впадали в ярость, что «все они так любят этого псевдоавву и снисходят к нему» (390).

Итак, святой Виталий — ибо таково было его имя — желал избежать людской славы и спасти души из тьмы. Закончив работу и получив плату, он говорил самому себе так, чтобы все слышали: «Пошли, господин, госпожа такая-то ждет тебя»... Когда многие обвиняли его и смеялись над ним, он отвечал: «В чем дело? Разве я не обладаю телом, как все? Или Бог на одних монахов гневается за то, что они умерли в здешней жизни? Воистину, и они — люди, как и все». Тогда некоторые сказали ему: «Авва, возьми жену, смени облачение и заведи детей! Не надо хулить Бога и брать на себя грех за те души, которые ты уязвил (ὅτι μὴ βλασφημῆται ὁ Θεὸς διὰ σου καὶ ἔχῃς κρίμα τῶν σκανδαλισμένων ψυχῶν βίς σβ)!» Он же отвечал им с руганью, прикидываясь рассерженным: «Клянусь Господом, я вас не слышу! Уйдите от меня! Неужто ничего другого не могу я сделать, дабы вы не были оскорблены (σκανδαλίσησθε), как только взять себе жену, заботиться о доме и проводить жалкие дни (ποῖὸ κακάς ἡμέρας)? Нет, о Боже, желающий соблазниться — соблазнится в любом случае (ὁ θέλων σκανδαλισθῆναι σκανδαλισθή) и будет бодаться (καὶ κριὸν δώσβι)²⁵⁹. Чего вы от меня хотите? Неужто Он поставил вас надо мною судьями? Уйдите, занимайтесь своими делами! Не вы за меня ответчики. Один Судия и святой Судный день — и в этот день Он воздаст каждому по делам его. Если бы Бог не захотел, я бы не пришел в Александрию!» Он говорил все это, буюня (στασιάζων) и крича, так что в конце концов все закрыли свои рты. А он напоследок сказал: «Воистину, если вы не уступите, я сам вас, на вашу беду, заставлю уступить». И некоторые из законников церковных, часто слыша от него такое, принесли жалобу на него патриарху. Но Бог, зная, что святой не хочет Его обидеть (οὐ θέλβι προσκρούσαι αὐτῷ ὁ ὀσιος), укрепил сердце патриарха, и он не поверил ничему (388).

Здесь, как мы видим, тема юродского кощунства предстает в кристаллизованном виде, как философская система, ибо хотя внешне приведенный диалог выглядит крайне сумбурным, в нем все обоснования проговорены куда четче, чем в житии Симеона. Позиция юродивого может быть сформулирована так: Бог сам решает, что для Него оскорбительно, а что нет: соблазн же людей есть их собственная вина. Это последнее положение несколько модифицируется дальше:

А раб Божий Виталий не прекращал своих трудов. И о том он просил Бога, чтобы после смерти [разрешено ему было] явиться некоторым во сне и ободрить их и чтобы не засчитывалось в грех, если кто-то соблазнился из-за него (μὴ λογίσηται ἀμαρτίαν τοῖς σκανδαλιζομένοις· δ? αὐτόν). «Ибо то, что я делал, — говорил он, — могло вызвать соблазн (εὐσκανδάλιστόν ἐστίν), и я не держу зла на человека, даже если он что и сказал [против меня]» (389.90—93).

^{4/} См.: *Leontios de Neapolis. Vie de Symeon le Fou et vie de Jean de Chypre*, p. 596, 609.

²⁵⁹ Перевод гадательный. Два разных древнеславянских переводчика поняли это место по-разному: «и толкнеть въ стену» (Великие Миней Четвы. Ноябрь 1—12. СПб., 1897, кол. 859) и «и тльчьеть челомъ» (*Кувев К. Иван-Александровият сборник*. София, 1981, с. 90).

Перед смертью Виталий оставил на полу своей кельи надпись: «Александрийцы, никого не судите до времени, пока не пришел Господь!»

Тогда пришли все блудницы... со свечами и лампадами... и рассказали его житие, что, мол, «не для стыдного дела он входил к нам» и что «никогда мы не видели его лежащим на боку, ни пьющим вино... ни держащим кого-либо из нас за руку». Многие их упрекали и говорили: «Почему же вы этого [раньше] всем не рассказали? Ведь целый город соблазнялся (εσκανδαλίζετο) из-за него!» (390—391).

Ответ ясен: поправить ничего уже нельзя, но в дальнейшей жизни можно воздерживаться от скоропалительных оценок.

Заметим, что в том же житии продолжается и линия «тайных слуг»: главный его герой Иоанн Милостивый привечал всех монахов, «и хороших, и тех, кто казался плохим (τούς· νομίζομε νούς κακούς)». Однажды в Александрию пришел бродячий инок с женщиной. Поскольку сочли, что это его жена, монаха посадили в тюрьму и наказали кнутом на том основании, что он якобы «издевался (έκοιφθε) над ангельским одеянием монашеским» (373). Патриарх решил осмотреть следы от побоев на теле арестованного монаха и случайно увидел, что он — евнух. Поняв, что инок не виновен в блуде, Иоанн все же мягко упрекнул его: «Дитя, не следовало столь неосмотрительно проводить время в городах одетым в святую ангельскую нашу одежду, да еще и женщину водить с собой на поругание зевакам» (374).

Монах дал не вполне вразумительное объяснение, что эта женщина — еврейка, просившая его о крещении. Тем не менее, услышав это, Иоанн воскликнул: «Ах, сколько тайных слуг у Бога, а мы, смиренные, их и не знаем!» (375). Так в одном и том же произведении развитая форма юродства соседствует с зачаточной.

В целом же можно сказать, что творчество Леонтия — высшая стадия литературного юродства. Все последующее есть, в сущности, не более чем адаптации и перепевы того, что было достигнуто кипрским агиографом.

В середине VII в. арабы отняли у Византии Восточное Средиземноморье. В руках иноверцев оказались древнейшие центры христианства — Иерусалим, Антиохия, Александрия, а также центры юродства — Эмее, Амида, долина Нила. Вопрос о том, насколько христианская концепция «глупости Христа ради» оказала влияние на ислам, будет рассмотрен ниже. Но что же произошло с самими юродивыми?

По источникам нам это неизвестно²⁶⁰. Как мы уже говорили, юродство возникает тогда, когда христианство не подвергается гонениям, а христианское государство — угрозе со стороны иноверцев; когда жертвенность, мятежность, парадоксальность раннего христианства постепенно уступают место покладистости и компромиссу. Нашествие мусульман в этом смысле возвращало христианству его прежний вид: культура больше не чувствовала угрозы «заиливания», и нужда в возмутителе спокойствия отпала сама собой — о спокойствии не могло быть уже и речи. Юродивый отчасти утратил актуальность.

Но для упадка юродства имелась и другая причина: оно по необходимости сдвинулось на запад как раз в тот момент, когда исламский вызов заставил православие отразиться на собственной традиционной практике; важным этапом этого переосмысления стал Трулльский собор 692 г. На нем были запрещены многие обычаи, выглядевшие подозрительными, но тем не менее допускавшиеся по традиции (мимические представления, празднование Нового года и др.). Волна унификации обрушилась и на юродство (подтвердив тем самым, что оно перестало быть лишь плодом религиозного воображения). Канон 60-ый Собора гласил:

Всячески [следует] наказывать тех, кто притворяется бесноватым (δαίμονας ύλοκρινομένους) и

²⁶⁰ Grosdidier de Malons. Les themes, p. 301.

нарочно (πρόσποητόν) подражает им в испорченности нравов. Пусть они будут подвергнуты тем же строгостям и тяготам, как если бы бесновались по-настоящему²⁶¹.

Вдобавок ко всему этому VIII в. прошел под знаком иконоборческих споров — эта борьба знала своих мучеников, что также могло обусловить «отток энергии» от юродства.

Все вышеперечисленное, а также общая скудость источников по «темным векам» византийской истории привели к тому, что после середины VII в. мы в течение столетия ничего не слышим о юродстве. Следующий его эпизод (уж не в память ли о Леонтии Неапольском?) опять связан с Кипром. В кратком житии аскета Феодула, умершего около 755 г.²⁶², сказано, что он получил дар провидеть помыслы всех людей. Если к нему приходил кто-нибудь и говорил одно вместо другого, он уличал такого человека, объявляя ему его тайные помыслы и, изображая себя глупым (σχηματισάμενος δὲ ἑαυτῷ μωρίαν), обличал его проступки и обращал к покаянию²⁶³.

Из этого текста не вполне ясно, зачем юродствовал Феодул, но зато с уверенностью можно сказать, что юродство составляло для него лишь вспомогательное средство.

В житии (ВНГ, 711) Григория Декаполита (IX в.) юродство упомянуто дважды и оба раза в негативных контекстах:

Один монах, совершавший подвиг молчаливчества вместе с другими братьями, прикинулся, что обуян бесом (προσεποήσατο ὑπὸ δαίμονος ὀχλεῖσθαι). Бывшие с ним, не снеся бесчинств и насилия, заковали его в цепи и решили тащить к святому. А тот изобличил умышленное притворство и добровольное беснование (ἐπίπλαστον σκοπόν και τον εθελούσιον δαίμονα), говоря: «Из ложного притворства, брате, невозможно извлечь пользу»²⁶⁴.

Если само появление 60-го канона Трулльского собора доказывало, что юродство со страниц житий сошло в живую жизнь и превратилось в модное времяпрепровождение, то процитированный выше эпизод наглядно демонстрирует: трулльский канон применялся на практике. Еще любопытнее другой эпизод жития:

[Когда святой жил в уединенной келье за городом,] враг [рода человеческого] превратился в одного из городских сумасшедших (σαλών) и внезапно появился в келье. Войдя, он вскочил на плечи святого и начал глумиться над ним (καταλαίξειν) со злобным смехом. Но тот, призвав Христа и преисполнившись святого рвения, изгнал его²⁶⁵.

Итак, христианин должен был помнить, что под личиной сумасшедшего может скрываться не только юродивый, но и дьявол. Ведь ἐπιλαίξειν τῷ κόσμῳ («ругаться миру») является призыванием для них обоих²⁶⁶.

В развитие этой темы обратимся к житию Льва Катанского (ВНГ, 981), созданному примерно в этот же период. Там выведен весьма колоритный персонаж — злой колдун Илиодор, превращавший деньги в тлен, чарами заставлявший женщин задираить одежды и совершавший множество других пакостей. Нас теперь занимает следующий эпизод жития:

Этот нечестивый и неразумный (ἄφρων) Илиодор под предлогом того, что он христианин, вошел в Божий храм вместе с толпою верующих. Там он принялся лягаться и дико скакать, подражая ослу, а также игриво (παικτικῶς) запрыгивать на всех. Иногда он вызывал у прихожан смех, но иногда и

²⁶¹ Mansi J. B. Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. V. 11. Paris, 1901, col. 969. Другой, 62-й, канон также наносил косвенный удар по юродству.

²⁶² О том, что на Кипре в это время продолжали чтить Симеона, свидетельствуют акты VIII Вселенского собора (Ibid. V. 13. Paris, 1902, col. 53).

11 Menologio di Basilio II. V. 2. Torino, 1907, p. 223. Cf.: Menologium Basilianum// PG. V. 117, 1864. col. 192.

²⁶⁴ Ignalios Diakonos. Die Vita des hl. Gregorios Dekapolites / Hrsg. G. Makris. Stuttgart, 1997, S. 106—108.

²⁶⁵ Ibid., S. 102—104.

²⁶⁶ Ср. о Дьяволе: *Symeonis Novi Theologi Catecheseis*. XXIII, 181—183.

негодование — ведь он болтал вздор и произносил чудовищные, кощунственные речи. Во время отправления священнодействий этот бедовый человек заявил присутствующим: «Я могу сделать так, что ваш епископ и все его священники начнут скакать»²⁶⁷.

Невозможно отрицать, что Илиодор безобразничает в церкви почти так же, как Симеон Эмесский. Неизвестно, держал ли агиограф в голове юродский тип провокации и тем более имел ли в виду его развенчать, но в любом случае читатель жития Льва Катанского получал урок: подобное поведение исходит от бесовских сил!

До сих пор мы говорили о религиозном юродстве. Но IX в. являет нам странный пример того, что можно условно назвать «светским юродством». Разумеется, такое словосочетание выглядит оксюмороном — ведь термин «юродство» в данной работе употребляется для описания феномена религиозной культуры. Но в нижеследующем пассаже мы сделаем исключение и позволим себе трактовать понятие «юродство» расширительно и метафорически — как тип поведения, то есть именно так, как это слово употребляется в русской культуре сегодня.

Продолжатель Феофана рассказывает, что император Михаил III (856—867 гг.) окружил себя компанией подонков, которых «облачал в... священнические одежды, преступно и святотатственно принуждал их к исполнению священных обрядов»; что приспешника своего Грилла он именовал патриархом, себя же — митрополитом Колонии; «золоченые сосуды... они наполняли горчицей и перцем и... таким образом издевались над непорочным таинством»²⁶⁸ и т. д.

В этих сценах фигура императора не находится на первом плане, однако именно он выступает режиссером кощунственных забав, и суть их становится яснее из следующего эпизода:

Стремясь к благообразию неблагообразными средствами (μετρίων ἦθος ἀμέτρως καταδιόκων), он [Михаил III] выходил за пределы приличия (ἐξέλιπτε τοῦ πρέποντος), а царской чести в особенности. Как-то раз встретилась ему по дороге женщина, у которой он был восприемником сына, она шла из бани с кувшином в руках. Соскочив с коня, царь... отправился за женщиной, причем взял кувшин из ее рук и сказал: «Давай, не робей, женщина, веди меня к себе домой, хочется мне попробовать хлеба из отрубей и молодого сыра» (должно привести его слова). От этой необычной сцены женщина онемела (τὸ ξένω τοῦ θεάματος ἢ γυνή ἢν ἐνέος)... Однако Михаил в мгновение ока обернулся, выхватил у нее мокрое после бани полотенце... отнял у нее ключи и сам был всем: и царем, и столоустроителем, и поваром, и пирующим. Он вытащил все содержимое из кладовки этой бедной женщины, угощался и трапезничал вместе с ней в подражание Христу, Богу нашему (τὴν μίμησιν πρὸς τὸν ἐμὸν ἀναφέρων Χριστόν καὶ θεόν)²⁶⁹.

Еще поразительнее то обстоятельство, что дальше императорская кума причислена к разряду «торговок и блудниц» (γυναίων κατηλίδων καὶ μοχθηρῶν)²⁷⁰, а в параллельном источнике, у Псевдо-Симеона, добавлено, что Михаил «считал, что купил эту женщину за те пятьдесят монет, что он дал ее мужу»²⁷¹.

Я. Любарский отметил карнавальный характер увеселений Михаила и подвел итог: «Действия императора и его шутовской компании так или иначе связаны с ритуалами перевернутых отношений»²⁷². В этом пассаже чувствуется влияние теории М. Бахтина, авторитет которого наложил отпечаток на всю позднесоветскую гуманитарную науку. Однако не слишком ли расширительно толкуется бахтинское понятие «карнавальности»? Мы еще вернемся к этой теме в связи с проделками

²⁶⁷ Vita s. Leonis Catanensis // Латышев Б. В. Неизданные греческие агиографические тексты. СПб., 1914, с. 25. Ср.: Каждая А. П. История византийской литературы (650—850 гг.). СПб., 2002, с. 387.

²⁶⁸ Theophanes Continuatus / Ed. I. Bekker. Bonnae, 1838. IV, 38—39, 44; V, 21—23, 25.

²⁶⁹ Theophanes Continuatus, IV, 37, p. 199—200. Русский перевод см.: Продолжатель Феофана. Жизнеописания византийских царей / Пер. Я. Н. Любарского. СПб., 1992, с. 85—86.

²⁷⁰ Theophanes Continuatus, p. 200.12.

²⁷¹ Leonis Grammatici Chronographia I Ed. I. Bekker. Bonnae, 1842, p. 661.4—5.

²⁷² Любарский Я. Н. Царь-мим // Византия и Русь. М., 1989.

Ивана Грозного, а здесь достаточно сказать, что карнавал одинаково карнавален для всех его участников, тогда как у Продолжателя Феофана женщина «онемела» от представшего перед ее глазами зрелища — она явно не может угадать даже такой простой вещи: веселится Михаил или издевается. Что у императора на уме, не знает никто. Он страшен в своей непредсказуемости — как юродивый.

Я. Любарский высказал предположение, что «Михаил дает некое представление в стиле мимической игры»²⁷³. О том, что перед нами может быть отголосок мима, пишет и К. Людвиг²⁷⁴. Но, в отличие от актерского представления, где зритель чувствует себя в комфортабельной отделенности от сцены, здесь в непонятное действо вовлечены все — как и у юродивого. Я. Любарский проницательно подметил, что за амплуа, которые принимает на себя Михаил, проглядывают маски мимического театра: и «столоустроитель», и «повар», и «пирующий» встречаются у Хорикия в списке тринадцати устойчивых сценических персонажей²⁷⁵. Но исследователь не обратил внимания на то, чем открывается перечисление: «он был и царем...!» В том-то и дело, что перед глазами несчастной женщины образ Михаила как бы двоился: фиглярствуя, он не переставал быть императором. Целью Михаила было показать, что он остается царем несмотря на то, что отказывается от атрибутов царства. Харизма для него — вещь абсолютная, а не конвенциональная. Император не играет — он юродствует.

Боговенчаный владыка не брезгает прийти домой к «корчмарке» — но ведь именно так поступает и Симеон. Михаил вдруг оказывается ее кумом — но и эмесский юродивый признает свое ложное отцовство по отношению к сыну служанки. Император выкупает женщину у ее мужа — но ведь и Виталий из жития Иоанна Милостивого платит проституткам. Амбивалентность царского поведения описана причастием λαίψων «играясь» — но именно это слово постоянно прилагается и к юродивым. Пребывание в женской бане никак не унижает святости Симеона — и точно так же мокрое, только что из бани, полотенце женщины в руках царя оказывается μβσσάλιον — особым покрывалом, используемым лишь для застилания дворцовых столов»²⁷⁶.

Если «прочесть» поведение Михаила как юродствование, то совсем иначе предстанет и фраза, которой завершается разобранный выше сцена: «Угощался и трапезничал вместе с ней в подражание Христу, Богу нашему». Здесь отношение к Михаилу оказывается столь же настороженно-амбивалентным, как и отношение к юродивым. «Мимический» контекст никак не объясняет упоминания Христа, а вот «юродский» — вполне: юродивый так же снисходит до подражания людским порокам, как Христос — до принятия человеческого образа!

Михаил — первый в ряду юродствующих правителей. Видимо, Византия знала и других: недаром ведь Феодор Метохит осуждает тирана, «играющего дурака с дураками и дебошира с дебоширами»²⁷⁷.

Глава 5. «Второе издание» юродства

После периода упадка юродство постепенно вновь начало возвращать свои позиции в обществе.

Любопытно, что такая же динамика прослеживается и на другом «сверхдолжном» христианском подвиге — столпничестве. В V в. прославились два столпника, в VI в. — один, в первой половине VII в. — еще один (все четверо — сирийцы). Затем столпничество прерывается на два с половиной века: следующие два столпника прославились уже в X в., в XI в. — еще один (все — в Константинополе и окрестностях)²⁷⁸. Подобное сходство тем более показательное, что между двумя этими подвигами

²⁷³ Любарский Я. Н. Сочинение Продолжателя Феофана *И Продолжатель Феофана*. Жизнеописания, с. 252.

²⁷⁴ Ludwig C. Sonderformen byzantinischer Hagiographie und ihr literarisches Vorbild. Frankfurt am Main et al., 1997, S. 370—372.

²⁷⁵ Любарский Я. Н. Сочинение, с. 252.

²⁷⁶ Ср.: *Constanlini Porphyrogenili De caerimoniis aulae Byzantinae*. V. I. Bonnae, 1829, p. 465.10.

²⁷⁷ *Theodori Melochelae Miscellanea philosophica et historica graeca* I Ed. G. Miiller, Th. Kiessling. Leipzig, 1821, p. 638; cf.: Doran Dr. *The History of Court Fools*. London, 1859, p. 380—381

²⁷⁸ См.: *Sanslerre J.-M. Les saints stylites du V au XI siecle, permanence et evolution d'un type de saintete II Saintete et martyre*

существует известное внутреннее родство. На первый взгляд это может показаться парадоксом: ведь столпник выставляет свой подвиг на всеобщее обозрение, а юродивый — тайный святой. Однако на глубинном уровне все становится понятным: столпник лишь предельно обнажает ту подспудную жажду всеобщего внимания, которая присуща и юродству. В обоих подвигах многим виделась большая потенциальная угроза гордыни, и еще в V в. Феодориту Киррскому приходилось защищать правомерность столпничества при помощи таких аргументов, любой из которых подошел бы и для апологии юродства:

Господь собирает людей, [показывая им] нечто невероятное (παράδοξον), и так приуготовляет их к выслушиванию пророчеств. Кто же не испытает потрясения, увидев, что божественный муж шествует голым? Подобно тому, как всемогущий Бог отдавал такие приказы каждому из пророков, заботясь о [душевной] пользе тех, кто живет чересчур легко, точно так же Он и это новое и невероятное зрелище задумал для того, чтобы привлечь людей и приуготовить их к выслушиванию наставления²⁷⁹.

Наконец, у нас есть случай полного сращивания этих двух видов аскезы. В житии Феодора Одесского (ВНГ, 1744), которое как раз и маркирует собою начало возрождения столпничества, мы находим следующий рассказ:

Святой увидел [за городом] множество столпов... и спросил, что это. Церковные иереи, шедшие с ним, сказали, что столпы были построены в дни благочестивого императора Маврикия [в конце VI в.] и на них в разное время жило много столпников, которые проводили так всю жизнь. Когда же святой спросил, живет ли еще на этих столпах хоть один монах-столпник, они ему отвечали, что не осталось никого, за исключением единственного, очень старого, по имени Феодосий... потерявшего рассудок (τάς φρένας ἀπολωβκότα): он, мол, выглядывает сверху, и когда видит прохожих, то одним радуется и говорит им приятное, а другим жалуется и оплакивает себя и их. Отсюда, мол, следует, что он не в себе (ἐξβστηκός). Святой спросил, сколько времени этот человек живет на столпе, и они отвечали, что точно не знают, сколько, но от него слышали, что он провел на столпе восемьдесят пять лет²⁸⁰.

Разумеется, Феодор не поверил в безумие старца и пришел к нему за наставлением. Тот сперва просил оставить его в покое, дабы оплакивать свои немощи, но, просвещенный свыше, отбросил притворство и вступил с Феодором в нормальное общение, предварительно обязав святого не раскрывать его, Феодосия, тайну.

Датировать с точностью первые симптомы возвращения юродства довольно трудно. Само слово σαλός в новом значении ‘симулянт, фигляр’, а вовсе не «безумец», впервые появляется на рубеже VIII—IX вв., в поучении Феодора Студита: «Вы думаете, дети, что быть монахом значит одеваться в черную одежду, брить голову или носить длинную бороду? Ничего подобного! Все это может делать даже юродивый и фигляр (συμβαίνει γάρ και σάλον τοῦτο ποιῆσαι και θυμβλικόν)²⁸¹. Стало быть, для Феодора юродство вновь существует как общеизвестная форма поведения. Кстати говоря, именно его советует император Лев VI в качестве лекарства от самомнения: «Пусть те, у которых мудрость в слове или в свершениях привела к зазнайству или самодовольству, позаботятся для себя о глупости Христа ради (τὴν διὰ Χριστόν ἀφροσύνην). Ибо тот, кто превозносится из-за своих подвигов, или сам, или по причине чужих похвал, пусть излечится при помощи легчайшего и разыгранного помешательства (τῆς ελάχιστου και προσποιητῆς παραφρονήσεως)»²⁸².

К сожалению, мы не знаем, каков был в эпоху гонений на юродство статус Симеона Эмесского, но как бы то ни было, первое свидетельство его почитания обнаруживается в Синайских святцах IX в.

dans les religions du Livre / Ed. J. Marx. Bruxelles, 1989. Другой счет, но с той же тенденцией, см.: *Pena I., Castellana P., Fernandez R.* Les stylites syriens. Milano, 1980, p. 79—84.

²⁷⁹ *Theodore de Cyr.* Histoire des moines de Syrie I Ed. P. Canivet, A. Leroy-Molinghen. V. 2 [SC, 257]. Paris, 1977, p. 186—188.

²⁸⁰ Житие иже во святых отца нашего Феодора архиепископа Едесскаго/ Изд. И. Помяловский. СПб., 1892, с. 52—53.

²⁸¹ *Theodori Studilae* Magna Katechesis / Ed. J. Cozza-Luzi // Nova patrum bibliotheca. V. X, pt. 1. Roma, 1905, p. 25.

³ *Παναδοπούλο-Κεραμεως Α.* Сборник греческих неизданных богословских текстов IV—XV вв. (Записки историко-филологического факультета Имп. Санкт-Петербургского Университета. Ч. 95). СПб., 1909, с. 243.

Там же находим и память Виталия (из жития Иоанна Милостивого), который, правда, в отличие от Симеона юродивым не назван²⁸³. Но если Симеон после этого имел всегда одну и ту же дату поминаения (21 июля) и фигурирует во всех без исключения менологиях, то твердая дата для Виталия так и не устоялась²⁸⁴.

Гораздо более важным представляется повторное появление юродивого на улицах византийского города. Первым таким святым следует признать доселе совершенно забытого Павла Коринфского²⁸⁵ (ВНГ, 2362). Этот святой хорошо представлен в синаксарях начиная с X в. (под 28 февраля, 6 ноября и т. д.), но единственное, что мы из них узнаем, это характер подвига: Павел обозначается как *σαλός*. Посвященное ему в ряде синаксарей двустишие²⁸⁶ также не добавляет никаких подробностей. Житие Павла, обнаруживаемое под 29 февраля в одной парижской рукописи (Cod. Paris. Gr. 1452, fol. 227v), обрывается на первой же фразе²⁸⁷. В. Г. Васильевский, проанализировав состав этого сборника, пришел к выводу, что самый поздний из упоминаемых там святых жил во второй половине IX в.²⁸⁸ Впрочем, кое-какие выводы можно сделать даже из этих скудных сведений: после двухвекового перерыва юродство в середине IX в. возродилось уже на чисто греческой почве. Это понятно: на Востоке, причем не только в завоеванных арабами, но и в прифронтных областях, культурный ландшафт совершенно переменялся. Однако первой площадкой «второго издания» юродства стала и не столица, где идеологический присмотр властей был особенно силен, а Трулльский запрет до поры до времени соблюдался неукоснительно. Появление юродивого именно в Коринфе понятно: по археологическим данным, город после 835 г. непрерывно растет; ведется обширное строительство; к середине века окончательно побеждает денежная экономика²⁸⁹; в городе появляется целый ряд известных церковных деятелей²⁹⁰. Все это говорит о том, что культурная почва Коринфа была уже вполне готова для появления юродивого — неперемного обвинителя благополучной христианской жизни.

Существует, но до сих пор не привлекал ничего внимания стихотворный канон в честь Павла²⁹¹, из которого можно почерпнуть о нем довольно много сведений. Канон был написан земляком святого (стк. 200—202, ср. 242), по случаю нападения на Коринф врагов (стк. 64—67, ср. 214, 242—244), «измалитьян» (стк. 220—222), то есть арабов. Эта осада известна по другим источникам и датируется 879 г.²⁹² Видимо, Павел умер незадолго до набега, причем царивший среди горожан страх перед арабами немало способствовал росту популярности святого:

«Когда твои родные, знакомые и [весь] народ твоей родины, начальники (*ἀρχοντες*), а заодно женщины и бедняки взирают на твою могилу, они восхищаются на твои добродетели и, оплакивая свое сиротство, вопиют [к тебе], именуя тебя отцом и великим заступником» (стк. 207—214).

Обратим внимание: святой окружен родными и знакомыми, он больше не является человеком

²⁸³ Дмитриевский А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. 1. Ч. 1. Киев, 1895, с. 215, 219. Возможно, первый канон Симеону был написан Феофаном Никейским († 850 г.), см. *Сергий*. Полный месяцеслов Востока. Т. 2. М., 1997, с. 219.

²⁸⁴ Там же, с. 118; 219—220.

²⁸⁵ *Martyrologium metricum Ecclesiae Graecae* / Ed. V. G. Siberus. Lipsiae, 1727, p. 364. См.: *Ivanov S. A. St. Paul the Corinthian, Holy Fool // The Heroes of the Orthodox Church. The New Saints, 8th—16th c. I Ed. E. Kountoura-Galake. Athens, 2004, p. 39—46.*

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 32.

²⁸⁷ *Ehrhard A. Oberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche. Bd. I. Leipzig, 1937, S. 579. Anm. 1.: «Diesen Text habe ich in keiner anderen Hs. wahrgenommen».*

²⁸⁸ *Васильевский В. Г. Русско-византийские исследования. Вып. 2. СПб., 1893, р. XVII—XVIII.*

²⁸⁹ *Melcalf D. M. Corinth in the Ninth Century: The Numismatic Evidence // Hesperia. V. 42. 1973, p. 196, 201.*

²⁹⁰ *Γρι τσό πουλάς- Т. А. Εκκλησιαστική ιστορία Κορινθίας // Πηλοπον- νησιακά, Т. 9. 1972, σ. 134; Κυριαкоπουλου Κ. Αγίου Πέτρου επισκόπου Αργούς: Βίος και λόγοι. Αθήνα, 1976, σ. 428—429; Βοηά. Le Peloponnese byzantin jusqu'en 1203. Paris, 1951, p. 136.*

²⁹¹ *Analecta Hymnica Graeca. V. III I Ed. J. Schiro. Roma, 1972, p. 346—355.* Далее ссылки в тексте.

²⁹² *Bon A. Le Peloponnese, p. 77; Chrislides V. The Conquest of Crete by the Arabs (ca. 824). A Turning Point in the Struggle Between Byzantium and Islam. Athens, 1984, p. 162.*

ниоткуда, как Симеон или Виталий. Кроме того, в дело почитания включаются городские власти. Наконец, названы две конкретные группы населения, видимо, первенствующие в создании культа: женщины и бедняки, то есть депримируемая часть общества.

Чем же занимался юродивый? «Неприличными словами (λόγοις ἀσχήμοσι), издеваясь над безмозглыми и неразумными (ἐπιγβλῶν τοὺς ἀφρονας καὶ ἀνοήτους), ты, о мудрый, сделался для них [символом] глупости ради Христа и посмешищем (μωρία διὰ Χριστόν καὶ παίγιον γέγονας) (стк. 33—36)». И далее: «Из-за своих непристойных речей ты казался всем встречным посмешищем (ρήμασιν ἀσχήμοσι τοῖς ἐντυγχάνουσι παίγιον... ὄφθης)» (стк. 79—82). Он не только «говорил непристойно, [но] и неприличные песенки [всегда] были у него на устах (Ὀμίλων ἀσχημονως καὶ ασμάτων ἀσεμνων χεῖλη πληρών)» (стк. 153—155). Подобно своим предшественникам, Павел был «доставителем нищепитания, распределяя нуждающимся (еду) до насыщения и раздавая богатство, которое получил от благочестивых и христоролюбивых мужей» (стк. 51—57). Так же, как они, «ты был украшен, отче, обнаженностью своих ног и лохмотьями» (стк. 98—99). Так же как они, «ходил по ночам, с молитвами и просьбами [к Богу], и сиял своими добродетелями, словно днем» (стк. 197—199). Как любой юродивый, Павел днем безобразничал, «а ночами, когда его не видели, орошал луг своих [духовных] насаждений источниками слез» (стк. 111—114). Но намечаются и кое-какие отличия.

Подобно Симеону, Павел лечит больных, но при этом является им во сне даже после своей смерти: «Ты раздавал дары излечения тем, кто в тебя уверовал (τοὺς πε- πιστευκόσι). Ты занимался этим при жизни, но и после смерти ты вновь являлся многим во сне» (стк. 93—96). Эти слова позволяют предполагать немедленное сложение культа святого. Кое-какие черты делают Павла прямым предшественником Андрея Константинопольского: в отличие от Симеона, приступившего к юродству после длительной подготовки в монастыре и пустыне, Павел сделался юродивым «с молодых ногтей» (стк. 11), «он сызмальства оставил сей преходящий мир» (Каф. стк. 1—2). Но самая существенная черта сходства с еще не возникшим образом Андрея — это стойкость к морозу: «Ты величественно украсил себя терпением... в зимний холод и летний зной» (стк. 17, 19—20). Впоследствии хождение по снегу станет «фирменным знаком» русских «похабов» (см. с. 321, 324).

Автор канона связывает имя своего героя и знаменитые слова о «юродстве Христа ради», которые апостол Павел написал в Послании к Коринфянам. Однако напрямую это послание не цитируется — видимо, за полной очевидностью аллюзии: «Воистину, ты получил знаменательное имя, следуя словам Павла, словно избранный сосуд; ты не нравился людям, будучи рабом Христовым; для тех, кто на тебя смотрел, ты [являл зрелище] пьянства и умоисступления (μέθην καὶ ἐκστασιν νοός), но горе направлял ум к Богу» (стк. 42—50). Можно предположить, что сторонники канонизации Павла ссылались на Послание к Коринфянам в дискуссии с защитниками Трулльского запрета. А что такие дебаты в Коринфе велись, явствует из самого канона: «О блаженный, кровь, истекавшая из твоих многоболезненных язв, погасила огонь лжи, [исходившей от] злых доносчиков, которые болтали о тебе вздор, отче, и называли тебя бесноватым и незаконным “салосом” (τὴν τοῦ ψεύδους φλόγα τῶν δεινῶν συκοφαντῶν ἀλέσβεσε ληρωδοῦντων, πάτερ, τὰ κατὰ σου δαι- μονιῶντα καὶ σαλόν σε καλοῦντων ἀθέμιτον)» (стк. 116—122). Как видим, автор пытается отделить своего героя от каких-то других юродивых — они-то и названы *σαλοί*, тогда как Павел — *μωρός*: «Внешним поведением ты выказывал себя глупым Христа ради (Ἐξῶθεν τῷ σχήματι διὰ Χριστόν μωρός δείκνυσαι), но в уме своем, Павле, ты стал разумным слугой Божиим» (стк. 74—78). Эта фраза маркирует величайший перелом в истории юродства: Павел, оказывается, прикидывался не «глупым» вообще, как все без исключения его предшественники, а «глупым Христа ради», то есть юродивым. Таким образом, юродство признается в качестве общеизвестного образа поведения. В каком-то отношении этим обесмысливается сам подвиг, суть которого состоит в сокровенности. Автор канона подчеркивает «бесстрастие» своего героя, которое как бы вырывает жало греховности из всех его безобразий. «Умертвив свои члены, ты вместе с ними умертвил и все побуждения страстей, и ты живешь в бесстрастии (τῆ ἀπλαθεία πολιτεύεις)»

(стк. 123—126). Согласно канону, Павел «сперва победил аскезой страсти, а затем стал разыгрывать глупость перед мирянами (τον ασκήσει πρότερον τά λάθη νικήσαντα και τοῖς ἐν κόσμῳ δεύτερον μωρίας παίζόμενον) (Каф. 7—10). Здесь можно подозревать завуалированную полемику с обличителями Павловых непотребств: мол, все это было свершено в состоянии «бесстрастия». Так через полтора века будет защищать юродство и Симеон Новый Богослов!

Юродивый был наделен даром пророчества и целительства: «О мудрый Павел, [данная тебе] благодать Господня провидеть и предсказывать будущее при помощи пророческого умного ока явила нам истинного для всех изгонителя болезней» (стк. 236—241). Это похоже и на других юродивых, но есть одна черта, которая встречается впервые: Павел, по-видимому, существовал в реальности. В каноне упомянута некая индивидуальная особенность, не похожая на литературное клише: «Очистительно омывая свои честные руки в потоках воды, ты умно научаешь тех, кто на тебя смотрит, о всеумудрый, очищать свои сердца» (стк. 145—150). Можно предположить, что здесь описан хорошо известный в психиатрии «синдром грязных рук». До сих пор мы имели дело с литературными персонажами, появившимися в ответ на внутреннюю духовную потребность общества: если за ними и стояли какие-то реальные прототипы, то они без остатка растворились в литературе и ничем не выдавали своей «жизненности». С Павлом это не так: он, по всей видимости, был реальным городским сумасшедшим, чье поведение интерпретировалось в соответствии с уже сложившимся литературным канонem; но живой человек виден из-за агиографического стереотипа!

Возможно, к тому же периоду относится и другой юродивый — Феодор (память — 25 февраля, в святцах — с XI в.)²⁹³. В разных синаксарях (календарях канонизированных святых) ему посвящено одно и то же двустипшие: «Ты добровольно изменил свой разум, подобно Давиду, о всеблаженный. Но спасался ты [при этом] не от Анхуса [ср. 1 Цар. 21:10], а от [земной] жизни»²⁹⁴. Единственная биографическая деталь, известная о Феодоре, — это слово Колокаσίου, стоящее рядом с его именем в Кристоферратском эклогадиионе²⁹⁵. Топоним «Колокасион» из других источников неизвестен. Единственное, относительно чего можно строить шаткие гипотезы, это его примерное местоположение. Дело в том, что колоκάσιον — чрезвычайно редкое греческое слово, обозначавшее корень египетской кувшинки, использовавшийся в медицинских целях. Это растение также засвидетельствовано в Малой Азии: в Галатии (Сикеоне)²⁹⁶, и Понте²⁹⁷. Быть может, где-то там располагался и тот населенный пункт (или монастырь), где подвизался Феодор Юродивый. По этой причине маловероятно, чтобы он был балканским святым.

Во второй половине IX в., как недавно выяснилось²⁹⁸, было создано житие Григентия, в котором фигурируют целых четыре персонажа, так или иначе напоминающих о юродстве. Автор помещает их в разных городах — Морине, Агригенте, Карфагене и Риме — однако, по мнению А. Бергера, агиограф никогда не был в этих местах, а провел всю жизнь в одном из константинопольских монастырей, так что те жизненные детали, которые он до нас доносит, все относятся к столице Империи. Вот первый из этих эпизодов:

В том городе обретался один святой муж именем Петр, который по причине [своей] славы у людей стал прикидываться дурящим (διά τήν των ανθρώπων δόξαν προσέποιεῖτο μωραίνεῖν). Он был весьма нестяжателен, а пребывал иногда безвестно (λέληθότως) в безлюдных частях города, иногда же в самом

Его не следует путать ни с его тезкой Феодором Юродивым, чья память праздновалась 16 марта и о котором речь пойдет ниже (см. с. 219), ни, разумеется, с русским юродивым Феодором Новгородским (день памяти — 19 января).

*¹ Codex Mosquensis, 390 (Vlad. 354), f. 345v. Cf.: Συναξαριστής των δώδεκα μηνών. Ὑπό Νικοδήμου Ἀγιορείτου. Τ. 1. Αθήναι, 1868, σ. 479.

²⁹³ *Sergii*. Полный месяцеслов Востока. Т. 2, с. 55.

²⁹⁶ Ср.: *Alhenaei deipnosophistarum libri XV* / Ed. G. Kaibel. V. III. Leipzig, 1890. 1.9—12.

²⁹⁷ *Pholii Epistulae et Amphilochia* / Ed. B. Laourdas, L. G. Weste- rink. V. 6.1. Leipzig, 1988. № 318.

²⁹⁸ Berger A. Das Dossier des heiligen Gregentios ein Werk der Makedonenzeit // Byzantina. V. 22. 2001, S. 64. Выражаю благодарность А. Бергеру, предоставившему мне возможность ознакомиться с изданием жития Григентия, которое он подготавливает к печати. Ссылки далее делаются (в тексте) на предварительный вариант этого издания.

его центре. Люди не знали про него, до какой степени этот человек был рабом Иисуса Христа. Как-то раз блаженный [Григентий] отправился в Великую Церковь; был там и святой Петр. После того как чадо Христово помолилось и отправилось посидеть к одной из стоявших там скамеек, святой Петр, узрев его, сказал: «Добро пожаловать, чадо Григентий! Твой отец и твоя духовная мать очень горюют о тебе вместе с домочадцами и беспокоятся за тебя. Но Иисус Христос призвал тебя к величайшей славе и чести. Мужайся, дитя, отказавшееся от родных ради Господа Иисуса Христа». Блаженный Григентий, услышав такое, был потрясен провидчеством святого мужа и, поклонившись ему, принес покаяние. Посмотрев на его внешность, он поразился: тот был крайне смирен и изнурен от строгого воздержания, так что представлял собой кожу да кости (ὡστὶ τὰ ξέρα καὶ μόνον εἶναι αὐτόν). Был он невероятно согбен и никогда не поднимал головы, одет был этот почтенный человек в совершенные лохмотья (глава 2. 52—66).

В изображении Петра агиограф использует несколько крохотных фрагментов специфически юродской парадигмы (желание избежать людской славы, коловоращение в центре города), однако все остальное в его портрете не выдает юродивого: как в цитированном отрывке, так и дальше Петр показывает чудеса духовного зрения, но в его поведении нет ничего вызывающего.

Про одну женщину из Агригента в житии со вкусом и в больших подробностях рассказано, как она, свесившись с балкона своего дома, обличала прохожих в супружеской неверности и называла в точности все имена и обстоятельства адюльтеров и прочих прегрешений (2.340—357). Сценка явно списана с живой жизни — обличения, изрыгаемые женщиной, приведены со многими жизнеподобными деталями, и лишь когда провидица переходит к славословиям в адрес Григентия, чью святость она пророчески углядела, повествование возвращается в русло клишированной риторики (2.358—373). Однако сам агиограф явно колеблется, чему именно приписать дар женщины: «Одному Господу известно, добровольно ли она повредила [разумом] (ἐκούσίως πα- ρατρατέν), либо была “одержима духом прорицательным” (Деян. 16, 16), согласно Писанию» (2.341—342). Третий случай благочестивой симуляции в житии Григентия — это некая Филофея из Карфагена (место действия, повторим, совершенно условно). Девушка «прикинулась, будто ее обуял бес» (σχηματίσαμένη τε ἑαυτήν ὡσανϕι δαίμονα ληφθεῖσα) в тот момент, когда ее совсем уж было соблазнил некий юноша. С тех пор Филофея неизменно держалась раз принятого облика и «в образе бесноватой служила Богу живому» целых 36 лет (4.43—44). Впрочем, поскольку никакой агрессии против окружающих эта ложная бесноватая не проявляла, то ее нельзя причислить к юродивым в строгом смысле слова²⁹⁹. Наиболее интересен четвертый экзотический персонаж, описанный в житии. На нем следует остановиться подробнее. Агиограф утверждает, будто нижеследующий эпизод (5.380—445) имел место в Риме, но топографические сведения, приводимые им, весьма условны.

Когда [Григентий] шел через городскую площадь, он увидел некоего безумного (παρὰφρονοῦντα) человека по имени Иоанн, появившегося вдалеке возле одного заброшенного сада. Он стоял под цветущим ореховым деревом (καρύας) и прикидывался, будто кидается камнями в тех, кто проходил по тамошней улице. Тут как тут появились и дети, которые, стоя в отдалении, жестоко кидались камнями в ответ, будто и сами обезумели. А ведь тот человек кидал в них не на самом деле, а лишь понарошку. Вознамерившись запустить в какого-нибудь человека, он бросал куда-то мимо и не причинял вреда прохожим. Когда блаженный [Григентий], идя своей дорогой, приблизился к [Иоанну], стоявшие в отдалении дети закричали: «Не приближайся, брат, дабы не получить от него камнем!» Но святой, не послушавшись, продолжал идти своей дорогой и оказался рядом с этим человеком. Он увидел, что тот напихал за пазуху камней из кучи и был, как казалось, готов кидаться

²⁹⁹ Если считать, что Филофея расплачивается юродством за то, что когда-то поддалась греху вожделения, она окажется частью небольшой группы «покаянных юродивых», вроде Марка и Иерофея (см. с. 97, 168). Возможно, именно на этот персонаж ссылается в одной глухой ссылке работа: *Gagliardi I. I saloi, ovvero le «forme paradigmatiche» della santa follia // Rivista di ascetica e mistica. 1994, № 4, p. 380, n. 31.*

ими в тех, кто попробует пройти по той улице. Праведный [Григентий] говорит ему: «Здравствуй, брат во Господе!» Тот взглянул на него, немедленно выбросил на землю камни из-за пазухи, благоговейно склонил колена, распростерся на земле, а встав, обнял блаженного и, облобызав его, произнес: «Смотри-ка, избранник Божий Григентий удостоил ко мне пожаловать...» Праведник, облобызав его в ответ, сказал: «Господин мой, не было ли бы для тебя уместнее угодить Господу Богу каким-либо иным способом, нежели путем подобных шалостей (μωρολοΐας)? Такое делание является недоступным из-за трудностей, печалей, стеснений и страданий (Ἄλορητος γάρ πρόσ᾿στι ἡ ταύτης ἐργασία ἐν πόνοις τε καὶ ὀδύναϊς καὶ στένοχωρίαϊς καὶ θλίψ᾿σιν)». Ведь Григентий увидел, что этот человек очень изнурен от чрезмерной аскезы и бедствования: он не пользовался баней, не имел ни постели, ни хижины, ни какого-либо духовного наставника — ведь все гнушались им и отвращались от него, как от бесноватого. Тот отвечал так: «О, дражайший, раньше я был в монастыре, служа Господу Богу моему, но когда стал удостаиваться немалой чести от людей, утрашился хитроумных козней высоковышнего дракона (диавола. — С. И.), а также вспомнил изречение апостола, сказавшего, что «глупое Бога умнее человеков», и решил выбрать тот путь, который ты видишь, лишь бы не отпасть от Бога. Ведь твоя честная во Господе душа ведает, что в тот час, когда придется держать ответ перед праведным Судией, нам никто не пригодится и не поможет, и не будет никого, кто бы поставлен был отдавать нам приказы (οὐ κ᾿λβύσβι ἡμάς δστις εἰπί το αὐτό). С другой стороны, если кто сумеет, по слову апостола Павла, высмеивая (εἰρκερί- πατήσας), распяться в этом мире до того, как уйти из него и расстаться с этой жизнью в духовных немошах, тот, несмотря на свои грехи, понравится Господу Богу и последует за Ним, ласковым, благосклонным и человеколюбивым. Ради этого, любезный господин мой, я выбрал тот путь [следования] за Богом, который ты видишь, и молю Господа моего и Владыку вырвать меня из ужасной тьмы и страшного тартара и мучительного червя, и тягостной Геенны...» Пока он все это говорил, блаженный Григентий стоял, сокрушаясь на его слова, молча, и точил слезы, как будто оплакивая свою жалкую долю. В сердце же своем он сказал: «Великая тайна — то, как избранники Божии идут страшной дорогой, а потом желают и стремятся лишь к тому, чтобы скрываться и одному лишь Богу нравиться!...» Сказав это самому себе, он пал пред сим святым мужем и обратился к нему: «Ты хорошо поступаешь, господин мой, хорошо! Прошу твою святость за себя: помяни и меня пред Господом. Если я что и сказал [плохого], то говорил бездумно, как один из неразумных (παρὰφρονῶν ὡς εἰς τῶν ἀφρόνων)». Сказав это и облобызав господина Иоанна, блаженный Григентий, после совместной молитвы, пошел своей дорогой, радуясь, прославляя и хваля Владыку Христа. А те ребята, которые раньше говорили праведнику, чтобы тот не приближался к «тому, [по их словам], бесноватому (δαμονῶντι), дабы он не попал камнем», видя, как кротко и приветливо тот поговорил с Григентием, удивлялись и толковали друг другу: «Этот диакон — либо какой-то маг и чародей, либо очень святой, коль скоро дикий бес, сидящий в этом несчастном, стал смиренным и покорился ему». Решив проверить, в самом ли деле он пришел в разум (σέσωφρόνηκ᾿ν), они двинулись поближе к нему. А тот, снова собрав камни, стал их преследовать, кидаясь в них и во все стороны [камнями] и сделавшись еще более буйным (ἀγριώτβρος), чем раньше.

Иоанн представляет собой образчик раннего юродства: он был монахом, а потом ушел в мир, чтобы бороться с гордыней. О спасении чужих душ, о сокрытии собственного совершенства и даже о тайных добрых делах этого юродливого в житии не сказано ни слова. От «Симеонова» поведения у Иоанна — лишь угроза «орехометания» (см. выше, с. 114—115).

Десятое столетие ознаменовалось подъемом юродства. Но теперь отношение общества к святости было уже иным. В агиографии наблюдается переоценка ценностей, и на первый план вместо аскетических выходят социальные добродетели. Византия, не знавшая феодализма, не могла усвоить того «аристократического» идеала святости, который был столь широко распространен на Западе, но тем не менее святыми все чаще становились люди из состоятельных семей, деятельные и

предприимчивые, щедрые жертвователи, рачительные хозяева³⁰⁰. Разумеется, в такой компании юродивый выглядел более странно, чем среди пламенных аскетов, пустынников, трансвеститов, странников и добровольных нищих, коими полнился ранневизантийский синаксарь. Поэтому и сам юродивый в его «втором издании» ведет себя, как мы убедимся, не в пример смиреннее своих предшественников.

Первой после VII в. апологией юродства можно считать написанное в середине X в. житие Василия Нового (ВНГ, 263—264). Сам его герой, хоть и в масштабах весьма скромных, практикует юродство. Он начинает свое подвижничество с того, что безо всякой видимой причины отказывается назвать себя представителям власти. Сюжет явно измыслен для того, чтобы в отсутствие гонений на христианство найти предлог изобразить стойкость святого под пытками. Власти подозревают в нем шпиона, и этот мотив глухо напоминает истории с юродивыми. Также намекает на юродство рассказ о том, как Василия попросили благословить вино, а он вместо этого разбил сосуд, поскольку в нем была змея³⁰¹. Но если Симеон Эмесский в аналогичной ситуации никому ничего не объясняет и люди уверены, что его поступок продиктован безумием³⁰², то Василий Новый охотно демонстрирует всем свою прозорливость. Юродство проявляется у Василия время от времени, уже когда он живет приживалом в богатых домах Константинополя благополучной и покойной жизнью.

К нему приходили за советом, — повествует агиограф, — и многим он отвечал главным образом посредством загадок и дурачеств (μωρολοΐας); некоторым казалось — притом, что он был исполнен Божьей мудрости, — будто он безумствует и буйствует (ἀνοηταίνειν καὶ ἐξέστηκεναι). Они считали так из-за тех премудрых глупостей (πανσόφους μωρολοΐας), которые он нарочито совершал на глазах у тех, кто пытался хвалить и возвеличивать его³⁰³.

Наконец, житие рисует картину загробного мира, где юродивые, оказывается, пребывают компактно:

Другая группа, весьма малочисленная, — это глупцы Христа ради (διὰ Χριστόν μωροί)... Это те, кто дурачествами (μωρολοΐας) побеждает злокозненного Умника [Диавола]. В здешнем мире тщеты они представляют себя глупыми во имя Господа; люди преследуют их и презирают, но в мире ином их тем более почитает Судия³⁰⁴.

В этом пассаже любопытно то, что при всем почтении к юродивым агиограф тем не менее избегает называть их словом σαλοί, ставшим, видимо, чересчур одиозным. Решительная реабилитация термина σαλός происходит лишь в житии Андрея Юродивого (ВНГ, 115z—117b).

Андрей Царьградский — знаменитейший юродивый, затмивший даже своего великого предшественника Симеона. Его житие пользовалось невероятной популярностью как в византийское время (от X—XV вв. сохранилось 30 списков), так и особенно в поствизантийскую эпоху (82 греческих рукописи!)³⁰⁵. Отдельного обсуждения заслуживает судьба этого жития на Руси.

При всем этом образ Андрея решительно отличается от Симеонова. Эмесский святой мог иметь, а мог и не иметь реальных прототипов — главное было в том, что его образ явно существовал в фольклоре, в народной религиозности, и лишь оттуда был заимствован Леонтием. Царьградский юродивый есть персонаж насквозь литературный. Жизнеописание начинается с того, что Андрей

³⁰⁰ Lackner W. Die Gestalt des Heiligen in der byzantinischen Hagiographie des 9. und 10. Jahrhundert // The 17th International Byzantine Congress. Major Papers. New York, 1986, p. 526—530; Б. Флузен отмечает, что святые в этот период все чаще чувствуют себя как дома не в пустыне, а в городе, и если в ранневизантийское время подвижник входил туда, как во вражеский лагерь, — то теперь, как в сакральное место, см.: Flusin B. L'hagiographie monastique a Byzance au IX^e et X^e siecle // Revue Benedictine. V. 103. 1993, p. 47—49.

³⁰¹ Житие св. Василия Нового / Изд. С. Вилинский. Ч. 2. Одесса, 1911, с. 170—171.

²³ Leonlios de Neapolis. Vie de Symeon le Fou et Vie de Jean de Chypre, p. 81; Житие св. Василия Нового, с. 311.

³⁰³ Житие св. Василия Нового, с. 311.

³⁰⁴ Там же, с. 78—79. В более простонародной версии вместо μωροί стоит τρελλοί (226).

³⁰⁵ Ryden. The Life, V. I, p. 151—157. Далее в тексте даются ссылки на номера строк из второго тома этого издания.

«полюбил читать... жития богоносных отцов, так что его сердце загорелось желанием подражать им» (29—32). Другие персонажи тоже реагируют на него как на подражателя: один из них восклицает: «То, о чем мы читали в житиях святых, мы ныне видим собственными глазами!» (1333—1334)³⁰⁶. Хотя агиограф Григорий относит действие жития к V в. и даже рассеивает по тексту довольно много хронологических примет ранневизантийского времени, тем не менее некоторые анахронизмы, а также жанровые и стилистические особенности жития позволяют датировать его серединой X в.³⁰⁷ Не исключено, что агиограф пустился на эту хитрость, чтобы обойти канонический запрет: святой V в. не обязан был знать о решении Трулльского собора.

Согласно житию, Андрей был иностранцем («скифом» — может быть, славянином?). Его как раба купил один константинопольский вельможа, который крестил юношу и обучил его грамоте. Как-то раз Андрей видел сон, будто он вступает в единоборство с бесом перед строем небесных и адских сил и одерживает победу, за что получает от Христа обетование блаженства в загробной жизни. Это сновидение (а также увлечение житийной литературой) побудило юношу принять юродский подвиг. Впрочем, тут же приводится и другая, как бы внешняя причина: однажды в каморку Андрея пытался ворваться дьявол, и от пережитого потрясения тот обезумел. Встав ночью, он пошел к колодезю и, сидя на его краю, принялся резать ножом свою одежду, «произнося какие-то бессвязные слова, будто лунатик (99—100)».

Его заковали в цепи и посадили в храм св. Анастасии, целительницы бесноватых. Днем Андрей кричал, как безумный, а по ночам молился, «не зная, нравится ли Богу затеянное им дело». Как-то ночью он увидел самое Анастасию в сопровождении некоего светлообразного старца, которые ходили по храму, врачую безумцев. Подойдя к Андрею, старец спросил: «Госпожа Анастасия, почему же ты не уврачуешь его?» — «Его уврачевал его учитель, — отвечала она, — и более он ни в чем не нуждается» (120—122). Из этого текста как будто следует, что Андрей все же был болен, но его исцеление свершилось незаметным для плотских очей образом.

Когда прошло четыре месяца... и церковные служители увидели, что он не выздоравливает, но делается все хуже, они поставили в известность его хозяина... а тот списал его как безумца и приказал освободить из оков и отпустить. И с тех пор Андрей бегал по площадям Города, творя глум в подражание древнему святому Симеону (219—224).

[Андрей] крутился среди толпы, ни разу не сел в течение целого дня, ничего не ел. Когда же наступал вечер, он начинал обходить городские портики, выискивая место, где находятся собачьи лежбища. Придя туда, он выгонял псов и укладывался спать, словно на матрасе... Встав же поутру, он говорил себе: «Вот, жалкий Андрей, ты спал с собаками, как собака!.. Теперь иди своим путем, унижаемый в [здешнем] мире этими людьми, дабы снискать хвалу и честь у Царя Небесного» (272—284).

Буйства Андрея были разнообразны: он то пил из лужи (400—403), то воровал на базаре фрукты (1355—1359), то прикидывался пьяным и вырывал еду у посетителей в трактире, то раздавал затрещины (1409—1411). Агиограф, видимо, имел под рукой житие Симеона, и потому многие деяния Андрея кажутся нам знакомыми: он «справлял нужду позади корчмы, на глазах у прохожих. Какой-то

³⁰⁶ См.: *Magdalino P. What We Heard in the Lives of the Saints We Have Seen With Our Own Eyes: the Holy Man as Literary Text in Tenth-century Constantinople // The Cult of Saints in Christianity and Islam: Essays on the Contribution of Peter Brown I Ed. J. Howard- Johnston and P. A. Hayward. Oxford, 1999, p. 83—112.*

³⁰⁷ Самую раннюю дату отстаивает С. Мэнго — конец VII в. (см.: *Mango C. The Life of St. Andrew The Fool Reconsidered H Rivista di Studi Bizantini e Slavi. V. 2. 1982, p. 297—313*). Обоснование поздней датировки см.: *Ryden L. Zum Aufbau der Andreas Salos- Apokalypse // Eranos. Bd. 66. 1968, S. 101—117; Idem. The Date of the Life of Andreas Salos // DOP. V. 32. 1978, p. 127—153; Idem. Style and Historical Fiction in the Life of St. Andreas Salos // Jahrbuch der osterreichischen Byzantinistik. Bd. 32. № 3. 1982, S. 176—183; Idem. The Revised Version of the «Life of St. Philaretos the Merciful» and the «Life of St. Andreas Salos» II AB. V. 100. 1982, p. 486—495; Idem. The Life of St. Basil The Younger and the Date of the Life of St. Andreas Salos // Harvard Ukrainian Studies. V. 7. 1983, p. 568—586; Ryden. The Life V. I, p. 38—56. Самый ранний из дошедших фрагментов датируется X в.*

юноша увидел, как он испражняется без зазрения совести, и донес трактирщику, а тот, выйдя и застав святого, схватил палку и побил его что было мочи» (1241—1245).

Другое сходство с Симеоном выражалось у Андрея в общении с блудницами. Как-то он, словно играючись, гулял поблизости от притонов разврата, и одна из блудниц... втащила его внутрь. А воистину нестигаемый и подлинный насмешник сатаны подчинился и последовал за ней... Сбежались и остальные блудницы и ради смеха стали спрашивать его, как с ним такое случилось. Праведник же улыбался, но ничего не отвечал. Они его били по шее, и побуждали к срамному делу блуда, и ласкали его плоть, и испытывали его, побуждая целомудренного к бесстыдству, говоря: «Соблуди, Юрод, и насыть желание души». Можно восхищаться этим благородным человеком! Ведь среди стольких ласк, которые они на него обрушили, не подвигнулся он и не возбудился на мерзкую похоть (298—311).

При всем многообразии Андреевых буйств надо отметить, что до Симеона ему далеко: Андрей не кощунствует и даже наоборот — постоянно ходит в церковь: когда он раздевается догола, то его тотчас одевают (1450—1453); даже история с публичными женщинами представлена как случайный эпизод, а не образ жизни. Да и вообще, собственно «юродская» часть занимает всего 70 из 150 страниц жития³⁰⁸. При этом жители Константинополя обращаются с Андреем более жестоко, чем эмесцы с Симеоном.

Весь день он проводил в гуще толпы... прикидываясь пьяным, толкаясь и получая тумаки, крутясь под ногами прохожих. Иные его колотили, иные лягали, кто-то жестоко стегал. Иные его били палкой по голове, другие таскали за волосы, давали ползатыльники или кидали оземь и, связав канатом ноги, волочили по улицам, не боясь Бога и не имея христианской жалости к себе подобному (741—750)...

Все его ненавидели, а городские мальчишки били, волочили, сильно колотили и, надев на его шею веревку, таскали его на посмешище и, сделав из угля чернила, мазали ему лицо (1220—1223)...

Еще и другое чудо творил праведный [Андрей], укрепленный милосердным Богом: летним днем... блаженный прикидывался пьяным, садился на самом пекле и переносил испепеляющий зной, развалившись посреди улицы без еды и питья. А прохожие, спотыкаясь об него, по дьявольскому наущению приходили в ярость. Одни били его палками, другие, пнув, шли мимо, третьи ругались и топтали его ногами, четвертые хватили его за ноги и оттаскивали в сторону. Когда же спускалась ночь, Андрей вставал и шел в храм (1280—1289).

Однако не только это различает жития Андрея и Симеона. Если эмесцы не очень беспокоятся по поводу Симеона, то константинопольцы обсуждают проблемы безумия и одержимости постоянно и многосторонне:

Горожане, видя его, говорили: «А вот и еще один безумный». А другие: «Подобное поведение не характерно для безумных (ουτος ο τρόλος παρά σαλόν ουκ ἔστιν)»³⁰⁹. Одни сочувствовали ему, другие били по шее, плевали в него и гнушались им (286—289).

[Когда Андрей предсказал нескольким юношам, что они уголят в руки ночной стражи и будут побиты, а пророчество это сбылось.] сказал один из них, начав обсуждение: «Будь проклят сатана, о братья! Каким образом тот безумец предсказал нам то, [что и случилось?...]» Другой заявил: «Болван, разве ты не понимаешь, что бес говорит своему компаньону, что он собирается учинить? То, что мы ради глума сделали с ним, живущий в нем бес тотчас сделал с нами». Третий возразил: «Нет, я думаю, что Бог отплатил нам за то, что мы этого безжалостно побили». Еще один вмешался: «Ты дурак! Будто уж Богу есть какое-нибудь дело до безумного (μέλει τῷ Θεῷ περὶ σάλου)! Это Он наслал на того

³⁰⁸ Ср.: *Grosdidier de Malons. Les themes*, p. 303—310. Любопытную статистику приводит Л. Риден: Андрей назван скандальным словом *σαλός* 19 раз, а литературным *μωρός* — 8, в то время как для Симеона это соотношение 67 к 1 (*Ryden L. Zum Wortschatz der verschiedenen Fassungen der Vita des Andreas Salos // Lexicographica Byzantina / Hrsg. von W. Horandner, E. Trapp. Wien, 1991, S. 221*).

³⁰⁹ Фраза «Земля си николи же бесъ салоса несть» появилась в древнерусском переводе жития потому, что он делался с той рукописи, в которой вместо *τρόλος* (нрав) стояло *τόλος* (место) (*Молдован. Житие*, стк. 442—443).

бешенство. Мы ведь его играючи побили — что тут такого? Если бы он был святой, тогда ты убедил бы меня, что Бог отомстил нам. Но раз он сумасшедший, то Богу нет до этого дела». Ведя такие и иные разговоры, важные для юношества, они ушли (260—271).

[Когда Андрей оказался недоступен плотским соблазнам, блудницы,] обманувшись [в своих намерениях], говорили так: «Он мертвый, как бревно (ср. с. 113), или камень неподвижный». А одна из них сказала: «Дивлюсь я на ваше бесчувствие, что вы так говорите. Ведь он безумный и бесноватый (σάλος γάρ και δαιμονών) — голодает, жаждет, мерзнет, не имеет где голову приклонить. Как же он захочет такого [дела]? Отпустите его, пусть себе идет своей дорогой!» (311—315).

[Один человек удивился провидению Андрея и рассказал о нем собутыльникам,] а корчмарь, услышав это, заявил им: «Как я вижу, вы еще безумнее его. Ведь это не он говорил, а сопровождающий его бес. Разве бес не знает, кто блудит, кто крадет, а кто скуп?.. А поскольку бес следует за ним, он все знает. Бес сообщает ему о чужих прегрешениях, особенно если он друг [беса] и делает то, что тому приятно». И такими словами корчмарь убедил всех (363—370)...

Одни говорили, что он святой, другие возражали, что он прорицатель, и по соположению знаков зодиака умеет предсказывать будущее. А третьи утверждали: «Он нам открывает все от бесовской силы» (1185—1188)...

[Когда кто-то сильно побил святого,] Андрей упал ниц и поцеловал ему ноги, молясь за него... И некоторые, видя его, говорили: «Смотрите, этот сумасшедший (παρὰ τετραμμένος) как собака, целует ноги побившего его. Он ничего не чувствует!» Андрей же, претерпев ужасные побои, ушел отсюда и, обосновавшись в углу какого-то портика, ненадолго уснул. А проходившие там, когда видели его, говорили: «С ним это случилось из-за женского чародейства». Другие же возражали: «От эпилепсии»...³¹⁰ Когда святой лежал на перекрестке, случилось, что там проезжала телега. Кучер был сильно пьян. Он правил, распевая песни и не видя... святого, так что проходящие быки потоптали его, а колеса проехали прямо по его животу. Прохожие закричали на кучера, а некоторые принялись бить его, приговаривая: «Даже если ты ничего не соображаешь, то неужто не видишь, куда едет телега?» Он же, осоловелый от выпитого, с трудом отвечал: «Кто просил его валяться посреди дороги?» А они ему: «Пусть бы тебе дал Бог его мозги и того [злого] духа, который доводит до подобного тупоумия». Впрочем, праведник по милости Божьей остался невредим. И иные удивленно говорили: «Что нам сказать, что вымолвить об этом помешанном (πβφουρμένου)? Не знаем мы, Бог ли его оберегает или те злые духи, общение с которыми ввергает его в погибель». Другие отвечали: «Нам кажется, что это сидящий в нем бес, желая и дальше там жить, мгновенно уменьшил вес телеги и сохранил человека невредимым». Третьи же утверждали: «Нет! Ни в коем случае! Это Бог, будучи милосерд, сжалился над его злосчастьем и слабостью и спас его». Все это [Андрей] делал по собственной воле, потому что ненавидел мир и все, что в нем, во имя Царствия Небесного» (1250—1279)...

[Когда Андрей пришел в церковь,] люди спрашивали друг друга: «Как случилось с этим бесноватым, что он вошел сюда?» А другие отвечали: «Наверное, он слегка оправился от мучающего его злого беса». Третьи говорили: «Просто он проходил мимо и зашел сюда посмотреть, думая, будто это обычный дом. Поскольку как бы он мог понять что это церковь? Пусть Господь сотворит то же самое с тем, кто учинил над ним такое» (1652—1657)...

[Однажды Андрей узнал в откровении, что на Константинополь надвигается эпидемия, и заплакал,] а прохожие, видя его... говорили: «Посмотрите на него! Он так рыдает потому, что оплакивает свою недавно умершую бабушку». Другие возражали: «Глядите, насколько горько безумный плачет над своими грехами, как гласит Писание³¹¹. Иногда бывает, что потоки слез вызваны бесами. Если бы у

³¹⁰ В одной из рукописей XIV в. (E) это место содержит следующее расширение: «Третьи говорили: “Его ум зашел за разум и надломился, не выдержав непомерной тяжести, когда он погрузился в глубокую и непроходимую пучину Писания”. Так одни предлагали одну, а другие — другую причину его гибели» (1257 app. crit.).

³¹¹ Ссылка ложная: ничего похожего в Библии нет. Никакая «бабка» также более не упоминается.

христианина было столько же слез, он смог бы затопить пропасть своих грехов!» А третьи замечали: «Кто знает, может быть, он пришел в себя и оплакивает свою судьбу». С такими словами они уходили (1835—1842)...

Как видим, в житии нашли отражение происходившие в Константинополе дискуссии об амбивалентной природе безумия, которых не было в Эмесе в VI в. Разноречивая реакция на поведение юродивого — одна из главных тем жития (ср. 2875—2879; 3559—3762 и т. п.). Сам агиограф, хоть иногда и подтрунивает над спорщиками, в ряде случаев явно с ними солидарен. Например, он вкладывает в уста Андрея именно то рассуждение о всеведении бесов (2636—2642), которое раньше (363—370) произносили персонажи, считавшие бесноватым самого Андрея. Мало того, один эпизод жития вполне можно расценить как предостережение против юродства:

Кто-то из слуг Епифания (см. с. 160)... глядя на святого, узнал его подвиг и, сев у его ног, со слезами стал упрашивать святого: пусть тот умолит Бога, чтобы и у него было такое делание. Праведник понял в душе, что есть то, чем хочет овладеть юноша. Желая поговорить с ним по секрету, Андрей силой Святого Духа переменял его язык на сирийский и, усевшись, бегло заговорил с ним по-сирийски³¹². Сказал слуга: «Если бы у меня не хватало сил, то я и не просил бы [права] стать таким же, как ты». Святой ответил: «Ты не в силах вынести трудностей и ловушек этой добродетели, ибо дорога эта узкая... Оставайся лучше, как ты есть, в благочестии и скромности»... Слуга же сказал ему: «...Если ты не хочешь приклонить свой слух ко мне, ничтожному, скажи мне, что ты не можешь этого [для меня] сделать, и я тебя тотчас оставлю»... Блаженный Андрей спросил Бога о слуге: как следует поступить по поводу его просьбы... и пришел ему глас, говорящий: «Это не полезно (οὐκ ἔστι τοῦτο συμφέρον)» (1100—1121)...

[Чтобы продемонстрировать юноше, сколь труден подвиг юродства, Андрей велел ангелу напоить того из чаши, из которой некогда испил сам.]

И начал слуга делать те же ужимки, какие делывал богоносный отец [Андрей], который, видя это, весело смеялся... Но Епифаний, видя происходящее, впал в озабоченность, опасаясь, как бы гнев его отца не обратился против него. И он сказал блаженному: «Прошу тебя, раб Божий, не делай этого со слугой моего отца, дабы и сам ты не впал в небрежение (ἐξουδβνωθήσῃ), и Бог вместо доброго [слова] не подвергся бы хуле, и меня в глазах отца моего ты не представил бы ненавистным и проклятым...». Блаженный, не желая оставить просьбу Епифания неисполненной, приказал ангелу забрать от слуги дарованное ему... и слуга тотчас пришел в прежнее состояние... очень опечалился и просил святого вернуть ему этот дар, тот ему отвечал: «Ты говорил мне, что я не могу продемонстрировать на тебе [юрродство] — и вот, смотри и виждь, что во имя Господа я, если захочу, могу и больше этого тебе сделать. Да вот господин твой Епифаний противится твоему [желанию], а против воли твоего хозяина действовать божественные каноны запрещают». И один из других слуг по приказу господина позвал этого человека исполнять его повседневные обязанности (1127—1148).

Тот факт, что действие страшных небесных сил может быть остановлено из-за чьего-то ребяческого страха перед сварливым папашей, ярко демонстрирует парадоксальность положения, в котором очутился юродивый при новой общественной ситуации. Агиограф и сам признает, что святость святостью, но лишать хозяина его слуги — дело предосудительное. Кроме того, в данном сочинении опять, впервые после жития Иоанна Милостивого, всплывает тема моральной ответственности юродивого.

[Одной женщине как-то раз открылось:] Андрей идет в толпе, сияя, как столп огненный... Одни глупцы отвешивают ему пощечины, другие дают по шее, а многие при виде его испытывают омерзение

³¹² Можно считать, что перед нами — отзвук первоначальной версии жития, в которой Андрей был сирийцем (*Ludwig C. Sonderformen*, S. 245), однако более вероятно, что сирийский здесь — напоминание о Симеоне Эмесском (*Ryden. The Life*. V. II, p. 316). Ср. также: *Успенский Б. А.* Вопрос о сирийском языке в славянской письменности: почему дьявол может говорить по-сирийски? *Ц Успенский Б. А.* Избранные труды. Т. 2. М., 1996, с. 59—64.

и говорят: «Господи, даже и врагу не пожелаем, чтобы с ним случилось такое [безумие]». А позали [Андрея] идут мрачные черные бесы, слушают все эти речи и приговаривают: «Воистину, пусть Бог услышит вашу молитву...». Посмотрев на тех, кто бил праведника, женщина увидела, что бесы берут их на заметку (ἐσημειοῦντο), произнося при этом: «...Они совершают грех, несправедливо избивая его. Под этим предлогом мы засудим их в их смертный час... и нет им спасения!» Андрей услышал [слова бесов] и, ведомый божественной силой, уничтожил их записи (ἔλυσεν αὐτῶν τὰ σημειώματα) и ругал их, говоря: «Вы не имеете права брать их на заметку (οὐκ ἔξεστιν ὑμῖν σημειοῦσθαι τούτους) ведь я же лично обращался к моему грозному владыке с просьбой (εἰὼ γάρ παρεκάλεσα τον φοβερόν Δεσπότην), чтобы не засчитывалось им в прегрешения то, что они меня бьют. Неведение дает им возможность оправдаться!» (3565—3585).

Вся лексика вышеприведенного отрывка напоминает нам, что и сам агиограф, и его читатели жили в полицейском государстве, где подслушивание и доносы были делом заурядным, где всякого человека могли арестовать неизвестно за какую вину или освободить неизвестно по чьему ходатайству. Неисповедимость Божьего суда имела в глазах византийца свой коррелят в виде столь же неисповедимого — земного.

Как отмечалось выше, жанр юродского жития родился из легенд о «тайных слугах Господа». В процессе этой трансформации образ праведника, узнающего о существовании людей более праведных, чем он сам, постепенно отошел на второй план. В конце концов этот персонаж превратился в конфиденца при юродивом, а в последнего, в свою очередь, трансформировался образ «тайного слуги». Конфидент есть персонаж, по определению вспомогательный: без него никто не узнал бы о святости юродивого. Однако в житии Андрея этот второстепенный образ вдруг выходит на первый план. Речь идет о праведном юноше Епифании, которому Андрей открывает множество великих тайн, которого берет с собой, путешествуя в ад (2323—2380), и который вместе со святым узрел Богородицу во храме (3732—3758). Но Епифаний не просто взыскан доверием и любовью праведника — он превращается в самостоятельного житийного героя, многие главы жития посвящены только ему, и Андрей в них не упоминается. Епифаний иногда попросту заслоняет Андрея. Чем же этот юноша заслужил такую честь? В общем, самой «заурядной», самой «постной» праведностью и резонерством. Но это как раз и знаменательно. Ведь жанр историй о «тайных слугах» явился на свет потому, что в V в. обычное подвижничество казалось уже недостаточным для достижения святости. Религиозное сознание требовало чего-нибудь необыкновенного. Поэтому в конечном счете и родилось юродство. В X в. мы являемся свидетелями обратного движения. Благонамеренный праведник, делающий все «как положено», с периферии житийного пространства возвращается в его центр. В лице Епифания классическая праведность побеждает экзотическую, хотя и выказывает ей должное почтение. Лишь в одном юродство остается непревзойденным подвигом: именно Андрей обладает даром ясновидения и предсказывает конец света (этот «Апокалипсис от Андрея» занимает значительную часть объема жития). Юродство слает позиции, но за ним по-прежнему признается некое высшее, запредельное знание, недоступное «обычным» праведникам.

К одному с житиями Василия Нового и Андрея Царьградского жанру популярной агиографии, вошедшему в моду к середине X в., относится и житие Нифонта Константианского (ВНГ, 1371), написанное между 965 и 1037 г.³¹³. Герой жития был ребенком привезен в Константинополь из провинции, увлекся соблазнами большого города, пустился во все тяжкие, но потом раскаялся и начал долгую борьбу с бесами, шедшую с переменным успехом. Победив в конце концов дьявола, Нифонт стал городским провидцем и моральным учителем. Если Василий Новый жил на хлебном в богатых домах, то источник существования Нифонта в житии не обозначен. Во всяком случае, он не монах (и даже упрекает иноков за сребролюбие и ростовщичество³¹⁴). Хотя многие черты роднят житие

³¹³ Иванов С. А. К датировке жития св. Нифонта // ВВ. Т. 58. 1999, с. 72—75.

³¹⁴ Матеріяли з історії візантійсько-слов'янської літератури та мови / Подг. А. В. Ристенко. Одеса, 1928. р. 160.23—32. Далее

Нифонта с житием Андрея, нет никаких оснований считать (вопреки Ридену³¹⁵), будто первое опирается на второе. Скорее, они представляют один и тот же культурный круг.

Сам Нифонт — никоим образом не юродивый. Если юродивый воспринимается как абсолютный праведник, не сомневающийся в собственном совершенстве, то Нифонт показан в житии мятущимся и кающимся грешником, подчас сомневающимся даже в бытии Божиим (31—32), который многие годы предавался самобичеванию (20; 24), благодаря чему только и избавился от рабства у бесов (116). Воздав в молодости дань всем возможным порокам, он в своем новом статусе праведника никогда больше не переступает порога ни харчевни (42), ни публичного дома (44).

В житии упоминаются два юродивых, в качестве проходных персонажей. Один — это некий безымянный монах-эфиоп (смелый сюжетный ход, ибо обычно в виде эфиопов фигурируют в агиографии бесы). Этот праведник никогда не менял воды в своей миске, сделанной из долбленной тыквы, так что вода зацвела. «Частенько, если кто-нибудь приходил к нему, чтобы на него взглянуть, он прикидывался сумасшедшим (ἐττοίαι εαυτόν ἐξήχον) и говорил: «Ей-ей, ты явился чтобы убить меня, но Бог сверху тебя видит» — и показывал рукой на небо (74.29—31). Это все, что мы узнаем про монаха-эфиопа, который больше нигде в житии не встретится. Автор не поясняет, в чем смысл юродствования этого героя или его слов об убийстве. По всей видимости, агиограф рассказал нам о каком-то реальном, не выдуманном человеке, чье странное поведение не слишком успешно «подогнано» под юродскую парадигму. Второй случай, более литературный, это еще один эфиоп, бывший разбойник из (беотийского?) города Гисия, который раскаялся, стал праведником, возил дрова с гор, оставляя себе два обола, а остальное раздавая другим; он «постоянно ходил туда- сюда, что-то бормоча» (древнеславянский переводчик жития добавляет в этом месте, может быть, из недошедшего греческого оригинала: «озираясь», 300.12—13), и одни говорили: «Он безумец (ἐξήχος περίεστιν), а другие утверждали, что он повредился (παρετράπη)» (72.23—25), но когда в городе случилась засуха, лишь его молитва смогла вызвать дождь (72.25—74.4).

Однако при всей невыразительности приведенных случаев реального юродства, житие буквально пронизано апологией «тайной святости». Сам Нифонт вызывал противоречивые отклики (81.30—32) и утверждал, что «многие в своем внутреннем мире делают богоугодные вещи, даже если внешним образом поступают неразумно (μωραίνουσι); Бог видит внутреннюю сущность и не попускает таким вовсе погибнуть... А те, что в душе поработены [бесом]... даже если они руками или плотью творят добро, это не идет им на пользу» (126.20—25). Истинные святые для Нифонта — тайные святые (81.24; 26; 118.4—5; 7—8; 16—18; 160.22—23).

Однажды в житии приведена настоящая апология парадоксальной святости: кто-то спрашивает Нифонта, «почему многие люди ненавидят праведников, иные соблазняются (σκανδαλίζονται) на их счет». Святой отвечает, что «хула приносит праведному большую пользу» (55.8—12) и рассказывает об одном таком человеке, который жил со скотиной и считался негодяем, а сам тем временем молился о том, чтобы хулящие его не подверглись Божьему гневу (55.17—56.4). Как признает агиограф, кое-кому такая святость не нравится: «Многие праведники являют для людей соблазн, и те ропщут против них, говоря: если им нужно спасение, то пусть сидят в пустыне, а те, кто пребывает в миру, тщеславятся и заботятся о том, чтобы нравиться людям» (56.19—24). Нифонт возражает на этот аргумент так: во-первых, и патриархи жили среди людей, и Бог пребывает повсюду; во-вторых, природные явления тоже не могут всем нравиться одинаково: кто-то любит зиму, а кто-то лето; в-третьих, ведь и Иисус не всем нравился (55.25—58.15). Эти причудливые аргументы, ни один из которых не отвечает на этическую суть упреков, показывают, тем не менее, что в византийском обществе продолжалась оживленная полемика на эту тему.

ссылки на страницы этого издания даются в тексте.

³¹⁵ См.: Ryden L. The Date of the Life of St.Niphon, BHG 137 Iz // Greek and Latin Studies in Memory of C. Fabricius / Ed. S.-T. Teodorsson. Goteborg, 1990, p. 39.

Житие Нифонта важно для нас еще по одной причине: агиограф, словно предвосхищая рассуждения Симеона Нового Богослова, развивает концепцию «бесстрастия» праведника.

Относительно тех добродетельных, которые едят (в пост), а также пьют вино, внимай, чадо, и слушай: те, за кем ты это заметил, являются доблестными воинами [Божьими], они попрали греховные страсти и ныне являются хозяевами и господами страстей, получившими дары бесстрастия (*χαρίσματα της ἀλαθείας*) от Бога. А ведь Божьи дары неотменяемы (*ἀμετάρρητα*) и те, кто их получил, даже если едят [скоромное], даже если пьют вино, — делают все это в бесстрастии... Те, кто это делает, часто [нарочно] творят такое на глазах у людей, а оставшись одни, в молчании творят дела благочестия, восполняя лощением в келье то, чего лишились на глазах у людей (164.10—17; 26—29; ср. 232.4—31).

Разумеется, делающие подобное — по определению юродивые, но Нифонт их этим словом не называет. Такая же сдержанность проявляет себя и в другом месте: Нифонт, как и Василий Новый, рисует картину Страшного Суда, но у него, в отличие от Василия, юродивые напрямую не названы среди спасшихся; быть может, они подразумеваются среди «тех, кто ради Христа» (в одной из поздних рукописей добавлено: «бедные») (96.10), а возможно, что среди «блаженных» (*μακάρις*), (98.36—99.6), но это лишь догадки.

В ученой культуре второй половины X в. юродство также играло, видимо, весьма заметную роль — иначе невозможно объяснить, почему в энциклопедическом словаре «Суда», созданном около 1000 г. и совершенно не имеющем узкоцерковной направленности, появляется отдельная статья «Глупость Христа ради» (*Μωρία διὰ Χριστόν*)³¹⁶. Хотя это — не более чем цитата из сочинения Иоанна Златоуста «О непостижимости Бога»³¹⁷, тем не менее само ее появление в словаре знаменательно.

В конце X в. отмечается и взлет интереса к Симеону Эмесскому: гимнописец Гавриил создает в его честь кондак³¹⁸. Это — весьма объемистое произведение³¹⁹; хотя автор ни разу, кроме как в заголовке, не употребляет слова *σαλός*, песнопение написано необычным, не вполне грамотным языком³²⁰; можно ли сделать отсюда какой-либо вывод о характере его бытования — неизвестно. В целом гимнограф, живописуя подвиги Симеона, аккуратно следует за текстом Леонтия Неапольского, однако по крайней мере в двух местах дает волю и собственной фантазии: там, где описано, как юродивый идет в самую гущу соблазнов, но не поддается им, Гавриил сравнивает его с мифическим существом саламандрой, которое горит, но не сгорает³²¹, а в сцене агрессии Симеона против горожан добавлено, по сравнению с оригиналом, всего одно слово — святой не только толкался, но и «плевался» (*πτύων*). Может быть, Гавриил использовал собственный опыт общения с подобными людьми?

И все же наиболее значимым является тот факт, что Симеон Метафраст, которому в конце X в. было поручено пересмотреть весь агиографический фонд и издать новый менологий, не счел нужным включить юродивых в свою десятитомную энциклопедию³²².

³¹⁶ *Suidae Lexicon*, μ. 1339.

³¹⁷ *Jean Chrysostome. Sur l'incomprehensibilite de Dieu / Ed. A.-M. Ma-lingrey. [SC 28 bis.] Paris, 1970, 2.70—74. См. выше, с. 33.*

³¹⁸ *Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur in byzantinischem Reich. München, 1958, S. 606.*

³¹⁹ *Paschos P. P. Gabriel l'Hymnographe. Kontakia et Canons. Paris; Athenes, 1978—1979, p. 138—173.*

³²⁰ *Ibid.*, p. 52.

³²¹ *Ibid.*, p. 156.

³²² *Ibid.*, p. 158. В отличие от Гавриила, составитель Константинопольского синаксаря практически опустил всю «юродскую» половину жития Симеона (*Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae / Ed. H. Delehaye. Bruxelles, 1902, col. 833.5—834.19*).

Глава 6. «Новые богословы»

В XI в. было создано житие Симеона Нового Богослова, где биография этого реального человека, жившего на рубеже тысячелетий, обрисована с большим количеством правдоподобных деталей. В обширном и крайне интересном тексте фигурирует некоторое количество персонажей, историчность которых не вызывает сомнений и которые при этом сознательно вели себя по-юродски. У нас тем самым появляется возможность не только «прочитать» юродство как литературное высказывание, но и взглянуть на него как на жизненную позицию. Первый из таких персонажей — это монах Студийского монастыря Симеон Благоговейный. Вот что рассказывается о нем в житии:

Имея в отношении окружающих его тел не больше чувств, чем мертвый имеет по отношению к мертвым, он прикидывался возбужденным (την ἐμπαθείαν), желая этим скрыть сокровище своей бесстрастности (ἀπαθείας)... а также спасти тайком хоть некоторых, а по возможности и всех, кто лежит на дне, вытащив их благодаря этой наживке из пучины гибели³²³.

Этот мотив уже хорошо нам известен, да и читатель жития, должно быть, помнил, что имеет дело с очевидной аллюзией на поведение Симеона Эмесского. Отличие теперешнего Симеона от древнего в том, что он — совершенно реальная историческая фигура, автор сохранившихся богословских сочинений. Так что его «юродствование» — сознательно выбранная поза. Однако данное обстоятельство не помешало скандальной славе о нем распространиться по Константинополю, что сделало невозможной канонизацию Симеона после его смерти. Духовный ученик Благоговейного, Симеон Новый Богослов, в своих попытках учредить культ учителя встретил столь яростное сопротивление церковных властей, что был даже отправлен в ссылку. Итак, Симеон Благоговейный может быть признан настоящим юродивым³²⁴. Любопытно, однако, что при всей своей бескомпромиссности Новый Богослов так ни разу и не решается сослаться на пример Симеона Эмесского или даже просто назвать своего учителя юродивым: видимо, юродство на рубеже X—XI вв. уже не имело шансов на официальное признание.

Еще один случай юродства также связан с именем Симеона Нового Богослова. В его житии упоминается некий Иерофей, западный епископ, который нечаянно убил человека и решил искупить страшный грех невиданным покаянием. Ему посоветовали уйти в монастырь св. Маманта, где игуменствовал Симеон.

[Там Иерофей] в стремлении к страданиям прикидывался полоумным (παράφορά τινα штеκρίετο) и нарочно разбросал и переколотил множество горшков, дабы услышать оскорбления, а то и получить удары по щекам. Поэтому, когда его ругали, он радовался, будто достиг желаемого, и жаждал испытать кнута, ибо удары, которые получала его внешняя оболочка, освобождали внутреннего человека от будущих страданий... Иерофей исполнял должность келаря, и вот как-то велел ему святой [Симеон] наполнить из бочки один из пустых сосудов. Он тотчас повиновался и отправился к бочке. Но у него была привычка постоянно петь псалмы и каяться. Кроме того, всякий раз, когда он видел лики святых или изображение креста, он целовал их, даже если их были тысячи. Случилось так, что крест был изображен и на крышке бочки. Открыв крышку, он начал... целовать крест и перевернул сосуд, а содержимое вылилось на землю. Увидев сосуд пустым, Иерофей сказал со смехом: «Пока не облобызаю моего креста, о злой бес, не возьмусь за сосуд, не будь я юродивый Иерофей (μὰ τοῦ σάβου'Ιερόθεου)! Я ведь знаю, для чего ты устроил это представление». Поскольку сосуд опорожнился полностью, он схватил его пустой и побежал рассказать блаженному отцу Симеону все, что случилось. Святой же, зная Иерофея и понимая, что он делает все, чтобы навлечь на себя бесчестье, желал

³²³ Hausherr (Orientalia Christiana, XI). Roma, 1928, p. 110.2—10. Далее в главе ссылки на эту работу даются в тексте.

³²⁴ Rosenthal-Kamarinea I. Symeon Studite, ein Heiliger Narr II Akten des XI Internationalen Byzantinistenkongress. Munchen, 1960, S. 515—519. Попытки «защитить» Симеона Благоговейного от причисления к юродивым носят подчас курьезный характер, ср. *Илларион (Алфеев)*. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. СПб., 2001, с. 172—177.

доставить ему тот венец, которого он жаждал. Вот что он приказал насчет Иерофея: когда в тот же день монастырские мулы отправлялись из обители с грузом бидонов, он велел посадить на них Иерофея и тащить его до Ксеролофа³²⁵ и чтобы возничий приговаривал: «Если у кого-нибудь повредились мозги (βεβλαμμένος τὰς φρένας), то вот какой триумф его ожидает!» Когда это было исполнено и Иерофей отправился верхом на бидонах, то погонщик мулов начал громким голосом кричать, что велено, а чудак Иерофей повторял это за ним, присовокупляя к словам потоки слез (72—75).

Пример Иерофея любопытен потому, что в его лице мы встречаем первого юродивого с Запада (видимо, из Италии). Можно предположить, что этот странный вид аскезы воспринимался там как специфически византийский. Тот, кто чувствовал в себе жар истовости, знал, что будет адекватно понят на Востоке. Заметим, однако, что мотивировка юродства у Иерофея отличается от «классической» византийской: покаяние как причина экзотической аскезы встретилось нам лишь однажды, у Марка Лошадника, то есть еще в эпоху становления феномена, — в остальных случаях, напротив, к юродству приступают по достижении вершин совершенства. На Западе же, как мы увидим в дальнейшем, презрение со стороны окружающих воспринималось именно как высшая форма презрения к себе.

Но история с Иерофеем важна еще и другим. До сих пор юродивый нарушал устоявшиеся нормы в одиночку, вызывая обычно негодование, а в случае с императором Михаилом — страх у окружающих. Даже конфиденты юродивого, знавшие о намеренном характере его безобразий, жалели святого и восхищались им, но не ассистировали ему. Как мы помним, псевдомимы рассердились на Иоанна Эфесского за то, что он не отважился унизить их, как они того требовали. Пожалуй, некоторый намек на «подыгрывание» юродивому содержится в рассказе о том, как повел себя авва Даниил с Марком Лошадником. В данном же случае вообще неизвестно, кто кого больше «заводит» — Иерофей Симеона или наоборот. Разумеется, для игумена подобное поведение выглядит более чем странным. И тем не менее это не единственный пример.

Вот что произошло с любимым учеником Симеона монахом Арсением. Тот старался превзойти всех в подвигах аскезы, пока не упал как-то в обморок. Симеон запретил ученику потакать собственному тщеславию.

И с тех пор неслыханное раскаяние овладело Арсением, так что из-за угрызений совести он впал в пучину унижения. Чтобы показать его успехи в смирении, мы приправим свой рассказ воспоминанием об одном или двух случаях, когда блаженный Симеон устроил ему унижение.

[Далее рассказывается о том, что Арсений пек хлеб, а налетевшие в пекарню птицы его поклевали.] Увидя это и преисполнившись ярости на птиц, он закрыл дверь и всех их палкой сбил на землю. Свершив сие великое деяние, он сообщил о нем блаженному Симеону. А тот, услышав об этом, сказал: «Пойдем, я тоже хочу посмотреть, как это ты их в добрый час укокошил (καλώς ποιήσας ἀλέκτ^ινας)». Придя и увидя убитых птиц, разбросанных на земле, святой заплакал, опечаловав на бессмысленный гнев Арсения. Призвавши одного из служителей, он велел принести веревку, связать всех птиц и повесить на шею Арсению. Сказано — сделано. Тогда он приказал тащить его и водить по монастырю и издеваться над ним среди толпы монахов (μέσον των συνόντων θ^ατριζ^σθαι μοναχών). А тот терпел унижительность этого спектакля (δράματος) со смирением чувств, проливая реки слез и притом называя себя убийцей. Сказанного достаточно, чтобы показать доблесть обоих и их любомудренный подвиг благочестия (64).

История выглядит престранно: Симеон сначала фиглярствует, потом вдруг без всяких оснований

³²⁵ Ксеролоф располагался на крайнем северо-западе Константинополя, тогда как обитель св. Маманта — на юго-западе (Janin R. Constantinople byzantine. Paris, 1964, p. 439—440, 274), так что позорной процессии предстояло пересечь весь город.

(ведь ученик с самого начала все ему рассказал) начинает стелать, а кончается все буффонадой, воспроизводящей сценарий византийских политических шельмований (каталом- лбуббїс). Но особенно в рассказе настораживает какая-то общая развязность стиля. Однако самое интересное следует дальше:

Как-то у блаженного Симеона была встреча с друзьями. Поскольку один из них по причине телесной немощи нуждался в мясном питании и особенно в мясе молодых голубей, блаженный Симеон из сочувствия велел зажарить птиц и поднести их тому, кто в этом нуждался. Когда больной стал есть, Арсений, также сидевший за столом, смотрел на него с отвращением. Блаженный Симеон заметил это его отношение и... желая показать сотрапезникам высоту его унижения, дабы они знали, что остались еще у Бога чада послушания и истинные подвижники добродетели... взяв одну из птиц, бросил ему, приказав есть. Арсений услышал все это и ужаснулся от такого наказания; но он знал также, что непослушание еще хуже мясоедения. Он сотворил покаяние, попросил благословения, взял птицу и начал ее жевать и есть со слезами. Когда святой увидел, что Арсений уже достаточно разгрыз пищу зубами и готов послать ее в желудок, он сказал: «Хватит с тебя, теперь выплюнь! Ты обжора! Уж как начнешь есть, так все голуби не смогут тебя насытить. Умерь свою страсть!» (66—68).

С формальной точки зрения здесь рассказана лишь очередная банальная история о воспитании послушников: мы уже говорили о том, какими нестандартными способами в них уничтожали собственную волю. Но реальное содержание рассказа богаче того моралистического урока, о котором толкует нам автор жития, Никита Стифат. Вообще, агиограф со своими интонационными ужимками играет в тексте ничуть не меньшую роль, чем Симеон. Вся атмосфера цитированных эпизодов жития наэлектризована «священным фиглярством». Речь идет о чем угодно, только не о честной педагогике. Вот это сочетание агрессии, откровенной провокации и бурлеска — при априорной для агиографа святости целей — и дает основания усматривать в поведении Симеона Нового Богослова черты «юродствования», хотя сам он, конечно, и не похож на юродивого.

Интересно отметить, что такое же соседство мотивов юродствования и сверхмерного послушания можно найти в житии (ВНГ, 187) Афанасия Афонского (925—1000 гг.), который, будучи весьма учен, изображал невежество, «премудрую ребячливость, издевающуюся или подвергаемую издевательствам (νηλιότητα πάνσοφον παιζούσαν ή παιζομένην)³²⁶. То же находим и в житии (ВНГ, 1370) другого святого X в. — Нила Россанского (910—1005 гг.).

[Тот] предпочел бы умереть страшной смертью, нежели прослыть святым у кого-либо из людей. Наоборот, многим он старался представить себя гневливцем (υβριστήν) и участником всех прочих страстей. Многие неразумные соблазнялись, но мы, незаслуженно сподобившиеся есть и пить вместе с ним, уверены... что Нил — преблаженный святой³²⁷.

[Однажды духовный наставник Нила Иоанн велел] дать ему большую чашу вина, желая посмотреть, по Богу ли его житие. Святой отец Нил взял чашу и, попросив благословения, без колебаний выпил ее до дна... Великий [Иоанн]... сказал присутствующим: «Отцы утверждают, будто авва Нил не вкушает вина. Пусть люди посмотрят — они скажут по-другому». Нил тотчас встал и принес покаяние, говоря: «Прости мне, честной отче. Ведь никогда ничего благого я не сделал пред лицом Божиим»³²⁸.

Нельзя не отметить также, что, вероятно, с легкой руки Симеона Благоговейного в агиографии X

³²⁶ Vitae duae sancti Athanasii Athonitae I Ed. J. Noret. Turnhout, 1982, p. 21. Cf. p. 141. Став игуменом, Афанасий начал бороться с экзотическими формами аскезы: он убедил перейти к обычному иноческому образу жизни «тех, кто ходил с голыми и немывтыми ногами, носил на шее тяжелые вериги и им подобных» (Ibid., p. 75), а заодно и монаха, имевшего привычку ходить голым (Ibid., p. 77).

³²⁷ Vita s. Nili Abbatis II AASS Septembris. V. 7. Paris, 1867, p. 316—317. При этом сам Нил никоим образом не может быть признан юродивым, см.: Luzzati Lagana F. Catechesi e spiritualita nella vita di s. Nilo di Rossano: Donne, ebrei e «santa follia» // Quaderni storici. N. S. V. 93. № 3. 1996, p. 727—731.

³²⁸ Vita s. Nili., p. 268.

в. получил довольно мощный импульс мотив «бесстрастного бесстыдства». У нас есть по крайней мере три примера этому. В житии Луки Нового (ВНГ, 994) повествуется, что он «часто спал рядом с женщинами, если так получалось, и не испытывал от этого ни малейшего вреда и не подвергался ни единому помыслу». Однажды, рассказывает агиограф, когда в монастырь пришли две женщины, он нас уложил с одной стороны, сам лег с другой, а им, по причине холода, велел лечь посередине. Он сделал это, как ребенок, прижимающийся к матери, так, словно лежал рядом с какими-нибудь камнями или поленьями. И ни один плотский помысел не овладел им! Такова была простота (ἀπλότης) и бесстрастие этого земного ангела!»³²⁹

Однажды, когда некая женщина заболела, Лука велел монаху Панкратию:

«Ступай... к женщине и смажь ее всю мазью, собственными своими руками по ее нагому телу». Тот, будучи украшен простотой (ἀπλότητι) и своим добрым нравом, не стал раздумывать, но отправился выполнять поручение... выказав себя сыном послушания. Зри, каков плод повиновения! Он не испытал ни самонаималейшего вреда от этого прикосновения!»³³⁰

В том же X в. подвизался Илия Пещерник, в житии которого (ВНГ, 581) также есть сходный эпизод. Правда, этот святой против воли становится объектом женских домогательств, но лексика та же: «Позже преславный [Илия] уверял нас: “Моя плоть не ощущала никакого плотского движения. Меня, думавшего о вечном огне, не волновало мясо, но подобно тому, как дерево не чувствует прикосновения к дереву, так и я был”»³³¹.

Наконец, к концу X в. относится житие Фангина Нового (ВНГ, 1508—1509), который имел обыкновение читать мирянам, особенно женщинам, свои наставления в голом виде. Он так же, как и все вышеупомянутые святые, «достиг такого бесстрастия и совершенства, что не чувствовал разницы между женщиной и мужчиной»³³².

Позднее, в XII в., эта традиция была продолжена Неофитом Затворником»³³³.

Однако вернемся к Симеону Новому Богослову. До сих пор мы говорили о нем на основании его жития. Но он и сам был плодовитым духовным автором. Обратимся же к его сочинениям и посмотрим, не нашла ли в них отражения тема юродства.

На первый взгляд нет ничего более полярного, более антагонистичного, чем Симеон Новый Богослов и юродивый. В самом деле, юродивый всегда безвестен, а Симеон был заметной фигурой. Юродивый находится на самом дне общества, а Симеон являлся (по крайней мере так утверждает его агиограф) спафарокувикулярием и синклитиком, его дядя был близок к императору. Юродивый обычно держится в стороне от церкви, а Симеон много лет игуменствовал в св. Маманте. Юродивый развязен, назойлив и нагл, а Симеон всегда собран, суров и неприступен. Юродивый кощунствует, а Симеон славился своим благочестием. Наконец, Симеон и сам совершенно недвусмысленно высказывается о юродском поведении:

Того, кто живет в смиренном воздержании, люди считают притворщиком, а того, кто ест, как обжора, держат за безыскусного и простодушного, а частенько и сами с удовольствием трапезничают вместе с ним, потворствуя собственной слабости. Мало того, даже тех, кто прикидывается сумасшедшим (τούς τὸν σάλον ὑποκρίνο- μένους), острит, болтает несусветный вздор, принимает непристойные позы и тем вызывает у людей смех, — даже их почитают как бесстрастных и святых (ὡς

³²⁹ Κρέμων Γ. Φωκικά. Προσκυνητάριον της ἐν Φωκίδι μονῆς τοῦ δσίου Λουκά. Τ. 1. Αθήναι, 1874, σ. 51.

³³⁰ Ibid., σ. 50—51.

³³¹ Vita s. Eliae Spelaetotae // AASS Septembris. V. 3. Paris, 1868, p. 857.

³³² La vita di San Fantino il Giovane I Ed. E. Follieri [Subsidia Hagiographica 77]. Bruxelles, 1993, p. 454. Нам осталась недоступна работа: Morini E. L'eredita ascetica del monachesimo cala- bro-greco // Ἑλληνικά Μηνύματα. Rassegna di cultura e attualita della communita Ellenica di Napoli e Compagna. N. s. V. 6. 2002.

³³³ Galatariolou C. Eros and Thanatos: A Byzantine Hermit's Conception of Sexuality H Byzantine and Modern Greek Studies. V. 13. 1989, p. 128—129.

απαθείς και αγαθός), полагая, будто такими-то ухватками, ужимками и речами те пытаются скрыть свою добродетель и бесстрашие (απάθειαν κάλυπτε τυ); а вот на тех, кто живет в благоговении, добродетели и простоте сердца и на деле является святым, — на тех не обращают внимания, словно на обычных людей, и проходят мимо³³⁴.

Казалось бы, сказанного достаточно, чтобы раз и навсегда отказаться от дальнейших попыток найти у Симеона апологию юродства. Но не будем спешить. Уж чего-чего, а последовательности от этого мыслителя ждать не приходится.

Много внимания в своих трудах Новый Богослов уделяет популярной в Византии проблеме, можно ли достичь полного бесстрастия. Многие теологи утверждали, что не следует насилловать человеческую природу, но единства мнений на этот счет не было³³⁵. Особенно осторожно высказывались православные богословы относительно сознательного провоцирования искушений с целью проверки собственного бесстрастия. Но Симеону претит эта осмотрительность, стыдливо допускающая слабость человека и возможность греха.

Многие светские лица во время наших бесед, — начинает он с напускным спокойствием, — часто спорили со мной относительно страстности и бесстрастия. И вот я слышал почти от всех — не только от тех, кому не хватает благочестия и добродетели, но и от тех, кто кажется совершенно добродетельным и кто стяжал в миру громкое имя и великую славу, — будто невозможно человеку достичь таких высот бесстрастия, чтобы беседовать (ὁμιλήσαι) и трапезничать с женщинами и не претерпеть никакого ущерба и не испытать втайне какого-нибудь движения плоти или позора (κίνησιν ἢ μόλυσμόν).

Слыша своими ушами такие речи, я исполнился великой печали³³⁶.

И тут голос Симеона крепчает:

Можно достичь такой свободы... чтобы, не только обедая и беседуя с женщинами, остаться неповрежденным и бесстрастным, но и, вращаясь посреди города, слушая, как люди поют и играют на кифарах, глядя, как они смеются, и танцуют, и забавляются (παίζοντας), не претерпеть вреда (Eth. VI, 39—46, p. 122).

После этого пассажа мы так и остаемся в неведении, зачем святому толкаться в городской толпе, да еще в явно сомнительных кварталах, если он не юродивый. Но Симеон идет гораздо дальше:

Подобно тому как солнце не может запачкать свои лучи, освещая грязь, точно так же душа или разум сподобившегося благодати человека, несущего Бога в себе, не могут загрязниться, даже если его чистейшему телу случится вывалиться (ἐγκυλινδᾶν) в грязи, так сказать, человеческих тел, что вообще-то несвойственно благочестивым³³⁷. Мало того, праведник не повредится в своей вере и не отделится от своего Господа, даже если окажется заперт с тысячами неверных, нечестивых, замаранных и, голый телом, соединится с ними, тоже голыми (γυμνός τῷ σώματι γυμνοῖς αὐτοῖς ἐνωθήσεται) (Eth. VI. 202—211).

Но можно ли по крайней мере надеяться, что «праведник» Симеона лишь покорствуется обстоятельствам, но сам инициативы не проявляет? Как бы не так!

³³⁴ *Symeon le Nouveau Theologien*. Catecheses, XXVIII, 364—378 / Ed. B. Krivocheine, trad. J. Paramelle. Vol. I. Paris, 1963 (далее ссылки в тексте на Cat.), p. 156—158.

³³⁵ См.: *Bardy G. Apatheia // Dictionnaire de spiritualite*. V. 1. Paris, 1937, col. 733—744; *Volker W. Praxis und Theorie bei Symeon dem Neuen Theologen*. Wiesbaden, 1974. S. 269—270; *Spidlik Th. La spiritualite de l'Orient chretien*. V. 1. Roma, 1978, p. 261—270; *Иларион (Алфеев)*. Преподобный Симеон, с. 404—412.

³³⁶ *Symeon le Nouveau Theologien*. Traités theologiques et ethiques, VI, 1—11 / Ed. J. Darrouzes. V. I. Paris, 1966 (далее ссылки в тексте на: Eth.), p. 120.

³³⁷ Французский переводчик хватается за эту оговорку и сопровождает ее ликующим примечанием: «Речь не идет о том известном эксгибиционизме... от которого не свободны некоторые жития святых, например Симеона Юродивого» (Eth., p. 125). Но последующий текст опровергает благочестивого комментатора.

И отныне ты не будешь делать различия мужского и женского и не претерпишь от этого никакого вреда... но, встречаясь и общаясь с мужчинами и женщинами и целуя их (αυτούς ἀπλαζόμενος), ты пребудешь неповрежденным и неподвижным [плотью]... и будешь смотреть на них и обращать на них внимание, как на ценные члены Христовы и храмы Божьи (Eth. VI, 462—469)³³⁸.

Но поцелуи, в конце-то концов, есть предел провокации? Пустые надежды!

Праведник, даже приближаясь телом к телам (σώματι σώμασι πλησιάζων)³³⁹, может остаться святым по духу... Если потом ты даже увидишь такого человека безобразничающим (ἀσχημονούντα) и будто бы устремляющимся к срамному действию, — знай, что все это творит мертвое тело!³⁴⁰

Ясно, что Симеон имеет здесь в виду своего духовного наставника:

Таким уже ныне, в недавние времена, был святой Симеон, Благоговейный Студит. Он не стыдился членов всякого человека: ни смотреть на голых людей, ни самому являться их взору голым. Ведь он... пребывал неподвижным, неповрежденным и бесстрастным (Hymn. XV, 208—213; ср.: Cat. VI, 300—305).

Разумеется, Симеон понимает, что подобное поведение вряд ли можно рекомендовать в качестве образца святости, от этого-то он и преисполняется ярости против воображаемого оппонента:

А если ты, будучи голым и прикоснувшись к плоти, становишься женонеистовым, словно осел или жеребец, то как ты смеешь и святого обвинять? (Hymn. XV, 216—220).

В чем же разница между скабрзностью праведника и скабрзностью грешника? Может быть, дело в том, что настоящий святой лишь «разыгрывает» грех, не совершая его на самом деле? Попробуем разобраться.

Разум святого не запачкается, даже если заглянет (παρακύψῃ) в мутные и грязные страсти... Даже если иногда (ποτέ) ему и захочется войти (εἰσβλέειν) в рассмотрение этих [страстей], он сделает это ни с какой иной целью, как только чтобы исследовать и понять побуждающие мотивы и механизмы (Eth. VI, 258, 260—268).

Итак, «бесстрастный» лишь «заглядывает, свесившись» (παρακύψαεν) в бездну страстей. К этому мы уже привыкли, это его обычное состояние. Но чем же тогда отличается «вхождение», то, которое бывает «иногда» (ποτέ)? Из контекста ясно, что это уже некая следующая ступень: речь идет об эксперименте на себе. Праведник уже не изображает грешника, он им становится, причем не в глазах профанов, как раньше, а в своих собственных. Правда, Симеон пытается обосновать это погружение во грех интересами духовных чад (Eth. VI, 269—328; Cat. XX, 83—85), но вряд ли он и сам верит в это оправдание: в его духовном мире нет места для помощи другому, его концепция спасения глубоко индивидуалистична³⁴¹. Так что все эксперименты с грехом и бесстрастием — это игра «праведника» непосредственно с Богом. Или автора — с читателем.

Из трудов Симеона нельзя понять, является ли богоизбранность результатом аскетических усилий или харизматическим даром³⁴². В любом случае достигший ее уже не обязан дальше никак

³³⁸ Тут Симеон спохватывается и добавляет: «А до того как достичь этой ступени и узреть в своих членах животворную мертвенность Иисуса Бога, ты поступишь хорошо, если будешь избегать вредоносных зрелищ» (469—471). Эта оговорка показывает, что Симеону понятна рискованность описанных им опытов. Однако мы так и не получаем ответа, зачем они вообще нужны.

^b Это можно переводить и более конкретно: «сходясь в сонтии», ср., например: *Nau F. Histoires I IROC. V. 3, 1908, p. 269; Schwartz E. Kyrillos von Skythopolis. Leipzig, 1939, p. 36.27.*

³⁴⁰ *Symeon le Nouveau Theologien. Hymnes I Ed. J. Koder, tr. J. Paramele. V. 1—2. Paris, 1967* (далее ссылки в тексте на: Hymn.), IX, 20—28. Ср.: «Тот, кто, по примеру святых отцов, притворно изображает некую страстность, будучи сам бесстрастным... достоин похвалы и блажен... Тот, кто, прикидываясь злым, по видимости изрыгает гнусные слова... обращает к покаянию творящих зло» (Cath. 8, 9—20).

³⁴¹ *Каждая А. П. Предварительные замечания о мировоззрении византийского мистика X—XI вв. Симеона II BSL. V. 28. 1967, p. 19—21, 37—38.*

³⁴² *Fraigneau-Julien B. Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Symeon le Nouveau Theologien. Paris, 1985, p. 138.*

подтверждать свою святость. Дар этот не отнимается, что бы ни натворил «бесстрастный».

С другой же стороны, Симеон понимает, что, отвергнув объективный критерий греховности, он загоняет себя в ловушку — именно отсюда его бессильная ярость, когда он пишет о «настоящих» юродивых: они как бы демонстрируют ему логические последствия его собственной теории. Симеон не может идти до конца за идеей харизматичности, потому что тогда пришлось бы совсем отвергнуть церковную иерархию и даже церковные таинства, а на такое он все же не решается.

В отличие от своего духовного наставника, Симеон, за пределами собственных сочинений, позволял себе «юродствовать» лишь в том бытовом смысле, в котором это слово употребляется в русском языке сейчас. Как мы уже упоминали, Новый Богослов был отправлен в ссылку за самовольную канонизацию учителя. По утверждению Никиты Стифата, главным врагом Симеона был патриарший синкел Стефан Никомидийский. Именно он боролся против культа Симеона Благоговейного, именно он (с «рационалистических» позиций) яростно полемизировал с Симеоном по теологическим вопросам, они оба явно ненавидели друг друга также и на личном уровне — тем самым, когда в результате интриг синкела Новый Богослов был сослан, именно Стефан мог считать себя победителем в этом долгом противостоянии, и именно ему сел писать письмо Симеон, как только прибыл к месту ссылки. Это послание было задумано им как примирительное; следуя евангельскому завету, Симеон благословляет своего гонителя и благодарит Стефана за полученные от него страдания, которые приближают его, Симеона, к Богу. Письмо заканчивается словами:

Если у тебя еще осталось в запасе что-нибудь, что бы ты мог добавить к счастью и славе любящих тебя, пожалуйста, сделай это не колеблясь, дабы умножилась тебе отплата и щедрее было тебе воздаяние от Бога. Будь здоров! (132—134)

Искать мук и молиться за обидчиков — нормальное поведение всякого святого. Но при этом каждое слово письма дышит такой испепеляющей ненавистью, что никто не воспринял бы его как образец христианского смирения. На этом примере хорошо видно, как величайшее самоуничтожение сливается у Симеона с величайшей гордыней³⁴³.

А это и есть «юродствование».

Здесь пришло время поговорить о соотношении юродства и ереси. Та сирийская «Книга степеней», о которой мы уже говорили, легла в основу ереси мессалиан, распространившейся в IV в. на востоке Империи и осужденной (под именем ереси евстафиан) Гангрским собором. Впоследствии это течение в разных формах просуществовало вплоть до гибели Византии. Не будем касаться доктринальных расхождений мессалианизма и православия: они подчас ничтожны³⁴⁴. Обратим внимание на то, как вели себя еретики. Согласно свидетельству Епифания,

мужчины с женщинами... вместе спят на площадях, поскольку, как они говорят, у них нет имущества на земле. Ни в чем для них нет препятствия (ακόλυτοι βίσι)... слова же их напоминают речи безумцев (αφρόνων ἑττέκβινα)... Поста они вообще не знают... но иногда до ночи молятся, ничего не евши... Все они творят безбоязненно (ἀδβώς)... Что же до мерзости распутства (αἰσχροτήτης ἢ λαυφῆας)... то ее у них хватает³⁴⁵.

[Мессалиане, по словам Феодорита Киррского,] делают и другие безумные вещи (φρβνίτιδος ἔργα): внезапно подпрыгивают и хвалятся, что перепрыгивают бесов, или изображают стрельбу из лука, утверждая при этом, что поражают бесов, и многое еще творят, исполненное такого же безумия³⁴⁶.

Из другого источника, схолии Максима к Псевдо-Дионисию Ареопагиту, следует, что

³⁴³ «В этом постоянном самоуничтожении неожиданно и противоречиво обнаруживается невиданная гордость», — справедливо замечает А. Каждая о Симеоне, хотя и по другому поводу (*Каждая А. П.* Предварительные замечания, с. 30).

³⁴⁴ См.: *Hausherr I. Etudes de spiritualite orientale.* Roma, 1969, p. 84—96, 153; *Escolan Ph. Monachisme et eglise. Le monachisme syrien du IV au VII siecle: un monachisme charismatique.* Paris, 1999, p. 121—123.

³⁴⁵ S. *Epiphanií Ancoratus und Panarion* / Ed. K. Holl. V. 3. Leipzig, 1933, p. 487.

³⁴⁶ *Theodoreli Cyrrensis Haereticarum fabularum compendium* // PG. V. 83. Paris, 1857—1866, col. 432.

[мессалиане] после трех лет суровой аскезы начинают свободно чинить непотребства, предаваясь блуду и нечестию, обжорству и разврату... утверждая, что все это они делают бесстрастно... и, подобно одержимым безумием (φρβνίτιδι κατβχούμβνος), они радуются собственной болезни³⁴⁷.

Сразу несколько независимых источников рассказывают о ересиархе Лампетии Каппадокийском.

Много раз, — писал Феодор Бар Кони, — он снимал свои одежды и стоял нагой перед лицом встречных. И все то, что происходило с ним из-за его сумасшествия и безумия, сам он приписывал чистоте и бесстрастию. Писание он толковал аллегорически... утверждая, будто познал его в откровении, а не изучением и чтением... Он издевался над монахами и говорил... что человек должен есть, пить и забавляться. А тех, кто отвергал его учение, он называл безумцами³⁴⁸.

Фотий добавляет, что Лампетий целовал девушек в губы и обнимал их и... грешил в Иерусалиме с диакониссой... И когда кто-то попросил его об исцелении, тот сказал: «Приведи мне красивую девушку, и я покажу тебе, что такое святость». Он издевался над теми, кто поет часы, и смеялся над ними, говоря, что они все еще пребывают под властью закона [а не благодати]³⁴⁹.

Все эти бесчинства имели следующее теоретическое обоснование: праведник может при жизни удостоиться божественного бесстрастия (απάθεια), сподобившись которого, он дальше как бы «застрахован» от зла и может совершать что угодно.

Душа совершенно освобождается от стремления к дурному, так что больше не требуется ни поста, изнуряющего тело, ни обуздывающего наставления, которое воспитывало бы умение двигаться [в добродетели] соразмерно³⁵⁰.

Все то, в чем обвиняли мессалиан, вошло в византийские мистические учения. Например, в X в. был осужден Элефтерий Пафлагонский. Его уличали в том, что он предписывал монаху делить ложе [одновременно] с двумя женщинами. По окончании одного года полного воздержания он разрешал безбоязненно предаваться наслаждениям и совокуплению (μίξεις) как с родственниками, так и с чужими, [говоря], что это безразлично и не запрещено природой. Думаю, что многих он привлек распушенностью и любострастием... Да будут анафема те, кто изображает неистовство и прикидывается (ύλο- κρινομένοις), что в экстазе видит какие-то откровения, и так обманывает людей³⁵¹.

В общем, осуждение Элефтерия и канонизация (впрочем, оспаривавшаяся) Нового Богослова — результат скорее жизненных обстоятельств, чем различий доктрины³⁵². То же можно сказать о такой паре, как Симеон Новый Богослов и Константин Хрисомалло, осужденный за ересь в 1140 г.: совпадение их доктрин было столь велико, что последователям Хрисомаллы удалось спасти некоторые из его сочинений, приписав их Симеону³⁵³. Да и другие проклятые церковью мистики — Феодор Влахернский (XI в.), Леонтий Бальбиский и Климент Сасимский (XII в.) — по теориям своим мало отличались от «законных» византийских мистиков. Совпадения были подчас столь скандальны, что переписчикам рукописей Симеона Нового Богослова приходилось заменять в них наиболее одиозные термины³⁵⁴.

Мистики, которые доходили до отрицания роли иерархии, неизбежно оказывались еретиками.

³⁴⁷ *Maximi Scholion in Dionisium Areopagitam II Liber graduum* / Ed. M. Kmosco (Patrologia Syriaca, pars 1, t. 3). Paris, 1926, p.

³⁴⁸ *Theodori Bar Koni Scholiarum liber XI // Liber graduum*, p. CCLI.

³⁴⁹ *Pholius*. Bibliothéque. V. 1. Paris, 1959, p. 39. По наблюдению Л. Ридена, теми же словами, какими православные полемисты описывали поведение мессалиан, Леонтий Неапольский описывает действия Симеона Эмесского (см.: *Ryden L. Bemerkun- gen zum Leben des Heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis*. Uppsala, 1970, S. 103—104).

³⁵⁰ *Joannis Damasceni De haeresibus II Koller P. B. Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. 4. Berlin, 1981, § 80. 143—145.

³⁵¹ *Gouillard J. Quatre proces des mystiques a Byzance (vers 960— 1143) // REB*. V. 36. 1978, p. 46—48, 52, cf. 5—12.

³⁵² *Ibid.*, p. 12—27.

³⁵³ *Ibid.*, p. 29—36.

³⁵⁴ *Miquel P. La conscience de la grace selon Symeon le Nouveau Theologien // Irenikon*. V. 42. 1969, p. 315.

Однако Симеон никогда не доводил своих построений до формально-логического конца. То же можно сказать и про юродивых. Если бы они провозглашали свое поведение единственно правильным, как это делали мессалиане (и любые другие еретики, раскольники и т. д.), на них бы немедленно обрушилась вся тяжесть репрессий со стороны моноидеологического государства. Но юродивый — одиночка. Он сам всячески предостерегает против следования его примеру — и это его спасает. Власть боится не чудака, но организации.

Из этого вовсе не следует, будто юродивые были еретиками, сознательно отказавшимися от пропаганды своих идей. Конечно, какие-то мессалиане могли замаскироваться под юродивых, как Хрисомалло — под Нового Богослова, но культурные явления нельзя сводить к банальному *qui pro quo* с переодеванием. Юродство было своего рода прививкой безопасной дозы ереси к «здоровому» телу православия.

Глава 7. Закат юродства

В XI в. юродство было по-прежнему широко распространено в византийском городе. Светский автор Кекавмен рассматривает его как повседневное зло, с которым не очень понятно, как обходиться.

Не принимай участия в выходках неразумного (μὴτά ἀφρονος μή παίξῃς)! Ведь он оскорбит тебя и даже схватит за бороду. Подумай, какой будет стыд! Если ты ему спустишь, все будут смеяться, если ты побьешь его, все станут упрекать и пенять тебе. То же самое случится с тобой и в отношении тех, кто прикидывается сумасшедшим (τοῖς προσποιοῦμένοις το σάλον). Говорю тебе: жалею и подавай им, но не вздумай забавляться (παίξῃν) и смеяться вместе с ними, ибо это опасно. Видывал я иных, кто, смеясь и забавляясь (παίζοντες) с таким [юродивым], убивал его [в конце концов из-за того], над чем они [вместе] потешались (οἷς ἐπαίζον)³⁵⁵. Ты же не оскорбляй и не бей безумного (σάλον), кто бы он ни был. Того, кто изображает безумного (του ὑλοκρινόμενου το σάλον)³⁵⁶, выслушай, что бы он тебе ни говорил. Не пренебрегай им: может, он хочет надуть тебя при помощи юродства (διὰ τῶν σάλου)³⁵⁷.

Кекавмен как будто делает различие между настоящими сумасшедшими, симулянтами и юродивыми. Ясно, что все они составляли неотъемлемую реальность византийского города, и ко всем Кекавмен рекомендует относиться с опаской. Но здесь же выясняется, что это самим изгоям надо опасаться городской толпы: вскользь брошенное замечание об убийстве юродивых показывает, что эти дебоширы абсолютно беззащитны и ставкой в их «забавах» является их собственная жизнь. Описанная сцена, по выражению Ж. Дагрона, — «кривляющаяся и жестокая, как картина Босха»³⁵⁸.

В XI в. юродство проникает на Запад, но опять в лице греческого юродивого. Это был Николай Транийский, чьи подвиги запечатлены в латиноязычном житии (VHL, 6223—6226). Николай родился в Беотии, в деревне, принадлежавшей знаменитому монастырю Луки Стирита, в бедной семье. Когда ему исполнилось восемь лет, он усвоил привычку постоянно кричать «Кирие элейсон!»³⁵⁹. Мать «пыталась образумить его от этой, как ей казалось, глупости (stultitia)». Изгнанный в 12 лет из дома, он поселился в пещере, откуда молитвой изгнал медведицу. Потом его поместили в монастырь Луки, где нещадно били и держали на цепи.

Каких только бед не натерпелся сей благородный подвижник от монахов! Подозревая, что он

³⁵⁵ Это место крайне двусмысленно. Г. Г. Литаврин считает, что «потешаются» прохожие, а не юродивые, Х. Г. Бекк приписывает «шутки» самим юродивым (см.: *Советы и рассказы Кекавмена* / Пер. и комм. Г. Г. Литаврина. М., 1972, с. 247, 504.

³⁵⁶ Это — конъектура издателей. Единственная рукопись дает чтение ὑλοκρινόμενου τοу σάλου, что, может быть, следовало бы читать как «тот, кто владеет юродивым», то есть бес (*Grosdidier de Malons. Les themes*, p. 300). В таком контексте приобретают иной, более зловеющий смысл и слова «кто бы он ни был». Ср. житие Григория Декаполита (см. с. 128).

³⁵⁷ *Советы и рассказы Кекавмена*, с. 246.13—23.

³⁵⁸ *Dagron G. L'homme sans honneur ou le saint scandaleux // Annales. E. S. C. 45^e année. 1990, № 4, p. 936.*

³⁵⁹ *Vita s. Nicolai Tranensis // AASS Junii. V. I. Paris, 1867* (далее в главе ссылки на эту работу даются в тексте), p. 232. См.: *Sliissi-Lauterburg B. Nikolaus Peregrinus von Trani // Quaderni Catanesi. V. 5. 1983, S. 414—418.* ‘

одержим бесом, они после многих побоев и колотушек выгнали его из церкви. Он же, изгнанный... стоял у порога и кричал: «Кирие элейсон!»

Его заперли в башню, но молния разбила запоры, и Николай, вернувшись к церкви, продолжал кричать. «Захваченный монахами, он опять был посажен на цепь». Но она чудесным образом порвалась, «а он, взяв ее, пошел в трапезную, где монахи собрались на обед, и, крича “Кирие элейсон!”», положил ее на виду у всех». Его изгнали из обители как сумасшедшего (insanus), но он каким-то таинственным образом вернулся и вновь стал кричать. «Монахи, которые после трапезы отдыхали в своих кельях, бежали оттуда». Разгневанные иноки хотели утопить Николая, но его вынес из пучины дельфин, а вот неудачливые убийцы сами стали тонуть, и святой обещал, что они спасутся, если будут кричать «Кирие элейсон!». После этого Николай вернулся к матери и пытался склонить к своему подвигу брата Григория, но тот не захотел оставить мать.

Однажды Николай стал увещевать настоятеля Стиритского монастыря Максима не обращаться жестоко с крестьянами, работающими на него. В ответ Максим избил юродивого палкой так, «что совершенно переломал ему ступни и голени» (234). Но Николай не унимался: он принялся среди ночи вопить «Кирие элейсон!», чем разбудил Максима. Тот кликнул людей с собаками, от которых святой спасся, влезши на дерево. В Олимпии его побил епископ Феодор (241). Затем Николай переправился в Италию. Далее в житии рассказана весьма знаменательная история.

У жителей Гидрунта был обычай носить изображение пресвятой Девы из церкви в церковь... И однажды святой увязался за процессией, распевая с другими «Кирие элейсон!». Встретив какого-то старика, он поклонился и сказал: «Здравствуй, брат мой и господин. Один у нас творец, из одного мы теста» — и обнял его. Присутствующие христиане возмутились: «Смотрите, он поклоняется (adorat) иудеям и приветствует их!» И, поставив перед ним икону Девы Богородицы, потребовали: «Авва, почти владычицу нашу Богородицу!» Он же послушаться их слов не захотел. Они его слегка побили и вновь сказали ему: «Поклонись, авва!» Он же ответил: «Я не желаю ей поклоняться (nolo eam adorare)!» Тут уже на него обрушился целый град ударов. Поднявшись с земли, он начал петь гимн... «Царица, из-за твоего великого имени и славы сегодня моя душа прославилась!» (241).

Верный своему обычаю, Николай продолжал везде кричать: «Кирие элейсон!», отчего Тарентский епископ изувечил святого «так бесчеловечно и жестоко, что кровь залила всю землю вокруг» (243). Там же «насмешники поймали его и, постригши крестом, в издевку (derisive) сделали его диаконом, но Бог его взаправду посвятил в диаконы». В Луппии Николай своим воплем сбросил с лошадей местного графа и его свиту. За это святого опять-таки избили.

Много времени провел Николай в Таренте, где он раздавал мальчишкам яблоки и с этой целью даже покупал их специально, чтобы сорванцы его не преследовали. Жители думали, будто он безумен. «О ужас! Не решаюсь даже произнести! — восклицает агиограф. — Большинство из них издевались над ним и презирали его, как сумасшедшего (velut dementem)» (245). Однако те, кто поумнее, сознавали, что имеют дело со святым.

Видимо, со временем Николай все же несколько «социализировался»: он уже не кричал свое заклинание всякую секунду. «Иногда даже казалось, что он молчит, но даже и в так называемом молчании он, бормоча про себя, предавался Божьей милости». Несмотря на непрерывный пост, «он толстел, как если бы и не постился».

Постепенно былая безжалостность окружающих уступила место любопытству. «Подвигнутый мнением толпы», местный архиепископ пригласил Николая к себе и начал расспрашивать, зачем он кричит. Святой «с ясным лицом и в мягких выражениях» объяснил, что действует по евангельским заповедям и добавил:

Я не постеснялся выступить под видом младенца и потому не избежал человеческой насмешки. Надо ли действовать подобным образом, я оставляю на твое усмотрение. Я мог бы остаться у вас, если

это не вызовет твоего гнева; в противном случае я покину этот город и пойду дальше (248).

Архиепископ принял компромиссное решение: он разрешил Николаю остаться в городе на некоторое время, но при условии, что тот не будет манкировать церковными ритуалами. Святой умер в 1094 г. в восемнадцатилетнем возрасте. Его почитание началось сразу, но местные жители называли Николая не *stultus* (такого рода святости на Западе никогда и не появилось), а *peregrinus* («странник»): так он именуется на иконе конца XIII в., хранившейся в кафедральном соборе Трани, где святой изображен с беснующейся у его ног толпой гонителей с палками в руках³⁶⁰, и на безыскусной фреске (XIII—XIV вв.) в скальной крипте Канделора³⁶¹. Автор латинского жития Николая утверждает (235), что почерпнул все сведения о нем от паломника Варфоломея, вместе с которым святой прибыл в Италию. Нет сомнений в историчности Николая; пожалуй, можно с уверенностью утверждать, что в самой Византии этого малолетнего безумца не считали юродивым. С известной долей осторожности допустимо полагать, что сам транийский агиограф что-то знал о юродской парадигме. Но вышедший из-под его пера персонаж можно назвать юродивым³⁶² лишь отчасти.

XI—XII вв. — странный период в истории юродства. С одной стороны, процветал культ святых Симеона Эмесского и Андрея Царьградского.

Статуса святого удостоился даже Иоанн, товарищ Симеона Эмесского. Хотя он, согласно житию юродивого, не последовал за Симеоном и остался в пустыне, хотя Леонтий Неапольский даже вкладывает ему в уста осуждение юродства, тем не менее в ямбическом календаре Христофора Митиленского (XI в.) ему посвящены стихи и он назван юродивым (*σαλός*): «Тленный мир считал тебя дураком (*μωρόν*), о Блаженный, а ты, смеясь над ним, был умен и вознесся высоко»³⁶³. Самый факт подобной путаницы, по всей видимости, свидетельствует о том, что популярность культа Симеона Эмесского была в тот период велика; ее же результатом можно считать появление отдельного жития (BHG, 2315) и другого персонажа из Симеоновой биографии — Никона Иорданита³⁶⁴, признавшего в Симеоне святого (ср. с. 108—109). Наконец, на популярность культа указывает и большое число дошедших от этого времени рукописей Леонтия Неапольского³⁶⁵, Феодор Продром (ок. 1100—1156/1158 гг.) восхваляет Симеона Эмесского в своем стихотворном календаре: «Св. Симеон Христа ради юродивый скончался в мире [21 июля]. Для мира ты — глупый, для Бога же — мудрый, отче»³⁶⁶.

В отличие от официально признанного культа Симеона, культ Андрея всегда нес на себе отпечаток некоторой полулегальности. Быть может, не случайно вельможа и писатель Михаил Атталиат, составляя в конце XI в. каталог своей домашней библиотеки, один инвентарный номер описал так: «Под общим переплетом четыре библейских книги Царств: содержит две книги Царств и житие Андрея, Христа ради юродивого»³⁶⁷. Андрея почитали в основном в монашеских кругах. Житие святого уже в первой половине XI в. оказалось переведено на грузинский язык; безусловно, перевод был выполнен в Иверском монастыре на Афоне³⁶⁸, что свидетельствует о большой популярности этого сочинения среди святогорских насельников.

В 1183 г. в скальном скиту св. Неофита на Кипре появляется изображение Андрея Юродивого. Сам Неофит Затворник (ум. ок. 1215 г.) был очень привержен памяти Андрея и в своем панегирике патриарху Геннадию посвятил юродивому такие строки: «Андрей, святой Христа ради юродивый

³⁶⁰ См.: Splendori di Bisanzio. Milano, 1990, p. 106—107 (№ 39).

³⁶¹ Medea A. Gli affreschi delle cripte eremitiche Pugliesi. Roma, 1939, p. 205—207.

³⁶² Ср.: *Vandenbroucke F.* Fous pour le Christ en Occident // Dictionnaire de spiritualite. V. 5. Paris, 1964, col. 763.

³⁶³ *Follieri E.* Il calendario giambico di Cristoforo di Mitilena // AB. V. 77. 1959, p. 289. Разумеется, присутствует в этом календаре и сам Симеон.

³⁶⁴ *Πολέμη Ι.* Ο βίος του οσίου Νίκωνος του Ιορδανίτη και αι τηγαί του // Παρνασσός. Т. 34. 1992, σ. 207.

³⁶⁵ *Leontios de Neapolis.* Vie de Symeon le Fou, p. XI.

³⁶⁶ *Acconcia Longo A.* Il calendario giambico in monastici di Teodoro Prodrome [Testi e studi Bizantino-neoellenici]. Roma, 1983, p.

³⁶⁷ *Gautier P.* La Diataxis de Michel Attaliate // REB. V. 39. 1981, 1. 1743—1744.

³⁶⁸ *Mango C., Hawkins E. J. W.* The Hermitage of St. Neophytos // DOP. V. 20. 1966, p. 179, 193, 196. См. иллюстрацию № 1.

(σαλός), добровольно предстал безумцем (έξηχος), издеваясь и подвергаясь издевательствам (παίξων και παιζόμβρος), так как понимал тщетные ловушки мира»³⁶⁹. Признаком официальной канонизации обычно служило включение того или иного святого в Константинопольский Синаксарь — однако Андрей появляется лишь в одной из версий этого компендиума, составленной на Афоне ок. 1300 г. (Paris Coislin 223). Именно благодаря популярности у святогорцев его культ мог проникнуть и так глубоко укорениться на Руси.

Новые юродивые в этот период ведут себя с опаской и далеко не столь разнузданно, как раньше. Так, Никон Черногорец (XI в.) написал житие собственного учителя Луки Аназарбского, но, когда прочитал его монахам своего монастыря, те предложили ему выбросить из текста некоторые двусмысленные эпизоды. Однако Никон счел за благо сжечь всю рукопись³⁷⁰. В одном из посланий Никона, озаглавленном «О сновидениях и пустых откровениях», изложены его сомнения по поводу юродства.

Если я буду изображать из себя придуривающегося (προσποίσομαι τον μωρόν ποιβῆν), подражая предшествующим отцам, то многие, и в особенности те, кто знает Божественное писание, меня распознают и я не смогу скрыть [своего намерения]. Только прикинувшись лицедействующим от бесов (από δαιμόνων σχηματίζεσθαι προσποίσομαι), я смогу скрыться от людей³⁷¹.

Из этих слов видно, что парадигма юродского поведения стала общеизвестной благодаря культу Симеона и Андрея, отчего данный вид святости потерял свое главное оправдание — бегство от людской славы. Если благодаря юродству можно стать знаменитым при жизни, то в нем не остается и последнего намека на смирение. Вопрос, стоявший перед современниками Симеона и Андрея, — сумасшедший или святой? — переместился теперь в новую плоскость: настоящий юродивый или притворяется таковым?³⁷²

Никон признается, что и сам он в юности, почувствовав призвание к данному подвигу, принялся юродствовать, даже не дождавшись благословения своего духовного наставника Луки. Тот, вернувшись в монастырь из какой-то поездки, принялся отговаривать Никона.

Ведь и сам великий старец в юности своей занимался юродством (σαλάτων), но открылось ему от Бога, что «этого не следует делать ни тебе, ни другому — но лучше потщись стяжать большую мудрость и разум»... Даже предание насчет того юродства, которым занимались древние отцы, [показывает, что этот подвиг] творился [лишь] по усмотрению [Божью] и не был общепризнанным (πρῆκτική), но легко приводил к соблазну и ко всеобщему вреду. Из-за этого и написано в житии Симеона, Христа ради юродивого, насчет соблазвившихся, что [святой] просил у Бога, дабы из-за него им не засчитывался грех. Да и святой Собор категорически повелел, чтобы теперь такого не было³⁷³.

Итак, главным обвинением юродству выдвигался как раз его провокационный характер. Любопытно, что Никон приписывает Симеону Эмесскому эпизод, в действительности относящийся к рассказу о Виталии из жития Иоанна Милостивого³⁷⁴. Видимо, он приводил его по памяти. Интересно и то, что впервые мы здесь видим ссылку на 60-ое правило Трулльского собора.

В другом своем произведении, «Пандектах», Никон как минимум еще дважды возвращается к проблеме юродства и оба раза его осуждает: «Божественные законы отвергают тех, кто практикует юродство (то σαλά- τον... έπιτηδβύουτας) по образцу великого Симеона и Андрея, и ныне (άρτι)

³⁶⁹ Neophylis Reclysi Laudatio s. Gennadii Archiepiscopi II AB. V. 26. 1907, p. 221—222.

³⁷⁰ Doens I. Nicon de la Montagne Noire // Byz. V. 24. 1954, p. 135.

³⁷¹ Σταμούλη Χρ. Α. Σαλοί και ψευδοσαλοί στην ορθόδοξη αγιολογία Ц Γρηγόριος ο Παλαμάς. Т. 721. 1988, σ. 127 (цитируется неопубликованная рукопись из монастыря св. Екатерины на Синае).

³⁷² Deroche V. Etude, p. 283.

³⁷³ Σταμούλη Χρ. Α. Σαλοί και ψευδοσαλοί, σ. 27—128; ср. древнеславянский перевод: Архимандрит Варлаам. Обозрение рукописей препод. Кирилла Белозерского// ЧОИДР. Кн. 2. 1860, с. 61.

³⁷⁴ Leonlios de Neapolis. Vie de Symeon le Fou, p. 389.

совершенно это запрещают»³⁷⁵. Обращает на себя внимание, во-первых, появление у Никона ранее не зафиксированного термина для юродства — σαλάταν, а во-вторых, парадоксальность ситуации, при которой Симеон и Андрей по-прежнему признаются за великих святых, но не за образец для подражания! Столь же непреклонен Никон и в другом своем пассаже на этот счет: «Если кто-нибудь из уподобляющихся богоносным мужам в чем-то юродствует (σαλβύει τι), это следует называть не домостроением [Божиим], но преступлением, и предательством догмата, и нечестивостью в отношении Божественного»³⁷⁶.

Характерную эволюцию проделало само слово σαλός³⁷⁷. В общем, оно, взятое без пояснения διά Χριστόν, никогда не утрачивало своего изначального бранного смысла (так, имя ересиарха Силуана подверглось «идеологическому» искажению: оно записывалось как Σαλουάνους, т. е. как бы «дважды безумный»). Однако в средневизантийское время у слова σαλός развивается и новое значение. Это развитие можно проследить на тех контекстах, где интересующее нас понятие используется в словарях и схолиях, для пояснения других слов. К примеру, единожды встретившееся у Аристофана загадочное слово κρόνιπτος словарь «Суда» поясняет как «Большой болтун; дерзец, сибарит, развратник»³⁷⁸, а в схолиях на рукописях Аристофана это же слово объяснено то как «большой болтун», то как σαλός³⁷⁹. Еще в одном византийском толковом словаре есть такая статья: «Μώμαρ δ σαλός»³⁸⁰, при том что странное и очень редкое слово Μώμαρ в других словарях приравнивается к μώμος, «поругание, насмешка». Стало быть, σαλός могло уже значить не только «дурака», но и развратника, болтуна, дерзца, сибарита и насмешника, а это — явная аллюзия на то впечатление о себе, которое создавал ó διά Χριστόν σαλός.

Итак, юродивый выглядел в XI в. фигурой примелькавшейся, и каждому было заранее понятно, чего можно ожидать от этого амплуа. Но отсюда вовсе не следует, что новые юродивые перестали появляться.

В житии Лазаря Галесиота (ВНГ, 980), написанном во второй половине XI в., о некоем Луке Эфесском сказано так: «Про монаха Луку, который прикидывался дураком (τον μωρόν ἱπτοκρινόμενος) дабы обретаться мудрым во Христе, я мог бы очень много рассказать, если бы взялся писать о нем по порядку»³⁸¹.

Но, увы, про характер его юродствования не сказано ничего. Зато мы кое-что узнаем про другого монаха того же монастыря, Никона Фригийского. Тому хотелось сделаться столпником, однако настоятель Галисийского монастыря, Лазарь, не дал ему благословения, а вместо этого наложил трехлетний обет молчальничества. Никон повиновался, а кроме того «пытался прикидываться безумным (ἐλβτήδευσθ δέ προσποιήσασθαι και τον ὄζηχον). Поэтому те, кто встречались с ним на дороге, а также молодые [иноки] монастыря подвергали его многочисленным и разнообразным испытаниям. Он же, дабы... по забывчивости не заговорить, положил в рот два камня и, хотя, как уже было сказано, многие его искушали, он никогда ничего не произносил. Однажды на кухне случился недостаток дров, и по приказу настоятеля все отправились в горы собирать [хворост], один Никон прикинулся, будто не хочет идти. По этой причине он претерпел немалые унижения: его тащили, толкали, заушали и в

³⁷⁵ Максимович К. А. Пандекты Никона Черногорца в древнерусском переводе XII в. (юридические тексты). М., 1998, с. 270.4—7 (вторая пагинация).

³⁷⁶ Там же, с. 468.6—9.

³⁷⁷ В агиографии средневизантийского времени это слово применительно к юродивым часто заменяется на менее выразительное и больше напоминающее о евангельской «глупости Христа ради» слово μωρός; см., например: Menologii anonymi Byzantini saeculi X. Fasc. 2. Petropoli, 1912, p. 194 sqq. Ср. с. 209; Interpretationes divinatorum mandatorum // PG. V. 106. 1863, col. 1372.

³⁷⁸ Pelri Siculi Historia manichaeorum // PG. V. 104. 1860, col. 1280, app. crit.

³⁷⁹ Holwerda D. Prolegomena de comoedia. Scholia in Acharnenses, Equites, Nubes // Scholia in Aristophanem 1.3.1. Groningen, 1977, vers. 1070f.

³⁸⁰ Slurz F. W. Etymologicum Graecae linguae Gudianum et alia grammaticorum scripta e codicibus manuscriptis nunc primum edita. Leipzig, 1818 (repr. Hildesheim, 1973), p. 402.

³⁸¹ De Sancto Lazaro Monacho // AASS Novembris. V. 3. Bruxelles, 1910, p. 569.

конце концов, видя, что он не желает за ними следовать, бросили его на землю ничком, привалили камнями его ноги и грудь и, оставив в таком состоянии, пошли по своему делу. Он же лежал так, пока они на обратном пути не отвалили камни и не позволили ему подняться. Когда настала ночь, Никон, тайно ото всех, дважды ходил в горы и приносил дров»³⁸². История кончается тем, что Лазарь после всех испытаний разрешает Никона от обета молчания и позволяет ему взойти на столп.

Весь этот эпизод производит странное впечатление. С одной стороны, юродство здесь выступает как некая дополнительная аскеза, возложенная на себя Никоном по собственной инициативе, но с другой стороны, настоятель монастыря, Лазарь Галесиот, явно засчитывает ее иноку в плюс. Впрочем, юродство Никона не носит ярко агрессивного характера.

Все чаще можно наблюдать в этот период сочетание юродства с другими видами аскезы у одного и того же подвижника. Так, лишь условно можно говорить о юродстве Кирилла Филеота (ум. в 1110 г.). Хотя агиограф (ВНГ, 468) и заявляет, что святой «шаловал по [велению] Бога (μωροποιεῖν κατὰ Θβόν)³⁸³, он рассказывает всего об одном случае «отклоняющегося» поведения, когда Кирилл (вслед за Василием Новым) не отвечал на расспросы чиновника, «прикидываясь немым (ἀλαλοῦ ὑλοκρινόμενος)». Будучи заточен в тюрьму как шпион, святой провел там два дня и две ночи без еды, утешаясь цитатами из отцов Церкви (в житии перечислено их девять), пока его не опознал знакомый. Чиновник в восхищении процитировал Послание к Коринфянам (Кор. 1:27—29) и отпустил святого³⁸⁴.

Другой эпизод жития, при всей своей невнятности, призван, видимо, развенчать юродство. Агиограф, от лица которого ведется повествование и который назвал себя учеником святого, рассказывает следующее:

Я говорю ему: «Авва, если прикажешь, я поведаю тебе о тех [напастях], которых возводятся на нас из-за бесовской злобы... Я принимал одного брата, примерно лет тридцати, который подвизался в миру, но по какому-то злосчастью оставил свое подвижание, не желая быть униженным и носить с собой докучавшее ему искушение. Уйдя [из дома] и найдя некоего странника (κυκλευτήν), он отдал ему свое платье, а себе взял его.

И постриг он себя своими собственными руками и тотчас начал шаловать (μωροποιεῖν) и бродить по городу, говоря и делая странные вещи (ἀλλὰ ἀντ' ἀλλῶν). То ли по причине того, что у него не было опыта в попрошайничестве, то ли, не знаю уж, как и сказать, никто не подавал ему хлеба или чего другого, [но только], проведя так восемь дней голодным бродягой, пришел он к какому-то саду. Садовник в это время чистил капусту и выбрасывал гнилые листки. Самопостриженный монах принялся хватать их и есть. Когда садовник увидел его, то показал ему кочан капусты и дал ему для съедения, и еще один. После того как он и этот съел, тот подал ему хлеба. И так этот человек, сдвавшись в первой же битве, оставил шалование (κατέλιπ το μωροποίην)».

В этой истории остается загадочным, что такого неправильного сделал этот самопроизвольный монах (кроме того, что сам себя постриг) и почему он, получив однажды милостыню, оставил свое юродство. Как бы то ни было, перед нами еще одна история об отказе от этого подвига.

Уже в XI в. от юродства отказывались Лука Аназарбский и Никон Черногорец. В XII в. то же произошло с другим юродивым — Леонтием из Струмицы.

Он вошел в великий город [Константинополь в 1127 г.], одетый монахом и с помыслами монаха. Войдя же, сей благородный [подвижник] не стал смотреть на роскошь и изнеженность... Нет, он остался чужаком среди чужаков. Чуждый городу, чуждый горожанам, не сведущий в столичных нравах, он тотчас бросился в гущу бесовских [сил], чтобы сразиться с полчищами тьмы. Изображая безумца (τον εκφρονα πλασάμνος), он представлялся византийцам какой-то новой диковинкой (νέον

³⁸² Ibid., p. 561.

³⁸³ Sargologos E. La vie de saint Cyrille le Phileote moine byzantin. Bruxelles, 1964, p. 86.

³⁸⁴ Ibid., p. 86—87.

τέρας), добровольным шутом (μίμος ἐκούσιος), умеющим рассмешить людей. Он вел жизнь, обычную для этого ремесла: собирал пощечины и затрещины, но не обращал на них внимания, подсчитывая себе тихонько, какую [духовную] выгоду он извлекает для себя из этого занятия³⁸⁵.

Однако житие Леонтия принадлежит уже к новому периоду византийской литературы, и от предшествующих сочинений этого типа оно отличается большим психологизмом. Герой — уже не живая икона, а человек, подверженный сомнениям. Чем больше чудес творил Леонтий в Константинополе, тем сильнее подозревали за ними козни дьявола, желающего «потопить баржу души, загрузив ее сверх меры». Он вновь и вновь ставил на себе эксперименты, и каждое новое чудо приводило его во все большее отчаяние, «и он бился головой о стены, с таким звуком, с каким вбивают в землю сваи»³⁸⁶. На первый взгляд, Леонтий вел себя как обычный юродивый: «Он проделывал это, разгуливая по городу, и провел так много времени. Некоторые дивились на него и свидетельствовали, что он — раб Божий, а другие били его и считали сумасшедшим и бесноватым (βκφρων καὶ μαινόμενος)»³⁸⁷. Но именно на примере этого святого хорошо видно, что настоящее юродствование требует самодовольства — Леонтий же слишком подвержен рефлексии. Его духовные опыты подчас ужасают (он занимался самобичеванием, ложился в гробы к мертвецам и т. д.), но все это направлено у него на смирение своей собственной гордыни, а не чужой, как у юродивого. Когда Леонтий, уже поступив в монастырь, изнурял себя сверхдолжным постом, он специально приходил в трапезную вместе с братией и делал вид, что ест, «дабы не соблазнить людей»³⁸⁸. Юродивые же, как мы помним, руководствовались противоположным принципом.

В этом же житии фигурирует и другой, совсем другой юродивый. Когда Леонтий, став игуменом Патмосского монастыря, прибыл (между 1143 и 1150 г.) на Крит, то его появление было предсказано неким Константином Сканфом.

Он прикидывался сумасшедшим (σκφρογα πρσποι- ούμβρος)... считался пророком, многим предсказал будущее и у многих, вопреки ожиданиям, исцелил как душевные, так и телесные недуги. Он принялся кричать «Кирие элейсон» громче обычного где- то поблизости от монастыря [св. Георгия в Ираклионе], где он проводил большую часть времени. Множество народа, как из живущих поблизости, так и из более дальних мест, сбежалось на этот его жуткий крик, считая, что он пророчит какую-то нежданную беду, угрожающую Криту. И хотя собралось уже очень много людей, он продолжал вопить «Кирие элейсон». Когда же толпа спрашивала, что случилось и из-за чего он кричит, он ничего другого не делал и не отвечал на вопросы. Леонтий решил выйти и посмотреть на этого человека... Не успел он шагнуть за ворота, не успел кто-либо из присутствующих его узнать, как Сканф перестал кричать «Кирие элейсон» и принялся в большом возбуждении говорить, словно придя в экстаз и восхищение: «Освободите дорогу, освободите дорогу! Он идет, он идет, он идет! Увы вам, несчастные, в сей час! Увы вам, если бы он не пришел, что бы вам пришлось вытерпеть!» Когда же блаженный [Леонтий] подошел к нему, он сменил тон и сказал: «Добро пожаловать, добро пожаловать, мой Златоуст!» И тотчас... повалился ему в ноги, целуя их и крича в экстазе «Добро пожаловать». Собравшаяся толпа разошлась. Впрочем (μέντοι), никто так и не узнал, зачем Сканф говорил и делал все это, да и сам он ничего не объяснил спутникам. Видимо, своими словами и действиями он показывал, что блаженный [Леонтий] велик пред Богом и свят³⁸⁹.

Двое юродивых, представленных нам агиографом, Макарием Хрисокефалом, бесконечно далеки друг от друга: Леонтий — сознательный имитатор литературных образцов, Сканф — обычный сумасшедший, чье поведение окружающие и сам автор пытаются «прочитать» в рамках общеизвестной юродской парадигмы; впрочем, они терпят фиаско, и агиограф не может скрыть

³⁸⁵ The Life of Leontios Patriarch of Jerusalem / Ed. D. Tsougarakis. Leiden; New York; Koln, 1993, cap. 7.13—24.-

³⁸⁶ Ibid., cap. 9.18—19.

³⁸⁷ Ibid., cap. 9.29—32.

³⁸⁸ Ibid., p. 60.

³⁸⁹ Ibid., p. 66—68.

разочарования тем, что история как бы ничем не кончилась. Последняя же фраза Макария звучит попросту беспомощно.

Двусмысленную позицию по поводу юродства занимает известный канонист XII в. и патриарх Антиохийский Феодор Вальсамон. Вот как он комментирует 60-ый канон Трулльского собора, запретивший юродство:

Тех, кто притворяется бесноватым ради извлечения выгоды, и тех, кто вещает нечто безумное (δαμονιώδη) со лживым, сатанинским умыслом, на манер эллинских пророчиц, канон предписывает наказывать... Говорят, что самое их притворство внушено бесами... Я видал таких: они во множестве бродят по городам и не подвергаются наказанию, а некоторые лобызают их, словно освященных (ὡς ἡγιασμένους). Я пытался узнать причину этого и потребовал наказания. Но по незнанию я причислил к притворщикам и Ставракия Оксеобафа, который оказался воистину праведен и разыгрывал глупость Бога ради (τήν διά Θεόν μωρίαν) при помощи разных обманов³⁹⁰. Столь же несправедливо были мною осуждены и другие. Разумеется, подобное отвергается этим канонам, дабы не были наказаны добрые из-за негодных. Ибо много есть способов спасения души, и кто-то может спастись и таким образом безо всякого соблазна. Это я говорю не от себя, а из рассказа добрых людей, которые предавались этому богоугодному образу жизни, но потом осудили его как гибельный и ведущий в сеть сатанинскую. Разные святейшие патриархи своей властью задерживали и запирали в тюрьмы в соответствии с канонам многих, как сидящих на цепи³⁹¹ в храме св. великомученика Никиты, так и бродящих по улицам и прикидывающихся бесноватыми³⁹².

Сразу отметим, что юродство видится Вальсамону несколько иначе, чем отцам Трулльского собора: им еще и в голову не приходило, что этим можно извлекать выгоду; кроме того, экстатическое пророчествование, которое канонист также считает формой юродства, в постановлении Собора не упоминается. Видимо, пророческие и медиумические функции усиливались в юродстве по мере ослабления провокационных.

Но главное, из крайне путаного текста Вальсамона невозможно понять, как же следует обходиться с юродивыми. Ясно, что четких критериев, отличающих истинных от неистинных, у патриарха Вальсамона не больше, чем у мирянина Кекавмена³⁹³. С одной стороны, Вальсамон, никак этого не оговаривая, отходит от категоричной формулировки Трулльского канона, с другой же — весьма характерным представляется нам тот факт, что в истории не осталось ни крупицы информации о Ставракии Оксеобафе, а ведь Вальсамон пишет о нем как о всем известном праведнике. Видимо, церковь почла за благо предать забвению память о нем (как, впрочем, и о Луке Аназарбском).

Если Вальсамон явно испытывает внутренний дискомфорт от проблемы юродства, то другой толкователь церковного права — Арсений спокойно и без экивоков причисляет юродивых к шарлатанам.

Не полагается играть в кости и шашки, ходить на игрища и становиться их зрителями, присутствовать ради развлечения при плясках, балаганном пении, трюках укротителей медведей, ужимках притворяющихся бесноватыми (των δαίμονων ὑποκρινομένων), фокусах огнеглотатели и прыгунов через огонь³⁹⁴.

³⁹⁰ Возможный перевод: «из-за этих обманщиков»: Правила святых Вселенских соборов с толкованиями. Ч. 1. Тутаев, 2001, с. 391.

³⁹¹ Вариант: «с веригами».

³⁹² *Ῥάλλης Κ., Πότλης Μ. Σύνταγμα θβίων και ἱβρών κανόνων.* Т. 2. Αθήνα, 1858, σ. 441—442.

³⁹³ *Dagron G. L'homme sans honneur ou le saint scandaleux,* p. 935.

³⁹⁴ *Arsenii Epitome canonum H PG. V. 133. 1864, col. 52.* Толкователь XIV в. Матфей Властарь не столь категоричен: он признает, что «тот, кто пренебрегает человеческими вещами» может стать «для многих причиной соблазна». «Таким людям нужна большая трезвость, как говорит один из святых, чтобы, взявшись глумиться, они бы сами не кончили тем, что стали бы объектом глума, даже при том, что выбрали этот путь с правильными намерениями» (*Mallhaei Blaslari Syntagma alphabeticum. PG. V. 144. 1865, col. 1216*).

В XII в. поток агиографической литературы резко сокращается, но некоторые сведения о юродстве можно почерпнуть и из светских сочинений. Интеллектуал Иоанн Цец (ок. 1100—1180/1185 гг.) с отвращением пишет о тех, кто «изображает из себя простеца с театральной и показной скрытностью, с поддельной и весьма злокозненной неподдельностью»³⁹⁵. Но все же главный огонь интеллектуальной критики обрушивался в XII в. на показной аскетизм и притворное (да и искреннее тоже) изнурение плоти. Скажем, Евстафий Солунский (1115—1195 гг.), автор разоблачительных сочинений о монахах, перечисливший множество видов обмана³⁹⁶ и посвятивший специальный трактат «лицемерию» (Περὶ ὕλοκρίσθως), ни словом не упоминает юродства; наоборот, весь его пафос состоит в том, что лицемерные святоши изображают внешнее благочестие и добродетельность, а внутри порочны, что все их самоистязания суть не более чем фокусы и обман³⁹⁷. И официальные церковные, и светские критики в XII в. думали, что им не нравятся лишь эксцессы аскезы, но на самом деле она не нравилась им как таковая. В идеале и государство, и церковь предпочли бы, чтобы новые святые не появлялись: с подвижниками было слишком много хлопот, они были слишком непредсказуемы. В сущности, эта тенденция зародилась еще в X в. (вспомним историю с канонизацией Симеона Благоговейного), но в XII в. она достигла апогея³⁹⁸.

Здесь пришла пора сказать несколько слов о взаимоотношениях юродивого с властью. Оппонирование бесстрашного мудреца всемогущему правителю имеет давние традиции в греческой культуре. Киники и стоики поздней античности храбро противостояли тиранам. Бесстрашие христианских мучеников перед лицом языческих гонителей позаимствовано у язычников-стоиков. После победы новой религии святые использовали свое «дерзновение» (παρρησία) не только для беседы с Богом, но и для вразумления православных императоров.

Любопытно при этом, что византийский юродивый, несмотря на всю свою экстравагантность, не замечен в политическом активизме. Он не только не обличал властителей, но и проявлял удивительный конформизм. Например, Симеон Эмесский никогда не нападал ни на кого из власть имущих. Мало того, он имел обыкновение громко выкрикивать: «Победу императору и Городу!», пусть даже агиограф и интерпретирует его слова как христианскую метафору³⁹⁹. Скорый на осуждение Андрей Царьградский лишь однажды мягко попенял некоему вельможе за половую невоздержанность и лишь в одной ситуации проявляет настоящую агрессию в отношении флотского хартулярия из Амастриды, однако и тут обличение не имеет ничего общего с политикой⁴⁰⁰. Самое смелое, что позволял себе юродивый, — это не обращать внимания на власти.

Власти же, со своей стороны, относились к юродивым с подозрительностью. Когда пьяная компания пыталась однажды ночью выволочь Андрея Царьградского с собой на улицу из кабака, он сопротивлялся, говоря: «Что мне делать? Меня поймает ночной караул! Меня подвергнут порке!»⁴⁰¹ Мы уже говорили о том, что юродивого часто принимали за шпиона. Но, что самое главное, властитель, в общем, не боялся этого странного святого. Характерную встречу императора Исаака Ангела с юродивым описывает Никита Хониат. Это произошло весной 1195 г. в Редесто:

Там император повидал Василякия. Этот человек вел странную жизнь и снискал у всех славу

³⁹⁵ *Joannes Tzelzes. Epistulae* / Ed. P. A. M. Leone. Leipzig, 1972, p. 151.15—17.

³⁹⁶ *Euslalhii Thessalonicensis Ad stylitam quendam I I PG. V. 136. 1864, col. 241 sqq.* Заметим при этом, что когда тот же Евстафий перевоплощается в свою ипостась эрудита и начинает комментировать «Илиаду», его рассуждения о симулированном безумии явно не принимают в расчет юродства: «Пусть никто не удивляется, если некий разумный человек иногда изображает сумасшествие (μανίαν ὑπεκρίνατο) — да будет известно, что многие другие люди добились этой уловкой (βρυάνω τοιοῦτω) большого блага» (*Euslalhii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes I Ed. M. Van der Valk. V. 4. Leiden, 1987, p. 522*).

³⁹⁶ *Euslalhii Thessalonicensis De simulatione // PG. V. 135. 1865, col. 381, 396, 400—401, 405 etc.*

³⁹⁷ См.: *Magdalino P. The Byzantine Holy Man in the XII Century // The Byzantine Saint. Birmingham, 1981, p. 51—66.*

³⁹⁸ *Leonlios de Neapolis. Vie de Symeon le Fou, p. 166.*

³⁹⁹ *Ryden. The Life. V. 2, p.198, 1.2869—2879.*

⁴⁰⁰ *Ibid., p. 256—258, 1.3762—3787.*

⁴⁰¹ *Ibid., p. 30, 1.248—249.*

пророка и провидца. Из-за этого к нему стекались толпы, превосходившие по численности трудолюбивых муравьев, вбегающих и выбегающих из муравейника... Однако этот человек не говорил о будущем ничего истинного и ясного, его слова были обманчивы, противоречивы и загадочны. Часто он выдумывал что-нибудь смехотворное, раззадоривая хамскую, любящую поржать толпу. Когда к нему приходили женщины, он щупал им груди и рассматривал ноги, меля при этом вздор и выкликая непонятные слова. Но когда приходящие задавали ему вопросы, он чаще всего отмалчивался, выражая свои пророчества суетливыми движениями и паническими жестами. Рядом с ним стояли какие-то сумасшедшие и пьяные языческие бабенки, одного с ним поля ягода. Они объясняли присутствующим, что делает Василиакий и что это пророчит в будущем; они истолковывали молчание, как будто оно было речью и что-то ясно означало. Как я уже сказал, этот человек многим казался пророком, предсказывающим будущее, особенно некоторым женщинам: то нескромное и неприличное, что он проделывал с их одеждой, казалось им веселой игрой. Людам же разумным этот старикашка представлялся суетливым, смешным и вздорным. Были и такие, кто метко говорил, что он одержим духом Пифоновым (τιτυβύματι Πυθώνος κάτοχον) (Деян. 16:16). К этим людям принадлежу и я сам.

А тогда, при появлении самодержца, он не обратил внимания на него, человека, облеченного столь великим и священным могуществом; он даже не ответил на его приветствие (которое было таково: «Здравствуй, отче Василиакий!») и не кивнул в ответ, но бегал туда-сюда, подпрыгивая по-жеребачьи и совершая безумные телодвижения. При этом он ругал присутствующих, не щадя и самого правителя. Затем понемногу прекратив нелепые прыжки, он протянул руку и тем посохом, который держал в руках, повредил цветной портрет императора, который висел на стене в той хижине, предназначенной ему для молитв. Он выколол глаза [на портрете]. Попытался он также сорвать с императора головной убор. Когда он все это проделал, самодержец, убедившись в безумии (ἀφροσύνην) этого человека, вышел оттуда. Тем, кто наблюдал происходившее собственными глазами, это показалось недобрым предзнаменованием. То обстоятельство, что дальнейшие события не очень отклонились от этих пророчеств, весьма укрепило славу Василиакия, которая, как я уже говорил, была двусмысленной и для многих сомнительной⁴⁰².

Заметим, что не только информанты Хониата после свержения и ослепления императора Исаака истолковали ужимки Василиакия как пророческие, но и сам писатель, хоть и причисляет себя к скептикам, не спешит объявить все это выдумкой. Скорее, можно предположить, что он приписывает провидение юродивого бесовской одержимости и тем самым принадлежит к многочисленной группе, фигурирующей в житии Андрея Юродивого в X в. Василиакий и сам мог бы удостоиться жития — но время изменилось. Обратим, однако, внимание еще на одну особенность описанной Хониатом встречи. Очевидно, что юродивый не выказал особого интереса к императору, ругая его наряду с другими. Император же, со своей стороны, не испугался юродивого и, убедившись в его безумии, утратил к нему всякий интерес. На Руси взаимоотношения этой пары выглядели совсем иначе.

В поздневизантийский период, к рассмотрению которого мы теперь переходим, юродство по-прежнему популярно. Важный пример здесь — это Антоний Верриот, святой XI в. В росписи митрополичьего храма города Веррия, сделанной между 1215 и 1230 г., он был изображен с надписью: ὁ διὰ Χ(ριστό)υ σαλός ὁ Βερροιώτης («Христа ради юродивый Верриот»)⁴⁰³, при том что в более раннем житии Антония никакое юродство не упоминается⁴⁰⁴. В XIII—XIV вв. культ Андрея Юродивого продолжал расти: от XIII в. дошло 5 рукописей его жития, от XIV — уже 8⁴⁰⁵. Согласно сообщениям

⁴⁰² Nicelae Chonialae Historia / Rec. I. A. Van Dieten. Berlin; New York, 1975, p. 448.17—450.57.

⁴⁰³ Παλαζώτος Θ. Η Βέρροια και οι ναοί της (1 Ιαλ. — 18 αι.). Αθήναις, 1994, σ. 168, 212.

⁴⁰⁴ Χωνίδης Χ. Ο ὁσίος Αντώνιος· ο νέος εκ της μακεδονικής Βερροίας βάσει ανεκδότων βυζαντινών εγγράφων και λαθανόντων στοιχείων. Βερροία, 1965, σ. 46, 70—78. Тем не менее посмертная молва все равно рассматривала Антония как юродивого: в его храм со всей Македонии свозили бесноватых, там были даже специальные кельи, где буйных приковывали цепями. Культ Антония продолжался вплоть до 1914 г., когда власти прекратили его «из гигиенических соображений» (Ibid., σ. 46).

⁴⁰⁵ Ryden The Life. V. I, p. 151—152.

русских путешественников конца XIV — начала XV в., в Первом квартале Константинополя, недалеко от св. Софии находился монастырь Андрея Юродивого, где «иже и доньне бесных исцеляет», а на западе города — еще один, где «святой Андрей Юродивый в теле и посох его, исцеляет многих»⁴⁰⁶. При этом в начале XIII в. тот же самый посох еще считался принадлежащим апостолу Андрею.

Однако при всем этом сама юродская суть постепенно выхолащивается из культов знаменитых юродивых прошлого: так, во всех минейных и синаксарных текстах при пересказе жития Симеона вся эмесская часть оказывается выброшена⁴⁰⁷, а в иконописном подлиннике XV в., воспроизводящем какой-то образец комниновской эпохи, Симеон изображен, хоть и с голыми до колен ногами, но все-таки в послушническом одеянии⁴⁰⁸, то есть до начала его юродства.

Необходимость как-то дополнительно обосновать, почему юродивого следует считать святым, привела к появлению нового мотива, которому предстояло позднее сыграть важную роль в русском «похабстве»: у тайного святого появляются тайные вериги. Впервые это доказательство приводится в кратком житии некоего Марка, которого, по всей видимости, следует отождествить с хорошо нам известным Марком Лошадником. Рассказ о нем появляется под 29 ноября в одной минее XIII в. Эта версия по ряду параметров отличается от рассказа Даниила: там сказано, что Марк «покинул жену и детей и родных... исходил города, веси и страны... и всячески старался, чтобы не было никем узнано его праведное житие... Пришел он в величайший из городов Египта [Александрию] и жил возле одного из тамошних великих храмов... [После его смерти люди] увидели, что все его тело обложено железом, впивавшимся в плоть... и воскликнули: О, сколько у Бога тайных слуг!»⁴⁰⁹ Между двумя версиями имеется несколько различий, но самое важное — это вериги, в которых еще не ощущалось нужды, пока юродство было внове.

Последующие случаи юродства в Византии так или иначе все связаны с идейным течением исихазма. Не будем здесь вдаваться в сложную проблематику этого учения. Скажем лишь, что сугубо мистический характер доктрины (как и в случае с учением Симеона Нового Богослова), по всей видимости, толкал некоторых ее адептов выражать свое презрение дольнему миру, в том числе, и весьма эпатажным образом⁴¹⁰. Но коль скоро подобный эпатаж воспринимался ими как «правильное», идейно обоснованное поведение, то он не может рассматриваться как юродство в наших терминах. Мы же здесь остановимся лишь на случаях «типично» юродского образа жизни.

Никифор Григора (1294—1359 гг.) в житии своего дяди Иоанна (ВНГ, 2188), митрополита Ираклийского (1249—1328 гг.), рассказывает о придворном юродивом, некоем благочестивом кинике, так сказать, Диогене, который для виду изображал глупость (Μωρίας υλοκριτής το φαίνόμενον), а в действительности выполнял Божью работу, которую способен узреть лишь тот, кто созерцает невидимое. Внезапно этот человек вошел в императорские покои, пред очи благочестивой императрицы Феодоры, будучи свободен не только от мирской суеты, но и от всякой одежды, с головы и до ягодиц⁴¹¹.

Кем был этот безымянный «Диоген», мы, к сожалению, не узнаем⁴¹². Поскольку он жил в императорском дворце, можно предположить, что мы имеем дело с шутком, но наверняка сказать нельзя. Зато обширные сведения о византийском юродстве находим у патриарха Константинопольского Филофея Коккина (1300—1379 гг.), который при этом умудряется ни разу не употребить само слово *σάλος*. В своих сочинениях он не скрывает того, что опирается на прошлые

⁴⁰⁶ Russian Travellers to Constantinople in the 14th and 15th Centuries/ Ed. G. Majeska. Washington, 1984, p. 149, 183, 315, 316.

⁴⁰⁷ Ср.: РНБ. Греч., № 240, л. 135об. В одном из синаксарей Симеон, словно в издевку, удостоен редчайшего и выпренного эпитета *λοκινόφρων*, «мудрый», прилагаемого Гомером к Зевсу.

⁴⁰⁸ См.: Евсеева Л. М. Афонская книга образцов XV в. М., 1998, с. 317, № 169.

⁴⁰⁹ *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae* / Ed. H. Delehaye. Bruxelles, 1902, col. 265—266.

⁴¹⁰ См.: Rigo A. *Monaci esicasti e monaci bogomili*. Firenze, 1989, p. 202—207.

⁴¹¹ *Laurent V. La vie de Jean, metropolite d'Heraclee du Pont* // *Αρχαίων Πόντου*. Т. 6. 1934, p. 38.

⁴¹² Cf.: Nicol D. *Church and Society in the Last Centuries of Byzantium, 1261—1453*. Cambridge, 1979, p. 43—44.

авторитеты: в похвальном слове юродивому Никодиму (ВНГ, 2307) есть ссылка на Виталия из жития Иоанна Милостивого⁴¹³, а в житии Саввы Нового весь образ святого в его «юродских» фрагментах строится на сравнении с известными моделями⁴¹⁴. Дадим же слово этому последнему апологету византийского юродства. Вот «Память св. Никодима». Никодим родился в Веррии в царствование Андроника II (1282—1328 гг.); пришел в Фессалонику и стал монахом монастыря Филокалу.

Там он начал практиковать всяческую добродетель... Он выказывал такое послушание настоятелю монастыря, да и всей братии, что они от этого пришли в изумление. Но остальным казалось, что он неразборчив в связях, непрерывно общаясь с блудницами и прикидываясь (ύλοκρινόμενος), что постоянно проводит время с шутами (κωμοίς). За это его все осыпали обвинениями; мало того, бывало, что за это настоятель выгонял его из монастыря. Несгибаемый [святой] все переносил стойко... Ту еду, которую он получал в обители, он либо отдавал бедным — о, его любовь во имя Христа! — либо относил к блудницам и давал им в качестве платы, чтобы только они сохраняли свое ложе неоскверненным для него. Все это святой проделывал с жаром, стараясь как во всем, так и в этом выглядеть подражателем божественного Виталия, чье житие и чьи нравы он очень любил... Но диаволовы приспешники увидели, что святой беседует с блудницами, а иногда проводит с ними время, и решили, что он занимается тем же, чем они сами. Да и может ли нечестивая душа разглядеть и представить себе то, что выше нее? Они роптали на него и жаловались Богу, что он якобы имеет любовное общение с их подружками. И вот как-то раз, найдя его там возлежащим с ними, — о, тупоумие людское! — они его, увы, зарубили. Еще чуть дыша, святой велел отнести себя в родной монастырь, но когда он там оказался, настоятель не разрешил ему войти. Несгибаемый [праведник] много корил себя за чрезмерное свое смирение, называл себя недостойным не только доступа в обитель, но и будущей жизни: мол, он всегда жил в позорнейших страстях. [С этим] он и отдал Богу душу. Ему было тогда лет сорок или чуть больше.

По данному тексту хорошо заметно, что в Византии произошло срастание двух типов юродства: монастырского и бродяжнического. Никодим, как некогда Исидора и прочие, подчиняется всем в обители. Такое выходящее за нормальные пределы послушание вполне могло составить (до VI в.) все содержание житийного рассказа о юродивом. Но вдруг, без всякого перехода и объяснения, святой начинает вести себя по второму сценарию, никак не предполагающему жизни в монастыре. Эта эклектика берет начало еще с Симеона Благоговейного. Подобно ему, Никодим явно был реальным человеком — но вот был ли он «сознательным» юродивым? Из текста скорее можно заключить, что перед нами просто нерадивый и распутный монах, чье вызывающее поведение было подогнано под житийный канон самим автором. Как и в случае с Макарием Хрисокефалом, агиограф испытывает видимые затруднения от конфликта идеала с реальностью.

Еще более пространно рассуждает Филофей о юродстве в житии Саввы Нового. Этот святой, который, в отличие от Никодима, юродствовал сознательно, родился в Фессалонике в 1283 г. В восемнадцать лет он бежал на Афон, где дал обет молчальничества, но после аскетических опытов на Святой Горе решил отправиться в Иерусалим и таким образом попал на Кипр. Там он первым делом сел в грязь и вымазался ею, поскольку заметил, что какая-то женщина, глядя на него, испытала плотское вожделение. Затем пришло время и для более экстравагантных выходов.

Один италиец, весьма кичившийся знатностью и богатством... повстречался с великим [Саввой] посреди города... Он с презрением взглянул на чудную и странную одежду [святого] и, не иначе как по наущению беса, спросил у свиты, кто этот человек. Те ответили, что совершенно его не знают, но по внешности его подозревают, что он соглядатай, пришедший из чужой страны, и что он надел на себя эту одежду и эту личину (ταύτην τήν ύλόκρισιν), дабы обмануть граждан. [Италиец] тотчас

⁴¹³ Φιλοθέου' Υπόμνημα σ'ις όσιον Νικόδημον Ц Τσάμη Δ. Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλως του Κокκίνου 'Αγιολογικά έργα. Τ. 1. Θεσσαλο- νίκη, 1985 (далее: Τσάμη. Υπόμνημα), σ. 87

⁴¹⁴ Φιλοθέου του Κокκίνου Βίος Σάβα του νέου / βκδ. Δ. Τσάμη. Θεσ- σαλονίκη, 1983 (далее: Τσάμη. Βίος), σ. 77, 79.

приказал схватить его и, взглянув на него грозно, спросил с присущей ему важностью и высокомерием, кто он и откуда. Но тот на его речь не ответил ни единым словом, [будто] она к нему не относилась, — так он давал отпор тщеславию и кичливости. Поскольку говорить Савва не мог [по причине своего молчаливства], он сбил с италийца спесь тем способом, какой был для него доступен, а именно действием: молча потянувшись тростью, которую обычно носил, он скинул с головы [итальянца] шапку и поверг ее на землю. Так мудрец проучил хвастуна, умно и весело (ἄστειώς)... [Италиец] счел этот поступок лишь дерзостью и разнузданностью... И вот он приказал своим охранникам нещадно побить [святого] палками...

И Савву убили бы, если бы жители православной (καθ' ἑμάς) деревни... не воспрепятствовали... И святой вновь принялся за прежние свои занятия: иногда он удалялся в пустыню и общался с Богом... а иногда бродил по весям и городам острова, разыгрывая, как я уже сказал, глупость (μωρίαν ὑλοκρινόμενος), но глупость, таившую в себе (ὑλοκοιροῦν) большой ум и любознательность. Он никому не сделал ничего оскорбительного и бесчинного, никому не принес ни малейшего зла, как это водится у некоторых (ὡσπερ τισὶ ἦθος), но весь был исполнен благочинности и мира, ко всем обращался, по своему обыкновению, молча, но с подобающим сочувствием и приязнью⁴¹⁵.

Таким образом, хотя Савва и наследует от Василия Нового и Кирилла Филеота традицию юродского молчаливства, а от Николая Транийского — традицию юродской агрессии против власти, тем не менее Филофей резко противопоставляет своего героя «обычному стандарту» юродивого, ведущего себя «оскорбительно и бесчинно». И действительно, от былой разнузданности у Саввы осталась только сбитая с италийца шапка. Но вот жители Кипра, поначалу спасшие святого (видимо, как «своего», православного) от рук италийцев, со временем преисполняются против него невероятной злобы.

Не осталось ни мужчины, ни женщины, ни ребенка, ни юноши, который не напал бы на него с бесстыдством и дерзостью: в него кидали камни, дерзко посыпали его голову — драгоценнейшую и приятнейшую для самих ангелов! — пеплом, увы, и [мазали] навозом и хулили его еще худшим образом: «Пустослов, бродяга, дурак (μωρός), сумасшедший, дурной глаз, несчастье для всего города! Бейте его, закидывайте камнями, гоните его скорее из наших пределов! В горы [его], в пустыни, в ущелья!»⁴¹⁶

Приписывают ли киприоты странное поведение Саввы его безумию, или понимают, что перед ними юродивый, агиограф не объясняет, но во всяком случае тех жарких споров, какие вызывал в свое время Андрей в Константинополе, на Кипре не возникло: юродивый однозначно возбуждал у островитян антипатии. Мало этого — Савва и сам начал сомневаться в своем призвании:

Дьявол... улучил момент, который, как он думал, был благоприятен, чтобы сказать добрым советчиком, будучи [на самом деле] злокозненным и лукавым пронырой. И вот святой, пренебрегший всеми внешними [напастями], затеял спор со своими собственными помыслами. «Что ты безо всякой пользы мучаешь себя? — говорил он... И все это — не получив ни малейшего приказа (ἐντολήν)! Ведь ты возводишь душу на скалу высокомерия, заставляя ее прыгать через пропасти. Ты уклоняешься от привычной и милой [сердцу] дороги отцов, самочинно вступая на тропинку странную и нехоженую. Едва сыщем мы одного или двоих, кто прошел по ней и нашел в конце уютное пристанище. Разве не знаешь ты бесовских ловушек? Под предлогом стремления к лучшему они совратили многих утративших бдительность, низвергнув их в пучину гордыни. Ведь ковы общего нашего врага многообразны. Кого он не сумел захватить своими уловками слева, того с легкостью ловит справа и, подцепив на крючок, притягивает к себе. Итак, если ты мне веришь, отбрось эти бесполезные опасности; как можно скорее возвращайся к своему наставнику, и тогда ты, вновь усвоив прежнее послушание, со всем соответствующим этому ладом и порядком бесхлопотно обретешь Бога».

⁴¹⁵ Τσάμη. Βίος, σ. 74—77.

⁴¹⁶ Ibid., σ. 77—78.

В цитированной речи воздается должное предшествующей традиции («один или два», для которых сделано исключение, — это, несомненно, Симеон и Андрей, чья святость не отрицается), но в то же время нельзя не признать, что это первое подробно аргументированное опровержение юродства как формы аскезы. Выраженная здесь позиция куда последовательнее и каноничнее двусмысленных писаний Феодора Вальсамона. Вся хитрость, однако, заключается в том, что сама эта речь, по замыслу Филофея, есть не что иное, как бесовская «прелесть».

Таковыми речами злокозненный советчик, а вернее, обманщик наверняка сбил бы с толку кого-нибудь другого, но [Савва] тотчас распознал сокрытую отраву: «...Ты мне тычешь в глаза моим спасением, а сам стремишься своими каверзами истинное спасение у меня отнять, рассуждая тут о гордыне, необычности пути к Богу, привычной дороге отцов и тому подобном. Кто без трудов, причем, добавлю, трудов великих, содеял что-либо доброе? Кто одержал над тобою победу, предаваясь сну и неге? А с другой стороны, разве ты сам отпустил без испытаний хоть кого-нибудь из тех, кто идет дорогой к Богу?.. Я не бесчещу исконного пути мудрецов, как ты это злокозненно предположил, но в меру сил иду по нему. Я молюсь, чтобы те, кто следует этой дорогой, не сбиваясь с нее, не зашли слишком далеко (μή πόρρω θέσιν). Но поскольку в Царстве Небесном обителей много, это заставляет разветвиться на несколько тропинок и ту дорогу благочестия, что ведет в него; одному пристало всегда идти одним путем, другому — другим, третьему — многими, а четвертому — всеми, если сможет... Слушаться надо не людей, но Бога, ибо они смотрят на внешность, Он же — в сердца». Так он ответил тайному врагу и, подобно великому борцу, который, повергнув противника, показывает залог своей победы и так делом удостоверяет истинность своих слов, прошептал на бегу: «Мы — глупцы Христа ради».

Видимо, вышеприведенный агон более или менее отражает распространенные в то время точки зрения. Филофей устами своего героя признает наличие опасностей на пути юродства и обещает «не зайти слишком далеко». Заметим, что речь Саввы выдержана в оборонительных тонах. А вот как выглядят его подвиги.

Странствуя по острову, великий [святой] вошел, с любезной его сердцу молчаливостью и скромностью, в монастырь италийцев... Он нашел их трапезничающими, ибо как раз было время обеда. Тихо войдя в здание, где стоял стол, он обогнул его и с присущими ему скромностью и достоинством направился к выходу... Придравшись к его крайней молчаливости и полной необщительности, злодеи облыжно обвинили этого простодушнейшего (ἀπλοστάτου) человека в воровстве и любопытстве. Они так бесчеловечно его избили, что это превзошло даже неистовство единоверного с ними италийца.

По сравнению с прошлыми безобразиями юродивых поведение Саввы выглядит более чем умеренным. Но, пожалуй, именно благодаря этому становится очевидно, что юродство состоит не в обидных выходках: Савва — сама скромность и смирение. Только вот зачем он пришел к католическим монахам? А уж если вошел в трапезную, то с какой целью сразу повернул назад? Суть юродства — провокация, и опыт Саввы показывает, что осуществлять ее можно, даже сохраняя внешнюю благопристойность. Впрочем, Филофей считает себя обязанным снова и снова приниматься за оправдание своего героя.

Мы уже говорили, что великий [святой] решил устроить этот спектакль (δράμα) и разыгрывать глупость (μωρίας ὑπόκρισις) не попросту (οὐχ ἀπλώς) и не без предварительной подготовки (οὐδ' ἀπροπαρασκευάστως). Нет, он сперва как следует закалил всякий свой член и всякое чувство, дабы ни в коем случае худшее не восстало против лучшего. И так, с достаточной безопасностью, он вышел для поругания (ἐμπαιγμόν) злокозненного умника [диавола]... Как он сам объяснял нам впоследствии, хотелось ему также пройти через все виды жития (πολιτεῖόν ἰδέας) и, насколько это в его силах, ни одного из них не оставить неиспробованным и неиспытанным... Впрочем, молчание он предпочитал всем другим видам [аскезы] и говаривал, что даже если кто-нибудь достигнет величайших высот в вышеупомянутой симуляции глупости (υπόκρισιν ταυτηνί της μωρίας), сама по себе эта доблесть ничего

не стоит, если не обеспечена безопасность. Это будет просто забава (παίγνιον) и явная глупость (μωρίασαφή?), которая, если ее довести до конца, превращается в осмеяние (έμπαλιμίου) того, кто ею пользуется. Как хорошо сказали по этому поводу древние отцы, «тем, кто стремится следовать этим путем, требуется большая трезвость, дабы, взявшись ругаться над врагами, они потом сами не подверглись от них поруганию»⁴¹⁷. А мудрый [Савва] добавлял еще: «У того, кто следует этим путем без [одновременного] молчаливства, никогда не выйдет трезвиться. Если, — продолжал он, — мне и удалось, с Божьей помощью, добиться чего-нибудь хорошего на этом долгом пути, то лишь благодаря прекраснейшему молчаливству»... Мы решили несколько подробнее остановиться на этом не для того, чтобы защитить славу святого... но для того, чтобы иные люди не попались в смертельную ловушку, сочтя законом добродетельной жизни явление разыгранного безумия (πρoσποίτηού μωρίας) и не зная о скрытой мудрости сего мужа⁴¹⁸.

Панегирик Филофея обставлен таким множеством разъяснений и оговорок, что его легче счесть предостережением. Но, пожалуй, еще важнее другое: юродство оказывается просто одним из видов аскезы (притом весьма второстепенным) с твердо установленными стереотипами поведения, с утвержденными образцами жанра. Из панегирика можно заключить, что Савва выстраивает свою роль без особого пыла, заглядывая в «литературу вопроса», и единственно с целью испытать еще и этот вид святости. Тут нет ни спонтанности, ни особой харизмы — а как раз для такой аскезы, как юродство, это особенно губительно.

Савва принимался юродствовать несколько раз. Когда его стали почитать как святого, он у всех на глазах опять погрузился в лужу, полную грязи, притворно изображая сумасшедшего и глупого (*εκφροοα και μωρόν*)... Но самые мудрые, те, кто умел зреть в глубину, понимали это как подвиг смиренномудрия. Ведь великий [Савва] все делал со смыслом, даже притворялся⁴¹⁹.

Чтобы избежать земной славы, Савве пришлось отправиться путешествовать дальше. Но слава буквально преследовала его. Этому способствовало то обстоятельство, что святой все же считал возможным прервать молчаливство и сообщить почитателям свое имя. В городе Ираклион на Крите он опять принялся изображать, как и раньше, глупость, но убедить их [почитателей] не смог: они от этого только сильнее стали восхищаться присущим ему смиренномудрием, которое и заставляет его разыгрывать дурака⁴²⁰.

Как видно, юродство стало настолько стандартным стереотипом, что окончательно утратило свой первоначальный смысл.

Следующая фигура византийского юродства — едва ли не самая загадочная. Это ранее неизвестный науке, да и церкви Феодор Юродивый, помянутый в греческой надписи из сербского храма в Нагоричино. Надпись выполнена в 1317—1318 гг., в ней святой охарактеризован как ó άγιος θβόδωρος ό διά Χριστόν Σαλός⁴²¹. Житие этого (хотя, возможно, и какого-то другого) Феодора сохранилось лишь в древнегрузинском переводе. Не очень понятно, с какого именно языка житие было переведено на грузинский, с греческого или со славянского, но сам Феодор являлся, видимо, греком. Первая фраза жития говорит, что он жил «в стране Сербии, которую ныне именуют Булгар, в предместье города Сарае». Серры были византийским городом, в XIII в. завоеванным болгарами, а в 1343 г. — сербами. Если это тот самый Феодор изображен в Нагоричино в 1317 г., ясно, что его культ к тому времени уже утвердился, а стало быть, время жизни героя не могло относиться к периоду после сербского завоевания. Одно из двух: или речь идет о другом Феодоре, или пояснение о Сербии попало в одну из поздних редакций жития. В любом случае, твердым датирующим фактором является то, что

⁴¹⁷ Скорее всего, эта цитата взята Филофеем отнюдь не из «древних отцов», а из законченной в 1335 г. «Синтагмы» Матфея Властаря (D. I. 30—35). Ср. с. 203—204.

⁴¹⁸ Τσάμη. Βίος, σ. 85—86.

⁴¹⁹ Иά., σ. 215.

⁴²⁰ Ibid., σ. 264.

⁴²¹ *Mijoeuh II*. Менолог [Археолошки Институт, посебна издала кн. 10]. Београд, 1973, с. 277.

действие разворачивается в «монастыре сисбском, называемом Силиздар», то есть в сербской обители Хиландар на горе Афон. Коль скоро этот монастырь стал сербским в 1199 г., действие жития можно отнести к XIII в. или еще более позднему времени. Про Феодора сразу сказано, что он «был столь безумен, что в жизни своей не вошел в храм». Все дальнейшее повествование выстроено вокруг безмерного простодушия Феодора: войдя однажды в церковь и услышав евангельский призыв «возложить на себя крест», святой более не возвратился домой, но, срубив два дерева и связав их крестом, возложил этот тяжелый крест на плечо и пошел искать Царство Небесное. Один встреченный им монах, «заметив, что муж сей безумный и сумасшедший», послал его на Афон. Феодор «три недели вдоль и поперек исходил Македонию». Придя наконец в Хиландар, протеец осведомился, далеко ли оттуда до Царства Небесного. Настоятель ответил, что путь недалек, но надо подождать подходящего каравана, а пока поработать подметальщиком в храме монастыря. Начав подметать, Феодор «весьма дивился на Христа, пригвожденного к дереву, и сказал настоятелю: “Владыко, тот человек наверху тобой прибит и привязан?” Настоятель ответил: “Он подобно тебе был церковным служкой, но он плохо подметал храм... и посему его привязали”». Далее разворачивается увлекательный сюжет, в котором Христос спускается к юродивому, разделяет с ним трапезу и обещает взять его с Собой к своему Отцу. Настоятелю доносят, что ночью в запертой церкви слышатся голоса, он допрашивает юродивого, и на третий раз тот признается, что он по ночам кормит своего наказанного предшественника. Потрясенный настоятель просит Феодора, чтобы тот замолвил перед Христом словечко и за него, юродивый выполняет просьбу, но Спаситель заявляет, что настоятель недостойн прибыть к Его Отцу. Следуют новые мольбы, юродивый заступает за настоятеля перед Христом, и тот в конце концов соглашается ради Феодора захватить с собой и настоятеля. История кончается тем, что оба в один момент умирают.

Это житие выглядит, пожалуй, чересчур барочным, чтобы его можно было признать подлинно византийским; впредь до научной публикации текста мы воздержимся от суждений о нем — для наших целей достаточно указать на то, что юродивый в нем не агрессор, а протеец и близок Христу как раз своим безмерным простодушием. Обычно именно юродивый видит Бога там, где его не видит никто — здесь же ситуация как раз обратная: настоятелю понятно, с кем беседует юродивый по ночам, но сам он этого не понимает. Царство Божие принадлежит Феодору по праву его простодушия⁴²². Во-вторых, интересно, что перед нами путь, обратный пути Симеона Эмесского: не из монастыря в город, а из города в монастырь. Видимо, это соответствовало общему вытеснению юродивых из городской жизни.

Поздневизантийские юродство так или иначе связано с Афоном. Среди документов Вселенского патриархата за 1350—1363 гг. есть один, коим очищается от всех обвинений некий афонский игумен Нифонт⁴²³. Обстоятельства же, которые послужили причиной наветов, изложены так.

Несколькими годами ранее на святой горе Афон были пойманы некоторые, прикидывавшиеся юродивыми и глупыми (τιῶν τῶν τοῦ σάλου καὶ μωρὸν ὑποκρινομένου ἐαλωκότου). Их нашли виновными в различных вредных верованиях и, в частности, в мессалианской ереси. Тогда некоторые, из... зависти, обвинили господина Нифонта, находившегося в тот момент в отлучке, что будто бы он почитал таких людей⁴²⁴.

Ясно, что дело было более сложным, чем это пытается представить автор документа — целая группа монахов вряд ли могла вести себя еретическим образом без ведома или даже благосклонности игумена, так что гонение на юродивых и традиционные обвинения в мессалианстве явно были

⁴²² В византийской агиографии таких святых немного. Например, в Эпире в монастыре Рождества Богородицы осуществляется местное почитание тамошнего монаха Онуфрия, протееца, которого обзывали *στανέ* — время его жизни неизвестно (*Δεσπότης Κ. Οι ἅγιοι τῆς Ηλείου. Ιωάννινα*, 1986, σ. 118—120).

⁴²³ Ср.: Prosopographisches Lexikon der Palaeologenzeit / Hrsg. E. Trapp. Fasc. 8. Wien, 1986, № 20616.

⁴²⁴ Registrum Patriarchatus Constantinopolitani (1350—1363)/ Ed. M. Hinterberger, J. Koder, O. Kresten. V. 3 [CFHB 19/3]. Wien, 2001, № 178.10—17.

следствием очередного устрожения официальной позиции. Кстати, в «мессалианской» практике обвиняет исихастов и Никифор Григора:

Извозившись во всех видах разврата, они морочат нам головы, уверяя, будто творят все это бесчувственно (πράττειν ἀπαθῶς τερατεύονται), они больны страстностью, но сами этого не чувствуют (υποσουςτε την εμπάθειαν ἀνα-σθήτως), они страдают от самих себя и от поселившихся в них демонов — но не испытывают боли, словно охваченные болезненным безумием (ὡσπερ οἱ φρενίτιδι κατε-χόμενοι νόσω)... Достаточно тех отчетов, которые ныне каждый день приходят с горы Афон... в них подробно описываются их мерзости⁴²⁵.

Другой противник исихазма, Григорий Акиндин, в письме от 1345 г. пишет о «скандальном поведении на Святой Горе и в Фессалонике» некоторых «мессалиан»; по его словам, многие «монашествующие фигляры (σατυρικοί και μονάζοντες)» были высланы с Афона. Трудно сказать, действительно ли исихасты вели себя на публике вызывающим образом, или это их противники «подгоняли» их под стереотип мессалианства, но в любом случае коллективное юродствование — уже не юродство.

Самым последним византийским юродивым надо признать Максима Кавсокаливита (ум. в 1365 г.). Это был знаменитый афонский отшельник, встречи с которым искали величайшие люди его эпохи. Сохранились четыре жития святого, написанные в конце XIV — начале XV в.⁴²⁶ Сравнение двух главных (ВНГ, 1236—1237) показывает, что отношение агиографов к эксцентричным выходкам святого сильно разнилось⁴²⁷. Если один из них, иеромонах Нифонт, рисует Максима как строгого отшельника и умалчивает о доафонском периоде его жизни, как и о юродстве вообще, то второй, проигумен Феофан, прямо пишет, что «он всем казался сумасшедшим (ὡς βῆχος), вроде того великого Андрея Христа ради, поэтому все подозревали, что и Максим разыгрывает глупость ради Господа. Все очень дивились на него и рассматривали как юродивого (σαλόν) и дурака»⁴²⁸.

Согласно тому же агиографу, патриарх Афанасий I безуспешно пытался побудить Максима уйти в один из столичных монастырей⁴²⁹, а позже, уже на Афоне, монахи с подозрением отнеслись к его дару общаться с Богородицей и изгонять бесов.

Из-за этого к нему пристала кличка «тронутый» (της πλάνης το ὄνομα)... Все его гнали и ненавидели, словно тронутого (πλανημένον). А он, сей неколебимый светоч, и это принимал, радуясь тому, что его называют тронутым... и даже постоянно прикидывался тронутым (κρίνετο οὗτος ὡς πλανημένος), когда с кем-нибудь разговаривал, и придуривался (ἐμώραιν), дабы изничтожить в себе кичливое желание нравиться людям... По этой же причине он часто ставил хижину — и тут же ее сжигал огнем, что странно для монахов... Поэтому неколебимого праведника называли тронутым. Те, чьи помыслы коснеют в земных делах, дали ему кличку «Кавсокаливит» [сжигающий хижину], не видя сиявшей в нем божественной благодати Духа⁴³⁰.

Это поведение Максима два его агиографа обосновывают по-разному: Нифонт — необходимостью скрыть свои подвиги⁴³¹, то есть в духе раннего юродства, а Феофан — как продолжение предыдущей провокации. Уже из данного разнобоя с несомненностью явствует: отношение общества к юродству было весьма неоднозначным. Когда на Афон прибыл знаменитый исихаст Григорий Синаит, то старцы рассказали ему о Максиме, «его божественном житии, притворной глупости и неблудных заблуждениях (ὑποκρινομένην μορίαν και πλάνην την ἀπλανή)». Григорий велел его отыскать и

⁴²⁵ *Nicophori Gregorae Historiae Byzantinae* / Ed. I. Bekker, L. Scho-pen. V. III. Bonn, 1855, p. 397.

⁴²⁶ *F. Halkin. Deux vies de s. Maxime le Kausokalybe, ermite au mont Athos (XIV^e s.)* // *AB*. V. 54. 1936, p. 90.

⁴²⁷ *Барабанов Н. Д.* Исихазм и агиография: развитие образа св. Максима Кавсокаливита в житийной литературе XIV в. // *ВВ*. Т. 55. 1994, с. 177—180.

⁴²⁸ *F. Halkin. Deux vies*, p. 70—71.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 72.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 79—80.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 44.

привести. «Спрошенный [о своем житии], Максим непритворно (ἀνυλοκρίτως) отвечал так: «Прости, отче, я — тронутый». А старец: «Оставь это наконец! Ради Господа, расскажи о своей добродетели». Максим поведал ему обо всем, включая «притворную глупость и юродство (ὑλοκρινόμενῃ μωρίᾳ καὶ σαλότῃτα)», а Григорий убедил Максима оставить юродство и позволить людям пользоваться дарами его святости. Если для первых юродивых авторитетные праведники удостоверяли святость, то в данном случае все наоборот: праведник отговаривает юродивого от его аскезы.

Житие Максима — последний византийский текст, в котором слово «юродство» употреблено терминологически, однако сам святой в других источниках не именуется юродивым.

Сильвестр Сиропул в своем шаржированном описании греческой делегации на Ферраро-Флорентийском Соборе упоминает об одном грузинском епископе, который «роздал свои одежды и ценности беднякам, прикинулся безумным (εαυτὸν δὲ ἐποίησεν ἔζηγον) и некоторое время блуждал в одном хитоне, как сумасшедший и двинувшийся рассудком (ὡς παράφρων καὶ πλανώμενος), а затем тайно уехал, и мы о нем больше не слышали; мы все думаем, что он где-то скончался плохой смертью»⁴³². Чем бы ни было обусловлено юродствование этого человека, Сиропул явно подразумевает, что подобное поведение должно вызывать смех и осуждение у читателя.

Турецкое нашествие, как некогда арабское, открыло перед христианским святым новые возможности, и юродская энергия была, видимо, канализована в русло мученичества⁴³³.

Любопытным примером встречи двух парадигм юродства, греческой и русской, является служба в честь московского святого Василия Блаженного, написанная греческим иерархом Арсением Элассонским, поселившимся в Московии. В составе константинопольского патриаршего посольства Арсений присутствовал в Москве при канонизации Василия в августе 1588 г., но служба святому была написана им позднее, между 1595 и 1598 г.⁴³⁴, уже когда он поселился на Руси. Написанная по-гречески, служба предназначалась Арсением для соотечественников и была им послана в монастырь Дусику (Трикала). Тем самым автор хотел ввести русского святого в сонм его византийских «коллег» и неизбежно стилизовал своего героя по греческому образцу. Поэтому с самого заголовка служба переполнена ссылками: «Василия, воистину подражавшего нравами Симеону, Христа ради Юродивому (τοῦ ὄντως διὰ Χριστόν σαλοῦ Συμεὼν τοὺς τρόπους μιμούμενου)». Василий Блаженный, каким он предстает из русского фольклорного жития, по своей агрессивности весьма напоминал Симеона Эмесского, но официальное его житие представляет святого довольно бледно и сглаженно. Точно так же «приглаживается» Василий и под пером Арсения, да и сами столпы византийского юродства, Симеон и Андрей, выглядят у него обычными аскетами: «Ты, триблаженный, явился новым Симеоном и Андреем, нравам которых ты подражал во всем, в посте и наготе»⁴³⁵. Дальше Арсений вновь возвращается к этой теме, но, хотя список подвигов и возрастает, в нем по-прежнему не оказывается ни одного специфически юродского: «Ты подражал нравам Симеона и Андрея, Христа ради юродивых, тщательно соблюдая пост, воздержание и молитву, ложем имея землю, проводя жизнь в бездомности, переходя с места на место, ничего не приобретая, ни сумы, ни посоха, ни чего-либо другого из того, что [обычно] для людей»⁴³⁶.

Даже такой важнейший для русских изводов жития Василия мотив, как дерзкое поведение святого в присутствии царя, выглядит у Арсения совершенно трафаретно: «Часто от царя и вельмож ему

⁴³² Laurent V. Les «Memoires» du Grand Ecclesiarque de l'Eglise de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concil de Florence. Paris, 1971, p. 462.

⁴³³ Впрочем, египетский юродивый Фурайдж-Феофаний (ум. в 1405 г.), чье житие еще не опубликовано, хоть и пользовался почетом, главным образом, среди экзальтированных женщин, в период гонений почел за благо спрятаться (см.: Crum W. E. Barsauma the Naked // Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. V. 218, 1907, p. 135, n. 2).

⁴³⁴ Δημητράκοπουλος Φ. Α. Αρσένιος Ελασσόνος (1550—1626). Βίος και έργο. Συμβολή στη μελέτη των μεταβυζαντινών λογίων της Ανατολής. Διδακτορική διατριβή. Αθήνα, 1984, σ. 89, 101.

⁴³⁵ Иhá., σ. 183.1—4.

⁴³⁶ Ibid., σ. 183.12—16.

давали роскошные одеяния и кушанья... он же, хоть и принимал это, но не пользовался, а разбрасывал по площади во имя просящих [подающих]. Сей Божий человек ел очень мало, только чтобы удовлетворить телесную потребность»⁴³⁷. Пожалуй, единственный мотив данной службы, который хоть как-то напоминает юродивого, это стойкость святого «к морозу и жаре»⁴³⁸.

Само слово σαλός умерло в литературном греческом языке, но продолжало жить в языке народном. Оно имело однозначно ругательный смысл: в одном из «Птохопродромовых» стихотворений сказано: «он носит имя σαλόν, дикое для всякого»⁴³⁹.

В Новое время греческая церковь прославила нескольких святых, чье поведение иногда напоминало юродское. Например, православный юноша Александр родом из Фессалии в конце XVIII в. обратился в ислам, совершил хадж, вступил в мусульманский орден дервишей, и в течение восемнадцати лет странствовал по Османской империи, обличая турецкие порядки (благо статус дервиша давал большую свободу) и «юродствуя»: в 1794 г., оказавшись на Хиосе, Александр Дервиш стал ходить на христианские богослужения, не снимая своего суфийского одеяния. В конце концов он сбросил чалму, объявил себя христианином и был казнен⁴⁴⁰. Несколько позже, в 1813 г., некий Ангелис из Аргоса перешел в ислам, после чего помешался, был сослан на Хиос, но и там продолжал вести себя странно: иногда заходил в христианские церкви и плакал, прося помочь ему совершить подвиг; в конце того же года Ангелис провозгласил себя христианином и был казнен⁴⁴¹. В обоих случаях перед нами примеры не столько религиозного, сколько, если угодно, «психологического» юродствования, вызванного отступничеством, угрызениями совести, разрывом с привычной средой, неспособностью влиться в чужую, и мучительными колебаниями людей, решающихся на подвиг. Если и рассматривать Ангелиса и Александра как юродивых, то не как христианских, а уж скорее как мусульманских (о которых см. ниже) — ведь они подрывали исламский истеблишмент⁴⁴².

В современных новогреческих говорах слово σαλός сохранилось как реликт почему-то лишь в северном ареале: в Фессалии⁴⁴³, Понте⁴⁴⁴, Эпире, Македонии⁴⁴⁵. Отдаленным отзвуком юродства можно признать наблюдаемую в греческих деревнях примету, что встреча с сумасшедшим есть предзнаменование удачи — это поверье тем более характерно, что в античной Греции все обстояло ровно наоборот⁴⁴⁶.

Выживанию юродства на Афоне⁴⁴⁷, видимо, способствовало русское влияние. Так, болгарин Анфим Симонопетрит, начавший юродствовать в 1841 г., был опознан в качестве «похаба» иноками русского Пантелеймонова монастыря⁴⁴⁸. Время от времени те или иные монахи различных афонских обителей впадали в юродство до недавних пор⁴⁴⁹. В 1969 г. Протат Святой Горы отправил в сумасшедший дом в Фессалонике Костаса Ангелиса, юродствовавшего в Кутлумушском монастыре. Так греческая церковь окончательно простилась с институтом, сопровождавшим ее на протяжении полутора тысяч лет.

⁴³⁷ Ibid., с. 183.17—22.

⁴³⁸ Ibid., с. 193.37—38.

⁴³⁹ Ptochoprodromos / Ed. H. Eideneier [Neograeca Medii Aevi, V]. Köln, 1991, IV, 418. Cf.: II, 93—94; III, 223.

⁴⁴⁰ Петрунина О. Е. Александр Дервиш // ПЭ. Т. 1. 2000, с. 524.

⁴⁴¹ Петрунина О. Е. Ангелис // ПЭ. Т. 2. 2001, с. 297.

⁴⁴² Иногда юродство приписывают еще двум святым Элладской церкви: Панагису Басиасу Кефаллинийскому (1801—1880) и Арсению Каппадокийскому (1840—1922) (*Μαρτίνη Π.* Ο σαλός άγιος Ανδρέας και ή σαλόττητα στην 'Ορθόδοξη 'Εκκλήσια. Αθήνα, 1988, с. 135—142), но особых оснований для этого нет.

⁴⁴³ Μέγα Λεξικόν τής ελληνικής γλώσσας. Т. 4 / Εκδ. Δ. Δημητράκος. Αθήνα, 1949, с. 35.

⁴⁴⁴ Ιστορικόν Λεξικόν τής понτικής διαλέκτου. 'ίπο Α. Παπαδοπούλου. Т. 2. Αθήνα, 1961, с. 263.

⁴⁴⁵ *Andriolis N.* Lexikon der Archaismen in neugriechischen Dialekten. Wien, 1974, № 5294.

⁴⁴⁶ *Lawson J. C.* Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survivals. Cambridge, 1910, p. 307.

⁴⁴⁷ *Krelzenbacher L.* Narren am heiligen Ort // Wallfahrt kennt keine Grenzen / Hrsg. L. Kriss-Rettenbeck, G. Mohler. München, 1984, S. 34—44.

⁴⁴⁸ Πάσχος Π. Β. Ο άγιος Ανθιμος ο Σιμωνοπλητρίτης ο διά Χριστόν Σαλός // Πάρνασσος. Т. 23. 1981, с. 614.

⁴⁴⁹ *Loch S.* Athos: The Holy Mountain. New York, s. a., p. 192, pl. 17; *Иеромонах Антоний.* Жизнеописания Афонских подвижников благочестия XIX в. М., 1994, с. 136—138, 194—195, ср. с. 83—121.

Глава 8. Древнерусское «похабство»

О том, как распространялось юродство в сопредельные с Византией страны, данных почти нет. В грузинской церкви почитался некто Георгий Салос, но о нем абсолютно ничего не известно⁴⁵⁰. Кроме того, в одной грузинской хронике начала XIV в. единожды упомянут монах Гареджского монастыря Пимен Салос, который в царствование Димитрия Самопожертвователя (1125—1154/1156 гг.) обратил в христианство лезгин⁴⁵¹ — но миссионерство, пожалуй, нельзя назвать характерным юродским поведением.

Южные славяне должны были узнать о юродстве довольно рано, как в ходе интенсивных личных контактов с Империей, так и при переводе византийских сочинений. Здесь нужно сказать несколько слов о том, какими терминами славяне описывали юродство. В отличие от амхарского, грузинского или даже латинского языков, старославянский не только заимствовал греческое слово *σαλός*, но и создал свою собственную терминологию.

Видимо, самым старым было обозначение *буй* (*буйакъ, буйавъ*), которое употреблено в древнейшем кирилло-мефодиевском переводе Послания к Коринфянам (в последующих редакциях оно постепенно вытесняется словами *оуродъ, оуродивъ, юродивый*)⁴⁵². Слово *буй* использовалось в прямом значении «глупый», но также и в терминологическом словосочетании «юродивый Христа ради»⁴⁵³, — как южными, так и восточными славянами, ср. в первой русской редакции жития Василия Нового (XII в.): «Иже оуродствомъ мдраго злобу победиши, ибо в соуетьном мире семь боуи себе Ха ради сътворив'ше... посмехъ бывше...»⁴⁵⁴ Кроме того, древнерусский ареал имел свою специфику: здесь было в ходу слово, не пользовавшееся широким распространением у других славян, — *похабъ* (от «хабити» — «портить»). Именно оно почти повсеместно стояло в протографе древнерусского перевода жития Андрея Юродивого, и лишь позднее в процессе переписывания и редактирования (в том числе сглаживания) текста было во многих местах заменено на *оуродивъ* (*руродъ*). В целом, разумеется, эти два слова выступают как синонимы и взаимно заменяют друг друга в разных рукописях⁴⁵⁵. Заметим, кстати, что и *μωρός* и *σαλός* равно переводились и как «похаб», и как «оурод».

Однако именно слово *оуродъ* в конце концов стало наиболее употребительным обозначением специфического христианского подвига. Юродивый (по-древне-славянски — *уродивый* или просто *урод*) — это по первому своему смыслу тот, кто «родился неправильно», будь то в физическом или умственном отношении. Это слово фигурирует в переводе Пандектов Антиоха (XI в.): «Мы оуроды Ха ради» (л. 5б)⁴⁵⁶; в переводах Синайского Патерика (XI в.): «зряще же бе акы оуродъ» (л. 79об.; л. 145); Мстиславовом Евангелии (начало XII в.): «оца нашего Сумеона оуродиваа Ха ради» (л. 202а)⁴⁵⁷; Пандектов Никона Черногорца (славянская рукопись 1296 г.): «оуродъ себе створити» (л. 13; ср.: Пандекты XIV в., л. 28а) и т. д.⁴⁵⁸ В XVII в. значения разделились⁴⁵⁹: «урод» стало обозначением

⁴⁵⁰ Garille G. Le calendrier palestino-georgien du Sinaiticus 34. Bruxelles, 1958, p. 303.

⁴⁵¹ Грузинский хронограф 1207—1318 гг. / Пер. П. М. Мурадяна. Ереван, 1971, с. 151.35.

⁴⁵² Воскресенский Г. А. Древне-славянский Апостол. Вып. 2. Сергиев Посад, 1906, с. 12—15, 32—33, 40—41.

⁴⁵³ См.: Словарь древнерусского языка XI—XIV вв. Т. 1. М., 1988, с. 323—324; Старославянский словарь (по рукописям X—XI веков) / Под ред. Р. М. Цейтлин и др. М., 1994, с. 102.

⁴⁵⁴ Житие св. Василия Нового / Изд. С. Вилинский. Ч. 2. Одесса, 1911, с. 518, ср. с. 831.

⁴⁵⁵ Молдован. Житие, с. 44.

⁴⁵⁶ А. Соболевский утверждает, что в текстах до конца XIV в. встречается лишь форма с начальным у- (см.: Соболевский А. Рец. на кн.: Булич С. Церковнославянские элементы // Журнал Министерства народного просвещения. 1894, май, с. 218), а согласно Б. Успенскому, в русских церковнославянских текстах до Второго южнославянского влияния формы *уродивый* и *юродивый* фигурируют на равных, но затем побеждает форма с ю-; старая же форма сохраняется в связи с семантическим размежеванием (см.: Успенский Б. А. История русского литературного языка (XI—XVII вв.). МипсБеп, 1987, с. 207—208).

⁴⁵⁷ Е. Томпсон утверждает, что впервые это сочетание встречается лишь в XII в. в Мстиславовом Евангелии (см.: Thompson E. M. Understanding Russia, p. 123). В свете этого совершенно непонятен ее тезис (11), будто это словосочетание появилось только в Московской Руси.

⁴⁵⁸ Апракос Мстислава Великого / Под ред. Л. П. Жуковской. М., 1983, л. 274.

⁴⁵⁹ Нами использована картотека Словаря древнерусского языка XI—XIV вв. Ср.: Старославянский словарь (по рукописям X—XI веков), с. 805—806.

⁴⁵⁹ Успенский Б. А. История русского литературного языка, с. 225.

врожденного калеки, а «юрод» — безумца, в том числе и притворного.

Вышеприведенными терминами не исчерпывалась славянская синонимия юродства. В древнеболгарском переводе жития Симеона используются также кальки *салос* и *езих* (σάλοσκαи βζηχος), причем при первом вхождении *салос* глоссируется как «салось, сиречь оурод»⁴⁶⁰. В древнерусском переводе жития Андрея, где встречаются слова *несмыслень* (*несмысль*), *боголишь* (*боголишень*, *боголишвиый*), дважды употребляется и *салос*, а в одной переводческой глоссе сказано: «Где хоцеть быти салос и езихос, иже есть похабъ и боголишь»⁴⁶¹. В русском языке слово *салос* сохранилось до позднего времени в качестве книжного.

Чуть в стороне от этого синонимического ряда стоит многофункциональное слово *блаженный*. Оно применялось и для замены общего греческого термина *ιακάριος*⁴⁶², означавшего просто «святой»⁴⁶³ и, более конкретно, для описания некоторых «тайных слуг Господа», например, Никиты Царьградского, хартулярия из одной византийской «душеполезной истории» (ВНГ 1322е), и, в-третьих, для обозначения ряда западных святых, вроде Иеронима и Августина (этот последний класс приравнивается к католическому статусу *beatus*). Но за пределами любых классификаций все равно остаются некоторые святые, вроде «блаженной» княгини Ольги. Православная церковь не имеет твердого определения для этого статуса⁴⁶⁴. Нас, конечно, интересует вопрос, почему стали называть «блаженными» юродивых, тем более, что среди множества определений это — единственное изначально позитивное. Нельзя исключить, что на «похабов» распространилось определение «тайных слуг». Существует также вероятность того, что «блаженными» юродивые стали в порядке аллюзии на начало Нагорной проповеди: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф. 5:3). Возможно, что это произошло из-за особенностей самого слова «благо»: своим христианским значением оно как бы «село» на языческое. «Благое» было оприходовано христианами именно потому, что оно передавало идею самого прекрасного, что мог вообразить себе язычник — всего вкусного и жирного, и хотя семантическое развитие пошло дальше, призвук старого значения остался. Позднее слово было переосмыслено уже в христианских категориях как нечто скоромное и, далее, попросту «неправильное», «антикультурное» и т. д. — отсюда и развиваются в славянских языках такие слова, как «благая (бешеная) собака», «благовать (заниматься чем-то предосудительным)», «кричать благим матом» и пр. Все эти значения не могут быть истолкованы как позднейшее отрицательное переосмысление юродства, а являются следами древнейшего семантического пласта⁴⁶⁵. Если это так, значит, для двусмысленного подвига было выбрано слово, само обладавшее некоторым оттенком амбивалентности. Наконец, последняя гипотеза: в слове «блаженный» перемешались производные от двух разных корней, «благо» и «блазн». Последний имеет во всех славянских языках весьма богатую и разветвленную деривацию. Глагол *blazniti* в словенском значит «вести себя безрассудно, нести вздор, бредить, браниться, богохульствовать», в чешском «быть не в своем уме», в польском «делать посмешищем, компрометировать». Русское «блажить» значит не только «возносить, величать» (от корня «благо»), но и «дурить, проказить, сумасбродить, нести вздор, сходить с ума» и т. п. (от корня «блазн»). От этого корня происходят «блазенство» (шутовство, гаерство), «блажь», «соблазн». Нельзя не признать, что все вышеперечисленные значения весьма подходят юродивому. Быть может, по удивительной прихоти славянского языка в описании «похаба» удачно наложились друг на друга два значения, к которым и должен сводиться этот феномен.

Та популярность, которой пользовалось у болгар переводное греческое поучение Никона

⁴⁶⁰ ГИМ. Синодальная, № 996, л. 367об.

⁴⁶¹ Молдован. Житие, с. 41.

⁴⁶² Delehaye H. Sanctus. Bruxelles, 1927, p. 64—66.

⁴⁶³ Словарь древнерусского языка, с. 222—226.

⁴⁶⁴ Андроник (Трубачев). Блаженный ИПЭ. Т. 5. 2002, с. 352.

⁴⁶⁵ Страхов А. Б. Слова с корнем *благ-/блаж-* с отрицательными значениями в восточнославянских диалектах (К проблеме влияния славяно-византийского миссионерства на язык и культуру Древней Руси) // International Journal of Slavic Linguistics and Poetics. V. 37. 1988, p. 73—114. Ср.: Этимологический словарь славянских языков. Вып. 2. М., 1975, с. 103—106.

Черногорца (?) против юродства, свидетельствует, быть может, о том, что эта проблема была для них актуальной⁴⁶⁶. Переводились в Болгарии и другие византийские тексты, знакомившие читателя с юродской парадигмой — сохранившийся в незначительном количестве поздних списков⁴⁶⁷ славянский перевод жития Симеона Эмесского был явно сделан в X в. в Болгарии⁴⁶⁸, там же созданы, например, славянское житие Авраамия Кидунского⁴⁶⁹; легенда об Алексии Человеке Божьем; и рассказ о Виталии⁴⁷⁰ из жития Иоанна Милостивого. Однако собственной агиографии подобного рода у болгар так и не появилось.

Никита Хониат очень ярко описывает тех пророков, которые, собравшись в Тырновском храме св. Димитрия в 1185 г., подстрекали болгар к восстанию против византийского господства: «Множество всякого рода бесноватых (δαίμονολήπτων), с налитыми кровью... глазами и с распущенными волосами; во всем остальном они также точно копировали (καὶ τάλλα ακριβῶς διασώζονται) повадки людей, одержимых демонами... Эти сумасшедшие (οἱ παράφοροι), как бы в припадке падучей болезни, исступленно кричали»⁴⁷¹. Хотя симуляция безумия здесь налицо, и осуществляется в христианском храме, она не может быть названа юродством в традиционном смысле слова, поскольку преследовала сугубо политические цели; кроме того, окружающие явно воспринимали этих пророков не как презренных маргиналов, а как страшноватых медиумов. В этом отношении описанные Хониатом прорицатели скорее напоминают некоторых русских «похабов» более позднего периода (см. с. 253, 286).

О юродивых в Болгарии имеется лишь одно, но довольно яркое свидетельство — середины XIV в. В житии Феодосия Тырновского рассказано о появлении в Тырнове двух еретиков-богомилов Кирилла Босоты и Лазаря. Если первый проповедовал свое учение, то второй «уроловати начеть и обхождаше нагъ до конца въсь градъ, на срамных же оудохъ тикву ношааше»⁴⁷², техъ покривание имоуще, сграньнь и грознь позоръ въсьмь зрещимь»⁴⁷³. На Соборе 1350 г. еретики были осуждены и изгнаны из Болгарии. Хотя в приведенных строках дается невероятно емкая характеристика «юродского» поведения, тем не менее этот случай нельзя признать чистым. Мы уже говорили о том, что настоящий юродивый — это верный сын Церкви, пусть даже в церкви он никогда не показывается. Его экстравагантность не воспринималась социумом как протест против существующих норм. Что до вышеописанных богомилов, то их вызывающее поведение и для них самих, и для окружающих было знаком их оппозиционности. И все же Лазарь «юродствует», что может свидетельствовать о знакомстве обеих сторон конфликта с парадигматикой подобного поведения.

Единственный оригинальный южнославянский текст, в котором юродство упоминается как форма святости, это сербское житие деспота Стефана, написанное Константином Костенечским во второй четверти XV в. В нем есть следующий краткий пассаж:

⁴⁶⁶ Текст см.: Слово за душевната полза *И Климент Охридски*. Събрание съчинения. Т. 2. София, 1977, с. 592. Ср.: Пандекты Никона 1296 г., л. 11 об., 28, 29 об., 30 об., 165 об., 168 и др.

⁴⁶⁷ *Lazarova N.* Holy Fools in an Age of Hesychasm: A Comparison Between Byzantine and Bulgarian Vitae // *Scripta et E-scripta*. V. 2. 2004, p. 365.

⁴⁶⁸ Johannes Reinhart, Wien, устное сообщение.

⁴⁶⁹ Сохранившийся славянский текст не имеет греческих аналогов и ближе к сирийскому варианту, см.: *Pelrova-Taneva M.* The Bdiniski Sbornik: A Study of a Medieval Bulgarian Book. PhD Diss. CEU Budapest, 2003, p. 162.

⁴⁷⁰ *Кувев К.* Иван-Александровият Сборник от 1348 г. София, 1981, с. 89—92. Другой вариант перевода дошел в составе Великих Миней; о Виталии см.: Великие Миней Четьи. Ноябрь. Дни 1—12. СПб., 1897, кол. 858—862.

⁴⁷¹ *Nicelae Choniati Historia I* Rec. I. A. Van Dielen. Berlin; New York, 1975, p. 371. Не совсем точный русский перевод см.: *Никита Хониат*. История. Т. 2. Рязань, 2003, с. 21.

⁴⁷² Традиция надевать что-либо на «срамные уды» была известна в Византии как форма чрезмерной аскезы: Иоанн Цец упоминает о «навешивающих на уд колокольчики» (*Ioannis Tzelzae Epistulae I* Ed. P. A. M. Leone. Leipzig, 1987, p. 151, ср. *Joannis Tzelzae Historiae*. XIII, 298—303). Ср. сообщение о том, что русский похаб Иван Большой Колпак «у тайных уд своих колца медные ношаше» [*Кузнецов И. И.* Святые блаженные Василий и Иоанн, Христа ради московские чудотворцы. М., 1910, с. 422].

⁴⁷³ *Знатарски В. Н.* Житие и жизнь преподобного отца нашего Феодосия // Сборник за народны умотворения, наука и книжнина. Кн. 20. 1903, с. 20.

Беше же некто из страны Минские [Мисийской, т. е. Болгарской] пришѣд уродива себе творе. Его же дела сведтельствовааху съкравеньнаа раба Бжиа, иже ходе по граду днь и ноць грько плачее. «О горе, увы», въпе. Доньдеже и деспоту [Стефану] ведом быс. Ему же млсти-ню даяше, съ же по своемь обичаю нищимь сиа въроу-чааше и яко кто сиимь да не зарить⁴⁷⁴.

Агиограф, видимо, знаком с византийскими образцами — из них заимствован мотив раздачи юродивым полученной им милостыни. И действительно, южнославянский перевод жития Андрея Юродивого был выполнен именно сербом и именно во второй половине XIV в. (правда, перевод этот вряд ли имел широкое хождение — он донесен всего девятью рукописями)⁴⁷⁵.

Прообразом юродивого для Константина Косгенечского выступил, скорее всего, какой-то реальный человек — можно предположить, что деспот Стефан склонен был прислушиваться к его воплям с большим, чем византийские императоры, вниманием: чем еще объяснить странные слова «ведом быс»? С этим юродивым связана какая-то неясность: откуда мы знаем, что он был из Болгарии, и почему это важно, тогда как ни имени его, ни подвигов нам не сообщают? Как бы то ни было, данные немногочисленные свидетельства — все, что известно о южнославянском юродстве. В сербском языке нет собственных обозначений для юродивого, хотя в фольклоре сербов истории про Андрея Царьградского существуют до сих пор⁴⁷⁶.

Первым восточнославянским юродивым был Исаакий Печерский, монах Киево-Печерской Лавры (ум. в 1090 г.). Согласно рассказу Печерского Патерика, чьи литературные прототипы для данной новеллы не вполне ясны⁴⁷⁷, этот герой сперва хотел достичь святости на стезе затворничества, но был посрамлен бесами и оставил эту затею: «и паки облечеса въ власяницу и на власяницу свиту тесну, и нача уродство творити, и нача помогати поваром и работати на братию (ср. с. 57)... Егда же приспеваше зима... то стоаше в плесницах раздраных»⁴⁷⁸. Однажды ему в насмешку предложили поймать ворону (ср. с. 170). Не замечая издевки (отзвук мотива «святой простоты»), Исаакий схватил птицу и принес ее на кухню.

И начата братиа оттоле честити его. Исаакий же, не хотя славы человеческия, нача уродство творити и пакостити нача: ово игумену, ово же братии, ово мирьским человеком. Друзии же и раны ему дааху. И нача по миру ходити и тако урод ся сътвори... Совекупи къ себе уныхъ и вскладаше нань порты чернечския.

Под конец жизни Исаакий возвращается к нормальному киновийному житию и достигает долгожданного бесстрастия. Интересно отметить, что мотив юродствования Исаакия вводится дважды, причем во второй раз так, будто первого вовсе и не было. Если сначала эта аскеза носит мирный характер, то потом приобретает агрессивность. Некоторая сбивчивость всего рассказа объяснима, на наш взгляд, тем, что агиограф чересчур поспешно проводит святого через те подвиги, которые усвоило неофитское киевское православие: сначала Исаакий становится монастырским юродивым и действует по парадигме Исидоры и Евфросина, затем он делается городским юродивым, ориентируясь на Симеона и Андрея.

Впрочем, в том же Патерике слово «юродствовать» однажды употреблено в совершенно неожиданном контексте: там повествуется о том, как инок Феодор повелел бесам сначала молоть зерно, а потом носить тяжелые бревна на гору, и те вынуждены были повиноваться, но решили

⁴⁷⁴ Кувев К., Пешков Г. Събрани съчинения на Константина Кос-тенечки: Изследване и текст. София, 1986, с. 423. На этот текст указал нам А. А. Турилов.

⁴⁷⁵ Молдован. Житие, с. 129—134.

⁴⁷⁶ Krelzenbacher L. Jurodivi Andrej, ein byzantinisch-griechischer «Narr in Christo» in der serbischen Heiligen-Legende unserer Zeit// Siidost-Forschungen. Bd. 58. 1999, S. 68—80.

⁴⁷⁷ Ср.: Challis N., Dewey H. W. Divine Folly in Old Kievan Literature: the Tale of Isaac the Cave-Dweller // Slavic and Rast European Journal. V. 22. 1978, p. 257—260; The Paterik of the Kievan Caves Monastery/ Tr. M. Heppel. Cambridge, 1989, p. 228—230.

⁴⁷⁸ Об Исаакии Печерском Слово 36 И Памятники литературы Древней Руси. XII в. М., 1980, с. 610.

отомстить: один из них принял облик инокa Василия, Феодорова товарища, явился к одному княжескому советнику и заявил: «И се ныне [Феодор] уродствует: бесом велит молоти и з берега древно носити — и бывает тако»⁴⁷⁹. Видимо, это слово имело еще и дополнительный смысл: вести себя каким-либо нестандартным образом. Запомним это!

Следующий весьма мимолетный опыт юродства описан в житии Авраамия Смоленского (XIII в.), где прямо указано на книжный, заимствованный характер этой аскезы: герой «богодуховенные же книги и святых жития почитая и како бы ихъ жития и труды и подвиг въсприяти, изменися светлых риз и в худые ся облече и хожааше яко единъ отъ нищихъ и на оуродство ся преложь... и оутаився всехъ»⁴⁸⁰. Хотя впоследствии Авраамий продолжал вести себя весьма нестандартно, заслужил обвинения в ереси и в чтении «голубиных книг», то есть магических сочинений⁴⁸¹, — упоминаний о юродстве больше не встречается.

Других имен юродивых от раннего времени не сохранилось, но о том, что этот вид святости обрел на Руси неожиданное признание, свидетельствует судьба жития Андрея Юродивого: хотя в целом в киевскую эпоху переводили весьма немного (основная масса текстов была привезена уже в готовом виде из Болгарии), тем не менее этот гигантский по объему текст существовал подревнерусски уже в XI — начале XII в.; впрочем, само по себе это интересно скорее для византийской, чем для русской агиографии: ведь переводчик, по всей видимости, прожил какое-то время в Константинополе⁴⁸². Важно, какой резонанс получил этот перевод на Руси: уже в 60-х гг. XII в. возник праздник Покрова⁴⁸³, прочно связанный с культом царьградского святого⁴⁸⁴. В начале XIII в. появилась вторая древнерусская редакция жития⁴⁸⁵.

В XIV в. изображение Андрея возникает в иконографии Покрова: самый ранний случай — это суздальская икона 60-х гг.; в нижнем правом (с точки зрения зрителя) углу композиции святой указывает Епифанию на Богородицу⁴⁸⁶. Одет юродивый в милоть, то есть длинную одежду из шкур, и наделен седыми волосами и длинной бородой, то есть напоминает скорее пустычника, нежели городского жителя, да еще молодого, каким представлен Андрей в житии. Видимо, его облик смоделирован по образцу Предтечи или Илии Пророка (с каковым его сравнивает позднейший «иконописный подлинник», то есть пособие для богомазов)⁴⁸⁷. Из этого иконописного решения можно сделать вывод, что Андрей первоначально воспринимался как автор своего «Апокалипсиса», как

⁴⁷⁹ Древнерусские патерики / Изд. Л. А. Ольшевская и С. Н. Травников. М., 1999, с. 65.

⁴⁸⁰ Розанов С. П. Житие преподобного Авраамия Смоленского и службы ему. СПб., 1912, с. 4, 31, 54, 66—67, 87, 104. В позднем изводе жития, содержащемся в Четвх Минеях, добавлены еще слова: «ругаяся миру и прелестемъ его».

⁴⁸¹ Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988—1237 гг.). СПб., 1996, с. 233—235. См. еще об Авраамии: Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 2. М., 1998, с. 84—87.

⁴⁸² Молдован, Житие, с. 104—105.

⁴⁸³ В эту же эпоху начал складываться и жанр «Слова на Покров» (О сочинениях этого типа см.: Фет Е. А. Слова на Покров // СККДР. XI — первая половина XIV в. Л., 1987, с. 421—423). Однако в древнейших рукописях (см., например: РНБ. Соф. 1324, л. 189) Андрей хоть и упоминается, но не называется юродивым, и тема юродства никак не звучит.

⁴⁸⁴ См.: Сергий, архиеп. Владимирский. Святой Андрей Христа ради юродивый и праздник Покрова Пресвятой Богородицы // Странник. Вып. 11—12, 1898; Воронин Н. Н. Из истории русско-византийской церковной борьбы XII в. // ВВ. Т. 26. 1965, с. 214. Ср.: Ryden L. The Vision of the Virgin at Blachernae and the Feast of Pokrov // I AV. V. 94. 1976. Даже в убранстве храма Покрова на Нерли отмечаются мотивы, вдохновленные житием Андрея. Ср.: Challis N., Dewey H. Byzantine Models for Russia's Literature of Divine Folly // Papers in Slavic Philology. V. 1. Ann Arbor, 1977, p. 47. Впрочем, в самом первом изображении Покрова, на вратах Суздальского Рождественского собора, Андрея еще нет (Дазарев В. Н. Снеогогорские росписи // Сообщения Института искусствознания. Вып. 8. 1957, с. 110, прим. 25). Кроме того, в подписях к древнейшим иконам Покрова Андрей не назван юродивым, см.: Гордиенко Э. А. «Покров» в новгородском изобразительном искусстве // Древний Новгород. М., 1983, с. 316—317.

⁴⁸⁵ Молдован. Житие, с. 18, 40—49. Самый ранний русский отрывок сохранился в дополнении к Изборнику Святослава 1073 г. — он относится ко второй четверти XIII в.

⁴⁸⁶ Антонова. В. И., Мневa Н. Е. Каталог древнерусской живописи XI — начала XVIII вв.: Опыт ист.-худож. классификации. Т. 1. М., 1963, с. 102; Reau L. L'art russe. Paris, 1921, pl. 22; Государственная Третьяковская галерея. Каталог собрания. Т. 1. Древнерусское искусство X — начала XV в. М., 1995, №48; Novgorod Icons 12th— 17th Century / Ed. D. Likhachev et al. Oxford; Leningrad, 1980, № 64. См. иллюстрацию № 3.

⁴⁸⁷ И. В. Т., О. В. Л., Никифорова А. Ю., Пивоварова Н. В. Андрей Юродивый ЦПЭ. Т. 2. 2001, с. 393.

визионер, а не как юродивый⁴⁸⁸. Кульٹ Андрея получил мощное развитие в Великом Новгороде: мы знаем, что в 1371 г. там была возведена в его честь церковь⁴⁸⁹. Видимо, новгородцы считали Андрея своим земляком: если в переводе жития он именуется «Словени»⁴⁹⁰, то в оригинальной церковной службе (1 пол. XVI в.) — прямо новгородцем: «Русская хвалится тобою [земля]... Новьград Великий похваляется израстивши тебя, Андрея, Бог же тя преведе в царствующий град»⁴⁹¹.

После Исаакія Печерского ни одного юродивого в южнорусских землях не появлялось⁴⁹². Когда же возникает собственно русское «похабство»? Судить об этом очень трудно: агиографы часто помещают своих героев в стародавние времена, но этот прием имеет целью подтвердить их святость авторитетом древности; датировать юродское житие историческими методами бывает подчас невозможно, поскольку самый характер святого предполагает некоторую его вырванность из бытового контекста. Если верить святым и житиям, самый ранний «похаб» — это Прокопий Устюжский (XIII в.), уже в XIV в. на Руси подвизалось трое юродивых: Захария Шенкурский, Николай Качанов (или Качанов) и Феодор Новгородские, а XV в. знал Василия Спасо-Каменского (Вологодского), Леонтия и Иоанна Устюжских и Исидора Твердислова Ростовского. Но можно ли строить на таком основании какие бы то ни было выводы?

Начнем с Прокопия Устюжского. Считается, что он умер то ли в 1285, то ли в 1303 г., однако ни в одном случае он не мог, как это описано в его житии, общаться с Варлаамом Хутынским, скончавшимся в 1193 г. Скорее всего, дата смерти Прокопия, равно как число (8 июля) «позаимствованы» у великомученика Прокопия, за вычетом тысячи лет (8 июля 303 г.). Достоверно известно лишь, что церковь в Устюге в его честь была поставлена в 1458 г., затем снесена по указанию духовных властей, а потом, то ли в 1471 г., то ли в 1495 г, отстроена вновь⁴⁹³. Отсюда можно сделать вывод о существовании культа святого в середине XV в. Иконография Прокопия прослеживается с начала XVI в.⁴⁹⁴, от середины этого столетия дошли первые Чудеса святого. Но самым ранним текстом, где описывается собственно жизнь Прокопия Устюжского, является похвала Семена Шаховского (1-ая половина XVII в.), а каноническое житие святого возникло не ранее середины того же столетия⁴⁹⁵. Казалось бы, какая разница — однако имеются все основания полагать, что изначально Прокопий не мыслился как юродивый: в первой редакции Устюжской летописи он именуется лишь «святым» и «праведным», а ярлык «юродивый» получает только во второй редакции, созданной в XVII в.⁴⁹⁶ Ранняя местная иконография также изображала его в виде прилично и богато одетого, хорошо причесанного человека; единственной странностью неизменно оставались три кочерги в руках⁴⁹⁷. Лишь постепенно, когда слава Прокопия распространилась по Руси и его иконы начали писать богомазы других городов, образ святого был «подогнан» под стереотип юродивого, главным образом, Андрея Царьградского.

Иногда и статус «похаба», и факт поклонения засвидетельствованы довольно рано — но агиографическая традиция носит поздний характер. Таков случай с московским юродивым Максимом

⁴⁸⁸ В милоти Андрей изображается на иконах конца XIV в. (Зверин монастырь, см.: Русская икона XI—XIX веков в собрании Новгородского музея. Путеводитель по экспозиции / Изд. Е. В. Игнашина, Ю. Б. Комарова. М. 2004, № 8); конца XV в. (Смирнова Э., Ямицков С. Древнерусская живопись. Новые открытия. Л., 1974, №3); начала и первой половины XVI в. (Novgorod Icons 12th — 17th Century, № 161, 168, 227).

⁴⁸⁹ Новгородская четвертая летопись [ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1]. Пг., 1915, с. 295.

⁴⁹⁰ Молдован. Житие, стк. 18.

⁴⁹¹ Срезневский В. И. Описание рукописей и книг, собранных в Олонецком крае. СПб., 1913, с. 446.

⁴⁹² Кроме поздних случаев. Так, в XVII в. «быль въ Чернего- ве... едень члвкъ на имя Иоанъ, который для Ха глупымъ ся чинил... Для того... такую ласку от Ба одержал, же босыми ногами на огне стоялъ... До того мель от Ба даного себе дха прорцаго, бо що колвекъ мовиль, тое ся стало» (Иоаникий Га- латовський. Ключ Розуминия. Киев, 1985, с. 360).

⁴⁹³ Власов А. Н. Литературная история праведного Прокопия, Устюжского чудотворца II Житие святого праведного Прокопия Устюжского. М., 2003, с. 112—113.

⁴⁹⁴ Сорокатый В. М. Образ Прокопия Устюжского в иконе II Там же, с. 124.

⁴⁹⁵ Власов А. Н. Литературная история, с. 109—112.

⁴⁹⁶ Там же, с. 116—117.

⁴⁹⁷ Сорокатый В. М. Образ Прокопия, с. 125—126. См. иллюстрацию № 4. Владимирский летописец [ПСРЛ. Т. 30]. М., 1965, с. 133.

Нагоходшем. О том, что его почитали раньше, чем Прокопия в Устюге и Исидора в Ростове, свидетельствует летопись под 1434 г.: «Ноября 12 день преставился раб Божий Максим, иже Христа ради уродивый, положен бысгь у Бориса и Глеба на Варварской улице, за торгом, а погребен бысгь неким мужем благоверным Федором Кочкина⁴⁹⁸». Но все легенды о его жизни и все якобы изрекавшиеся им рифмованные прибаутки, исполненные глубокого смысла, — плод позднейшей фантазии: в «Повести» о перенесении мощей святого в 1568 г.⁴⁹⁹ содержится честное признание: «О святом же житии его и чудесех глаголют мнози, еже была не малая книга написанная, но не вем, како из церкви изгибе или кто у прежде бывших священников взял ради списания»⁵⁰⁰.

Примером недостоверности сохранившейся традиции является случай с Аркадием Вяземским. Культ этого юродивого с течением времени слился с культом другого Аркадия, Новоторского, который жил аж в XI в. и вовсе не был юродивым⁵⁰¹. Но это слияние стало плодом событий, происшедших в 1679 г., к которым мы вернемся ниже. Захария Шенкурский, скончавшийся якобы в 1325 г., не встречается ранее конца XVII в.⁵⁰². Николай Качанов и Феодор Новгородский, умершие вроде бы в 1392 г., не упоминаются: первый раньше XVI в.⁵⁰³ (причем его иконография не несет в себе ничего специфически юродского”), а второй раньше XVII⁵⁰⁴. Про юродивого Георгия Шенкурского считается, что он скончался в 1462 г., однако его житие полно хронологических несообразностей⁵⁰⁵, и сам агиограф жалуется: «Пишу не самовидец, но от старых людей слышал есмь — но и они тому не самовидцы же, но от отец своих слышаша... Житие же блаженного и чудес, простоты ради древних человек, без писания обретесе»⁵⁰⁶. Ясно, что «хронологию юродства» на такой источниковой базе восстанавливать невозможно.

Как агиографический жанр русское «похабство» зарождается не в XIII и даже не в XIV в. Однако отсюда не следует делать вывод, что до XV в. на Руси никто не юродствовал. Скажем, Кирилл Белозерский, будучи еще монахом Симонова монастыря в Москве, в 1380-х гг., «оутайти хотя зрящим добродетель юж имяше, оуродь мняшеся быти притворением, яко да не познан будет подвигом делатель, темже начят некая подобная глумлению и смеху творити. Его ж виде настоятель запрещение тому даяше»⁵⁰⁷; святого посадили на хлеб и воду — но он лишь радовался этому и «паки иное оуродство сътворяше»; когда игумен понял, что «смирения ради тако притворяет оуродство», он перестал наказывать инока, и Кирилл в ответ перестал юродствовать⁵⁰⁸. Этот эпизод доказывает, что монастырское «похабство» было на Руси хорошо известно (видимо, по византийским образцам). Тем не менее юродская агиография как самостоятельный жанр сложилась лишь к рубежу XV—XVI в. и ориентировалась она на парадигму городского юродства, конкретно — на житие Андрея Царьградского⁵⁰⁹; от XV в. до нас дошло 8 полных списков этого текста и 6 отрывков, от XIV—16

⁴⁹⁸ Барсуков Н. П. Источники русской агиографии. СПб., 1882, с. 347—349.

⁴⁹⁹ Единственное чудо от его мощей, зафиксированное в Никоновской летописи, датировано 23 апреля 1501 г., см.: Патриаршая или Никоновская летопись [ПСРЛ. Т. 11—12]. М., 1965, с. 253.

⁵⁰⁰ Романенко Е. В. Аркадий Вяземский // ПЭ. Т. 3. 2001, с. 270—271.

⁵⁰¹ Сергий. Полный месяцеслов Востока. Т. 3. М., 1997, с. 558.

⁵⁰² Соколова Л. В. Чудеса Николая Качанова // СККДР. 2-ая половина XIV—XVI в. 4.2. Л., 1989, с. 511—512; Барсуков Н. П. Источники, с. 398—399; ср.: Thomson F. J. Slavonic Manuscripts of the Pontificio istituto orientale // АВ. V. 119. 2001, p. 369.

⁵⁰³ См. икону Одигитрия Смоленская, Новгород, 1565 г.: 1000-летие русской художественной культуры. М., 1988, с. 349 (№ 122); роспись Софийского Собора Вологды, 1686 г.: Рыбаков А. А. Художественные памятники Вологды XIII—начала XX века. Л., 1980, № 112. По иконописному канону Николаю полагалась «шуба княжеская» (Иконописный подлинник сводной редакции / Ред. Г. Д. Филимонов. М., 1876, с. 400). Не исключено, что ему, как и Прокопию, «похабство» было приписано задним числом.

⁵⁰⁴ Барсуков Н. П. Источники, с. 588.

⁵⁰⁵ Романова А. А. Житие Георгия Шенкурского // СККДР. XVII в. Ч. 4. Дополнения. СПб., 2004, с. 380—381.

⁵⁰⁶ Усердов М. Святой праведный Георгий Шенкурский // Архангельские епархиальные ведомости. 1899, № 8, с. 200.

⁵⁰⁷ Житие преподобного Кирилла иже на Белом озере / Изд. В. Яблонский Ц Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908, с. XI.

⁵⁰⁸ Там же, с. XI—XII.

⁵⁰⁹ При этом вряд ли можно представлять дело таким образом (см.: Challis N., Dewey H. Byzantine Models, p. 42—43), что

полных и 18 отрывков, от XVII — 34 полных и 27 отрывков⁵¹⁰. Причем если изначально, что мы отмечали и выше, Андрей воспринимался как пророк и оттого изображался на иконах Покрова в милоти, то почти сразу возникает и чем дальше, тем активнее распространяется другой иконографический тип: полуголый, едва прикрытый материей; одновременно с процессом переодевания изменяется и прическа юродивого: длинная борода и спускающиеся на плечи волосы уступают место короткой бородке и всклокоченным волосам⁵¹¹. Видимо, на смену иконописного канона повлияла эволюция в восприятии Андрея: из пророка он превратился в собственно юродивого.

«Самый ранний» русский «похаб». Прокопий Устюжский. является в литературном смысле не предшественником, а подражателем жившего вроде бы гораздо позже него Исидора Твердислова. Именно с этого ростовского святого следует отсчитывать историю русского «похабства». Основной корпус его жития сложился в 80-х гг. XV в., а полная редакция — к началу XVI в.⁵¹² Зачин, которыми открывается житие, «Играа Исидор житие се преиде и небеснаго царствия достиже»⁵¹³, является подражанием греческим двустушиям; слово «играа» есть, несомненно, аллюзия (или перевод?) греческого παιζων, фигурирующего в византийских юродских житиях⁵¹⁴. Хотя в основном тексте святой не называется юродивым, а именуется «блаженным» и превозносится за «Христа ради странствие и премное терпение», там все же бегло упоминается, что он «яко урод хождааше», за что подвергался побоям.

Исидор, скончавшийся, по одним данным, в 1474, а по другим — в 1484 г.⁵¹⁵, был, яко же поведают неции, от западных убо стран от латинскаго языка от немецкыя же земля, рождения име и възпитание от славных же и богатых яко же глаголють от местерьска роду бе и възненавидевь богомерзкую отеческую латыньскую веру възлюби же истинную нашу христианскую православную веру... и риз совлачися вкпе же долу влекущих мудрований и приемлет юродственное еже Христа ради житие буйственно⁵¹⁶.

Чужеземное происхождение, с одной стороны, напоминает об Андрее Царьградском, а с другой — производит впечатление подлинного факта⁵¹⁷ (по этому «лекалу» позднее были объявлены чужеземцами Прокопий Устюжский и Иван Власатый). У Андрея позаимствован и еще целый ряд сюжетных ходов и литературных клише. Однако есть в этом житии и несколько жизнеподобных деталей: одна из них — само прозвище «Твердислов». Предлагаемое агиографом объяснение («утверди бо ум и с словом вкпе еже к Богу обеща»⁵¹⁸) выглядит искусственным и придумано задним

первоначальная юродская агиография на Руси следовала исключительно византийской модели, а потом от нее отделилась.
⁵¹⁰ Молдован. Житие, с. 35.

⁰⁹ Шитое изображение Покрова конца XIV в. из Владимира см.: Россия. Православие. Культура. М., 2000, №613; иконы Покрова XV в. см.: Псковская икона XIII—XVI веков / Изд. И. С. Родникова. Л., 1990, № 27; Смирнова Э. С. Московская икона XIV—XVII веков. Л., 1988, № 146; Leone Russe. Colle- zione Banca Intesa. T. 1. Milano, 2003, № 6; Лазарев В. Н. Страницы истории новгородской живописи. М., 1977, №4. С XVI в. полуголая фигура Андрея начинает доминировать в иконографии Покрова (ср.: Novgorod Icons. № 62; «Пречистому образу Твоему поклоняемся...») Образ Богородицы в произведениях из собрания Русского Музея. СПб., 1994, № 76) и отсюда переходит в его житийную иконографию (см.: Лазарев В. Н. Московская школа иконописи. М., 1971, №81—82). См. иллюстрацию № 2.

⁵¹² Гладкова О. В. Житие Исидора Твердислова ростовского юродивого в ярославских и московских хранилищах: к истории текста // История и культура Ростовской земли. 2002. Ростов, 2003, с. 37.

⁵¹³ Гладкова О. В. Древнерусский святой, пришедший с Запада (о малоизученном «Житии Исидора Твердислова, ростовского юродивого») // Древнерусская литература: тема Запада в XIII—XV вв. и повествовательное творчество. М., 2002, с. 180.

⁵¹⁴ Ср. «сыгравъ» в двустушии, посвященном Симеону Эмесскому (Пешков Г. Стишният пролог в старата българска, сръбска и руска литература (XIV—XV век). Пловдив, 2000, с. 440).

⁰⁹ Каган М. Д. Житие Исидора Твердислова // СЖКДР. 2-ая половина XIV — XVI вв. Ч. 1. Л., 1988, с. 281; ср.: Сергий. Полный месяцеслов Востока. Т. 2. М., 1997, с. 142.

⁵¹⁶ Гладкова О. В. Древнерусский святой, с. 183.

¹¹ Впрочем, оно может оказаться и литературным топосом, см.: Гладкова О. В. Агиографический канон и «западная тема» в «Житии Исидора Твердислова, Ростовского юродивого» // Древняя Русь. 2 (4). 2001, с. 88. Никак нельзя согласиться с мнением того же автора (Гладкова О. В. Древнерусский святой, с. 180), будто «древлепогубленное отечество», о котором тоскует Исидор, это балтийское Поморье, захваченное немцами — скорее все-таки Рай.

⁵¹⁸ Там же, с. 180.

числом. Возможно, «твердислов» — это тот, кто все время твердит какое-нибудь слово⁵¹⁹; если это так, то перед нами — единственное внеагиографическое свидетельство восприятия Исидора ростовчанами. Они дразнили его за «эхолалию»! Вторая достоверная деталь — это хижина Исидора, которую, видимо, автору удалось увидеть лично⁵²⁰: устрояе же себе блаженный кущу въ хварстии непокро- вену на месте сусе в граде среди блатца некотораго, иде же святое тело его ныне лежит... не имееше бо у себе ничтоже въ хижде своей, но токмо едино свое тело и от- круг его хвратие и тоже непокровено⁵²¹.

В остальном же ростовских реалий в житии нет, и сам агиограф производит впечатление пришлого человека; он создает свой текст не для местных жителей, хотя и пользуется их подсказками, а сразу для общерусского почитания⁵²² В житии отмечены два чуда Исидора: во-первых, он спас тонувшего в бурю купца⁵²³, подойдя к его кораблю, «аки по суху» — впоследствии этот подвиг, позаимствованный агиографом из новгородских сказок про Садко, был в свою очередь «одолжен» у него другими юродивыми: Прокопием Устюжским, Василием Блаженным, Симоном Юрьевецким; во-вторых, святой явился однажды в княжеские палаты, где князь готовился пировать с епископом, и въпроси пити у приставника княжа... приставник же не токмо не даст ему, но и хулными словесы укаря отгна его, глаголя: отиди безумнии, о юроде, отиди... Святой же отиде радуясь и славя Бога и ничто же зла помышляше в себе. Бог же паче прояви угодника своего: князю убо и с епископом на обед седшим и егда питию время приходит... и ни в едином съсуде что обретшим... Князю приход Исидоров и прошение возвещают, князю же в велице печали и недоумении бывшю по всему граду поискавше святого и не обретают, но уже обед к скончанию приходит, а питию не суцу и князю печалию паче же и срамом одржиму и се приходит блаженный Исидор и в руке имьи просфору и вдает епископу и яко юродная глаголет к нему: Приими о епископе сию просфору еже приимшу ми всичас от руки святейшего митрополита в Киеве. И абие приставники прихождением Исидоровым съсуды якоже и пръве питиа полны обретают и князю сие возвещают⁵²⁴.

Никаких других примеров юродской провокации в житии нет. Как видим, русский «похаб» с самого начала задирается первым делом к власть имущим (позднее данный эпизод был скопирован для жития Николая Качанова). В случае с Исидором это противостояние носит еще довольно мягкий характер. Если князь с епископом представлены как люди, верящие в святость Исидора, то были в Ростове и горожане, считавшие его симулянтом: это можно вывести из слов агиографа о том, что когда юродивый умер, его тело погребли «неции богообразниви мужи иже веру имуще к блаженному»⁵²⁵ — стало быть, имелись и другие, о которых, впрочем, в житии не упоминается.

Итак, цитированный выше литературный текст позволяет заглянуть в затекстовую реальность и прийти к заключению, что юродство воспринималось в Московской Руси как готовый институт, удостоверенный, видимо, образцовыми переводными житиями. Ростовчане, не верившие Исидору, сомневались не в его безумии, а в его соответствии хорошо известному юродскому «стандарту». В дальнейшем эта ориентация на заданный византийский прототип только усиливается: недаром же наделение русских «похабов» греческим, книжным эпитетом «Сал(л)ос» происходит не только в агиографии⁵²⁶, но и в летописях, отражающих, речевое обыкновение эпохи (ср.: «Михаила

⁵¹⁹ Первые примеры, когда слово «твердить» значит «все время повторять», относятся как раз к началу XVI в. (картотека «Словаря русского языка XI—XVII вв.»).

⁵²⁰ Там же, с. 205.

⁵²¹ Житие Исидора Твердислова (ГИМ. Воскресенское собр., № 116), л. 58—58об.

⁷¹ Каган М. Д. Житие Исидора Твердислова, с. 284.

⁵²³ Житие Исидора Твердислова, л. 59—59об.

⁵²⁴ Там же, л. 60—60об.

⁵²⁵ Гладкова О. В. Древнерусский святой, с. 190.

⁵²⁶ Наряду с Андреем Царьградским, с начала XVI в. обретает популярность и второй византийский «салос», Симеон: рукопись его жития имелась в монастырских библиотеках, ср.: Синицына Е. В. Рукописная библиотека Спасо-Ярославского монастыря // Книжные центры Древней Руси. XI—XVI вв. / Ред. Д. С. Лихачев. СПб., 1991, с. 69—70.

нарицаемого Саллоса»⁵²⁷; «Никола Салос»⁵²⁸).

Житие Исидора Ростовского сразу получило широкое распространение: оно сохранилось в двух редакциях и семнадцати списках и было включено в официальную агиографическую «энциклопедию» середины XVI в. — Великие Минеи Четы митрополита Макария; сам святой между 1552 и 1563 г. был причислен к общерусскому пантеону. Именно житие Исидора стало образцом для многих последующих житий: прежде всего Прокопия и Иоанна Устюжских.

Вернее, следует говорить о житиях устюжских «похабов» в обратном порядке: ведь если по житийному сюжету Иоанн (1495 г.) пришел в Устюг из деревни, чтобы поселиться и юродствовать над гробницей своего предшественника Прокопия — то с точки зрения истории текста житие Иоанна появилось раньше прокопиева, в 1554 г.⁵²⁹

Иоанн Устюжский с самого начала и воспринимался «похабом», и изображался полуобнаженным — этот контраст особенно бросается в глаза на тех иконах, где они с Прокопием стоят рядом⁵³⁰. Между прочим, еще в 1630 г. в официальном описании города Устюга Прокопий неизменно именуется «праведным» и лишь Иоанн — юродивым⁵³¹. Спрашивается — кто был чьим «последователем»? Житие Иоанна сочинил устюжанин, сын местного священника, включивший в повествование множество повседневных мелочей. В историчности Иоанна сомневаться невозможно, и тем не менее агиограф постоянно оглядывается на классические образцы⁵³²: Иоанн залезает на угли в печь, чтобы «подтвердить» свое жанровое происхождение от Симеона Эмесского, бравшего угли руками, а спит на навозе, подобно Андрею Царьградскому. В остальном же, надо признать, святой, хоть и ведет себя, как городской сумасшедший, однако ничего особенно провокационного не совершает.

Популярность юродства нарастала шаг за шагом: если на иконе первой трети XVI в. «Ростовские и избранные московские святые» Исидор Ростовский и Максим Нагоходец нарисованы втрое меньше «обычных» святых, то уже в середине того же столетия они уравниваются с остальными: таковы изображения Исидора и Максима в алтарной апсиде Благовещенского Собора Московского Кремля (1547—1551 гг.) и на иконе «Трехряднице» (1560-е гг.)⁵³³.

О том, что юродство сделалось в XVI в. по-настоящему популярным, можно заключить из «превращения» обычных святых в «похабов». В самом деле, некоторые жития приобретают мотив юродства героя лишь на поздних этапах эволюции. К примеру, Михаил Клопский, умерший, как теперь с точностью установлено⁵³⁴, 11 января 1471 г., вел затворническую жизнь, и единственный резон, по которому его можно причислить к юродивым, был пророческий дар. Слова «творяся похабъ» появились в поздней версии его жития⁵³⁵. Только во второй редакции фигурируют и следующий пассаж: «старец... свое смирение являя, отвеща те же речи, яко уродъством казашеся»⁵³⁶. Так позднее

⁵²⁷ Новгородская четвертая летопись. Ч. 1. М., 1929, с. 576.

⁵²⁸ См. ниже, с. 276.

⁵²⁹ Белоброва О. А., Власов А. Н. Житие Иоанна, Устюжского юродивого // СККДР. 2-ая половина XIV — XVI в. Ч. 1 М., 1988, с. 268.

⁵³⁰ Ср.: Житие святого праведного Прокопия Устюжского. М., 2003, с. 193, 224—227. В XVII в., когда была написана «Повесть о бесноватой жене Соломонии», различие в одеянии двух святых сохранялось: «Бяше же святой Прокопий видением рус... Одеяние его кратко, сапозы на ногах, кочерги в руках. Святой же Иоанн таков бяше, якоже и на иконе писан странническим образом» (Пигин А. В. Из истории русской демонологии XVII века. Повесть о бесноватой жене Соломонии. Исследование и тексты. СПб., 1998, с. 162).

⁵³¹ Устюг Великий. Материалы для истории города XVII и XVIII столетий. М., 1883, с. 6—9.

⁵³² Власов А. Н. Устюжская литература XVI—XVII веков. Историко-литературный аспект. Сыктывкар, 1995, с. 24.

⁵³³ Мельник А. Г. «Ростовские и московские святые»: эволюция иконографии в XVI—XVII вв. // История и культура Ростовской земли. Материалы конференции 2003 г. Ростов, 2004, с. 354—356. Никаких «юродивых Власия и Никиты» никогда рядом с Максимом не изображалось, вопреки Koster G. Maximus der Narr von Moskau // Lexicon der christlichen Ikonographie. Bd. 7. Roma et al., 1994, col. 621. Таких «похабов» вообще не было.

⁵³⁴ Турилов А. А. К биографии и генеалогии преподобного Михаила Клопского (в печати).

⁵³⁵ См.: Некрасов И. Зарождение национальной литературы в Северной Руси // Записки Императорского Новороссийского университета. Т. 4. 1870, с. 78—79.

⁵³⁶ Повесть о житии Михаила Клопского / Подг. Л. А. Дмитриев. М.; Л., 1958, с. 70, 113. Любопытно при этом, что Михаил

были переосмыслены те пассажи из ранней версии жития, где Михаил ведет себя несколько нестандартно — да и появление его в монастыре окутано завесой тайны; то, что в конце XV в. «прочитывалось» как загадочность, к началу XVI получило ярлык юродства.

Существует несколько версий рассказа о том, как некто предсказал будущему новгородскому митрополиту Ионе его карьеру. В позднейшем варианте легенды, относящемся к 1528—1531 гг., это сделал Михаил Клопский, тогда как в изначальном рассказе самого Ионы, дошедшем в нескольких источниках 1470—1520-х гг., предсказатель остается анонимен. Кстати, уместно привести здесь этот рассказ, ибо в нем впервые в русской традиции происходит отождествление юродивого с прорицателем. «Во един убо от дний детем играющим по вечерни, и абие идяше по улице блажен муж, дети ж устремившеся на него все, начаша метати каменье и сме- тие на очи его, а мне стоящу на едином месте недвижимо. Он же, оставив детей и притече ко мне, и взял мя за власы да поднял выше себя. И нача звати именем, ника- кож зная мя... глаголя: “Иванец... быти тебе в Великом Новгороде архиепископом”... По проречению оного уродиваго Христа ради, возведен бысть Иона на архиепископство»⁵³⁷. Обратим внимание на то, как по-разному предстает юродивый в прямой речи Ионы, видимо, воспроизводящей его реальные детские впечатления, и в авторской ремарке. Именно в итоговой фразе предсказатель назван «юродивым Христа ради», тогда как мальчику он предстал «блаженным» (без всяких эпитетов) великаном, поднявшим его «выше себе»!

Ярким доказательством того, насколько юродство закрепилось в общественном сознании XVI в. как специфическое понятие, является легенда об Иакове Боровичском. Собственно, о нем самом нам ничего не известно — Новгородская летопись гласит, что на третий день после пасхи 1540 г. по реке Мете в новгородскую деревню Боровичи приплыл на льдине (против течения!) «гроб огорелый» с неким мертвым юношей. Жители трижды пытались сплавить печальную находку дальше по реке, но гроб всякий раз возвращался. В конце концов покойник явился во сне старейшинам села, назвал себя Иаковым и добрым при жизни христианином, после чего попросил себя похоронить. Все другие сведения, а именно, что мертвец являлся при жизни «судовщиком», что его убило молнией, а главное, что он был юродивым, — результат дальнейшего развития устной традиции⁵³⁸. Мощи святого подверглись освидетельствованию со стороны священноначалия в 1544 г., после чего имя быстро вошло в уставы и минеи⁵³⁹. Развитие юродства как института совершило в лице безвестного Иакова полный логический круг: если про ранних юродивых была известна внешняя канва их поступков, но неизвестна их интерпретация, то с боровичским святым все наоборот: нам сразу предъявлен «ярлык» — юродство, не подкрепленный никакими подробностями жизни вообще. Это и значит, что подвиг получил абсолютное и всеобщее признание.

Но почему все-таки Иаков закрепился в религиозном сознании именно в качестве юродивого? Можно предположить, что здесь не столько дал себя знать характер жизни святого, сколько та слегка зловещая аура, которая окружала его смерть: гроб, стоящий на льдине — но ого- релый; гроб, плывущий — но против течения; гроб, в котором лежит молодой — но покойник: все это должно было вызывать трепет. Да и вообще, возвращающийся мертвец есть главный ужас погребального фольклора. Иаков — это «заложный покойник», странным извивом мифологизации превратившийся в чудотворца, но продолжавший вызывать некоторый ужас. О сомнительности происхождения святого и напоминал ярлык юродства⁵⁴⁰.

проклиная святотатца так: «Будеши похаб и урод всем людям».

⁵³⁷ Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 3. М., 1917 (=ЧОИДР. Кн. 4), с. 223. Ср. ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 2. Л., 1925, с. 492—493. О роли юродства в Новгороде см.: Kobels S. The Russian Paradigm of Iurodstvo and Its Genesis in Novgorod // Russian Literature. V. 48. 2000, p. 367—388

⁵³⁸ Ср.: Секретарь Л. Святой Иаков Боровичский чудотворец // Где святая София, там и Новгород. СПб., 1998, с. 272—275.

⁵³⁹ Сергей. Полный месяцеслов Востока. Т. 2, с. 328. Ср.: Минеева С. В. Наблюдения над месяцесловом четвѣх рукописных сборников XVI—XVII веков (жития русских подвижников) // Макарьевские чтения. Вып. 7. Можайск, 2000, с. 437.

⁵⁴⁰ Позднее, в 1561 г., утонули монахи Иоанн и Лонгин Ярен- ские; тот факт, что оба они фигурируют в одном из «каталогов юродивых» свидетельствует о сходном с Иаковым характере «опохабления». Своего рода «заложным

Иаков — самый удивительный из святых, но какая-нибудь «неправильность» обнаруживается почти у каждого из складывавшихся в XV—XVI вв. юродских культов. Так, первоотчетком для возникновения легенды о Прокопии Устюжском стал, видимо, реальный метеоритный дождь, выпавший поблизости от Устюга, в Котовалской веси⁵⁴¹; этот невероятный шок, описание которого представляет собой сердцевину Прокопиева цикла⁵⁴², должен был породить неординарного заступника. Им и стал Прокопий, лишь позднее «обзаведшийся» развернутой биографией. В характере почитания этого святого христианские черты слились с языческими, отчего он ходил с тремя кочергами (так его изображают и на иконах⁵⁴³), а в день памяти Прокопия запрещалось работать на сенокосе, поскольку собранные тогда стога были обречены молниенному сожжению⁵⁴⁴. Видимо, в 1458 г. эта странность святого ощущалась еще настолько сильно, что церковь запретила его почитание: «Иереом и диаконом вниде в сердца их лукавый помысл, и не восхотеша они... памяти сотворити блаженному Прокопию... и часовню разориша, и сломаша, и разметаша, написанный же образ подобия его снесоша оттуда»⁵⁴⁵.

Если Прокопий при последующем развитии традиции «наверстал» свое юродство, то про других «похабов» даже этого сказать нельзя. Выше мы упоминали Аркадия Вяземского, теперь пришла пора поговорить о нем несколько подробнее. Скучная канва событий его жизни оказывается «размазана» от первой четверти XVI до середины XVII в.⁵⁴⁶ Ничего специально «похабного» мы там не обнаружим, зато найдем много языческого. Святой неизменно молился, стоя на большом камне, который и стал центральной точкой его почитания, а главным занятием Аркадия была борьба со змеями. Провидческое обнаружение юродивым змеи в сосуде с молоком или вином — это мотив, известный со времен Симеона Эмесского (см. с. 111) и обычно приводимый агиографами в объяснение того, почему их герои колотят сосуды. Есть такой сюжет и в жизнеописании Аркадия, но уже тут сквозь клише просвечивает нечто совершенно специфическое: увидев, как ребенок пьет из крынки, в которой свернулся уж, святой произносит: «Да не будет сего гада во граде Вязьме и за тридесет поприщ», после чего змеи исчезли из города⁵⁴⁷. Аркадий воскрешает ребенка, умершего от укуса змеи, и заявляет, что ему дана власть «отгонять от города Вязьмы всякий гад». Очевидно, что святой заместил собою некое местное божество, почитавшееся в виде священного камня и повелевавшее хтоническими силами, в частности, змеями⁵⁴⁸. Из материалов расследования, учиненного церковными властями в 1679—1680 гг., становится ясно, что основными пропагандистами Аркадиева культа выступали монахи Спасского «Нижнего» монастыря Вязьмы; именно там святой — для придания ему легитимности — был втихую отождествлен со своим тезкой из Торжка. Но сколь бы подозрительным ни казался этот культ церковному начальству, он имел глубокие корни среди местного населения: когда архимандрит Питирим изъял икону Аркадия и запретил носить ее во время крестных ходов, посадские люди и стрельцы начали бунтовать. Иерарх жаловался в донесении, что жители кричали ему: «Колько-де за

покойником» был и более поздний юродивый Симеон Верхотурский: в 1694 г. в деревне Меркушино из земли показался гроб с нетленными мощами, а во сне местным жителям открылись имя и чин святого (см.: *Прохоров Г. М., Ромодановская Е. К.* Житие Симеона Верхотурского // СККДР. XVII в. Ч. 1. СПб., 1992, с. 382—383). Что касается Кирилла Вельского (Вольского), также иногда объявляемого юродивым, то он вообще — единственный в православном пантеоне святой-самоубийца (см.: *Романова А., Рыжова Е.* Сказание о Кирилле Вельском // СККДР. XVII в. Ч. 4. Дополнения, с. 867—869).

⁵⁴¹ Ср.: Житие святого праведного Прокопия, с. 107.

⁵⁴² Там же, л. 21 об.—41 об. Позднее некоторые элементы описания «огненной тучи» приобрели клишированный характер, однако «сюжетная часть... составлена без непосредственной опоры на какой-либо книжный эпизод» (*Иорданская И. Д.* К вопросу о литературной истории «Повести об огненной туче» из жития Прокопия Устюжского // *Литература Древней Руси. Источниковедение.* Л., 1988, с. 161).

⁵⁴³ *Сорокатый В. М.* Образ Прокопия Устюжского в иконе // *Житие святого праведного Прокопия*, с. 124—125.

⁵⁴⁴ *Власов А. Н.* Культ юродивого Прокопия Устюжского в историко-этнографическом освещении // *Традиционная духовная культура народов европейского Севера: ритуал и символ.* Сыктывкар, 1990, с. 86; *Он же.* Устюжская литература XVI—XVII веков, с. 164.

⁵⁴⁵ Житие святого праведного Прокопия, л. 60 об.

⁵⁴⁶ *Романенко Е. В.* Аркадий Вяземский // ПЭ. Т. 3. 2001, с. 270—271.

⁵⁴⁷ *Виноградов И. П.* Исторический очерк г. Вязьмы с древнейших времен до XVII в. М., 1890, с. 100.

⁵⁴⁸ Камень в славянской мифологии тесно связан со змеей, см.: *Гура А.* Змея // *Славянские древности.* Т. 2. М., 1999, с. 336.

икону скорбей терпеть, черви-де на сады и на овощи напали»; в другой раз, угрожая архимандриту смертью, вяземцы говорили: «Прежде-де сего в Вязме змей не было, а ныне-де в Вязме змеи появились»⁵⁴⁹. Этот наивный синкретизм понятен — однако при чем здесь юродство? Можно допустить, что и тут оно было своего рода «ярлыком» нестрандартной святости, намекая на сомнительность статуса Аркадия.

Еще один «квази-юродивый» — это Иоанн Власатый Милостивый. Его житие очень мало сообщает об обстоятельствах жизни святого: оно начинается его приходом в Ростов неизвестно откуда в 1570/71 г. и кончается смертью 3 сентября 1572 г.⁵⁵⁰ За это недолгое время Иоанн «пристанище же не имея нигде, кроме церковных притворов», приходил иногда к некоей вдовице, а иногда к священнику Всехсвятской церкви Петру «некие ради нужды». Труднообъяснимой особенностью святого было то, что он день и ночь молился «греческим речением». Был ли он греком? Одна из рукописей Иоаннова жития утверждает даже: «Святая же его богодухновенная книга псалтырь греческаго письма уставнаго вполдесеть и доднесь на гробе его... верность яко греческия земли бе и по ней всегда и глаголаше и молитвы Господеви творяше»⁵⁵¹. В самом деле, до нашего времени сохранилась якобы принадлежавшая Иоанну пергаменная псалтырь — однако вовсе не греческая, а латинская⁵⁵². Видимо, этот человек действительно был иностранцем, но объявить православным святым грека казалось удобнее. Главное же, что сама по себе чуждость, иноприродность, наряду с бездомностью и «власатостью», толкали народно-религиозное сознание к тому, чтобы превратить Иоанна именно в юродивого.

Отсутствие каких-либо конкретных черт земной жизни, по которым можно было бы идентифицировать святого (клейма на древнейшей житийной иконе Иоанна Власатого все посвящены его посмертным чудесам⁵⁵³), вело к тому, что образ с легкостью раздваивался. Таков, по нашему мнению, случай с Иоанном Власатым и Иоанном Большим Колпаком⁵⁵⁴. Они почитались как два разных «похаба», один в Ростове, другой в Москве, но если взглянуть непредвзято, то окажется, что между ними весьма много общего: оба Иоанна жили в Ростове⁵⁵⁵ и якобы общались между собой (как утверждается в некоторых списках житий), оба имели характерной чертой волосатость (прозвище «Большой Колпак» Иоанн Московский получил из-за своей огромной свалывшейся шевелюры), биографии обоих практически лишены конкретных деталей. Можно предположить, что ростовский культ дал ответвление в Москву, а поскольку столичный храм Покрова на Рву уже и так стал центром «юродской» святости благодаря связи с культом Андрея, Большой Колпак, кто бы он ни был, оказался похоронен именно там. При этом у обоих Иоаннов самым значимым фактом жизни становится смерть. Сравним, как описаны в житиях обоих Иоаннов их похороны. Когда некая вдовица и какой-то поп

⁵⁴⁹ Романенко Е. В. Аркадий Вяземский, с. 271.

⁵⁵⁰ Мельник А. Г. Житие Иоанна Власатого Милостивого Ростовского // СККДР. XVII в. Ч. 4. Дополнения, с. 388. Главная «жизнь» святого — и это наблюдение справедливо в отношении многих сомнительных «похабов» — началась после его смерти, когда над могилой стали совершаться исцеления. Чудеса, как это часто бывает в агиографии, гораздо фактологичнее собственно жития, и их хронология позволяет сделать вывод, что культ Иоанна складывался с середины 1610-х по 1660-е гг.

⁵⁵¹ РГБ. ф. 354, № 93, л. 100 об.

⁵⁵² Амфилохий. О латинской пергаменной Псалтири, принадлежавшей св. Иоанну Милостивому, Ростовскому чудотворцу // Труды VIII Археологического съезда в Москве. Т. 2. М., 1895, с. 230—231.

⁵⁵³ Мельник А. Г. Некоторые памятники иконографии ростовского святого Иоанна Власатого // Страницы минувшего. VI Тихомировские краеведческие чтения. Ярославль, 1997, с. 26—27; *Он же*. Житийная иконография ростовского святого блаженного Исидора // VI Научные чтения памяти И. П. Болотце-вой. Ярославль, 2000, с. 91.

⁵⁵⁴ Еще один возможный «клон» Иоанна Власатого, давший побег в Каргополе, — это Иона Власяной, см.: *Сергий*. Полный месяцеслов. Т. 3, с. 562—563.

⁵⁵⁵ Одно из немногих сведений о жизни Большого Колпака — это пассаж из жития ростовского святого рубежа XVI—XVII вв. Иринарха: героя в его затворе посещает Иоанн и, разговаривая с ним странными намеками, советует надеть вериги и предсказывает будущее (Житие преподобного Иринарха // Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному Времени. СПб., 1909, стб. 1365—1366). В Ростовском Борисоглебском монастыре имелось изображение «Большого Колпака» «с большою головою, не соответствующей его туловищу» {*Архимандрит Амфилохий*. Жизнь преподобного Иринарха Затворника. М., 1863, с. 12). Лишь позднее «большой колпак» был переосмыслен как головной убор, см.: *Покровский Н. В.* Сийский иконописный подлинник. Вып. 3 // Памятники древней письменности. Вып. 122. 1897, с. 113—114, рис. 27.

хоронили тело Иоанна Ростовского в загородной церкви Власия, «быша знамения велия и чюдеса многа, и громы, и молния, и позжение домам и церквам»⁵⁵⁶. В случае с Иоанном Московским этот же мотив разрастается до масштабов катастрофы:

И на том погребении Божие милосердие сотворилося: было знамение с небеси великий гром страшен и молния со огнем, во храмах... образы попалило, а громом страшным побилло много бесчисленно народа, ризничего... во олтари... до смерти убило, да диякона Пимина Покровского замертво же вон вынесли и едва его на ветре откачали, а попа Ивана... подняло выше церковных дверей и опустило его на землю и был без языка полтора часы и едва от немощи своея оздравил... И в те поры... в церквах и около церкви бесчисленное множество народа молниєю попалиша и громом побилша, а иных оглушиша, а у иных руки и ноги поотшибоша, у мужей, жен и у детей⁵⁵⁷.

Разумеется, этому посмертному буйству придумано какое-то объяснение (мол, послушались Иоаннова завета не хоронить его ранее трех дней), но, во-первых, в одном из вариантов «Чудес» автор честно признается, что не понимает их смысла⁵⁵⁸, во-вторых, ростовскому Иоанну даже такая рационализация не нужна, а в-третьих, автор другого извода легенды о Большом Колпаке прямо ссылается на юродскую традицию: «Се внезапно бысть знамение с небеси страшно и ужасно над самым царствующим градом, яко же при чюдном Прокопии юродивом над градом Устюгом... и многие люди... побииени быша и умроша, царь же, патриарх и все людие убояшася и устрашишася зело»⁵⁵⁹. Аналогия с Прокопием Устюжским весьма приближительна — в житии последнего говорится, что он как раз отвел от города «каменную тучу», так что «не уби громом и камением ни от человек, ни от скот»⁵⁶⁰. Ссылка на Прокопия указывает не на похожий случай, а на глубинное средство: всякий «похаб» связан с грозными природными явлениями, такова его «юродская» суть.

Впрочем, не во всяком даже раннем юродивом обязательно проявляется мифологическая основа. В XVI в., когда «похабство» становится модным подвизанием, его начинают приписывать святым, которые ни по каким критериям вроде бы для этого не подходят. Самый яркий пример—Лаврентий Калужский. Он скончался в 1512 г., однако сказание о его чудесах возникло лишь во второй половине XVII в. Как честно признается автор одного из списков, «колико же бе святой поживе и в кое лето скончася, не известно, аще и было какво писание... Но нам о том испытovati несть полезно, но точию верити подобает, яко святой поживе Богу угодно»⁵⁶¹. Наличие культа засвидетельствовано якобы уже в 1568 г., грамотой самого Ивана Грозного (впрочем, несохранившейся), однако житие так никогда и не было написано, а единственный прижизненный поступок, внесенный в Чудеса, отнюдь не характеризует святого как «похаба»: когда калужский князь Симеон Иванович отбивал нападение татар, находившийся в его доме Лаврентий «внезапу возопий гласом велиим, рече: “Дайте мне мою секиру”... Блаженный же отиде, иде же бе юродстужа и малу секиру с собою носяше... Святой Лаврентий Христа ради юродивый внезапно обретесе на насаде у великого князя, укрепляше его»⁵⁶². В помянной книге князей Хитровых, хранившейся в Лютиковском Троицком монастыре⁵⁶³, «чудотворец Лаврентий» фигурировал среди членов этого рода⁵⁶⁴. Ничего другого мы о жизни святого не узнаем⁵⁶⁵.

⁵⁵⁶ Мельник А. Г. Житие Иоанна Власатого, с. 388.

⁵⁵⁷ Кузнецов И. И. Святые Василий и Иоанн, Христа ради московские чудотворцы. М., 1910, с. 418. В одной рукописи, созданной около 1592 г., храм Покрова на Рву назван «Иваном Христа ради юродивым» (РГАДА, ф. 181, №507, л. 16, 20).

⁵⁵⁸ Каган М. Д. Житие Иоанна по прозвищу Большой Колпак // СККДР. XVII в. Ч. 1. СПб., 1992, с. 356—357.

⁵⁵⁹ Кузнецов И. И. Святые блаженные Василий, с. 416.

⁵⁶⁰ Житие святого праведного Прокопия, л. 31.

⁵⁶¹ Романова А. А. Чудеса Лаврентия Калужского // СККДР. XVII в. Ч. 4. Дополнения, с. 239.

⁵⁶² Иванов В. А. Святой праведный Лаврентий Калужский и монастыри его имени. Калуга; Боровск, 1997, с. 225—230.

⁵⁶³ Хитрое Н. З. Описание Лютиковского Троицкого Перемышльского монастыря. М., 1826, с. 8.

⁵⁶⁴ Романова А. А. Чудеса, с. 239.

⁵⁶⁵ Легенда о том, что Лаврентий прокопал подземный ход к церкви, чтобы неузнанным слушать литургию, не обнаруживается ни в одном из сохранившихся списков Чудес. Видимо, она возникает в XIX в., и не исключено, что под влиянием западных сказаний.

В XVI в. юродская агиография обогащается русской легендой об Андрее Юродивом, не имеющей прототипа в его греческом житии и византийской агиографии вообще. Там повествуется о некоем Софонии, который убивает собственных родителей, а потом хочет покаяться — но ни один священник не может отпустить ему грех; убийца скитается по пустыне и встречает старца Аполлония, который, в свою очередь, также признает свое бессилие и направляет его к другому пустыннонику, Талиону, однако «блаженный Талион рече ему: Несмь аз помага- тель согрешением твоим, чадо. Но покажу ти человека в граде Ските (вариант — Крите) нага ходяща, блаженнаго Андрея уроливаго Христа ради, да той ти поможет»⁵⁶⁶. Грешник приходит в «Скит» и встречает Андрея в городских воротах, но тот в ответ на покаяние жестоко избивает его палкой. Это повторяется день за днем, но в конце концов юродивый отводит Софонию в храм Пантократора и устраивает там встречу с его убитыми родителями, которые и прощают сына»⁵⁶⁷. Хотя эта апокрифическая история имеет некоторые сходства с византийскими «душеполезными историями» (мотив тайного святого, которому доступны чудеса, непосильные для обычных праведников, ср. ВHG, 1318y; 1322e), тем не менее гораздо очевиднее параллели с западными легендами о великих грешниках, чье спасение зависит от «нестандартного» святого. Таким образом, «юродская» агиография на Руси развивала некоторые византийские мотивы либо совсем самостоятельно, либо под влиянием западной традиции.

Отмечавшееся нами выше воздействие жития Андрея на агиографию русских «похабов» также не следует толковать слишком прямолинейно. Возьмем уже известного нам Прокопия Устюжского: казалось бы, его житие есть в значительной своей части дословный пересказ жития царьградского юродивого. Даже описание суровой зимы в Устюге русский агиограф заимствовал из византийского рассказа о Константинопольской зиме»⁵⁶⁸, хотя знал о морозах явно не понаслышке. И при всем том не следует думать, будто подобные клише непременно означали слабость авторской фантазии: агиограф исходил из того, что житие Андрея может быть известно его аудитории, и что узнавание прототипа вызовет правильные ассоциации. Кроме того, биограф Прокопия списывал из жития Андрея не дословно⁵⁶⁹, но, во-первых, модернизировал язык для облегчения задачи своему читателю, а во-вторых, добавлял кое-какие собственные детали даже в готовые текстовые блоки из перевода. Например, в том месте, где константинопольский святой жалуется, что он остался на морозе совершенно голым, агиограф Прокопия слегка одевает своего героя: «Но токмо едину ризу раздранну ношаше... срамных ради телесных своих уд»⁵⁷⁰. Если Андрей приходит за помощью к нищим, ютящимся в городских портиках, то Прокопий «приидох к сопротивным малым храминам к живущим ту нищим человеком, иже пряможивущим соборныя церкви... Они же слышавше приход мой и не давшэ ми внити в храмины своя...»⁵⁷¹ Если тело Андрея описывается как «посиневшее», то Прокопия — как «кальное, смердящее... и посиневшее»⁵⁷². Обычно считается, что русские «похабы» ведут себя гораздо целомудреннее своих византийских предшественников⁵⁷³; в целом это, может быть, и так, но при столь масштабном обобщении растворяются нюансы: скажем, там, где Андрей Царьградский готовится безмолвно умереть от холода⁵⁷⁴, Прокопий Устюжский «глаголах в души своей неудобна и непотребна словеса»⁵⁷⁵.

Юродство русифицировалось.

⁵⁶⁶ РНБ. ф. 536 ОЛДП, Q-54. Благодарю А. М. Молдована за эту ссылку.

⁵⁶⁷ Молдован. Житие, с. 117—119.

⁵⁶⁸ Житие святого праведного Прокопия, с. 44—52. Ср.: Ryden. The Life. V. II, 1.422—488

⁵⁶⁹ Ср.: Молдован. Житие, стк. 641—756.

⁵⁷⁰ Житие святого праведного Прокопия, с. 46, ср.: Молдован. Житие, стк. 655—656.

⁵⁷¹ Житие святого праведного Прокопия, с. 50, ср.: Молдован. Житие, стк. 618—620.

⁵⁷² Житие святого праведного Прокопия, с. 52, ср.: Молдован. Житие, стк. 739—740.

⁵⁷³ В этом смысле жития русских «похабов» беднее византийских (см.: Fedolm G. The Russian Religious Mind. V. 2. Cambridge, 1966, P. 317—318; Challis N., Dewey H. Byzantine Models, p. 38).

⁵⁷⁴ Молдован. Житие, стк. 736.

⁵⁷⁵ Житие святого праведного Прокопия, с. 52.

Глава 9. «Похаб» и царь

Юродство как институт сложилось на Руси одновременно с самодержавием, и это не случайное совпадение. Видимо, «похабы» воспринимались обществом, помимо прочего, как форма божественного контроля за властью. Тесные, пусть и двусмысленные, отношения русских юродивых со светскими властителями — отличительная черта «похабов» в сравнении с их византийскими предшественниками⁵⁷⁶. Уже Исидор Ростовский ходит в княжьи палаты, уже Лаврентий Калужский живет приживалом при местном князе. Но пика своего эти отношения достигают в царствование Ивана Грозного. Официальная церковь на Соборе 1547 г. признала местночтимыми святыми Максима Московского и Прокопия с Иоанном Устюжских⁵⁷⁷. Странная дружба-вражда царя с «похабами» — апогей «похабства» на Руси. В ней сошлись две в каком-то смысле сродные друг другу силы. Если считать юродством максимальное самоуничижение, таящее под собой величайшую гордыню, то нельзя себе представить более характерного носителя этой гремучей смеси, чем Иван Васильевич.

Здесь допустимо говорить о «юродствовании» в том бытовом смысле, в котором русский язык употребляет этот термин теперь⁵⁷⁸. Например, свое послание монахам Кирилло-Белозерского монастыря Грозный начинает так:

Увы мне, грешному, горе мне, окаянному, ох мне скверному! Кто есмь аз на такую высоту дерзати?.. Ино подобает вам, нашим государям, и нас заблудших... просвещати. А мне, псу смердящему, кому учить и чему наказати?.. Сам всегда в пианстве, в блуде, в прелюбодействе, в скверне, во убийстве... кому мне, нечистому и скверному душегубцу, учителю быти?⁵⁷⁹

Но после этих и многих других покаянных слов голос царя меняется, слезливые интонации постепенно исчезают, уступая место яростным обличениям и проклятиям в адрес монахов, не проявивших должной строгости к заточенным в их обители опальным боярам. Легче всего было бы объявить процитированные слова Ивана простым сарказмом. Однако реальность не столь однозначна! Царь хорошо знает: то, в чем он якобы кается, есть не самооговор и не преувеличение, а констатация общеизвестных фактов; он вовсе не собирается опровергать сказанное, наоборот, признает, что все так и есть, но это не только не принижает властителя, но наоборот, доказывает его надчеловеческие свойства, возносящие царя выше земных норм и законов⁵⁸⁰.

Именно такое «уничижение паче гордости» практиковал Грозный и в политике. Вот, например, как поступил царь с конюшим Иваном Федоровым. Он велел боярину облечься в царские одежды и сесть на трон, а сам обнажил голову, преклонил колени и сказал: «Ты имеешь то, что искал — чтобы занять мое место. Вот ты ныне великий князь, радуйся теперь и наслаждайся владычеством» — после чего убил боярина, а труп велел бросить в выгребную яму⁵⁸¹. Допустим, Федорова царь подозревал в

⁵⁷⁶ *Ivanov S. Holy Fools and Political Authorities in Byzantium and Russia // Acts of the XVIIIth International Congress of Byzantine Studies. Selected Papers: Main and Communications. V. I. History / Ed. I. Sevchenko, G. Litavrin, W. Hanak. Shepherdstown, 1996, p. 265—271.*

⁵⁷⁷ *Голубинский Е.* История канонизации святых в русской церкви. Сергиев Посад, 1894, с. 54—55, 70. Между рукописями, сохранившими постановление Собора о канонизации, наблюдаются определенные разночтения: так, Максим, назначенный «праздновать на Москве 13 августа», в двух списках обречен празднованию «повсюду»; один манускрипт предписывает празднование «повсюду» также и Прокопию с Иоанном (см.: *Макарий (Веретенников)*. Жизнь и труды святителя Макария. М., 2002, с. 107). Быть может, данный разнобой отражает споры об этих святых, которые велись на самом Соборе. Однако общий настрой эпохи отразился в «Домострое», составитель которого призывает всех православных: «Подражаем... и поревнуем... уродивым Христа ради» (Домострой / Изд. В. В. Колесов, В. В. Рождественская. СПб., 1994, с. 15).'

⁵⁷⁸ См. об этом: *Панченко*. Смех, с. 26—28.

⁵⁷⁹ Послания Ивана Грозного // Изд. Д. С. Лихачева и Я. С. Лурье. М.; Л., 1951, с. 162—163.

⁵⁸⁰ Существовала гипотеза, согласно которой Грозный даже писал под псевдонимом Парфений Уродивый [см.: *Шляпкин И. А.* Ермолай Прегрешный, новый писатель эпохи Грозного // Сергею Федоровичу Платонову ученики, друзья и почитатели. СПб, 1911, с. 554—555. Ср.: *Лихачев Д. С.* Канон и молитва Ангелу Грозному Воеводе Парфения Уродивого (Ивана Грозного) // Рукописное наследие Древней Руси (по материалам Пушкинского дома). Л., 1972, с. 10—12]. Впрочем, недавно эта гипотеза была опровергнута: *Турилов А. А., Чернецов А. В.* Отреченные верования в русской рукописной традиции // Отреченное чтение в России XVII—XVIII вв. М., 2003, с. 58—60.

⁵⁸¹ *Скрынников Р. Г.* Царство террора. СПб., 1992, с. 337.

заговоре — но вот татарского царевича Симеона Бекбулатовича он посадил на собственный трон, не имея в виду выявить его тайные помыслы. Тогда зачем же он это сделал? Зачем писал татарину челобитные, словно настоящему царю, подписываясь «Иванец Васильев»? В каком-то смысле это была типичная «юродская провокация»: «глаголи были в людях, что *искушал* (курсив мой. — С. И.) люди: что молва будет в людех про то»⁵⁸². То есть подданные должны были прозревать истину, угадывая ее за обманчивым фасадом реальности. Не таков ли побудительный мотив юродства? Иностраный собиратель историй о Грозном, Коллинс, с удивлением рассказывает, что царь позволял себе различные шалости, но при этом наказал голландок, которые вздумали над ними смеяться⁵⁸³ — то есть одним только чужеземцам и оставалось непонятным то, что все русские прекрасно знали: шутки Ивана не смешны, а страшны. Разве это не по-юродски?

Анализируя зловещие буффонады Ивана, Ю. Лотман и Б. Успенский так объясняют этот феномен:

Грозный полагал, что как благочестивые миряне не могут судить о поступках юродивого и должны верить, что за его беснованием скрывается святость, не имея возможности сделать такой вывод на основании каких-либо рациональных заключений, так и подданные должны покоряться его божественной власти независимо от характера его поступков...⁵⁸⁴

Так же, как у юродивого, у Ивана никогда нельзя было понять, веселится он или гневается, шутит или угрожает. Однако в отличие от агиографического персонажа, который существует в единственном измерении, литературном; в отличие от святого, неотделимого от своего религиозного дискурса, Грозный был реальным человеком, и применительно к нему допустимо говорить о психологии. А если смотреть под этим углом, то можно предположить, что поведение царя было игрой не только с подданными, но и с самим собой: Иван хотел доказать себе, что власть — не условное человеческое установление, что царь — не тот, кто в данный момент восседает на троне. Он считал, что его царственность — вещь абсолютная, запредельная, не зависящая от такой бирюльки, как шапка Мономаха, что она пойдет за ним куда угодно. Грозный дерзко экспериментировал с собственной царственностью, подобно тому как юродивый (если также представить его себе в качестве психологического типа) своими кощунствами исследует пределы Божьей милости к себе. Впрочем, и царь позволял себе кощунствовать: например, на свадьбе племянницы Грозный велел гостям плясать под напев псалма святого Афанасия, да и сам пустился в пляс с молодыми монахами, отбивая такт ударами жезла по их головам⁵⁸⁵. Весь уклад опричного двора Ивана в Александровой Слободе был пропитан духом кощунства⁵⁸⁶. Этим подчеркивался запредельный характер его власти.

Общество в каком-то глубинном смысле соглашалось с таким «позиционированием» царя. В одном из фольклорных преданий Иван был избран на царство следующим образом: «по совету одного юродивого» в воротах Кремля поставили пудовую свечу и решили, что при появлении «истинного» царя она сама собою загорится. Некий начальник отправляется в Москву в надежде на трон и обещает своему кучеру Ивану, что если станет царем, то произведет его в «генералы»; в ответ кучер обещает, если сам станет царем, повесить своего хозяина. Надо ли объяснять, что именно при появлении кучера чудесным образом загорелась свеча, и новоявленный царь Иван приказал немедленно казнить

⁵⁸²Росовецкий С. К. Устная проза XVI—XVII вв. об Иване Грозном // Русский фольклор. Т. 20. 1981, с. 80.

⁵⁸³Коллинс С. Нынешнее состояние России // ЧОИДР. 1846. № 1—2, с. 14—15.

⁵⁸⁴Лотман Ю., Успенский Б. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопросы литературы. 1977, № 3, с. 164. Впрочем, дальнейшее рассуждение исследователей: «Поведение Грозного — это юродство без святости, юродство, не санкционированное свыше, и тем самым это игра в юродство, пародия на него» — представляется модернизацией. Идея, будто юродивый — хороший, а царь — плохой (см.: Шайтанова А. И. Искренность и игра как модусы поведения личности // Человек. 1995. № 4, с. 69—70) отражает современный взгляд на дело. Ср.: Хант П. Личная мифология Ивана IV о собственной царской харизме // Новгородский сборник. Т. 9(19). 2003, с. 267—271.

⁵⁸⁵Скрынников Р. Г. Царство, с. 502.

⁵⁸⁶В народных сказках об Иване Грозном царь велит переворачивать вверх ногами книгу, лежащую в церкви на аналое, и приказывает напоить певчих, чтобы они проспали службу (Веселовский А. Сказки об Иване Грозном // Древняя и новая Россия. Т. 2. 1876, № 4, с. 322).

«генерала», за что получил от восхищенного народа прозвание Грозный⁵⁸⁷.

Недаром в этой легенде инициатором странного метода избирать царя является юродивый: подобно тому, как нет способа угадать в городском сумасшедшем святого, так невозможно и рациональными методами распознать в простом кучере богоизбранного властителя. В народном сознании «похаб» венчает Ивана на царство, и запредельные страдания, которые обрушивает на страну грозный царь, суть неизбежное следствие этого запредельного избрания.

Иван IV глубоко почитал «похабов»: согласно легендам, явно им самим вдохновленным, такие великие события, как рождение царя⁵⁸⁸ и взятие им Казани⁵⁸⁹, были якобы предсказаны именно юродивыми. Похоже, что Грозный лично пропагандировал культ единственного к его времени столичного «похаба» Максима: «образ Максим исповедник уродивый» (то есть, видимо, икона Нагоходца, смешанного со святым VII в. Максимом Исповедником) был лично преподнесен царем Старицкому монастырю⁵⁹⁰. Видимо, Грозный считал юродство статусом, в каком-то отношении равным царскому. В составленной под его патронажем «Книге степенной царского родословия», в похвале потомкам князя Владимира вдруг появляется следующий пассаж:

Инии же богомудростным приворением яко уроди вменишася Христовы ради любви в нищетне образе и бездомовни изволища быти, и много трудно странствовавше и спасошася, тех же бесчисленнаго благородия неисчетная имена, иже написана суть на небесех, на земли же память их с похвалами пребывает во веки⁵⁹¹.

Кого из потомков Владимира сочли юродивыми в Москве XVI в. — можно лишь догадываться. Итак, общество признавало сверхчеловеческий статус царя — но в то же время выдвигало против него равную по запредельности фигуру, юродивого.

Присмотримся повнимательнее к самому знаменитому эпизоду из истории русского «похабства» — встрече Грозного с Николой Псковским⁵⁹². Это тот удобный и редчайший случай, когда можно подробно проследить, как складывалась легенда о «похабе» с начала и до конца. Зимой 1570 г. Иван Васильевич учинил чудовищный погром Новгорода и Пскова. Вот как описывает события во Пскове немецкий участник этого похода Генрих Штаден:

В эту пору было убито столько тысяч духовных и мирян, что никогда ни о чем подобном и не слыхивали на Руси. Великий князь отдал половину города на грабеж, пока он не пришел ко двору, где жил Микула. Этот Микула — прожиточный мужик (Kerls); живет во Пскове, во дворе один, без жены и детей. У него много скота, который всю зиму ходит во дворе по навозу под открытым небом, растет и тучнеет. От этого он и разбогател. Русским он предсказывает много о будущем. Великий князь пошел к нему на двор, Микула же сказал великому князю: «Довольно! Отправляйся назад домой!» Великий князь послушался этого Микулы и ушел от Пскова⁵⁹³.

Некоторые исследователи считают, что Микула, каким он предстает в рассказе Штадена, уже есть легендарная фигура: то ли былинный Микула Селянинович («Микула» — псковский диалектальный вариант имени «Никола»)⁵⁹⁴, то ли знахарь, обладающий таинственной властью над животными⁵⁹⁵. Впрочем, для наших целей не так уж важно, имелся ли в «завязи» мифа какой-либо реальный факт:

⁵⁸⁷ Аристов Н. Я. Русские народные предания об исторических лицах и событиях // Труды Третьего Археологического съезда в России. Т. 1. Киев, 1878, с. 337—338.

⁵⁸⁸ Книга степенная царского родословия // ПСРЛ. Т. 21. 2 пол. Ч. 2. СПб., 1913, с. 629.

⁵⁸⁹ Стрельникова Е. Р. Галактион Белозерский // ПЭ (в печати).

⁵⁹⁰ См.: Описные книги Старицкаго Успенскаго монастыря. Старица, 1912, с. 11. Кроме того, две его иконы числятся по описи Можайских монастырей конца XVI в. См.: Можайские акты 1596—1598 гг. // Можайские акты 1506—1775 гг. / Изд. архим. Дионисий. СПб., 1892, с. 51, 54. Не исключено, что это также результат пропаганды со стороны Грозного.

⁵⁹¹ Книга степенная царского родословия // ПСРЛ. Т. 21. 1 пол. Ч. 1. СПб., 1908, с. 134.

⁵⁹² См.: Флоря Б. Н. Иван Грозный. М., 1999, с. 244—246; ср.: Скрынников Р. Г. Царство, с. 375.

⁵⁹³ Генрих Штаден. Записки опричника. М., 2002, с. 49—50.

⁵⁹⁴ Ржиса В. Ф. Микула Селянинович // Известия по русскому языку и словесности. Т. 2. Кн. 2. 1929, с. 455.

⁵⁹⁵ Росовецкий С. К. Устная проза XVI—XVII вв., с. 87.

слова Микулы, переданные Штаденом, звучат очень величественно, но были ли они продиктованы личным мужеством или верой в потустороннюю помощь, были ли они вообще произнесены или выражали никем не высказанные чаяния всех псковичей, нам не дано узнать. Важно лишь, что изначальный образ Микулы никак не напоминает юродивого.

Однако почти сразу миф зажил своей собственной жизнью: прорицатель превратился в «похаба». Следующий этап развития легенды отражен в Пискаревском Летописце: Грозный якобы «прииде к Никуле уродивому. И рече ему Никула: “Не замай, милухне, нас, и не пробудет ти за нас! Поеди, милухне, ранее от нас опять. Не на чом ти бежати!” И в то время паде головной аргамак (т. е. царский конь. — С. И.). И князь великий поедет вскоре и немного зла сотвори»⁵⁹⁶. Хотя Никула уже назван юродивым, в его поведении еще нет ничего специфически юродского, кроме разве что просторечного обращения «милухне»; «Пискаревский» вариант легенды не очень далеко ушел от штаденовского: гибель царского коня (аргамака) отсылает к пророческим (или магическим) способностям «мужика».

Следующий слой легенды представлен в Первой Псковской летописи: Иван Грозный «прииде благословитися ко блаженному Николе... блаженный же поучив его много ужасными словесы, еже престати от всякого кровопролития и не дерзнути же грабити святые божьи церкви. Царь же преже сия глаголы нивочто же вменив» приказал снимать колокол с Троицкой церкви — и «того же часа паде конь его лутчий по пророчеству святого, и поведаша сия царю, он же ужасен вскоре бежа из града»⁵⁹⁷.

Здесь впервые вводится мотив зависимости царя от юродивого: в предшествующих вариантах нам не объясняют, зачем, собственно, явился царь к Николе, а теперь ясно, что он нуждается в юродском благословении. Можно согласиться с Будовницем, что версия псковской летописи отражает интересы причта Троицкой церкви⁵⁹⁸, но нельзя, вслед за ним, считать, будто развитие легенды есть результат злокозненных усилий церкви по одурачиванию народных масс: иерархи могли эксплуатировать низовые верования, но не порождать их. Дальнейший шаг делает легенда под пером немецких опричников Таубе и Крузе.

Был послан к великому князю по воле Божьей один бедный человек по имени Nimla (искаженное «Никола»? — С. И.) которого все псковичи почитали, как никого, словно святого или особого пророка, и объявил ему, что он должен к нему придти. Великий князь не отказал ему в этом. Когда великий князь подошел к этому дому, этот пророк или его дьявольская личина (курсив мой. — С. И.) крикнул из окна по-русски: «Ивашка, Ивашка!.. До каких пор будешь ты без вины проливать христианскую кровь? Подумай об этом и уйди в эту же минуту, или тебя постигнет большое несчастье». Вследствие этого предостережения, устрашения или угрозы могущественный тиран... ушел побитый и пристыженный... Так нищий устроил и прогнал царя⁵⁹⁹.

Немцы честно пытаются передать амбивалентный характер юродства, и в этом смысле их подозрения насчет «дьявольской личины» весьма показательны. Кроме того, в истории, рассказанной Таубе и Крузе, Никола из зажиточного становится нищим, а его двор, полный тучного скота, превращается в какую-то, видимо, тесную келью: Никола приглашает туда царя, но разговаривает с ним почему-то через окно. Наконец, несчастьем, которым угрожает царю Никола, становится уже не гибель коня, а татарский набег на Москву в 1571 г.⁶⁰⁰ Вышецитированный рассказ был записан в 1572 г., а уже в следующем году на псковского чудотворца как на главную достопримечательность Пскова

⁵⁹⁶ Пискаревский Летописец / Изд. О. А. Яковлева (Материалы по истории СССР. Вып. 2). М., 1955, с. 79.

⁵⁹⁷ Псковские летописи. Вып. 1. М.; Л., 1941, с. 115—116. Этот вариант легенды был известен польскому королю Стефану Баторию — в одном разговоре он упоминал о том, что «пророк (sein Prophet) по имени Микола» заставил царя подчиниться себе, когда «колдовством» убил его лучшего коня (*KochE. Moskoviter in der Oberlausitz II Neues Lausitzisches Magazin. Bd. 83. 1907. S. 55*).

⁵⁹⁸ Будовниц И. У. Юродивые Древней Руси // Вопросы истории религии и атеизма. Т. 12. 1964, с. 173.

⁵⁹⁹ Послание И. Таубе и Э. Крузе / Пер. М. Г. Рогинского // Русский исторический журнал. Кн. 8. 1922, с. 50—51.

²⁰ Kappeler A. Ivan Groznyj im Spiegel der ausländischen Druckschriften seiner Zeit. Bern; Frankfurt, 1972, S. 126.

любовался английский посланник Джером Горсей, который так описывает встречу Грозного с Николой.

Его встретил мошенник или колдун (impostur or magician), которого они почитали как своего оракула, святой человек (a holly man) по имени Микула Свят (Sweat); он встретил царя смелыми проклятиями, заклинаниями, руганью и угрозами (imprecations and exsorsims, railings and threats), называя его царем-кровопийцей, пожирателем христианских тел, и клялся, что царь не избегнет смерти и бывшей в то время молнии, если... дотронется до головы последнего из детей... и что он должен удалиться из города прежде, чем поднимется огненное облако — Божья кара, что вот оно уже висит у него над головой. А в это время была сильная мрачная гроза. Царь содрогнулся от этих слов и просил его молиться об избавлении и прощении его жестоких замыслов. Я сам видел этого мошенника и колдуна: жалкое существо, нагое зимой и летом, он выносит как сильную стужу, так и жару, совершает многие странные действия благодаря дьявольскому колдовскому отводу глаз (magi-call illusions of the Divell), его боятся и почитают все — как князя, так и народ⁶⁰¹.

Как видим, легенда обросла плотью: во-первых, уже через три года после псковского похода в городе показывали какого-то юродивого, которому задним числом была приписана честь спасения земляков от царского гнева. Во-вторых, сюжет обогатился двумя важными деталями: грозой и «людоедством». Мотив загадочной связи юродивого с молнией встречался нам и раньше, но здесь впервые гроза представлена как орудие юродского гнева, и тот факт, что встреча происходит в феврале, когда и гроз-то не бывает, не способен смутить мифотворческое сознание: для него главное, что Никола грозит грозой не кому-нибудь, а именно Грозному. Юродивый как бы выигрывает у царя на его же поле. В каком-то смысле, как мы увидим, к тому же самому выводу подталкивал и мотив «людоедства».

Минуло еще шестнадцать лет — и ту же легенду повторяет другой английский путешественник, Джильс Флетчер, однако мы замечаем, что в нее добавился один существенный эпизод: Никола отправил царю кусок сырого мяса, между тем как в то время был у них пост. Увидев это, царь велел сказать ему, что он удивляется, так как святой муж предлагает ему есть мясо в пост, когда святая церковь запрещает это... «Да разве Ивашка думает, — сказал Никола, — что съесть постом кусок мяса какого-нибудь животного грешно, а нет греха есть столько людского мяса, как он это уже сделал?»⁶⁰²

Итак, встречающееся уже у Горсея обвинение в «кровопийстве» постепенно превратилось в мотив о предложении отведать сырого мяса. Кстати, со временем этот мотив стал ключевым в легенде и потом был «заимствован» у Николы другими юродивыми: Арсением Новгородским, Николаем Кочановым⁶⁰³ и Василием Блаженным. Сводится ли здесь дело к метафорическому обвинению царя в «людоедстве»? Беремся утверждать, что нет. В отличие от новгородско-псковского фольклора, где Грозный и в самом деле подвергается подчас осуждению, московская традиция изображает царя с симпатией. И тем не менее в житии московского «похаба» Василия Блаженного появляется сходный эпизод. Значит, данный мотив нельзя трактовать как однозначную «критику». На наш взгляд, мифологическое содержание легенды можно реконструировать, лишь вспомнив про главного православного юродивого — Симеона Салоса. Особенностью Эмесского святого являлось как раз то, что он ел мясо в пост, «словно безбожник»⁶⁰⁴. К этой теме автор жития возвращается снова и снова: «Он не ел вплоть до Страстного четверга. Но в этот день он прямо с утра усаживался у пирожника и ел, чтобы из-за этого люди, видевшие его, соблазнились, что, мол, даже в Страстной четверг он не

⁶⁰¹ Russia at the Close of the XVI Century. London, 1856, p. 161. Русский перевод: Джером Горсей. Записки о России. XVI — начало XVII в. М., 1990, с. 54.

⁶⁰² The English Works of Giles Fletcher, the Elder / Ed. L. E. Berry. Madison, 1964, p. 276.

⁶⁰³ Роговецкий С. К. Устная проза XVI—XVII вв., с. 84, прим. 84.

⁶⁰⁴ Leonlios de Neapolis. Vie de Symeon le Fou et Vie de Jean de Chypre/ Ed. A.-J. Festugiere. Paris, 1974, p. 82.10. См. с. 115.

постится»⁶⁰⁵. Но что самое интересное — Симеон ел и сырое мясо⁶⁰⁶. Подобные эпизоды были аккуратно воспроизведены в славянском переводе («ясги без насыщения», «ядуща бобы яко медвяд», «ядый якоже от сего блажняхуся»⁶⁰⁷ и т. д.). Никола — один из первых русских «похабов», получивших византийское прозвание «Сал(л)ос»⁶⁰⁸. В соседнем Новгороде так стали именоваться Николай Качанов⁶⁰⁹ и Михаил Клопский⁶¹⁰. В XVI в. представления о модельном юродивом Симеоне Эмесском проникли, видимо, в фольклорную среду, в которой формировалась легенда о Николе.

20 февраля 1570 г., в опеневшем от ужаса Пскове, произошел (то есть должен был произойти по законам мифопоэтического сознания) загадочный, непонятный обычным людям разговор. Никола Салос перемог Грозного царя в некотором запредельном единоборстве. Юродивый как бы сказал Ивану: ты — Грозный, но и я — Грозный, при этом ты не решаешься есть мясо в пост, а я-то ем! И это дает мне право приказывать тебе. А коль скоро мои пути еще неисповедимее твоих, мне угодно, чтобы ты пощадил город. «Похаб» останавливает царский террор не во имя закона или гуманности, а по каким-то лишь им двоим ведомым правилам.

Никола продолжал жить в псковском фольклоре и дальше — на позднейшем этапе легенды он, не утрачивая своего юродства, превращался уже в лицо, совершенно равновеликое царю: перед въездом Ивана в город «похаб» приказывает всем горожанам выходить из домов с хлебом-солью, а когда Грозный верхом показывается в Петровских воротах Пскова, «Микола Христо-уродивый» едет к нему «на палочке верхом, руку подпер в бок»⁶¹¹. Юродивый этот фигурирует в качестве персонажа многих псковских житийных текстов⁶¹² и сказок⁶¹³, и недаром несколько веков спустя Александр Пушкин, писавший трагедию «Борис Годунов» в имении Михайловское под Псковом, присвоил своему юродивому персонажу имя «Николка»⁶¹⁴.

Момент встречи Ивана Грозного с юродивым имел такой мифологический «резонанс», что несколько раз потом воспроизводился в других житиях. Рассмотрим один случай — Арсения Новгородского. В почитании этого святого прослеживается несколько слоев: если ориентироваться на события, упоминаемые в его житии, святой умер вскоре после встречи с Иваном Грозным в 1579 г.⁶¹⁵ При этом некоторые детали текста выглядят столь жизнеподобно, что производят впечатление списанных с натуры или по свежим следам. Например, такие подробности облика святого: «Ризы сего блаженна-го, еже ношаше выну, толико видением непотребны бяху и многошвени и сиротни, яко бы на многи дни и по-среде града или на торжищи повержени бы были... Такожде и на главе его покровение шляпное, им же пол ея покривашеся точию, другая же страна его главы всю нужду от бескровения приимаше»⁶¹⁶. Издевательства над юродивым городских мальчишек — это неременная черта юродской агиографии начиная с Симеона Эмесского, однако в житии Арсения этот эпизод получает неожиданную конкретизацию: «Отроком иным около его глумящимся, овии же держаше его, инии же ризу его к мосту гвоздми прибываху»⁶¹⁷. Возможно, подобные детали, как и сведения о родителях Арсения, восходят к брату святого Григорию, на которого ссылается ранняя версия

⁶⁰⁵ Ibid., p. 90.23—91.1. Ср.: p. 94.25—95.3.

⁶⁰⁶ Ibid., p. 92.10.

⁶⁰⁷ ГИМ. Синод., № 996, л. 369об., 372, 372об.

⁶⁰⁸ Псковские летописи. Вып. 1. М.; Л., 1941, с. 115. Ср. с. 251.

⁶⁰⁹ Соколова Л. В. Чудеса Николая Качанова // СККДР. 2-ая половина XIV — XVI в. Ч. 2. Л., 1989, с. 511.

⁶¹⁰ Новгородская четвертая летопись. Ч. 1. Л., 1929, с. 576.

⁶¹¹ Ср.: Якушкин П. И. Сочинения. М., 1986, с. 115.

⁶¹² Ср.: Житие Никандра Пустынножителя / *Серебрянский Н.* Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. М., 1908, с. 539.

⁶¹³ См.: Клибанов А. И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996, с. 89.

⁶¹⁴ Грановская Н. Юродивый в трагедии Пушкина *И* Русская литература. 1964. № 2, с. 94.

⁶¹⁵ Каган М. Д. Житие Арсения Новгородского // СККДР. XVII в. Ч. 1. СПб., 1992, с. 331; Буланин Д. М. Житие Арсения Новгородского // СККДР. XVII в. Ч. 4. Т.—Я. Дополнения, с. 704.

⁶¹⁶ Каган-Тарковская М. Д. Развитие житийно-биографического жанра в XVII веке *И* ТОДРЛ. Т. 49. 1996, с. 128.

⁶¹⁷ Там же.

жития⁶¹⁸. Однако стилистика текста скорее свидетельствует о том, что агиограф творил в XVII в. и писал на основании жизненных наблюдений над многими безымянными юродивыми своего собственного времени⁶¹⁹. Если это так, то эпизод встречи Арсения с Иваном Грозным, исполненный хронологических неувязок, есть «общее место» юродской агиографии — ведь такая же встреча, и тоже с массой хронологических нестыковок, приписывается и Василию Блаженному, и обе они выглядят как подражание подвигу Николы Салоса. Между прочим, мотив встречи Арсения с царем получает дальнейшее развитие в поздних версиях жития: если на первом этапе святой видится с Грозным во второй, мирный приезд царя в Новгород, то в ходе дальнейшей эволюции этого сюжета свидание переносится на кровавый 1570 г., юродивому вкладываются в уста явно заимствованные у Николы обличения царских зверств⁶²⁰.

Не следует думать, будто юродивый воспринимался как политический оппозиционер. Бывало, что его странное поведение «прочитывалось» как поддержка властей. К примеру, австрийский посол Сигизмунд Герберштейн, бывший в Москве в 1517 и в 1526 гг., описывает, как «похаб» (тогио, Schalchsnaft) «носил повсюду метлы и лопату. Когда его спрашивали, зачем они ему, он отвечал, что держава государя еще не совсем очищена»⁶²¹. Главное — что юродивому приписывалось независимое суждение по политическим вопросам. При этом для синкретического религиозного мировосприятия как царь, так и юродивый принадлежали к сакральной сфере, характер же взаимосвязи между этими персонажами не подвергался вербализации, что хорошо видно на примере краткого, но очень интересного «жития» одного забытого «похаба»: речь идет о ростовчанине Артемии Третьяке, рассказ о котором вставлен в жизнеописание Иоанна Власатого:

Некогда же ему бывшу два дни зело печалну, не яде, ни пия, ни с кем глагола. В третий же день нача, по всему граду бегая, вопити: стреляй, вешай, скачи, пей, умывайся, ложися. В третий же день по пророчеству его с Москвы весть прииде: царь государь и великий князь Иван Васильевич всеа Руси своих и ближних и дяжков казнил многими различными муками два ста человек⁶²².

Из маловразумительных воплей «похаба», по всей вероятности, аккуратно воспроизведенных агиографом, невозможно заключить, понималось ли его «пророчество» как сочувственное по отношению к казненным. Нет сомнений лишь в том, что весть о московских казнях была немедленно увязана ростовчанами с персоной местного «похаба».

Независимая поза юродивого по отношению к власти — общее место поздней русской агиографии: например, в XVII в. Прокопий Вятский срывал шапку с воеводы и тащил его в тюрьму, а также сек на площади молоденькие деревца, предвещая этим жестокие царские указы⁶²³. Агрессивное поведение было необходимым условием чудотворения: во время костромского пожара воевода обратился за помощью к Симону Юрьевецкому; юродивый ударил его по щеке — и пламя погасло⁶²⁴. Но поскольку «похаб» не воспринимался как субъект, то и понятие «политической храбрости» к нему неприменимо: агиограф мыслил акты юродской дерзости скорее как знаки иноприродности своего героя, его непохожести на обычных людей.

Другое дело, что житийный канон мог проецироваться на реальную жизнь. Иногда среди тех, кого

⁶¹⁸ Так в: Андроник (Трубацев). Арсений Новгородский // ПЭ. Т. 3. 2001, с. 438.

⁶¹⁹ См.: Каган-Тарковская М. Д. Развитие житийно-биографического жанра, с. 128.

⁶²⁰ Буланин Д. М. Житие Арсения Новгородского // СККДР. XVII в. Ч. 4. Т.—Я. Дополнения, с. 705.

⁶²¹ Сигизмунд Герберштейн. Записки о Московии. М., 1988, с. 141. Это — единственное замечание Герберштейна о юродстве. Что касается приписываемого ему Г. Федотовым описания «похабов» (Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М., 1997, с. 188), то оно ему не принадлежит. Цитата, атрибутируемая Федотовым Герберштейну, насчет «мирян, которые покаются ради дают себя оковать толстыми цепями», в действительности гораздо более поздняя: это фраза из дневника поляка Немоевского от июня 1608 г. (Записки Станислава Немоевского (1606—1608). М., 1907, с. 242). Строго говоря, она не относится к юродивым, ибо те не должны ни в чем каяться.

⁶²² Мельник А. Г. Житие Иоанна Власатого, с. 389.

⁶²³ Иванов С. А. Житие Прокопия Вятского. Editio princeps // Florilegium. К 60-летию Б. Н. Флори. М., 2000, с. 76, 80.

⁶²⁴ Поспелов И. Блаженный Симон Христа ради юродивый Юрьевецкий чудотворец. Кострома, 1879, с. 13.

общественное мнение нарекало юродивыми, попадались люди не только «нормальные», но и обладавшие общественным темпераментом — они-то и начинали вести себя с оглядкой на агиографических персонажей. Власть реагировала соответственно. Это ясно из слов Джильса Флетчера:

Но иногда случается, что за такую дерзкую свободу (rude libertie), которую они позволяют себе, фальшивым образом прикидываясь пророками (by imitation of prophets), от них тайно отделяются. Так обошлись с одним или двумя из них во времена покойного царя [Ивана], за то, что они уж слишком смело поносили правление царя⁶²⁵.

В период правления царя Феодора, который сам считался «благоуродивым»⁶²⁶, «похабство» на Руси достигло пика своей легитимности: немедленно после его коронации, в 1584 г., начались массовые чудотворения у могилы московского юродивого Василия Блаженного, умершего задолго до этого, видимо, в 1557 г. Хотя его культ был популярен и в годы Ивана Грозного⁶²⁷, однако канонизация и торжественное перезахоронение Василия в соборе Покрова на Рву (ныне известном как собор Василия Блаженного) произошли 2 августа 1588 г.⁶²⁸ За церемонией наблюдал Константинопольский патриарх Иеремия; он находился на Руси с визитом, важность которого для Москвы невозможно было переоценить: от него надеялись получить добро на превращение русской митрополии в патриархат. Чем же рассчитывал царь Феодор, а точнее его всесильный конюший Борис Годунов, потрафить высокому гостю? Канонизацией юродивого! Московиты явно исходили из того, что греки, подарившие им Симеона и Андрея, будут рады, что на Руси появились свои «салось». Мы, увы, не знаем, оказался ли правилен такой расчет — но доводом в пользу этого служит написание членом посольства Арсением Элассонским греческой службы Василию.

Слава московского юродивого росла. Неумолчный колокольный звон оповещал о новых чудотворениях. Царь Феодор с царицей, Борис Годунов и московская знать делали щедрые подношения на гробницу Василия; около нее хранилась большая государева казна⁶²⁹. Явно пересказывая какой-то официальный текст, Пискаревский летописец утверждает:

Много лет источники истекали живых вод благодати его хромым, слепым, бесным, на всякий день человек по пятнатцати и по дватцати и по тритцати и больши; и много лет чюдеса творяше беспрестанно. И едино от чюдес скажем: некий инок, именем Герасим, прозвище Медведь, много лет без ног быша и ползаше на коленках с колодицати, и просяше милостыни у Фроловских врат. И внезапно... великаго светильника Василия Блаженного молением исцелеша и здрав бысть по-прежнему и хожаше как и прочие человець⁶³⁰.

Среди всей этой экзальтации, 25 ноября того же 1588 г., в Москве появился англичанин Джилье Флетчер, посланник королевы Елизаветы. Последующие зиму, весну и лето он провел на Руси и, разумеется, не мог не обратить внимания на культ юродивых, как раз достигший своего апогея. Кстати, перед самым отъездом Флетчера из Москвы, в августе 1589 г., в соборе Покрова на Рву был с большой помпой похоронен еще один «похаб», Иоанн Большой Колпак. Наблюдения англичанина составили книгу, «On the Russe Commonwealth», в которой целая глава посвящена юродивым (выше уже цитировались отрывки из нее). Посмотрим же, как на трезвый посторонний взгляд выглядел тот мир, который мы до сих пор видели лишь сквозь призму породившего его религиозно-мифологического

⁶²⁵ The English Works of Giles Fletcher, the Elder, p. 276.

⁶²⁶См.: Повесть князя Ивана Михайловича Катырева-Ростовского Ц Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени. Изд. 3. Л., 1925, с. 564.

⁶²⁷Впервые Василий появляется на иконе «Походная церковь», рядом с Максимом Московским и Андреем Царьградским — в 1572/3 гг. (см.: Попов Г. В. Тверская икона XIII—XVII веков. СПб., 1993, с. 273, № 169). Кроме того, в одной из рукописей 70-х гг. XVI в. некоему сочинению предпослано «предисловие Василия Ногова новаго чюдотворца» (см.: Казакова Н. А. Васси-ан Патрикеев и его сочинения. М.; Л., 1960, с. 239).

⁶²⁸Ерусалимский К. Ю. Василий Блаженный // ПЭ. Т. 7. 2004, с. 124—126. Видимо, захоронение «похаба» в соборе Покрова должно было намекать на его сравнимость с Андреем Юродивым.

⁶²⁹Там же, с. 126—127.

⁶³⁰ Пискаревский летописец // ПСРЛ. Т. 34. М., 1978, с. 200.

дискурса.

Кроме [монахов] у них есть особенные отшельники (Eremites), которых они называют святыми людьми (holy men), очень похожие на гимнософистов и по своей жизни, и по поступкам, хотя не имеют ничего общего с ними в том, что касается познаний и образования. Они ходят совсем нагие, за исключением лоскута вокруг чресел, с длинными свисающими волосами, широко разметанными по плечам, и многие с железным ошейником или цепью вокруг шеи либо вокруг тела, даже зимою в самые сильные морозы. Их считают пророками и весьма святыми мужами (prophets and men of great holines), дозволяя им говорить свободно все, что хотят, без всякого ограничения, хотя бы даже о самом Боге (of the very highest himselfe). Если такой человек открыто упрекает кого-нибудь в чем бы то ни было, то ему ничего не возражают, а только говорят «Ро graесит», что означает «по грехам». Если же кто из них, проходя мимо лавки, возьмет что-нибудь из товаров, где бы он ни захотел, то [купец] почтет себя весьма любимым Богом и дорогим для святого, за то что тот взял это таким манером. Но подобного рода людей немного, потому что ходить голым в России, особенно зимою, очень нелегко и весьма холодно. Помимо прочих в это время, есть среди них один в Москве, который ходит голый по улицам и агитирует публично против государства и правительства (inueyth commonly against the state, and gouernment), особенно против Годуновых...

Был еще такой же другой, который умер несколько лет назад и которого зовут Василий, который решился упрекать покойного царя (Ивана Грозного. — С. И.) в его жестокости и во всех угнетениях, каким он подвергал народ... Его тело они перенесли в роскошную церковь, возле царского дворца в Москве, и причли его к лику святых. Он совершил там много чудес, как монахи уверили народ, и много подношений делается ему, не только простыми людьми, но и высшей знатью, и самими царем с царицей, посещающими эту церковь с большим благоговением. Но в том году, когда я был в Москве, этому святому не везло на чудеса: один хромец утверждал, будто его ноги были излечены, однако некая женщина, которая раньше была близка с этим человеком, а позже им оставлена, обвинила его в том, что он хромал лишь в дневное время, а приходя вечером домой, мог хоть скакать; он придумал эту хитрость шесть лет назад. Теперь он помещен в монастырь, и жалуется на монахов, что они наняли его, дабы он изображал это подложное чудо, якобы случившееся с ним. Помимо этого позора, незадолго до моего отъезда, во время грозы, в церкви [Василия] восемь человек было убито молнией; это привело к тому, что ее колокола стали звонить несколько слабее (а раньше они трезвонили день и ночь в знак торжества по поводу сотворенных святым Василием чудес), а это вызвало немалое разочарование в этом чудотворце.

Был еще один такой же, пользовавшийся большим уважением в Пскове (Никола — С. И.)... Угрожая царю, что с ним случится какое-нибудь ужасное происшествие, если он не перестанет умерщвлять людей и не покинет город, он спас в это время жизнь множеству людей. Все это приводит к тому, что народ очень любит их, ибо они, подобно Пасквилям, указывают на недостатки знатных, о которых никто другой и говорить не смеет⁶³¹.

В рассказе Флетчера можно различить несколько пластов: один относится к актуальным реалиям британской жизни (слово «Пасквиль» в значении человека, а не сочинения, стало популярно в Англии именно в конце XVI в.); другой — к классической образованности самого Флетчера⁶³² (отсюда аналогия с гимнософистами). Некоторые мотивы восходят к русским житийным текстам, прежде всего, касающимся Василия Блаженного: разгром Новгорода, за который Василий якобы упрекал Ивана Грозного, случился в реальности через много лет после смерти «похаба» — но именно этот эпизод фигурирует в «народной», а не официальной биографии юродивого⁶³³, которая, следовательно, начала складываться уже в это время и какими-то путями стала известна британскому послу.

⁶³¹ The English Works of Giles Fletcher, the Elder, p. 274—276.

⁶³² С 1573 по 1579 г. он преподавал греческий язык в Кембридже (Ibid., p.9).

⁶³³ См.: Кузнецов И. Святые блаженные Василий и Иоанн, Христа ради московские чудотворцы. М., 1910, с. 285.

Личный скептицизм Флетчера в адрес Василия неудивителен — гораздо поразительнее рассказанная им история про лжекалеку, видимо, того самого Герасима Медведя, чье чудесное исцеление воспел Пискаревский Летописец. Нас здесь интересует не чудо, оказавшееся махинацией, а источник, которым пользовался англичанин: ведь не сам же он проводил расследование; в рассказе явственно различим отзвук публичного скандала, о котором бусурманину насплетничал кто-то из русских⁶³⁴. Стало быть, среди москвитов тоже были скептики, и у них, можно полагать, имелись сомнения не только о том или ином чуде, но и вообще о юродской «грозе» — в прямом и переносном смысле: рассказ о гибели восьми человек от молнии в храме Василия Блаженного есть не что иное, как хорошо известная нам легенда о тех страшных знамениях, которые сопровождали смерть Большого Колпака или прение Николы Псковского с Иваном Грозным. Только это чудо подано «с обратным знаком» — как свидетельство слабости юродивого, а не его всемогущества.

Некоторые из сведений Флетчера, хотя и напоминают житийные топосы, скорее все-таки представляются наблюдениями над жизнью: таковы, например, его слова о том, что «похабы» свободно брали товары в лавках, или неподдельный ужас англичанина (явно страдавшего от суровой русской зимы) по поводу их наготы. Но вот то, что юродивые позволяют себе богохульствовать, этого мы не прочтем нигде, даже в житии Симеона Эмесского!

Обратим внимание, как Флетчер ставит знак равенства между юродивым и пророком. Действительно, в древнерусском «похабстве» как агиографическом феномене и изначально-то профетизм превалировал над всеми другими проявлениями странной святости. Пророческая функция является для многих юродивых практически единственным их чудесным даром, о котором сообщается в источниках. Например, Сказание о Ярославско-Смоленской иконе Богоматери гласит, что некий, в остальном неизвестный, Онуфрий Юродивый «внезапу пришед к некоему во граде Романове мужу благочестивому Сампсону Богомолу, прорече имеющие приключиться бедствия, а домашним его монашествво»⁶³⁵. В «Повести о путешествии Иоанна Новгородского», повествующей о событиях якобы XII в., но составленной в XV, рассказывается, что в Новгороде, в монастыре св. Георгия, «бе некий человек яко урод ся творя, прозорлива же дара имея от Бога благодать; сей скоре притече к архимандриту монастыря того толький в двери келия его и глаголя...»⁶³⁶.

Позднее профетизм фактически вытеснил в юродстве бытовую разнузданность. Пока пророчества касались лишь частных вещей, это было не опасно — но юродивые постепенно входили во вкус политических прорицаний. Между тем к концу XVI в. юродство было отрефлектировано культурой как совершенно особый «клуб» святых, которые держатся вместе и помогают друг другу: «похабы» вместе изображаются на иконах⁶³⁷, им пишут общие службы⁶³⁸ и т. д. Превращение принципиальных одиночек в группу не могло пойти им на пользу. Власть, терпевшая каждого «похаба» в отдельности, не готова была смириться с существованием «юродской оппозиции». Наметился идеологический сдвиг: превознося специально отобранных юродивых, церковь начала потихоньку теснить «похабство» как институт. Очень характерна эволюция текста московского Службника. На рубеже XVII в. в нем поминались Андрей Царьградский, Исидор Ростовский, Прокопий Устюжский и Максим и Василий Московские. «Против сих имен, — замечает исследователь, — на полях отметка “Доложить патриарху”... Состоялся приказ выключить имена. Они... зачеркнуты киноварью и в текст Службника 1602 г. не вошли»⁶³⁹.

⁶³⁴ Флетчер немного знал русский язык, см.: *Середонин С. М.* Сочинение Джильса Флетчера «Of the Russe Common Wealth» как исторический источник. СПб., 1891, с. 56—57.

⁶³⁵ *Телякова Н. Н.* Старина и святые города Романова. Ярославль, 1991, с. 51.

⁶³⁶ Древнерусские предания (XI—XVI вв.). Москва, 1982, с. 286.

⁶³⁷ Ср.: *Преображенский А. С.* Василий Блаженный. Иконография//ПЭ. Т. 7. 2004, с. 130.

⁶³⁸ *Кузнецов И.* Святые блаженные Василий и Иоанн, с. 223.

⁶³⁹ Там же, с. 388—389.

Глава 10. «Похабство» накануне Нового времени

Семнадцатое столетие — странный период в истории русского юродства: с одной стороны, в это время власть явно взяла курс на вытеснение «похабов». Патриарх Иоасаф писал в указе 1636 г.:

Иные творятся малоумни, а потом их видят целоумных; а иные ходят во образе пустынноическом и во одеждах черных и в веригах, растрепав власы; а иные во время святого пения в церквах ползают, писк творяще, и велик соблазн полагают в простых человецех⁶⁴⁰.

Окружная грамота 1646 г. патриарха Иосифа запрещала даже впускать юродивых в храмы.

Понеже от их крику и писку православным христианам божественного пения не слышать, да те в церкви божии приходят акы разбойники с палки... и бывают у них меж себя брани⁶⁴¹.

С другой стороны, в XVII столетии происходит амальгамация юродства с другими феноменами и, тем самым, его экспансия. Например, заметно постепенное втягивание в число юродивых все большего числа умственно неполноценных людей, за безумием которых вовсе и не усматривали душевного здоровья, но которым само их безумие придавало ореол святости. Появился термин «благоуродивый», объединявший «юродивых Христа ради»⁶⁴² с безвредными слабоумными. В переписи 1646 г. по городу Кашину читаем, что там жил «на посаде Исачко Петров сын Засухин с сыном с Гришкою, да у него же живет шурина благоуродливой Зиновко Еустратьев сын» — а чуть дальше: «Другой двор посацкого человека Власка Кузнеца, а в нем живет уродливой человек Левка Овечкин»⁶⁴³. Чем отличались друг от друга вышепоименованные Зиновий и Лев, — увы, неизвестно.

От голландского путешественника Исаака Массы мы узнаем о святой, про которую из других источников ничего не известно.

Также ходил он [Годунов] часто к ворожее (vaersegster), которую в Москве считают святою и зовут Елена Юродлива (Oerodliva). Она живет в подземелье подле одной часовни... Эта женщина обыкновенно предсказывала будущее и никого не страшилась — ни царя, ни короля, но всегда говорила все то, что должно было, по ее мнению, случиться. И это подчас сбывалось. Когда Борис пришел к ней в первый раз, она не приняла царя, и он принужден был возвратиться. Когда он в другой раз посетил ее, она велела принести... бревно... и совершать над этим бревном отпевание... Царь... ушел опечаленный, но если бы я был царем, я велел бы покадить ей ладаном прежде, чем дошло бы до меня, но они, москвиты, считают ее святою, чему нечего удивляться, ибо они, увы, до сих пор погружены в невежество, да просветит их Господь.

Далее Масса повествует о том, что та же самая «сатанинская пророчица Елена Юродлива» начала предсказывать смерть Лжедмитрию; но когда Дмитрию донесли об этом, он «посмеялся, не обращая внимания на болтовню безумных и одержимых старух»⁶⁴⁴.

Следовательно, ворожеи также стали именоваться юродивыми. В число юродивых попадали даже отшельники, сторонившиеся тех самых контактов с людьми, без которых не бывает и юродства. Например, таков был живший на острове при впадении реки Вязьмы в Уводь Киприан Суздальский, умерший в 1622 г.⁶⁴⁵

⁶⁴⁰ Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи. Т. 3. СПб., 1836, с. 402, № 264.

⁶⁴¹ Цит. по: *Ковалевский И.* Юродство о Христе и Христа ради юродивые восточной и русской церкви. М., 1902 (Репринт — 1992), с. 217.

⁶⁴² В одном источнике 1584 г. этим словом обозначаются святые Симеон и Исидор, см.: *Шляпкин И.* Указец книгохранителя Спасо-Прилуцкого монастыря Арсения Высокаго 1584 г. // Памятники древней письменности, вып. 184. 1914, с. 12, 16. Какой-то «благоуродивый Иоанн» упоминается в помянной книге Перемышльского монастыря, см.: *Хитрое Н. З.* Описание Лютиковского Троицкого Перемышльского монастыря. М., 1826, с. 8.

⁶⁴³ Город Кашин // ЧОИ ДР. 1903. Кн. 4, с. 32, 39.

⁶⁴⁴ *Исаак Масса.* Краткое известие о Московии в начале XVII в. М., 1937, с. 83, 127. В работе: *Kobels S.* Foolishness in Christ: East vs. West // *Canadian-American Slavic Studies.* V. 34. № 3. 2000, p. 339, n. 4 — эти сведения ошибочно приписаны Джильсу Флетчеру.

⁶⁴⁵ *Толстой М. В.* Книга глаголемая Описание о российских святых. М., 1887, с. 212.

В 1638 г. в Ивановском монастыре в Москве скончалась «девица Дарья, в инокинях схимница Марфа юродивая». О житии этой монахини ничего не известно, однако после смерти она удостоилась большого почитания: была похоронена в соборной церкви монастыря (с тем камнем под головой, который, видимо, подкладывала и при жизни), а уже через два года царь Михаил Федорович приказал «на гроб старицы Марфы Юродивой, которая положена в Ивановском девичьем монастыре, покров сукно аглинское черное крест камчат вишневым надложить»⁶⁴⁶. Марфа — весьма знаковая фигура: ведь она, если не считать Елены, первая юродивая женщина после Исидоры.

В случае с Марфой размытие «юродского канона» выглядит особенно наглядным: дело в том, что она, живя в обители, получала несуразно роскошное содержание от царя: согласно дворцовым архивам, в 1624 г. ей была «скроена шуба теплая из немецкой черной тафты на белом меху, с бобровую опушкой», в 1629 г. — особая ряса, в 1630 — «шуба лазоревая на заячьем меху с бобровую опушкой», в 1631 г. — «сарафан лазоревый» и т. д. Так кем же была Марфа, юродивой инокиней или «придворной дуркой»⁶⁴⁷, какие во множестве водились во дворце?⁶⁴⁸ Строго мужской характер этого подвига представляет собой трудноразрешимую загадку, однако в любом случае нарушение здесь гендерной границы — еще один признак размытия строгих агиографических категорий.

От Кирилла Белозерского и вплоть до второй половины XVI в. мы ничего не слышим о юродстве среди монахов; конечно, «похабы» должны были попадаться в монастырях хотя бы уже потому, что власти запирали туда особенно буйных пророков⁶⁴⁹. Однако самый первый, после длительного перерыва, юродивый в обители — это схимонах Феодоровского монастыря в Переяславле-Залесском Сергей, местное почитание которого дожило до XIX в.⁶⁵⁰, но сведений о котором не сохранилось. Второй — Иосиф Заоникиевский, житие которого не опубликовано⁶⁵¹, но известно в пересказе: вологодскому крестьянину Илариону, чудесным образом излеченному от слепоты, в 1588 г. явилась чудотворная икона Богородицы, и на этом месте он основал Заоникиевский монастырь, где и сам постригся под именем Иосифа; причины, по которым этот человек сразу вслед за тем принял на себя подвиг юродства, изложены в житии довольно туманно: быть может, здесь сыграла роль его обида на то, что настоятелем новообразованной обители назначили не его; как бы то ни было, братия издевалась над юродивым, а его память (Иосиф умер в 1612 г.) была причиной внутри монастырских распрей: воздвигнутая над могилой часовня трижды разрушалась и вновь восстанавливалась⁶⁵². В данном случае монастырь явно находился в сложных отношениях с памятью собственного создателя, но бывали и обратные ситуации, когда обитель эксплуатировала популярное имя какого-нибудь юродивого: так, позднейшая легенда об Арсении Новгородском приписывает ему создание Арсениевского монастыря⁶⁵³, а Каргопольская Успенская обитель возводила себя к некоему Ивану (Ионе?) Волосатому⁶⁵⁴. И все-таки, при том, что юродивые монахи изредка попадают в патерики (Василий Каменский⁶⁵⁵ и два Иоанна Соловецких⁶⁵⁶), реальному монастырю, чья жизнь строится на

⁶⁴⁶ Руднев В. Блаженная схимонахиня Марфа. М., 2002, с. 18; Баталов А. Л. Ивановский монастырь (в печати).

⁶⁴⁷ О слиянии феноменов юродства и скоморошества свидетельствует и простодушный рассказ голландского путешественника Николааса Витсена, который записал в дневнике 14 февраля 1665 г.: «За эти дни я видел несколько безумных. Они шли почти совсем голые, на них были только переднички на поясе, в эти пьяные дни [масленицы] они скоморошничали; русские считают их святыми, дают им деньги и сажают на почетные места за столом» (*Николаас Витсен. Путешествие в Московию. 1664—1665. СПб., 1996, с. 111*).

⁶⁴⁸ Забелин И. Е. Домашний быт русского народа в XVI—XVII ст. Т. II. М., 2001, с. 266. После смерти Марфы ее место в том же монастыре заняла «уродивая старица Анна», также пользовавшаяся благодеяниями дворца (Там же, с. 319).

⁶⁴⁹ «Князь великий, яко урода, повеле поимати и на Угрешко его посла» (ПСРЛ. Т. 6. 1853, с. 228).

⁶⁵⁰ Зверинский В. В. Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. Т. 2. СПб., 1892, с. 395.

⁶⁵¹ Рукопись РГБ. ф. 354, № 74.

⁶⁵² Верюжский И. Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии. Вологда, 1880, с. 593—601.

⁶⁵³ Андроник (Трубачев). Арсений Новгородский // ПЭ. Т. 3. 2001, с. 438.

⁶⁵⁴ Алферова Г. В. Каргополь и Каргополье. М., 1973, с. 15, 86.

⁶⁵⁵ Романенко Е. В. Василий Каменский // ПЭ. Т. 7. 2004, с. 203.

⁶⁵⁶ Никодим (Кононов). Архангельский патерик. М., 2000, с. 73.

строгих правилах, трудно было почитать святого, чья жизнь состояла из их нарушения. Поэтому в обители «похабу» не удавалось по-настоящему развернуться. Главной его ареной оставался город⁶⁵⁷.

От XVII столетия дошло гораздо больше письменных памятников, чем от предшествующего, и благодаря этому мы узнаем о существовании множества «похабов», чьи более ранние собратья попросту остались в неизвестности. Некоторые имена сохранены монастырскими святыми (например, Илия Даниловский⁶⁵⁸), другие — иконами (как Трофим Суздальский⁶⁵⁹), третьи — городскими летописями; так, в анналах Сольвычегодска читаем: «В 7100 (1592) объявился у Соли в малом возрасте Михаил уродивый, а преставился 7150 (1642) года мая 5 дне и погребен в Введенском монастыре с Фомою и Родионом»⁶⁶⁰. Кто такие эти Фома и Родион⁶⁶¹, равно как и погребенные там же Иоанн и Василий⁶⁶² Сольвычегодские, совершенно неизвестно, но все они фигурируют в различных святцах в чине юродивых⁶⁶³. Быть может, единственная разница между вышепоименованными персонажами и «благоуродивым» Зиновием из Кашина состояла в том, что в этом городе почему-то не сложилось традиции юродских культов. Появление же хотя бы одного местного «похаба» почти всегда провоцировало волну эпигонов: так, вслед за Иоанном Устюжским последовали Прокопий и Леонтий; за Исидором Ростовским — Иоанн, Артемий, Стефан, Афанасий; за Максимом Московским — Василий, Большой Колпак, Иаков; за Иоанном Верхотурским — Косьма и Симеон, за Прокопием Вятским—Антипа и Уар, о которых решительно ничего не известно⁶⁶⁴ и т. д.

Оживление литературной деятельности на Руси привело к появлению множества «похабских» житий, авторы которых не только не стремились сгладить экстравагантность своих героев, но, наоборот, всячески ее подчеркивали. Так возникло то житие Василия Блаженного, которое выше мы называли фольклорным и которое, безусловно, впитало в себя народно-религиозные черты⁶⁶⁵, но обнаруживает и признаки авторской беллетристики. Если официальное житие Василия, существовавшее в двух редакциях, относится к 80-м гг. XVI в.⁶⁶⁶, то фольклорное приняло окончательный вид ко второй половине XVII в.

В отличие от огромного большинства русских юродских житий, авторы которых как бы чуть стесняются собственных героев и затушевывают провокационность их подвига, Василий Блаженный в своем апокрифическом житии возрождает атмосферу предельной взаимной агрессии между юродивым и миром: он все узы нынешнего жития прелестнаго расторгнув яко худую паучину... и презре плотская мудрования купно сверже и телесная одеяния... и избра себе житие буйственное и от человек уничиженное, яко же Андрей Цареградский и Прокопий Устюжский и Исидор Ростовский и иные мнози. Их же житию ревнуя сотворися похаб Христа ради нача у иных калачи опровергати и инде же квасы от сосудов выливати и ина многа таковая нелепая и похабная творити, за что бысть пхаем, оплеваем, по земле влачим, за власы терзаем, и лютая биения и ударения и досаждения и

⁶⁵⁷ При этом деревня являлась вотчиной кликуш. Иван Грозный писал во втором послании к Стоглавому собору: «По погостом и по селом и по волостем ходят лживые пророки — мужики и жонки, и девки, и старые бабы, наги и босы, и волосы отрастив и распустя, трясутся и избиваются, и сказывают что им являются св. Пятница и св. Анастасия». (Емченко Б. Стоглав. Исследование и текст. М., 2000, с. 311). В целом кликушество вплоть до весьма позднего времени отделялось от юродства и было по преимуществу женским занятием.

⁶⁵⁸ Головицков К. Д. Город Данилов. Ярославль, 1890, с. 2—3.

⁶⁵⁹ Иеромонах Иоасаф. Церковно-историческое описание суздальских достопамятностей. Чугуев, 1857, с. 121—122.

⁶⁶⁰ Проблемы изучения традиционной культуры Севера. Сыктывкар, 1992, с. 31.

⁶⁶¹ Власов А. Н. Устюжская литература XVI—XVII веков. Историко-литературный аспект. Сыктывкар, 1995, с. 17.

⁶⁶² Пигина А. В. Василий Сольвычегодский // ПЭ. Т. 7. 2004, с. 218.

⁶⁶³ Сергей. Полный месяцеслов Востока. Т. 3. М., 1997, с. 553, 559, 561, 577.

⁶⁶⁴ Успенский Трифонов монастырь в г. Вятка. Вятка, 1905, с. 15.

⁶⁶⁵ Кузнецов И. Святые блаженные Василий и Иоанн, Христа ради московские чудотворцы. М., 1910, с. 306. «Народный» характер этого жития никоим образом не избавляет его от подражательности. Василий юродствует, «яко Андрей Царьградский» (с. 80); подобно Симеону Эмесскому, он прощает и исцеляет девиц, которые «посмеяхуся наготы его и абие осле- поша все» (с. 84), и т. д.

⁶⁶⁶ Орлова Л. М. К вопросу о времени написания жития Василия Блаженного. Л., 1989 (рукопись депонирована в ИНИОН), с. 4—8.

злословия и поругания наноша- хуся ему от злых человек⁶⁶⁷.

Но особенно ценно для нас это житие тем, что позволяет разглядеть некоторые важные черты юродства, которые в традиционной агиографии не проявляются. Во-первых, юродивый вызывает ужас. Когда святой, еще работая подмастерьем у сапожника, предсказывает смерть клиенту и его пророчество сбывается, сапожник «тогда вспомняув глаголы Василиевы и яко тако събыться, зело удивися вкупе и оужастися, и от того времени нача оучитель Василия почитати и опасатися его»⁶⁶⁸. После того как Василий прочитал мысли Ивана Грозного, который за литургией думал не о божественном, а о земном, царь «оттоле нача его бояться»⁶⁶⁹. Во-вторых, юродивый не останавливается перед убийством: когда некие «лихоимцы» в корыстных целях разыгрывают перед Василием комедию, а один из них прикидывается мертвым, святой удовлетворяет их алчность, но «отшедшему же ему, и от радости начата возбуждати своего подруга лежащего притворно мертваго и обретоша его по истине умерша повелением святаго за свое лукавство»⁶⁷⁰. В-третьих, юродивый дерзко ведет себя с царем: «блаженный оную данную от царя чашу выплесну за оконце, благоверный же царь и вторую даде, он же и вторую выплесну»⁶⁷¹; подражая Николе Псковскому, он спасает Новгород от опричного разгрома⁶⁷².

В-четвертых, и главных, именно в этом тексте доведена до предельного драматизма та идея, которая лежит в самой основе юродства вообще.

Василий... хождаше же по всему граду и мимо неких дворов... в них же живущии людие живут благоверно и праведно и пекутся о душах своих и труждающихся в пении молитв и в почитании святых писаний и ту блаженный останавлиаяся и собираше камень и по углам того дома меташе и бияше и велик звук творяше, егда же минуяше мимо некоего дому в нем же пиянство и плясание и кошуну содевахуся и прочия мерзкая и скаредная дела творяху, ту святой останавлиаяся и того дому углы целоваше»⁶⁷³

Объяснение, которое дается дальше этому поведению, состоит в том, что из праведного дома бегут бесы — в них-то и кидает камнями Василий, а из грешного дома уходят ангелы — их-то и целует святой»⁶⁷⁴.

Этот мотив получает в житии еще одно поразительное воплощение: там идет речь о том, как один диакон просил Василия взять его в ученики.

И яже святой Василий что повелеваше оному дякону юродственное сотворити и некая похабная не малая сотворяя покаяряся Василия блаженнаго повелению... чего ради за оное деемое похабство... многа биения... претерпе⁶⁷⁵.

Дальше рассказывается, что дьявол подкупил некоего иконописца, дабы тот изобразил его под красочным слоем рисуемой им иконы Богородицы. Икона была выставлена в Варварских вратах Китай-города, «и от тоя новописанныя иконы Богородицы быша чудеса и знамения и исцеления... обаче по действию сатанину Божиим попущением оная чудная от иконы содевахуся». Слава об иконе распространилась по всей России.

Василий проразуме Духом Святым дьявольское оухищрение и действо и прельщение правоверным

⁶⁶⁷ Кузнецов И. Святые блаженные Василий и Иоанн, с. 80.

⁶⁶⁸ Там же, с. 80.

⁶⁶⁹ Там же, с. 82.

⁶⁷⁰ Там же, с. 84.

⁶⁷¹ Там же, с. 80—81.

⁶⁷² Там же, с. 82—83.

⁶⁷³ Там же, с. 85. Ср. у Ф. Достоевского: «У юродивых и все так: на кабаке крестится, а в храм камнями мечет. Так и твой старец: праведника палкой вон, а убийце в ноги поклон» (*Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы Ц Полное собрание сочинений. Т. 14. Л., 1976, с. 73*).

⁶⁷⁴ Ср.: Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. А. Г. Бараг и др. Л., 1979, № 795.

³⁷⁾ Кузнецов И. Святые блаженные Василий и Иоанн, с. 86.

творимое чрез чудесная оною иконою... и повелеваше оному... оученику взяти камень велий и во оный образ крепко оударити, что бы его сокрушити, оученик же святого о семь сумнися и образ разбита оустрашися, святой же самъ взя камень велий и крепко оудари... и расколи его на двое⁶⁷⁶.

Избитый народом и приведенный на суд, юродивый заявил, что «чудеса диявольскимъ навождениемъ содевахуся вернымъ на прельшение». Изображение сатаны обнаружили, после чего художник был казнен, а Василий отпущен. Но «ученика своего отосла от себе за оное его непослушание»⁶⁷⁷.

В этом любопытном рассказе можно различить отголоски хорошо известных уже нам мотивов воспитания через соблазн и сердечного видения, доступного лишь юродивому. Но здесь все доведено до высочайшего накала, неизвестного византийской агиографии⁶⁷⁸: читателю вместе с несчастным диаконом предложено выбирать между двумя самыми святыми вещами — иконой и юродивым. Причем никаких способов удостовериться в присутствии дьявольских козней не дано: сам Бог по неизвестной причине решил усложнить задачу выбора и попустил коварной иконе творить чудеса. Но ведь и в святости юродивого рациональными способами убедиться невозможно. Бесовская икона есть как бы сам «похаб», вывернутый наизнанку. Перед нами — притча о сути юродства и православного мировосприятия вообще: мир не просто не таков, каким кажется — его истинная природа диаметрально противоположна видимости⁶⁷⁹.

Скорее всего, дошедший до нас текст жития — еще не самый экстравагантный: сохранились сведения о другом варианте, уничтоженном властями, ибо, согласно деликатной формулировке церковного исследователя, «в нем изобличались непорядки и злоупотребления в современном духовенстве»⁶⁸⁰.

Все остальные юродские жития XVII в. не столь экзотичны, а кроме того, их герой погружен не в сказочный, а в весьма узнаваемый контекст бытовой повседневности. Почти все «похабы» оказываются крестьянами, пришедшими в соседний город и живущими там жизнью нищих попрошаек. Таково житие Прокопия Вятского. Первоначальный набросок этого жизнеописания был создан, видимо, вскоре после смерти юродивого, последовавшей в 1628 г., но окончательный вид оно обрело лишь во 2-ой половине 1670-х гг⁶⁸¹. Агиограф многое заимствует в предшествующей агиографии, и особенно из жития Прокопия Устюжского: по его словам, святой жил, «подражая древних блаженных мужей Андрея глаголю Цареградского, и Прокопия Оустюжскаго и Василия Московскаго чудотворцев... житию»⁶⁸². Поскольку вряд ли крестьянский мальчик Прокопий Плущков из захолустной деревни Корякинской мог читать вышеперечисленные тексты, речь должна, конечно, идти о начитанности самого автора. С другой стороны, пассажи, списанные с литературных образцов, соседствуют в житии с приметам подлинной жизни: на его страницах мелькают десятки имен реально существовавших вятских обывателей, названия церквей, городских улиц и кварталов, упоминания об имевших место событиях региональной истории⁶⁸³. В этом контексте жизнь и «чудеса» городского сумасшедшего выглядят в каком-то смысле еще более потрясающими. В одном случае святой убивает младенца, с тем чтобы позднее его оживить.

⁶⁷⁶ Там же, с. 87.

⁶⁷⁷ Там же, с. 88.

⁶⁷⁸ В житии Андрея Юродивого есть эпизод, когда святой открывает одной женщине глаза на то, что из-за колдовских чар «теперь на твоих иконах нет ничего, кроме краски, кала, дерева и бесовских видений (δαμόνων φαντάσματα), ибо Божья благодать ушла, не снеся бесовского зловония» (*Ryden. The Life*, V. II. p. 175. 1.2512—2515), однако здесь мы имеем дело с «испорченной» иконой, которая никаких чудес не творит.

⁶⁷⁹ Подробнее см.: *Иванов С. А.* «Адописные иконы» в контексте позднесредневековой русской культуры // *Чудотворная икона в Византии и древней Руси*. М., 1996, с. 385—391.

⁶⁸⁰ *Кузнецов И.* Святые блаженные Василий и Иоанн, с. 29.

⁶⁸¹ *Иванов С. А.* Житие Прокопия Вятского, *Editio Princeps // Florilegium*. К 60-летию Б. Н. Флори. М., 2000, с. 71.

⁶⁸² Там же, с. 74.

⁴⁴ Там же, с. 84—86.

Другой эпизод жития по-своему тоже любопытен: подобно всякому уважающему себя юродивому, Прокопий имел своего конфидента, священника Иоанна, с которым единственным он разговаривал «яко и протчии человеци, а не яко юрод»; это — хорошо нам известное агиографическое клише. Специфики добавляет то обстоятельство, что в данном случае поп Вознесенской церкви Иван Калашников — реальное историческое лицо. А как следует в этом контексте воспринимать то, что произошло между ними?

Прокопий некогда прииде в дом к отцу своему духовному... Иоанну... и посадиша с собою и обедаху вкупе. По отядении же той блаженный Прокопий со стола взя нож и нача... тем ножом махати, и к главе и к переюм его нож приносяше, они же вси ужасошася, и мняху того священника тем ножом поколет⁶⁸⁴.

Хотя в данном случае все обошлось, этот эпизод напоминает, какую цену приходилось платить за излишне близкие отношения с безумцем. Забавно при этом, что поп Иоанн, по всей видимости, принял на себя роль конфидента при юродивом сознательно, начитавшись житий, и упустив, что он имеет дело не с литературным персонажем. С художественной же точки зрения, агрессия против священника (чем бы ни объяснял ее сам агиограф) есть знаковое поведение: бунт против церкви, да и против самого института «конфидентства».

Исполнено агрессии и житие Симона Юрьевецкого, умершего в 1594 г. Текст этот еще не опубликован, и приходится довольствоваться его пересказом⁶⁸⁵. Святой родился в деревне Одолеве в Костромской губернии, 15 лет прожил в деревне Елнати, а потом — в городе Юрьевце на Волге. Агиограф рисует его поведение как весьма активное: «Иногда... приходил он в корчму, чтобы там пробить долгую зимнюю ночь, но приходил туда не для того, чтобы уснуть, но чтобы там претерпеть брань, пинки, насмешки. Находящиеся там пьяницы, беспокоимые им (он не давал им спать) снимали с него одежду... и выгоняли... Часто приходил блаженный в кабаки с тем намерением, чтобы здесь кто-нибудь оскорбил его, как юродивого. Находящиеся там подносили ему водки... От иных он брал... и будто пил, а сам лил на себя... Случалось и то, что если кто в кабаке сам пил, а ему не подносил, он насильно отнимал водку и проливал на землю. Все это он делал, чтобы скрыть свое добровольное юродство»⁶⁸⁶. Зловещий характер юродства святого проявляется в том, что он однажды «пришел в дом воеводы... Третьяка Трегубы и вел себя в нем неприлично» — но когда его выгнали, он предсказал смерть хозяйке дома, что и не замедлило случиться. В другой раз Симон собственными руками задушил попа Алипия (который, видимо, как и Иван Калашников из Вятки, отнесся к реальному сумасшедшему, будто к агиографическому персонажу). Впрочем, потом священник ожил⁶⁸⁷. В житии забавно представлена политическая агрессия «похаба»: когда в городе случился пожар, воевода стал просить Симона совершить чудо и унять пламя. Святой «вдруг так сильно ударил воеводу по щеке... что звук удара слышали многие близ стоящие» — и пожар немедленно потух⁶⁸⁸. В конце концов смелость «похаба» стоила ему жизни: воевода Федор Петелин со слугами избили его так, что он умер. Хотя Симон был похоронен в Богоявленском монастыре Юрьевца, разговоры о чудесах от его могилы пошли только через сорок лет после его смерти, в 1635 г., а житие возникло еще гораздо позже, в 1698 г., уже на излете юродской агиографии вообще.

Далеко не все жития «похабов» одинаково агрессивны. Выше уже говорилось о богатстве юродских традиций в Сольвычегодске. Последнему в длинном ряду тамошних «похабов» повезло больше, чем его предшественникам: это Иоанн Самсонович, умерший в 1669 г. — повесть о нем

⁶⁸⁴ Там же, с. 79.

⁶⁸⁵ *Поспелов И.* Блаженный Симон Христа ради юродивый Юрьевецкий чудотворец. Кострома, 1879. В настоящее время автор этих строк совместно с ААТуриловым подготавливают критическое издание жития по рукописям: ГИМ., Музейское собр., № 1510; Ярославский музей-заповедник. Древлехранилище, № 15199, 17108.

⁶⁸⁶ Там же, с. 9.

⁶⁸⁷ Там же, с. 12, 16.

⁶⁸⁸ Там же, с. 13.

переписал в 1789 г. сольвычегодский мещанин Алексей Соскин для составлявшейся им летописи родного города. Поскольку безымянный агиограф несомненно был очевидцем жизни святого, его текст донес до нас кое-какие неклишированные детали. На примере этого жизнеописания хорошо видно, как агиографический дискурс пытается, но не всегда может «переварить» реальные особенности аномального поведения⁶⁸⁹.

Иоанн Самсонович родом бе дворянин... в бегании в Терюшинские леса по пути из малых ветвей березовых малые кольца свиваше, и по три кольца, вместе связываемые, меташе ю земли; иакоже и срацицу свою, на мелкие части раздробляше, и помяташе на землю. Их же виде народ многажды. Священник Стефан, бывши в те лета у церкви Преображения Господня, те малыя частицы срацицы его блаженнаго, дробленные, от земли взимаше... Иногда [Иоанн] слезен бываше, иногда недо- разумные речи глаголаше, елико не можно разумети: мню, скрывая путь свой, и таяще от него, священника, мнящся пред ним юрод быти, той же священник велми его почиташе.

...Аще же у кого и прошаше хлеба у дому или на торгу денег копейки, они же с великим желанием подаяху ему хлеб или деньги... иногда же аще и копейку при- имаше от кого-либо, но и ту зубы своими прегибаше и преломляше на полы и пометаше на землю и тако ж от- бегаше. Нищие же по нем хождаху, то имашу и деляху между собою. Мню, сие быти блаженнаго к ним милостыню творящу. Тако бо творяше и древний святой блаженный Андрей, бывая в Царьграде. Прихождаше же блаженный Иоанн и к торговым людям и прошаше у торговых людей кресты медные малые, яже носят на персех христиане. Прошение же его бысть сицевое: «Есть ли микитка?» Они же великим желанием и радо- стию даяху ему. Он же такожды тыя кресты зубы своими преламляше и пометаше. Но не вем сего, что изволение его. И о лошках деревянных у тех же людей прошаше, и такожде творяше: преломляше на полы и пометаше тако же на землю. Намерение же его об оном всем, Бог весть⁶⁹⁰.

В житии рассказано также несколько историй о прозорливости Иоанна и о сбывшихся предсказаниях, данных им разным людям⁶⁹¹. Например, в 1656 г. он предсказал городской пожар. Далекий отклик находит в житии и тема независимости юродивого от властей пререкующих: Иоанн Самсонович отказывается брать деньги у воеводы Богдана Бешенцова. Подобные эпизоды составляют традиционную часть всякого агиографического текста, и потому голос автора звучит здесь уверенно, но его интонация меняется, когда он берется за те поступки своего героя, которые, запомнившись всем, в то же время не поддаются никакой благочестивой интерпретации. Тут в авторской интонации начинают слышаться нотки неуверенности. Он и хочет «подтянуть» Иоанна Самсоновича к Андрею Цареградскому, но и сам понимает, что последний не перекусывал зубами ни монет, ни крестов. Впрочем, в Сольвычегодске царила в это время такая атмосфера «ожидания юродства», что не поддаться ей было невозможно ни публике, ни иереям — те уже при жизни Иоанна собирали будущие реликвии и поселили его при Введенском монастыре. «Спрашивал его архимандрит, где его погresti тело. Он же моля глагола, чтоб погребли вкупе со юродивыми... И погребче честные его мощи в той же обители пресвятой Владычицы нашей Богородицы... во храме Вознесения от церковной стены с протчими преждепочившими блаженными Михаилом, Фомою, Иродионом месяца генваря (1669 г. — С. И.) в 29 день в пяток»⁶⁹². Вышеупомянутым юродивым (см. выше, с. 294) повезло меньше, чем Иоанну Самсоновичу, однако о том факте, что их почитание продолжалось и во времена Алексея Соскина, в конце XVIII в., свидетельствует он сам: «Слух народный есть: и донныне о вышеописанных блаженных, что они действительно были... И из народа некоторые над ними поминовения творят»⁶⁹².

⁶⁸⁹ Буланин Д. М. Житие Иоанна Самсоновича // СККДР. XVII в. Ч. 4. Т.—Я. Дополнения, с. 394.

⁶⁹⁰ Ср.: Власов А. Н. Устюжская литература XVI—XVII веков, с. 45—47.

⁶⁹¹ Алексей Соскин. История города Соли Вычегодской / Изд. А. Н. Власов. Сыктывкар, 1997, с. 165—167.

⁶⁹¹ Там же, с. 167—168.

⁶⁹² Там же, с. 169.

⁶⁹² Там же.

⁶⁹² См.: Романова А. А. Андрей Тотемский // ПЭ. Т. 2. 2001, с. 390—391; Она же. Житие Андрея Тотемского юродивого //

В житии Андрея Тотемского (1639—1673) очевиден контраст между общей частью и описанием конкретных историй: в первой ничто не выходит за рамки агиографических стереотипов: святой «буйство восприят, хождаше в зимнее время не обувен... егда же христороубцы потребная от пищи приношаху, блаженный же от них мало нечто прима и раздая убогим тайно, да не познана будет ни кем милостыня его»⁶⁹³; можно было бы даже усомниться в том, что Андрей существовал в реальности — но всякие сомнения развеиваются при обращении к прижизненным чудесам святого: в одном из них «сретоша его Сибирския страны варварского народа люди и видеша блаженного необувена в снегу... и познаша его человека быти Божия. Приступивши к нему, старейшина их именем Ажбакей... моляше... о здравии и даяше ему злато»; юродивый убежал, но варвар потер глаза снегом, на котором тот стоял — и выздоровел⁶⁹⁴. Кроме того, Андрей, пожалуй, единственный юродивый, который не желает сносить издевательства мальчишек: «сквернословия не моги претерпети, погна их». Но что же во всем этом юродского? Ничего — только модный «бренд»⁶⁹⁵.

Помимо чисто «юродских» житий, в XVII в. и «обычные» святые подчас приобретают некоторые черты юродивых, поскольку агиографы думали уже не о чистоте жанра, а о занимательности, не о литургическом бытовании, а об интересах индивидуального читателя. Таковы жития Ферапонта Монзенского (он отказывается называть жителей Костромы свое имя, разговаривает загадками) и Трифона Вятского («Блаженнаго бяше образ странен и ризы ношаше худы и многошвенны, точию плоти прикровение, нравом же бяше прост и кроток... всегда же сетуя хождаше и плакася часто», за что подвергается насмешкам жителей пермского города Орла)⁶⁹⁶. Юродская тема проникает и в околожитийную литературу. Такова, например, повесть Никодима Типикариса о злоключениях некоего инока, которому помогает избавиться от порочной жизни архистратиг Михаил; по его приказу «внезапу обтресе ту близ блаженный Тимофей стоя иже Христа ради уродствуя живой на Кулишках в Москве. К нему же глагола архистратиг Божий: “Рабе Христов Тимофей, иди с ним на Соловки”»⁶⁹⁷. Любопытно отметить, что тем персонажем, который нематериально предводит душу грешника по святым местам, в первоначальной редакции повести выступает не юродивый Тимофей, а «некто зовомый Елисей, иже есть в... Москве странствуя Христа ради ходил»⁶⁹⁸. Видимо, редакторы вставляли имена, актуальные в каждый данный момент для московского читателя повести.

Еще более важна для нас «Повесть о явлении иконы Богородицы на Синичьи горе». Главный герой истории — крестьянский мальчик Тимофей, «мнози глаголаху его урода суца и несмыслена нарицаху»⁶⁹⁹. Автор никак не высказывает своего отношения к этому мнению. В повести рассказывается о том, как в 1563 г. Тимофею явилось видение иконы Богородицы, отчего он впал в необычное состояние, а после второго явления ему иконы начал проповедовать. «Шед во град, возвести сия иереом и народу. Они же не послушаша его и уродива его нарекоша, овии же ругахуся ему вельми... Священник именем Никита, той паче всех не послуша и не верова, но и ругашеся ему,

СККДР. XVII в. Ч. 4. Дополнения, с. 364—365.

⁶⁹³ Повесть о житии юродивого Андрея Тотемского // Памятники письменности в музеях Вологодской области. Вологда, 1989, с. 268—269.

⁶⁹⁴ Там же, с. 269—270.

⁶⁹⁵ Про другого Тотемского юродивого, Максима, известно, что он подвизался в этом подвиге сорок пять лет (при том что служил священником), умер в 1650 г. и был погребен в Воскресенской Варницкой церкви. Однако его жития не существовало, а две ранние редакции отчета о чудесах от его гроба последовательно утрачены в 1676 и 1680 гг. Сохранились лишь отдельные следы редакции, созданной в начале XVIII в. (Хрусталева М. Ю. Тотемские святые // Тотьма. Вып. 1. Вологда, 1995, с. 53—61; Романова А. А. Чудеса Максима Тотемского // СККДР. XVII в. Дополнения, с. 240—241).

⁶⁹⁶ Каган-Тарковская М. Д. Развитие житийно-биографического жанра в XVII веке // ТОДРЛ. Т. 49. 1996, с. 127—128. Белоброва О. А. «Повесть душеполезная» Никодима Соловецкого // ТОДРЛ. Т. 21. 1965, с. 209—210.

⁶⁹⁸ Пугин А. В. К изучению повести Никодима Типикариса Соловецкого о некоем иноке // Книжные центры Древней Руси. Соловецкий монастырь. СПб., 2001, с. 308, ср. с. 287.

⁶⁹⁹ Охотникова В. И. Новые материалы по литературной истории Повести о явлении икон на Синичьей горе // ТОДРЛ. Т. 49. 1996, с. 381. Видимо, та редакция повести, которая содержит похвалу юродству, появилась после 1650 г., см.: Кириллин В. М. Новые материалы для истории книжно-литературной традиции средневекового Пскова. Святогорская повесть // Книжные центры Древней Руси. XVII век. СПб., 1994, с. 161.

нарицаючи его урода и безумна»⁷⁰⁰. Впрочем, благодаря свершившимся чудесам люди поверили в истинность слов Тимофея и воздвигли на месте явления иконы часовню.

О блаженном же Тимофее... поведают... (я)ко... иде в Новьград и начат проповедати... дабы шествие сотворил архиепископ великаго Новаграда с народом во область Псковскую... на Синичью гору... И сему ови убо от народа веру яша ему, овии же не вероваша и посмея- шася и поругаша, якоже древним пророком и саллосом, блаженным Христа ради уродивым, якоже и доньне творитца: безумнии ругаются угодником Божиим и не веруют глаголемым ими... Поведаша же о нем архиепископу и приведен бысть к нему и вопрошен. Он же по преждереченному поведи ему вся повеленная от Бога. Он же не внят ему веры. Мнози бо тогда архиепископу, иже суть мудрии мнящися, в богатстве и славе розмов- ляху и ложь вменяху от раба Божия глаголемое, и отслаша его в заточение, тамо и скончася мученически пострада.

В поведении Тимофея автор не подчеркивает никаких специально юродских черт, мало того, святой ни разу и не назван впрямую юродивым, а поведение Тимофея уподобляет его скорее пророкам — но тем не менее под пером автора словно сами собой возникают образы «саллосов». Дальше этот мотив усиливается:

Сие же явление иконы... и проповедь раба Божия бысть не за много лет пред пленением великаго Новаграда и Пскова и всей Русей земли от царя Иоанна Васильевича... сбысться пророчество раба Божия Тимофея на великом Новеграде и Пскове, понеже человецы в велице до- волстве и благоденстве живущи, впадоша в безмерная согрешения... Тако же и в нынешняя последняя времена пред разорением Руския земли по всем градом мнози блаженный Христа ради уродивии быша мужи и жены, и елицы что от них о коем граде изрекоша о разорении, тако и бысть... Яко же древле пророцы Божии, тако и в новей благодати блаженный Христа ради уродивии Андрей и Симеон на востоце в грецех были, якоже и сам блаженный Андрей о них рече, яко несть града на земли, ни страны без саллоса. И благо есть граду тому, в нем же саллос бе, и горе есть стране той, в ней же несть саллоса, понеже несть провозвестника о времени, хотящем быти на люди гладу, или мору, или запаленню, или мятеж граду, или нашествие ратных по Божию изволению, яко да слышавше бла- горазумнии людие наказание Божие, покаютца, яко же от Ионы пророка в Ниневии слышавше погибель, покаяша- ся. Так же и в нашей Русей земли не остави Бог без таковых своих угодник быти, но во многих градах суть и по смерти прославлены от Бога, яко же и zde, в пресловушем граде Пскове, не за много лет разорения Руския земли, и псковскаго пожару, и междоусобия, и нахождения поганых были блаженный Христа ради уродивии, мужие, о нихже в мале повем. В пришествие во Псков великаго царя Иоанна Васильевича блаженный Никола ярость цареву укроти, Марко блаженный пустынный житель, градское погорение и междоусобие провозвести, Иоанн Затворник, молчаливый и хлеба не ядый, токмо рыбу, сей о избавлении града от поганых немец прорече, иже суть положены у святых Троица. И сим святым мужем подобает добре и богоугодно живущим, пророчествующим о находящих временех на нас быти, веру яти... а не от поганых уверя- тия довлеет, якоже неции от нас, именуемии христиане, ходят и вопросят поганых латынь.

Мы видим, что в глазах агиографа юродство практически слилось с пророчеством, а агиография — с публицистикой: юродство в «Повести» воспринимается как символ противостояния «латинству». Видно и то, что церковные власти относились к экстравагантным пророкам крайне враждебно: Тимофей поплатился за свои проповеди жизнью.

В середине XVII в., в связи с церковными и общественными брожениями, охватившими восточнославянский мир, изменилась и роль юродства. Религиозные «диссиденты» начали использовать легко узнаваемый «похабский» хабитус для достижения конкретных целей. Так, борец против униатства в землях Речи Посполитой Афанасий Филиппович в 1643 г. после страстных

⁷⁰⁰ Охотникова. Новые материалы, с. 382—383.

выступлений на Сейме был посажен в тюрьму, а вырвавшись оттуда, принялся «юродствовать», бегал по улицам голым, избивал себя посохом и т. д., за что был лишен сана⁷⁰¹. Но самый знаменитый случай политического юродства — это поведение старообрядцев, Аввакума и его кружка. Тексты самого протопопа замечательны тем, что в них бытовое переплетается с агиографическим.

И егда письмо изготовил... выслал царю на переезд с сыном своим духовным, с Феодором юродивым, что после отступники удавили... на Мезени, повеся на виселицу. Он с письмом приступил к цареве корете с дерзновением... И он... паки в церковь пред царя пришел, учал юродством шаловать, царь же, осердясь, велел в Чюдов монастырь отслать. Там Павел архимарит и железа на него наложил, и божиею волею железа рассыпались на ногах... Он же... после хлебов в жаркую печь влез и голым гузном сел на полу и, крошки в печи побираючи, ест. Так чернцы ужаснулись⁷⁰².

Влезание в горячую печь намекает на житие Иоанна Устюжского а через него — и на Симеона Эмесского, однако обычно агиографические тексты не упоминают о «голом гузне». Смелость Федора перед лицом царя — дань утвердившемуся на Руси представлению о политическом иммунитете «похаба», но действительность этого иммунитета предстояло на себе проверить реальному человеку.

«Юродство» ко времени Аввакума превратилось в клише, в знак самого себя, — но протопоп, наперекор этой тенденции, вновь и вновь оживляет стереотип, вдыхая в него страшную, утробную прозу жизни:

Зело у Федора тово крепок подвиг был: в день юродствует, а ночь всю на молитве со слезами... В задней комнатке двое нас с ним, и много час-другой полежит да и встранет; 1000 поклонов отбросает, да сядет на полу и иное, стоя, часа с три плачет. Скорбен, миленький, был с перетуги великия: черев из него вышло в одну пору три аршина, а в другую пору пять аршин. Неможет, а кишки перемеряет. И смех с ним и горе! На Устюге пять лет беспрестанно мерз на морозе бос, бродя в одной рубашке: я сам ему самовидец... По кирпичью... ногами... стучает, что коченьем, а на утро опять не болят... Зело у него во Христа горяча вера была!⁷⁰³

Про плод агиографического творчества не совсем корректно рассуждать в терминах жизнелюбия. Что же касается той картины, которую рисует Аввакум (приявленной, но не выхоленной), то Федор оказывается в ней одновременно и персонажем, и человеком; он чуть выступает за пределы агиографии, будто горельеф из гладкой поверхности камня, и это дает уникальную возможность взглянуть на жизнь «похаба» если уж не совсем с изнанки, то по крайней мере «под углом». Что же оказывается? Федор юродствует «взаправду» — но в то же время и играет юродство. Он искрен и расчетлив одновременно. Его ноги замерзли в Устюге по-настоящему — но с другой-то стороны, самый способ юродствования выбран устюжанином Федором в соответствии с конвенцией, с оглядкой на ожидания устюжан, хорошо знакомых с житиями своих патрональных святых: Прокопия, Иоанна, Леонтия. Мы узнаем от Аввакума, что именно побудило Федора принять на себя юродство.

Отец у него в Новегороде богат гораздо... А уродствовать... обещался Богу... — так морем ездил на ладье... упал в море, а ногами зацепился за петлю... и на ум взбрело обещание... и с тех мест стал странствовать. Домой приехав, житие свое девством прошел... Многие борьбы блудные бывали, да всяко сохранил Владыко⁷⁰⁴.

⁷⁰¹ Мороз И. Г. Афанасий И ПЭ. Т. 3. 2001, с. 705.

⁷⁰² Житие протопопа Аввакума/ Ред. Н. К. Гудзия. М., 1997, с. 120—121. Таким же опытом, и примерно в то же самое время, предавался соловецкий юродивый Гурий, «иже в хлебнице жительствуя и в хлебопекарную печь по извлечении хлебов в нестерпимый зной вхождаше и, устие затворив печи, яко в прохладе некоем стояше» (Повесть об осаде Соловецкого монастыря // Памятники литературы Древней Руси: XVII в. Ч. 1. М., 1998, с. 158). Этот Гурий фигурирует в ряде памятников; в одном из них он благословляет соловецких иноков на сопротивление царским войскам: «Вопрошаху его сице: “Ведь ты не поп, что рукою благословляешь?” Он же рече: “Хотя не поп, да обычаем добр, а что Христос батюшка дает, того никто не отимет”» (Юхименко Е. М. О времени написания Семеном Денисовым «Истории о отцах и страдальцах соловецких» // Книжные центры Древней Руси. Соловецкий монастырь. СПб., 2001, с. 488, прим. 16).

⁷⁰³ Житие протопопа Аввакума, с. 127—128.

⁷⁰⁴ Барское Я. Л. Памятники первых лет русского старообрядчества (Летопись занятий имп. Археографической комиссии

Тут на миг проступает еще один аспект юродства, про который Аввакум явно недоговаривает. Духовная дочь протопопа, знаменитая боярыня Федосья Морозова, в письмах своему наставнику горько жаловалась на Феодора Юродивого, который, злоупотребив гостеприимством, проявил сексуальную агрессию в адрес ее самой или ее сестры Евдокии Урусовой. В ходе разразившегося скандала Федор, по словам Морозовой, так ее, боярыню, поносил, «что не возможно не токмо писанию предать, но и словом изрещи невозможно»⁷⁰⁵. Аввакум в ответном письме берет сторону Федора⁷⁰⁶ — видимо, протопоп «прочитывает» его поведение как закономерный акт юродства. Но вряд ли Морозова (которая и сама неплохо знала житийные каноны) решилась бы на разрыв с товарищем по вере и борьбе, вряд ли рискнула бы навлечь на себя неудовольствие обожаемого учителя, если бы не имела на то самых веских оснований. Был грех! Видимо, не столько обет толкал Федора на путь юродства, сколько тот странный образ жизни, который предписывался этой аскезой, и в котором чрезмерное умерщвление плоти извиняло отдельные случаи чрезмерного потакания ей.

Формой политической пропаганды (и, наверно, попыткой гарантировать себе традиционную неприкосновенность) стало юродство и для епископа Павла Коломенского. Старообрядец диакон Федор писал о нем: «Никон воровски обругал, сан сняв, и в ссылку сослал на Хутыню в монастырь... Павел же тот, блаженный епископ, начал уродствовати Христа ради, и Никон же уведав и посла слуг своих тамо в новгородские пределы, идеже он ходя странствовал. Они же обретоша его в пусте месте идуща и похвативше его, яко волцы кроткую Христову овцу, и убиша его до смерти, и тело его сожгоша огнем»⁷⁰⁷. Другой юродивый, малоизвестный Иоанн Второй Соловецкий, «пришед в Архангельск, яко татя и соглядатая... его взяша и вопрошаху откуда и кто еси... и по многих истязаниях и ранах осужден на сожжение»⁷⁰⁸. Казалось бы, сюжет напоминает жития Василия Нового и Кирилла Филеота, однако тут все кончается трагически: «в сруб спустиша его, той на восток моляшеся, объявшу огню страдальца, падь на землю». Нам так и не объясняют, за что юродивый был казнен, но можно предположить, что за приверженность старой вере.

Другой старообрядец, Афанасий, сначала юродствовал, а потом принял схиму под именем Авраамий и сделался довольно известным поэтом своего времени⁷⁰⁹. Тем самым, «юродство могло быть одной из форм проявления интеллигентного и интеллектуального критицизма»⁷¹⁰. Но, разумеется, все это выводило данный феномен из тождества самому себе.

Как царь Алексей Михайлович⁷¹¹, так и патриарх Никон испытывали личную приязнь к юродивым. Приехавший в Москву в составе Антиохийского патриаршего (то есть, в сущности, «поствизантийского») посольства Павел Алеппский так описывал прием у Никона:

В этот день патриарх посадил подле себя за стол нового Салоса, который постоянно ходит голый по улицам. К нему питают великую веру и почитают его свыше всякой меры как святого и добродетельного человека. Имя его Киприан; его называют Человек Божий. Патриарх непрестанно подавал ему пищу собственными руками и поил из серебряных кубков, из которых он сам пил, при чем получал последние капли в свой рот, ради освящения, и так до конца трапезы. Мы были удивлены⁷¹².

Потомки византийцев явно выразили свое «удивление» Никону — для них юродство было

за 1911 г. Вып. 24). СПб., 1912, с. 201.

⁷⁰⁵ Там же, с. 36.

⁷⁰⁶ Житие протопопа Аввакума, с. 303—305.

⁷⁰⁷ Титова Л. В. Послание дьякона Федора сыну Максиму // Христианство и церковь в России феодального периода. Новосибирск, 1989, с. 100.

⁷⁰⁸ Иеромонах Никодим. Верное и краткое исчисление преподобных отец Соловецких. СПб., 1900, с. 20.

⁷⁰⁹ Панченко А. М. Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973, с. 82—102.

⁷¹⁰ Там же, с. 88.

⁷¹¹ При нем состоял «личный» юродивый Василий Босой, пользовавшийся большим влиянием (Собрание писем царя Алексея Михайловича. М., 1856, с. 167, 198—199).

⁷¹² Путешествие антиохийского патриарха Макария в Москву в XVII веке / Пер. с арабского Л. Муркоса. М., 2005, с. 509.

рудиментом враждебной им народной религиозности⁷¹³. Не иронично ли, что патриарх Макарий Антиохийский, отдаленный преемник Феодора Вальсамона, через шестьсот лет после него должен был вступить в ту же самую борьбу, но уже не в Константинополе, а в далекой Москве?

Результатом этой борьбы стало удаление Киприана от патриаршего двора, его последующая ссылка и казнь. Юродство, столь сильно не нравившееся грекам, уже по одному этому подходило старообрядцам в качестве «хоругви»⁷¹⁴, особенно учитывая его популярность в широких массах. Но это же обстоятельство обрекло юродство на маргинализацию в качестве формы протеста.

Церковь же на Соборе 1666/67 г. официально осудила «лжеюродство» в специальном каноне, под который, разумеется, могло попасть любое юродствование. Правило Московского Собора лишь отчасти следует соответствующему постановлению Собора Трулльского⁷¹⁵; в нем хорошо видна и специфика «похабства»: «Кто... от мира отрекшийся и хотяху поругаться миру, сиречь во юродственном образе жительствовати, яко святыи Андрей и Сумеон, и прочий о Христе юроди, не сице (яко нынешний) твориша и жительствоваша: не искаша бо они славы от мира. И ниже ходиша по дворам, и полатам вельможных и знакомых»⁷¹⁶. Как видим, главной чертой «похабов» Собор назвал вовсе не социальный протест, а наоборот, приживальство во дворах «знакомых», то есть знатных особ. Не будем забывать, что даже у Василия Блаженного, главной чертой которого вроде бы являлась, согласно его житиям, полная бездомность, в действительности, как рассказывает Пискаревский Летописец, «житие было на Кулишках, у боярыни вдовы, именем у Стефаниды Юрловы»⁷¹⁷. Между прочим, почитание этого святого, некогда являвшегося официальным покровителем царской семьи и государевой казны, неуклонно сокращалось в течение всей второй половины XVII в.: в 1659 г. его память 2 августа перестали праздновать в Успенском соборе Кремля, с 16/7 г. патриархи перестали служить, как раньше, в церкви Покрова на Рву, а в 1682 г. она стала единственным местом, где святой вообще поминался⁷¹⁸.

Конечно, система почитания юродивых обладала своей инерцией и потому власти не могли пресечь его сразу⁷¹⁹. Однако «похабы», чей культ только начал складываться в XVII в., из-за воздвигнутых гонений не успели обзавестись биографией. Про некоторых мы не знаем ничего, кроме имени: таковы Константин Новоторский, Иоанн Можайский, Киприан Карачевский, Георгий Новгородский, Леонтий Устюжский и др. От кого-то не осталось даже этого: голландский путешественник Корнелис де Бруйн в 1708 г. нарисовал и описал некоего архангельского юродивого, «слывущего святым между своими соотечественниками. Он... бродил совершенно нагой по стране до самой Вологды, часто появлялся в таком виде на торгах, в церквях и даже во дворе губернатора. Он показался мне... лишенным рассудка... но в то же время я уверен, что единственной целью его было пробавляться в жизни представлением из себя святого... Волоса и борода этого человека сплелись, и он никогда не употреблял гребня»⁷²⁰. Иностранец не замечает противоречий в собственном рассказе: если этот человек безумен, то вряд ли корыстен, а уж коли корыстен, то непонятно, почему после первого сеанса рисования «все мои старания заманить его опять к себе оставались безуспешны, что

⁷¹³ Ср.: Лавров А. С. Юродство и «регулярное государство» (конец XVII — первая половина XVIII в.)//ТОДРЛ. Т. 52. 2001, с. 433.

⁷¹⁴ Панченко А. М. Русская история и культура. СПб., 1999, с. 400. Вдохновителями обороны Соловецкого монастыря, помимо вышеупомянутого Гурия, выступали также некий Иоанн Юродивый (видимо, именно он получил в святцах именование «Первый», см.: *Иеромонах Никодим*. Верное и краткое исчисление, с. 19), а также Иоанн Похабный (*Юхименко Е. М.* О времени написания, с. 487, 489).

⁷¹⁵ На это справедливо указал А. С. Лавров.

⁷¹⁶ Деяния Московских Соборов 1666 и 1667 г. М., 1893, л. 28.

⁷¹⁷ Пискаревский летописец, с. 200.

⁷¹⁸ *Ерусалимский К. Ю.* Василий Блаженный// ПЭ. Т. 7. 2004, с. 129.

⁷¹⁹ В деле о заговоре царевны Софьи в 1691 г. фигурировал юродивый Ивашка Григорьев, который был наказан сравнительно мягко и которому не ставились в вину его темные предсказания (см. о нем: Панченко. Смех, с. 141—145).

⁷²⁰ Путешествие через Московию Корнилия де Бруина / Пер. П. П. Барсова, б. м., 1872, с. 283; ср.: *Comelis de Bruins Reizen over Moskovie...* Amsterdam, 1714, рис. 253. См. форзац настоящей монографии.

меня немало удивило, потому что я щедро наградил его в первый его ко мне приход». Видимо, этот безмянанный юродивый строго держался правил игры, неведомой де Бруйну.

От некоторых «похабов» этой эпохи сохранились яркие, пусть и отрывочные свидетельства. Например, Афанасий (Стахий) Ростовский, умерший до 1690 г., пользовался в городе огромной популярностью. Он пророчествовал, носил вериги (впоследствии в его часовне прихожанам давали поднять две его гири, весом по 65 кг каждая, и железный камзол, весивший еще 24 кг) — и все-таки его жития не существует⁷²¹.

Заметим кстати, что ношение тяжелых железных вериг стало почти неизменным атрибутом юродства в XVII в. В одном из Синодиков того времени сказано: «Помяни Господи души иже тебе Христа ради труждающихся во юродство и во обложении тяжких веригь»⁷²². Собор 1666 г., посвятивший обличению юродства специальное постановление, особо напирал на эту его особенность: «Инии же и в железах скованы... Прержний преподобные отцы... не сице пребываху... и кто от монахов или отшелник скован в железах труждахуся по Бозе, никому отнюдь сие покаазаша... Нынешний отшелники и железноноснии претворнии и юроды не по Бозе суть»⁷²³. Отцы Собора были правы: византийские юродивые обычно не носили вериг (кроме редких маргинальных случаев) — однако вериги становились необходимы по мере исчерпания той странной харизмы, которая проистекала из одних только безобразий и хулиганства. Так позднее юродство искало для себя новой легитимации.

Глава 11. Искоренение и неискоренимость юродства

Сильный удар по «официальному» юродству нанес Петр Первый, испытывавший личное отвращение к «похабам». Царь писал:

Из таковых дурней... отечеству... великий вред. Разсуди всяк благоразумный, сколько тысяч в России обретаются ленивых таких прошаков... нахальством и лукавым смирением чуждые труды поедают... сочиняют некия безумная и душевредная пения и оная с притворным стенанием пред народом поют и простых невеж еще вящше обезумливают... клеветуют на властей высоких и самую власть верховную зле обносят и простой народ к презорству властей преклоняют, сами никаких же христианских должностей касаются, в церковь входить не свое дело быти помышляют, только бы им пред церковью непрестанно вопить. Воистинну нет беззаконнейшаго чина людей⁷²⁴.

В «Обещании, чинимом архиереями при поставлении их в сей чин» (1716 г., пункт 6-ой) читаем: «Паки обещаваюся... притворных беснующих, в колтунах, босых и в рубашках ходящих, не точию наказывать, но и градскому суду отсылать»⁷²⁵. Даже если юродивый вел себя смирно, он все равно попадал под подозрение властей. Так, 14 марта 1722 г. был арестован крестьянин Давыд Костянтинов, и при нем образ Спасителей, кресты медные, вериги да клюка железная... От них... в тайных делах по розыску большой важности хотя и не показалось, однако же показалось то, что они всю свою жизнь препровождали скитаючись между народом... и от таковых скитающихся не другое что доброе происходит, но токмо пересылка вестей и протчих непотребных дел, под видом якобы простоты их или святости... [Давыду] весьма надлежит быть в монастыре неисходно, чтоб впредь для тунеядства

⁷²¹ Андроник (Трубачев). Афанасий // ПЭ. Т. 3. 2001, с. 707—708.

⁷²² Синодик Колесниковской церкви // Общество любителей древней письменности. Т. ПО. Вып. 1. 1896, л. 107.

⁷²³ Деяния Московских Соборов, л. 28—28об.

⁷²⁴ Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. 1. СПб., 1879, с. 30. Это не помешало возникновению народной легенды о том, что и Петр имел «своего» юродивого, Фаддея Олонецкого (Петрозаводского), который якобы наставлял царя (Жизнеописания отечественных подвижников благочестия. М., 1906, с. 34—36).

⁷²⁵ Живов В. М. Из церковной истории времен Петра Великого. М., 2004, с. 204.

каких соблазнов между мирскими от них не происходило⁷²⁶.

Большим недоброжелателем юродства был вице-президент Синода Феофан Прокопович, на которого в 1726 г. подавали жалобу в Верховный Тайный совет, что он «всех московских Христа ради Юродивых Чудотворцев блудниками называет и за их бездельство и блуд с знатными женами и гробы им любодейцы их построили, их же деньгами и почтением между святых ввели»⁷²⁷. Неудивительно, что в начале XVIII в. происходит переосмысление слова «похабный» — вместо «юродивый» оно начинает значить «невероятно непристойный, скабресный»⁷²⁸.

В 1731 г. юродивым запрещено было появляться в церквях.

Являющиеся якобы юродивые... чинят слышателем... помешательство, наипаче же по неблагообразию своему... наводят немалый смех и соблазн, от чего вместо ожидаемого... согрешений своих прощения, вящий чрез таковое... юродствующих шатание, те в церквях Божиих предстоящие грех себе преумножают⁷²⁹.

«Регулярное государство» XVIII в. все сильнее вытесняло юродивого из социальной жизни: либо под защиту старообрядческих общин (или сект, вроде хлыстовских⁷³⁰), либо под покровительство богатых домов⁷³¹. На нем больше, чем на ком-либо другом, сказалось культурное расслоение послепетровского русского общества — юродивый навсегда остался в «народной», низовой жизни. Без взаимоупора с официальной религиозностью юродство как бы выходило из тождества с самим собой, теряло внутренний нерв. Именно с этого времени признание кого бы то ни было юродивым окончательно утрачивает хоть сколько-нибудь нормативный характер: канонизации были вообще отменены, а подозрение в «лжеюродстве» (приставкой «лже-» власти защищались от возможных упреков в богоборчестве) немедленно влекло за собой полицейские меры. Преследования длились в течение всей первой половины XVIII в.

Благодаря полицейским рапортам и доносам в распоряжение исследователя попадают поразительные «жития». Вот, к примеру, некто Василий:

Ходил в зимнее время в одной рубахе, босой, претворял себя яко бы благоюродивый, а на слова и в ответах не яко бы полуумен... За то, что он якобы собою ради спасения претерпевает в зимнее время стужи, называли его святым. И в ту свою бытность носил при себе железную палку, весом в пуд, того ради, чтобы признавали его яко бы за трудника к спасению. Поп... Семенов отказался его исповедовать “...того ради, что ты не говел”, и он, Василий, оного попа... означенною железною палкою убил до смерти... Еретичеством своим обворожил караульных солдат и ушел... Новобрачная назвала его дураком, чего-де ради такова уroda за стол посадили, за то еретичеством своим супружество их разлучил... Девича полу на блудное растление превратил девиц с двадцать... Бесы просили у него работы сами... Велел им носить денежную казну... каковой казны демоны и натаскали полную яму... а ежели кто возьмет с молитвою, то обратятся угольем⁷³².

Как видим, юродствование прочно связалось в сознании доносчиков и следователей с ересью, колдовством и бесовщиной. Вот другой пример. Крестьянин Филип Иванов допросом о себе показал, что он... жил при церкви Василия Блаженного в караульной палатке... и в железных веригах да с

⁷²⁶ Полное собрание постановлений и распоряжений. Т. 2. СПб., 1872, с. 130, №477.

⁷²⁷ Дело о Феофане Прокоповиче И ЧОИ ДР. Кн. 1. 1862, с. 5.

⁷²⁸ Ср.: «промотает похабным своим житьем» (1719 г.) (Картотека словаря русского языка XI—XVII вв.). Слово «уродовать», по сходным причинам, приобрело значение «безобразничать», ср.: Древние Российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1988, с. 52.

⁷²⁹ Полное собрание постановлений и распоряжений. Т. 7. СПб., 1890, с. 529, №2600.

⁷³⁰ См.: Панченко А. А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002, с. 120—121.

⁷³¹ Лавров А. С. Колдовство и религия в России. М., 2000, с. 257—266; *Он же*. Юродство и «регулярное государство» (конец XVII — первая половина XVIII в.) // ТОДРЛ. Т. 52. 2001, с. 432—447.

⁷³² Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. 3. СПб., 1878, с. 175—179.

посохом железным, у которого наверху наделан крест, ходил по Москве... и сбирал денег в день алтын по десяти и больше, а оковался де он в железные вериги своим произволом, не для спасения души своей, но токмо, чтоб от народа получать себе больше подаяния... вериги на нем были на крючках и... пришел домой, с себя складывал⁷³³.

В делах Раскольнической комиссии 1745—1757 г. есть обширные материалы «о притворном юроде Андряне Петрове», который в Ярославле имел видение и принял на себя юродство...

С подъему [на дыбу] и с пытки показал: видения, которое будто бы побудило его принять на себя юродство, на самом деле не имел, а принял юродство... притворно, чтобы всякого чина люди признавали его за святого и чтоб ему от того получить себе богатство подаянием. А в том юродстве к терпению студености никакого волшебного способа не имел, а претерпевал его по крепости натуры своей... Бивал себя на сборищах по голой спине... пророчествовал о пожарах и бездождии. Игуменье Иринархе раз предсказал, что она умрет по весне... и просил у нее 30 рублей... но она денег не дала. Когда предсказание не сбылось, объяснил ей, что за нее молились... Показал как на себя, так и на других напрасно [о ритуальных убийствах младенцев], в чем утвердился с трех пыток и огня в 1749 г. По наказании кнутом сослан⁷³⁴.

Менее жестоко обращались с юродивыми духовного звания. «Ростовского Рождественского монастыря дьячок Алексей Степанов, — читаем в одном документе, — 1749 г. генваря 18 дня за шалости, чинимые им в малоумстве, доколе в совершенное состояние не придет, прислан в Борисоглебский монастырь для содержания»⁷³⁵. В Борисоглебске юродивый был окружен почетом и мирно скончался в 1781 г.⁷³⁶

Преследование современных юродивых шло рука об руку с изведением тех юродских культов, которые не успели получить достаточного признания. Так, блаженный Киприан Суздальский, хотя при жизни ни в чем особо «юродском» замечен и не был, но по кончине своей в 1622 г. был объявлен «похабом» и за это поплатился уже в XVIII в., когда его иконы были изъяты «инквизитерами»⁷³⁷. Почитание подозрительного и агрессивного Симона Юрьевоцкого было запрещено в 1722 г.; запрет, видимо, оказался не очень действенным. Один бдительный поп запрашивал Синод, «оной де Симон юродивый подлинно ль свят, в святцах и в прологе нигде об нем не написано»⁷³⁸. Запрет был повторен в 1767 г.⁷³⁹

Екатерина II в целом прекратила гонения, и все же власти на местах еще долго обращались с юродивыми привычным уже методом: во второй половине XVIII в. двое тверских «похабов», Макар Гончаров и Григорий Емельянов, были подвергнуты пытке в духовной консистории на предмет того, «не кроется ли в них какого-нибудь вредного и богопротивного таинства», хотя за ними не числилось никакого греха, разве что «ходят зимой и летом босые и тем самым людей в соблазн приводят»⁷⁴⁰.

Все это время, однако, народное почитание юродства продолжалось — достаточно вспомнить знаменитую святую-трансвестита Ксению Петербуржскую⁷⁴¹. Появление легенды о ней в новой

⁷³³ Полное собрание постановлений и распоряжений. Т. 7, с. 124.

⁷³⁴ Дела следственных о раскольниках комиссий в 18 в. // Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве Министерства юстиции. Кн. 6, отд. 2. М., 1889, с. 157—158. См. о нем же с. 102, 104—105, 108, 121—123, 139—142, 144—145, 156. К сожалению, подлинники дел № 67 и 96, посвященных персонально Петрову, в архиве к настоящему времени утеряны.

⁷³⁵ *Поселянин Е.* Русская церковь и русские подвижники XVIII в. СПб., 1905, с. 301.

⁷³⁶ Ярославские угодники Божи. Б. г., б. м. с. 42.

⁷³⁷ Историческое собрание (сказание) о граде Суждале // *Временник Императорского Общества истории и древностей Российских*. Кн. 22. 1855, с. 190—191.

⁷³⁸ Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 21. 1913, с. 531.

⁷³⁹ *Казан М. Д.* Житие Симона Юрьевоцкого // *СККДР*. XVII в. Ч. 4. Т.—Я. Дополнения. СПб., 2004, с. 406—409.

⁷⁴⁰ *Петров М.* Тверской архив. История о юродивом тверском посаднике Макаре И Дядя Ваня. Вып. 3. 1992, с. 19.

⁷⁴¹ *Булгаковский Д. Г.* Раба Божия Ксения или юродивый Андрей Федорович. СПб., 1890. Если ранневизантийские святые-трансвеститы утаивали свой пол, который обнаруживался лишь после смерти, то Ксения никого не пыталась ввести на этот счет в заблуждение, ее хабитус был гораздо более знаковым. Видимо, отчасти он объяснялся тем, что юродство по-

столице Империи, не имевшей, по понятной причине, собственных юродских традиций, весьма показательно.

К концу XVIII в. стали создаваться клиники для душевнобольных, и это постепенно сделало отношение к юродивым более спокойным. Ситуация напоминала ту, что имела место в Европе двумя столетиями раньше. «Похабы» исчезают из сыскных документов⁷⁴² и начинают восприниматься начальниками как признак общего «непорядка» в подведомственной им жизни — так, в начале XIX в. юродивый Андрей, бродивший по улицам городка Мещова, накануне приезда калужского губернатора был выслан властями в родное село⁷⁴³.

Всякий вольнолюбец в России помнил о юродстве как о рупоре невозбранной свободы. «В самом деле, не пойти ли мне в юродивые, авось буду блаженнее!»⁷⁴⁴ — иронизирует Пушкин по поводу своего «Бориса Годунова». В другом письме он пишет: «Жуковский говорит, что царь меня простит за трагедию, наврядли... никак не мог упрятать всех моих ушей под колпак юродивого. Торчат!»⁷⁴⁵ Но в реальной жизни эта традиция уже умирала, и когда в 1839 г. маркиз де Кюстин сказал про Россию: «Здесь каждый бунт кажется законным, даже бунт против разума»⁷⁴⁶ — на его призыв уже некому было ответить.

Впрочем, безвредное юродство оставалось приметой повседневной жизни России весь XIX в. Странники и калики, «дурачки» и придуривающиеся, юродивые и блаженные переполняли купеческие дома⁷⁴⁷, бродили по дорогам, толпились на богомольях, появлялись в дворянских усадьбах (вспомним сочинения Льва Толстого, а позднее Ивана Бунина). Они становятся героями русской классической литературы (Некрасов, Достоевский, Салтыков-Щедрин, Лесков и т. д.) и живописи (у В. Сурикова в картине «Боярыня Морозова»⁷⁴⁸). Среди юродивых оказывались далеко не одни только представители низшего класса. Знаменитый Иван Яковлевич Корейша, вокруг которого велись бурные дебаты в публицистике⁷⁴⁹, был сравнительно образованным человеком. Сохранились еще не обнародованные записки школьного учителя, который из-за конфликта с коллегой ушел в юродство в 1856 г.⁷⁵⁰

Публиковавшиеся в конце XIX — начале XX в. многочисленные околоцерковные жизнеописания юродивых были весьма разнохарактерны: некоторые из их героев были монахами, как Соломония и Ефросинья⁷⁵¹, Асенефа⁷⁵² или Паша Дивеевская⁷⁵³, некоторые — городскими нищими, как Андрей

прежнему было преимущественно мужским подвигом. Характерная деталь: у Ф. Достоевского в «Братьях Карамазовых» Лизавета Смердящая упомянута в мужском роде; она «приживала по всему городу как юродивый божий человек» (Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 14. Л., 1976, с. 90).

⁷⁴²Ср.: Лавров А. С. Юродство, с. 437.

⁷⁴³Архангельский С. Жизнь Андрея Христа ради юродивого Мещовского. Калуга, 1891, с. 13.

⁷⁴⁴Пушкин А. С. Полное собрание сочинений, М.; Л., 1949. Т. X, с. 181.

⁷⁴⁵Там же, с. 189.

⁷⁴⁶Де Кюстин А. Россия в 1839 г. М., 1930, с. 225.

⁷⁴⁷См.: Прыжов И. Г. Сказания о кончине и погребении московских юродивых. М., 1862; Пыляев М. И. Старое житье. СПб., 1897, с. 214—285; Максимов С. В. Бродячая Русь. Т. 2. СПб., 1907, с. 47—48; В поисках Святой Руси. Из писем А. Н. Руднева к В. И. Леоновой и Надежда. Вып. 6. 1980—1981, с. 320—323, 354 и т. д.

⁷⁴⁸«А юродивого я на толкучке нашел... Вижу — он. Идет он за мной, все через тумбы перескакивает... Я его на снегу так и писал. Водки ему дал и водкой ноги протер... Он в одной холщевой рубахе босиком у меня на снегу сидел». Картина В. И. Сурикова «Боярыня Морозова». М., 1960, с. 12. Ср.: Грабарь И. «Юродивый». Этюд В. И. Сурикова для картины «Боярыня Морозова» // Кооперация и искусство. М., 1919, с. 46—49.

⁷⁴⁹См., например: Бухарев А. С. О современных духовных потребностях мысли и жизни. М., 1865, с. 549—551; Киреев А. Ф. Юродивый Иван Яковлевич Корейша. М., 1898; Поселянин Е. Русские подвижники XIX в. СПб., 1901, с. 501—510; Прыжов И. Г. Житие Ивана Яковлевича, известного пророка в Москве. СПб., 1860 и т. д. Поскольку известно, что дирекция Преображенской больницы брала за каждый визит к Корейше по 20 копеек, а в месяц на этом выручалось до 200 рублей (см.: Баженов Н. Н. История московского Доллгауза, ныне Московской городской Преображенской больницы. М., 1909, с. 77), стало быть, Ивана Яковлевича посещало более тридцати человек в день!

⁷⁵⁰Рыков Ю. Д. Петр Юродивый — новооткрытый старообрядческий писатель XIX в. // История и география русских старообрядческих говоров. М., 1995, с. 113—130.

⁷⁵¹Жизнеописания отечественных подвижников. Книги дополнительные. Ч. 1. М., 1912, с. 5—12.

⁷⁵²См., например: Епископ Неофит. В дар Христу (Троицкая народная беседа. № 88). Троице-Сергиева Лавра, 1917.

⁷⁵³Максимов В. Юродивая Паша в Дивеевском монастыре. СПб., 1903.

Мещовский⁷⁵⁴ или Андрей Ильич⁷⁵⁵, некоторые — сельскими, как Иулита Уфимская⁷⁵⁶ или Терентий⁷⁵⁷. Агиографы признавали, что иных «похабов» люди считали колдунами, как Никифора Белевского⁷⁵⁸, иных — симулянтами, уклоняющимися от рекрутского набора, как Ивана Сарапулского⁷⁵⁹. Различалось и их поведение: Антоний Муромский постоянно разговаривал в рифму⁷⁶⁰, Наталья Мелявская всегда ходила боком⁷⁶¹, Ваня Блаженный неизменно закрывал открытые окна⁷⁶² и т. д. Довольно часто агиограф создает вокруг юродивого некоторый зловещий ореол: тот не просто кидается грязью, бьет стекла, дерется палкой и ругается — он предсказывает несчастья и смерть. А подчас не только предсказывает. Вот, к примеру, благоговейное жизнеописание «похаба» Алеши (1880 г.), подвизавшегося на Вологодчине: «В доме Г. бабушка очень не любила юродивого... Однажды Алеша настриг из бумаги множество лоскутков и положил их под подушку бабушки, как обычно тогда клали под подушку гроба. Бабушка здоровая неожиданно захворала и скоро умерла»⁷⁶³. Как говорил юродивый Иван Босой, «Не все то Богу любезно, что человеку полезно»⁷⁶⁴. И по-прежнему, как некогда в Эмесе, кощунственное поведение не умаляло святости юродивого: так, блаженная Домна Карповна «юродствовала... и в церкви во время богослужений... пела, гасила свечки... некоторые снимала и клала в свои узлы»⁷⁶⁵, «Золотой Гриц» ел скоромное в пост⁷⁶⁶ и т. д.

Духовенство, особенно высшее, относилось к низовому почитанию юродивых с презрением. Когда киевский митрополит Филарет поселил у себя Ивана Босого, а тот разделся голым, иерарх, демонстрируя хорошее знание византийской агиографии, процедил: «Голеньким разделся? Бесстрашие показать захотел?»⁷⁶⁷ Что уж говорить об интеллигенции, считавшей всех «похабов» обманщиками. В правдоподобных, хотя и фельетонизированных очерках о московских юродивых середины XIX в., оставленных нам Иваном Прыжовым, притворные святые умело пользуются авторитетом своих великих предшественников: например, когда «отца Андрея» застали за поеданием колбасы, он сослался на Симеона Эмесского, а пойманный за блудом со служанкой, заявил: «Не озорничаю, а искушаю»⁷⁶⁸.

Если в период либеральных реформ власть пошла на некоторую уступку народному почитанию и перестала сажать в сумасшедшие дома тех, кого население считало «несчастенькими»⁷⁶⁹, если на рубеже XX в. врачи-психиатры относились к юродивым терпимо⁷⁷⁰, то коммунистическое государство, наоборот, всерьез занялось искоренением юродства. Как говаривала блаженная Мария Дивеевская, «хорошо было блажить при Николае, а поблажи-ка при советской власти»⁷⁷¹. Тем не менее некоторые «дореволюционные» юродивые продолжали действовать. Одной из них была Мария Шудская.

Кого побьет... у кого украдет, а у кого окошко разобьет. Иногда такое скажет, что непременно

⁷⁵⁴ Архангельский С. Жизнь Андрея, Христа ради юродивого Мещовского. Калуга, 1891.

⁷⁵⁵ Герасим, еп. Ревельский. Блаженный Андрей Ильич. СПб., 1865.

⁷⁵⁶ Жизнеописания отечественных подвижников. Август. М., 1909, с. 30.

⁷⁵⁷ Жизнеописания отечественных подвижников. Октябрь. М., 1909, с. 797.

⁷⁵⁸ Жизнеописания отечественных подвижников. Книги дополнительные. Ч. 1. М., 1912, с. 261—264.

⁷⁵⁹ Жизнеописания отечественных подвижников. Февраль. М., 1907, с. 202.

⁷⁶⁰ Там же, с. 318.

⁷⁶¹ Жизнеописания отечественных подвижников. Август. М., 1909, с. 520.

⁷⁶² Жизнеописания отечественных подвижников. Октябрь. М., 1909, с. 453.

⁷⁶³ Юродивый Алеша//Троицкий Цветок. 1912. № 85, с. 7—8.

⁷⁶⁴ Жизнеописания отечественных подвижников. Август, с. 585.

⁷⁶⁵ Митропольский Н. Юродивая Домна Карповна. О подвиге юродства вообще. М., 1897, с. 18.

⁷⁶⁶ Жизнеописания отечественных подвижников. Сентябрь. М., 1909, с. 444.

⁷⁶⁷ Жизнеописания отечественных подвижников. Август. М., 1909, с. 590.

⁷⁶⁸ Прыжов И. 26 московских пророков, юродивых и дураков. СПб.; М., 1996, с. 58.

⁷⁶⁹ Dix K. S. Madness in Russia, 1775—1864: Official Attitudes and Institutions for Its Care. University of Los Angeles. PhD Diss. 1972, p.211.

⁷⁷⁰ См., например: Яковенко В. Душевно-больные Московской губернии. М., 1900, с. 56—57.

⁷⁷¹ Иеромонах Дамаскин (Орловский). Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской православной церкви XX столетия. Т. 1. Тверь, 1992, с. 126.

побьют. А то возьмет к кому-нибудь в печку полезет... да и повиливает варево из горшков. За прямоту, с которой она многих обличала, забирали ее в милицию. Но однажды она там нечистотами всю стену обмарала и сказала: «Какая власть — такая мразь». Пришлось отпустить»⁷⁷².

Ситуация гонений автоматически возводила юродство в ранг социального протеста и тем самым лишала этот подвиг его специфичности. Например, крестьянин Алексей Ворошин, усвоивший безумное поведение (или впрямь сошедший с ума) в 1928 г., в 1937 г. был арестован и умер после пыток в тюремной больнице. Так юродство, многие столетия заменявшее мученичество, было опять им вытеснено. В 1988 г. поместный Собор русской православной церкви утвердил канонизацию нескольких святых — и в их числе юродивой XVIII в. Ксении Петербуржской. Казалось бы, тем самым произошло историческое примирение церкви с юродством — однако в «обосновательной» части постановления Собора этот подвиг изображен в приглаженном виде⁷⁷³ — Симеон Эмесский под такое описание не попал бы.

В августе 1993 г. установлено местное почитание Алексея Ворошина, а в августе 2000 г. этот юродивый был причислен к лику Святых Новомучеников для общероссийского почитания. В 1997 г. местночтимым святым утвержден рязанский юродивый 1-ой половины XIX в. Василий Кадомский⁷⁷⁴, а симбирский юродивый того же периода Андрей Ильич Огородников⁷⁷⁵ — в 1998 г.

Независимо от церковной конъюнктуры низовое почитание юродства в России продолжается и по сей день. Могила пресловутого, по-прежнему официально не признанного святым Ивана Яковлевича в церкви Ильи Пророка в Москве все так же привлекает к себе паломников. В околоцерковных кругах множатся предания о современных юродивых, вроде Ольги Ложкиной, якобы предсказавшей Чернобыльскую катастрофу⁷⁷⁶. Впрочем, современное состояние юродства не является предметом настоящего исследования.

В чем же причина столь огромной популярности юродства в России?

Есть мнение, что юродивый в русском сознании удачно сплавился с фольклорным персонажем Иванушкой-Дурачком. Действительно, важное отличие этого героя от его собратьев по европейскому фольклору в том, что он не «умный дурак», а самый настоящий, неподдельный, и тем не менее он является объектом не насмешек, а поклонения. Все у него загадочным образом получается, все выходит лучше, чем у умников, и сам он в конце концов оказывается Иваном-Царевичем. Это сближение, впервые обоснованное Е. Трубецким⁷⁷⁷, справедливо лишь отчасти. Разумеется, коллективному сознанию, сотворившему образ Иванушки, легче было принять и юродивого с его посрамлением рациональности. Но есть между этими персонажами коренное различие: фольклорный дурак — принципиальный бездельник. Он «лежит на печи», а мир к нему пристаёт то с одним, то с другим. Ивану же нет до мира никакого дела. В этом смысле он скорее подобен европейскому «святому простецу». С юродивым все наоборот: миру ничего не нужно от этого безумца, а он постоянно себя миру навязывает. Юродивый неутомим, настойчив, светлив. Другое дело, что его деятельность с рациональной точки зрения нелепа.

⁷⁷² Там же, с. 218—219.

⁷⁷³ Митрополит Ювеналий. Канонизация святых в русской православной церкви // Поместный Собор русской православной церкви. Т. 1. М., 1990, с. 134.

⁷⁷⁴ Игумен Дамаскин (Орловский). Алексей II ПЭ. Т. 1, с. 659—660; Житие святого блаженного Василия Кадомского II Вышенский паломник. 1997. № 3, с. 16; ср.: ПЭ. Т. 7, с. 62—63.

⁷⁷⁵ Никольский И. Андрей Ильич Огородников блаженный, симбирский юродивый. Симбирск, 1902.

⁷⁷⁶ Багдасаров Р. Технология юродства // Багдасаров Р. За порогом. М., 2003, с. 165—166. О том, сколько людей причисляли к юродивым, например, в крохотном городе Шадринске, см.: Тимофеев В. П. Царство Божие — царство всех // Шадринская старина. Шадринск, 1994, с. 65—72. Новые юродивые обнаруживаются в Рязани (Святые и праведники земли Рязанской. Рязань, 2000, с. 48—55, 241—245, 323—324), Вологде («Комсомольская правда», 20 марта 2002 г.) и т. д.

⁷⁷⁷ Трубецкой Е. «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке // Литературная учеба. Кн. 2. 1990, с. 112, 115. Позднее такое объяснение становится общим местом: Thompson E. M. The Archetype of Fool in Russian Literature // Canadian Slavonic Papers. V. 15. № 3. 1973, p. 256—258; Панченко. Смех, с. 101.

Видимо, причину невероятной актуальности юродства надо искать — если вообще на сей счет позволительно делать какие-либо умозаключения — в ориентации русской культуры на Абсолют, скрывающийся за обманчивым фасадом реальности. Отсюда бешеная популярность накануне русской революции — Григория Распутина, в коем видели юродивого⁷⁷⁸. Но отсюда же — и сама русская революция, воспринимавшаяся как прорыв к Абсолюту. Недаром поэт Максимилиан Волошин, пытаясь описать состояние России 1917 года, не нашел ничего более точного, чем такие строки:

*Я-ль в тебя посмею бросить камень?
Осужу-ль страстной и буйный пламень?
В грязь лицом тебе-ль не поклонюсь,
След босой ноги благословляя, —
Ты, бездомная, гулящая, хмельная,
Во Христе юродивая Русь!*

Глава 12. Восточная периферия юродства

Мы уже говорили о том, что юродство зародилось на восточной окраине христианства, в том плавильном тигле ближневосточной духовности, в котором вызрели также и многочисленные энкратитские ереси. В этом духовном ареале идея униженности как избранничества и святости как тайного дара была широко распространена. Рефлексы подобного представления, встречающиеся в других религиях того же ареала, не обязательно должны объясняться заимствованием из христианства.

Остановимся на таком переходном случае, как раввинистическое «юродство». Прежде всего, оно находит себе выражение в уже известных нам историях о «тайных слугах Господа». Самые ранние из них содержатся еще в Палестинском Талмуде (Таанит, 64bc), так что есть даже основания считать их более ранними, чем соответствующие христианские⁷⁷⁹. И однако, весьма важным является тот факт, что уже в древнейшей из этих еврейских легенд имя тайного праведника — Пентакака, что значит по-гречески «пять несчастий». Его поведение очень напоминает повадки будущих византийских юродивых: он нанимает проституток (но не для себя), пляшет с ними, стирает их одежду — и тайно продает свое последнее достояние, чтобы спасти бедную должника от проституции⁷⁸⁰. Однако этот персонаж, сколь бы много он ни передал своих черт, допустим, Симеону Эмесскому, все же отличается от него непроявленностью своей агрессии по отношению к миру. Эта агрессия дает себя знать позднее, уже в средневековой хасидской культуре. Созданная в прирейнских еврейских общинах в конце XII — начале XIII в. «Сэфер Хасидим» содержит множество историй о «тайных праведниках», причем в легендах этих прослеживается элемент, отсутствовавший в талмудических образцах, — самоуничтожение и балансирование на грани греха⁷⁸¹. Может быть, мы здесь имеем дело с типологическим сходством, но как бы то ни было, из всех до сих пор разобранных нами сюжетов именно хасидские легенды больше всего напоминают истории о византийских юродивых.

Конечно, самый длительный контакт имело восточное христианство с исламом, однако данных о прямом влиянии византийской парадигмы юродства на исламскую нет. В этой связи особенно ценны сведения косвенного характера, например бродячие сюжеты. В исламском мире широко распространены сказания о псевдобезумце и царе. Первоначально этот персонаж вообще не имеет имени и выступает просто как «сумасшедший из ал-Куфы»⁷⁸². Согласно одному из источников, «лунатик Бахлул встретил в Куфе [в 810 г. Харун ар-Рашида], наставил его в учении Пророка и

⁷⁷⁸ Жевахов Н.Д. Воспоминания. Т. 1. М., 1993, с. 200—203.

⁷⁷⁹ Heller B. La legende judeo-chretienne du compagnon au Paradis// Revue des etudesjuives. V. 55. 1908, p. 216—217.

⁷⁸⁰ Alexander-Frizer T. The Pious Sinner. Tubingen, 1991, p. 101.

⁷⁸¹ Ibid., p. 87—88, 118.

⁷⁸² Encyclopedic de L'Islam. V. 4. Paris, 1978, p. 1328.

отказался от предложенных денег»⁷⁸³. Это, пожалуй, единственное хроникальное известие о Бахлуле, но существует богатая и очень многообразная фольклорная традиция, связанная с ним. Разные легенды представляли Бахлула то племянником халифа, то его братом; Бахлул фигурирует в «Тысяче и одной ночи». В некоторых легендах он оказывался человеком весьма образованным, дошли даже тексты посланий халифам и правителям, приписываемые Бахлулу. И все же главный эпизод сказаний о нем — его встреча с халифом Харун ар-Рашидом. Во всех вариантах легенды халиф хочет поговорить с Бахлулом, а тот не проявляет к нему интереса⁷⁸⁴. Взаимоотношения этой пары чем-то напоминают общение Александра с Диогеном (*Diogeni Laertii Vitae*, VI, 38). Киническое родство Бахлула представляется еще более наглядным в другой истории о нем: «Бахлулу кто-то сказал: “Тебе не стыдно есть на улице?” Он ответил: “Ведь Бог не устыдился наслать на меня голод на улице — почему же я должен стыдиться там есть?”»⁷⁸⁵. Это — прямое заимствование из рассказа о Диогене Синопском, восходящего к Диогену Лаэртию: «Однажды его упрекали за то, что он ел на площади; он ответил: “Ведь я на площади и проголодался”» (*Diogeni Laertii Vitae*, VI, 58)⁷⁸⁶. Любопытно не только то, что пара «умный дурак — властитель» широко распространена в исламской традиции, но и то, что в роли властителя иногда выступает собственной персоной Александр Македонский, знаменитый антагонист киника Диогена⁷⁸⁷. При этом мудрец неизменно демонстрирует владыке его ничтожество, и опять-таки весьма «диогеновским» способом — например, просит не загораживать света⁷⁸⁸. Поскольку кинизм был одним из источников христианского юродства, можно допустить, что и оно как-то повлияло на мусульман, хотя, разумеется, это шаткая гипотеза.

Уже известный нам мотив «тайных слуг Господа» также встречается в исламе: согласно мусульманской легенде, праведник Абдалвахид ибн-Зеид спросил мудрого безумца, кто будет его, ибн-Зеида, соседом в раю, и оказалось, что в этой роли окажется сумасшедшая Мимуна из Куфа. Когда ибн-Зеид пришел посмотреть на нее, то увидел, что она пасет стадо, где овцы мирно соседствуют с волками⁷⁸⁹.

Насколько мусульманам была известна основная юродская агиография, сказать трудно. Во всяком случае, святые Ахмад б. Хидружа или ас-Сулами (X—XI вв.) скрывают свою святость, по замечанию Р. Хартмана, с той же целью, что и Исидора или Феофил с Марией⁷⁹⁰. О двух «мимах» из Амиды, описанных Иоанном Эфесским, упоминает и другой знаток ислама — М. Моле. По его мнению, в этой истории в эмбриональном виде выражена суфийская концепция невидимой иерархии друзей Бога; сирийская идея об унижении (*shitutha*) как форме избранничества⁷⁹¹.

Наиболее полное воплощение данная концепция нашла в исламском мистицизме — суфизме.

Подобно Симеону Новому Богослову, мусульманский мистик обращался к Богу с излияниями страстной, почти физической любви, которая сводила его с ума⁷⁹². Именно это безумие страсти и не позволяет ему оставаться в рамках «обычного» благочестия. Так, суфий Лукман ал-Сарахши был сперва образованным и благочестивым человеком, но затем попросил Бога «освободить его от разума»⁷⁹³. Аллах внял его просьбе и освободил Лукмана от подчинения земным законам. Это

⁷⁸³ Amedror H. F. An Unidentified Manuscript by Ibn-al-Jauzi // The Journal of the Royal Asiatic Society. 1907, January, p. 35.

⁷⁸⁴ Loosen P. Die Weisen Narren des Naisaburi // Zeitschrift für Assyriologie. Bd. 27. 1912. S. 207—208. Впрочем, в некоторых вариантах легенды «безумца» зовут Абу-Наср.

⁷⁸⁵ Ibid., S. 215.

⁷⁸⁶ Легенда о Бахлуле и Харун ар-Рашиде была как бы воспроизведена в реальном эпизоде встречи дервиша Шейх-Сачлу Длинноволосого с султаном Мехмедом (см.: Ubicini A. Lettres sur la Turquie. V. 1. Paris, 1851, p. 115).

⁷⁸⁷ Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar / Von H. Ritter. Leiden, 1955 (далее: Das Meer), S. 107—121, bes. 109.

⁷⁸⁸ Ibid., S. 113.

⁷⁸⁹ Dermengham E. Vies des saints musulmans. Paris, 1981, p. 243.

⁷⁹⁰ Harlmann R. As-Sulami's Risalat al-Malamatiya // Der Islam. Bd. 8. 1918, S. 198.

⁷⁹¹ Ср.: Mole M. Les mystiques musulmans. Paris, 1965, p. 10—12.

⁷⁹² Ibid., p. 41—43.

⁷⁹³ Nicholson R. Studies in Islamic Mysticism. Cambridge, 1921, p. 6.

освобождение приводит «святых дураков» или «умных безумцев» ('uqala'u-l-majnun) к богоборчеству и богохульству. «Такие слова, — пишет персидский поэт XIII в. Фарид ал-Дин-Аггар об оскорблениях в адрес Бога со стороны мистиков, — были бы ужасны из уст разумного человека, но от сумасшедшего и влюбленного они приемлемы»⁷⁹⁴. Впрочем, как мы помним на примере православия, собственно юродство начинается лишь тогда, когда мистик выходит в мир.

Уже самый ранний теоретик суфизма Мухаммед б. Али ал-Термези (умер в 907 г.) разделяет друзей Бога на две категории и к высшей относит тех, кто принимает осуждение — malama⁷⁹⁵. Историк суфизма Ибн ал-Джавзи (XII в.) описал девятнадцать «умных безумцев» древнейшей эпохи. В основном это были бродяги, жившие в городах Ирака, Сирии и Палестины. По сравнению с византийскими юродивыми суфийские псевдобезумцы уделяют гораздо меньше внимания скрыванию своей святости и гораздо больше — мистическому общению с Богом⁷⁹⁶.

Наиболее зримым образом «юродствование» представлено в мусульманской концепции «маламатийа»⁷⁹⁷. Слово «маламати» значит «достойный поношения». Странники этой доктрины доводили до логического предела принцип суфизма «Стань ненавистен, ищи унижения»⁷⁹⁸. Само учение разработали теологи Абу Салих б. Ахмад ал-Кассар (умер в 884 г.) и Абу Йазид Тайфур ал-Бистами (умер в 874 г.). Расскажем о втором из них один весьма характерный эпизод: когда некий аскет спросил его, какого еще совершенства можно достигнуть после тридцати лет поста и молитвы, Абу Йазид посоветовал ему сбрить волосы и бороду, одеться в войлок, взвалить на спину мешок орехов и пойти на базар, а еще лучше в квартал, где его знают, и пообещать юношам по ореху за каждый удар, который они на него обрушат. Аскет не решился подвергнуть себя такому испытанию⁷⁹⁹.

«Маламатийа» стало лозунгом многих бродячих дервишей, которые стремились воплотить на практике суфийские принципы⁸⁰⁰. Если исламские улемы (законники) настаивали на «объективном» характере мусульманских установлений, то дервиши считали себя свободными от всех земных правил. «Маламати не должен заботиться о соблюдении законов морали... Жизнеописания святых показывают, что они стоят выше любого морального кодекса»⁸⁰¹.

Вопрос о сходстве «маламати» с юродивым ставится во многих исследованиях⁸⁰². Будь то генетически или типологически, но они и в самом деле очень близки. Вот пример из творчества Фарид ал-Дин Аттара: один праведник получил от Бога приказание идти в таверну, ибо там он найдет истинного друга Божьего. Таковым оказался старик, который всю жизнь носил вино для кабака, но ни разу не выпил ни капли. То, что он святой, обнаружилось сразу после его смерти⁸⁰³. Если эта притча — пример простодушного юродства, лишь имитирующего грех, то у того же Аттара можно найти и кощунственные мотивы: например, один дервиш грозит Богу: «Я возьму палку и перебью все светильники в Твоей мечети»⁸⁰⁴. А «Божий дурак» (muwallah) Али ал-Курди (XIII в.) кидался яблоками в мечети Дамаска⁸⁰⁵, точно так же, как когда-то Симеон — орехами в церкви Эмеса.

«Юродские» опыты исламского мистицизма обобщены Ибн ал-Араби (умер в 1240 г.) в его трактате «Ал-Футухат ал-Маккийя», но наиболее рельефно близость «маламати» с юродивым видна в

⁷⁹⁴ Ritter H. Muslim Mystics Strife with God // Oriens. V. 5. 1952, № 1, p. 8—12.

⁷⁹⁵ Wensinck A.J. New Data Concerning Syriac Mystic Literature. Amsterdam, 1923, p. 16—19.

⁷⁹⁶ Dois M. W. Majnun: The Madman in Medieval Islamic Society. Oxford, 1992, p. 376—379.

⁷⁹⁷ Mole M. Les mystiques musulmans, p. 10—12.

⁷⁹⁸ Goldziher I. Le dogme et le loi de l'Islam. Paris, 1920, p. 140.

⁷⁹⁹ Nicholson R. The Tadhkiratu l-Awliya of Shaykh Faridu' d-Din Attar. V. 1. London, 1905, p. 146.

⁸⁰⁰ Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. М., 1989, с. 275.

⁸⁰¹ Там же, с. 132.

⁸⁰² Das Meer, S. 166; Bausani A. Note sul «Pazzo sacro» nell' Islam // Studi e materiali di storia della religione. V. 29. 1958, p. 99; Brunel R. Le monachisme errant dans l'Islam. Paris, 1955, p. 165; Dois M. W. Majnun, p. 366—422.

⁸⁰³ Das Meer, S. 287.

⁸⁰⁴ Ritter H. Muslim Mystics Strife with God, p. 13.

⁸⁰⁵ Dois M. W. Majnun, p. 403.

персидском сочинении XI в. «Кашф аль-Махджун», написанном Али б. Усман ал-Худжвири⁸⁰⁶. Согласно этому трактату, «обвинения со стороны людей — это пища друзей Бога, залог Божьего одобрения» (63). «Маламати» — это «тот, кто сознательно напрашивается на осуждение, совершая по отношению к людям нечто провокационное» (64). Например, Абу Йазид, которого при входе в Куфу встречала толпа, взял каравай и начал есть, хотя был пост (65). Впрочем, согласно Али б. Усману, подобные подвиги относятся к прошлому: «В те времена нужно было совершить нечто предосудительное или из ряда вон выходящее, чтобы попроситься на поношение. Однако в наше время тому, кто жаждет осуждения, стоит лишь чуть увеличить продолжительность молитвы... как тут же все назовут его лицемером и ханжой» (65).

Видимо, как и в православии, в исламе столь скандальная аскеза сталкивалась со все возраставшим сопротивлением. Любопытно, что в процитированном отрывке автор одновременно осуждает и людей за их излишний скептицизм, и самих «маламати» — за чрезмерный эпатаж. Но если первая мысль выражена весьма осторожно, то вторая получает дальнейшее развитие:

Кто оставляет почву закона и совершает проступок против религии, говоря при этом, будто он следует правилу маламатийа, — тот повинен в явном пренебрежении приличиями, в безнравственности и распушенности. Многие теперь ищут себе известности таким способом, забывая, что аскет сначала должен завоевать известность, а уж потом может намеренно вести себя вызывающе, дабы люди отвергли его. В противном случае все его попытки вызвать к себе неприязнь оказываются не более чем предлогом для снискания известности (65).

Следует признать, что, при значительном сходстве мотивов, ислам гораздо четче формулировал те проблемы, которые возникали в связи с юродством.

Существует опасность совершить такое деяние, за которое люди осудят праведника и тем самым впадут во грех. Поэтому следует делать то, что формально не является ни великим грехом (kabira), ни мелкой пакостью (saghira), но чтобы люди тем не менее отвергли тебя (66—67)...

По-моему, ища осуждения, человек выставляет себя напоказ, а это — чистой воды неискренность... Дервиш вообще никогда не должен думать о мнении человечества... Однажды я сказал одному маламати из Трансоксианы⁸⁰⁷: «Брат, какова цель твоих безнравственных деяний?» Он ответил: «Чтобы люди по сравнению со мною выглядели ничтожными» (67).

Автору этот ответ представляется неудовлетворительным: по его мнению, аскет не должен смотреть на себя со стороны. Впрочем, он готов признать унижение одной из форм умерщвления плоти:

Ибрахим б. Адхам говорил, что он был счастлив, когда плыл на корабле, где никто его не знал: «Мой волосы были длинны и мой облик был таков, что все люди на судне издевались и смеялись надо мной. Среди них был один шут, который постоянно подходил и дергал меня за волосы и вырывал их... Моя радость достигла высшей точки в тот миг, когда шут помочился на меня» (68).

«Маламатийа» — это вид аскезы, который существовал в разных областях распространения ислама. Например, аш-Шудзи (XII в.) был судьей в Севилье, а потом, бросив все, ушел в Магриб, где прикидывался безумцем⁸⁰⁸. И все же центром зарождения «маламатийа» признают иранский город Нишапур⁸⁰⁹. Персидский ислам вообще характеризовался большим индивидуализмом и неприятием мусульманской ортодоксии⁸¹⁰. В Индии, где распространился персидский суфизм, концепция

⁸⁰⁶ The Kashf al-Mahjub. The Old Persian Treaties on Sufism / Ed. R. Nicholson. London, 1976 (далее в главе ссылки на эту работу даются в тексте).

⁸⁰⁷ Эта область была «питательной средой для экстатической религиозности и корпоративно-религиозной жизни» (Taschner F. Beitrage zur Geschichte des Achis in Anatolien H Islamica. V. 4. 1929, S. 14).

⁸⁰⁸ Dois M. W. Majnun, p. 387.

⁸⁰⁹ Meier F. Рец. на: Abu'l-Ila Afifi. Al-malamatiyya. Kairo, 1945 H Oriens. V. I. 1948, p. 373—375.

⁸¹⁰ Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе, с. 51. Русский купец XVII в. Федор Котов описал иранских «юродивых»

«маламатийа» также пользовалась популярностью среди дервишей. Так, Лал Шахбазия (ум. в 1324 г.) вел разгульный образ жизни, никогда не молился и постоянно пьянствовал (его почитатели утверждали, что вино, касаясь его губ, превращается в воду); Муса Шахи Сухаг одевался женщиной и водил компанию с евнухами-плясунами (но во время засухи оказалось, что только он может вымолить дождь)⁸¹¹; известный поэт Кабир (1425—1505 гг.), желая снискать себе поношение, прикидывался пьяным и шатался по улицам в обнимку с блудницей⁸¹² и т. д.

Теолог Сафи д-Дин писал, что «святой безумец» часто ходит голым, потому что он избавился от всякой чувственности и стал подобен Адаму в раю — этот мотив также очень хорошо известен византийскому юродству, но в исламе, в отличие от христианства, отсутствовала концепция первородного греха, так что достичь адамова бесстрастия мусульманину было в принципе легче⁸¹³. Видимо, эта легкость и избавляла исламского «святого» от того надрыва, которым неизбежно отмечена фигура его христианского собрата.

И все-таки «маламати» держались в каких-то рамках: например, исполняли главные религиозные обряды. Между тем многие дервиши в своем стремлении к отверженности шли абсолютно на все. Таких называли «каландари». Теоретически между течениями «маламатийа» и «каландарийа» не было никакой разницы, однако знатоки суфизма признавали первое и осуждали второе. По словам ас-Сухраварди (1097—1168 гг.), «маламати стремятся скрывать свой образ жизни, в то время как каландари ищут повода разрушить установленные обычаи»⁸¹⁴.

«Каландари» жили милостыней, не участвовали в отправлении культов, брились наголо и носили одежду вызывающего вида; на половые органы они надевали железные кольца. «Каландари» утверждали, будто им все дозволено. Их поведение имело столь антисоциальный характер, что светские власти часто запрещали «каландарийа». В этом течении исследователи отмечают влияние индийской аскетической традиции⁸¹⁵, и характерно, что западному исламу движение «каландарийа» мало известно.

Чем ближе к концу средневековья, тем более дикие формы принимало исламское «юродство». В XV в. посетивший Египет Перо Тафур писал о людях, «которые бреют головы... и выглядят как сумасшедшие. Говорят, что они делают это из святости... Некоторые носят рога, другие вымазываются в меду и перьях, с третьих свешиваются светильники... Мавры выказывают им большое почтение»⁸¹⁶. В османский период количество свидетельств подобного рода резко возрастает: египетский судья Абд ал-Веххеб-аш-Шарани (1565 г.) составил сборник биографий знаменитых «юродивых». Его герои пьют вино, курят гашиш, целуют женщин и мальчиков и даже богохульствуют — и все ради победы над лицемерием. Впрочем, сам аш-Шарани призывает восхищаться их святостью, но не следовать их примеру⁸¹⁷. В XV в. мусульманские «юродивые» появились в недавно завоеванном Константинополе, как бы символически заместив юродивых настоящих⁸¹⁸.

Особого размаха это явление достигло позднее: Лев Африканский, Проспер Альпин, Эдуард Лейн и другие путешественники с изумлением и ужасом описывают, как «вали» творят любые непотребства, вплоть до того, что беспрепятственно насилуют женщин⁸¹⁹.

Традиция бродячих дервишей, или факиров (семантическое развитие данного слова в европейских

весьма похожими на «похабов», см.: Хождение купца Федора Котова в Персию. М., 1958, с. 47.

⁸¹¹ Raslogi T. C. Islamic Mysticism Sufism. New Dehli, 1982, p. 27—28.

⁸¹² Rizvi S. A. A. A History of Sufism in India. V. 1. New Dehli, 1978, p. 379.

⁸¹³ Dois M. W. Majnun, p. 407—498.

⁸¹⁴ Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе, с. 276—277.

⁸¹⁵ Yazici T. Kalandariyya// Encyclopedic de l'Islam. V. 4. Paris, 1978, col. 493—495; Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе, с. 43, 87; Mujeed M. The Indian Muslims. London, 1967, p. 303 etc.

⁸¹⁶ Tafur Pero. Travels and Adventures, 1435—1439 / Transl. M. Letter. London, 1926, p. 71—72.

⁸¹⁷ Winter M. Society and Religion in Early Ottoman Egypt. New Brunswick, 1982, p. 113—116.

⁸¹⁸ Ср.: Raslogi T. C. Islamic Mysticism Sufism, p. 56.

⁸¹⁹ Dois M. W. Majnun, p. 413—415.

языках весьма характерно), просуществовала в Османской империи по крайней мере до XIX в. Один турецкий вельможа жаловался европейскому путешественнику:

Не проходит дня, чтобы какого-нибудь министра не остановил дервиш с оскорблениями... В Багдаде, Аравии, Египте их цинизм переходит всякие границы. Я сам видел в Каире, как среди бела дня один из этих жалких людей, что бегают полуголыми по улицам, остановил женщину и утолил на ней свою дикость на глазах у всех прохожих, которые отворачивались — одни из благоговения, как будто присутствуя при святом таинстве, другие с отвращением, но не смея позвать полицию. Я не знаю, чего больше у этих бандитов — лицемерия или фанатизма, хотя кажется, что это вещи взаимоисключающие⁸²⁰.

Как видим, этот османский чиновник, сам того не зная, довольно точно определил суть юродства.

Следуя еще дальше на Восток, мы оказываемся на территориях, где многое могло бы напомнить о юродстве. Так, в тибетском тантризме встречаются святые (их расцвет относится к XVI в.), именуемые bla-ma smyon-pa, которые симулируют безумие и ведут себя разнузданно во имя осмеяния поверхностной набожности⁸²¹. Но больше всего напоминают юродивых адепты секты «пашупатас» (pasupatas). Наибольшим влиянием она пользовалась в XII в. н. э., а ее адепты существовали, кроме Индии, также в Белуджистане и Афганистане⁸²². Никаких генетических связей или взаимовлияния с юродством проследить нельзя, но типологическое сходство бросается в глаза. По убеждению «пашупатас», аскет должен был воспитывать в себе бесчестье (avamane).

Мудрец должен искать бесчестья, словно амброзии... Унижение должно рассматриваться как увенчание... Надо навлекать его на себя... Пусть о нем говорят: «Он изгой, он безумец, он лунатик, он дурак». Пусть он имеет вид безумца, будет похож на нищего, пусть его тело будет покрыто калом, пусть у него будут неостриженные борода, ногти и волосы, пусть он не заботится о теле... Хорошо войти в деревню и притвориться спящим и храпеть... Люди будут смеяться над праведником... и вся хорошая карма, которая у них есть, перейдет к нему, а вся плохая карма от него — к ним... Еще он должен встать возле группы женщин... и начать проявлять внимание к какой-нибудь молодой и красивой: он должен смотреть на нее и вести себя так, будто желает ее... Когда она взглянет на него, он должен изображать все признаки влюбленности... Тогда все — женщины, мужчины, евнухи — скажут: «Это не чистый человек. Это развратник»... Надо вести себя нелепо, болтать бессмыслицу, повторяться, говорить невнятно⁸²³.

На первый взгляд кажется, что перед нами — классический юродивый. И все же сходство здесь чисто внешнее. Дело в том, что «пашупатас» отнюдь не ставит себе целью исправление или наставление людей⁸²⁴. Провокация, на которую идет индийский аскет, злокозненна, с христианской точки зрения, от начала и до конца: он сознательно напрашивается на унижения, чтобы передать окружающим свою дурную карму и получить их хорошую⁸²⁵. «Он отдает им грех (Param cha tebhya dadati). Он получает их заслугу (Sukrtam cha tesam-adatte)»⁸²⁶. На фоне столь последовательной позиции особенно рельефно проступает межеумочность юродивого: в нем (или в религиозном сознании, породившем его образ) много, очень много чисто восточного презрения к низменному материальному миру, который есть лишь морок, наваждение. Но он не может отдаться этому чувству

⁸²⁰ Ubicini M. A. Lettres sur la Turquie, p. 117.

⁸²¹ Arduss J., Epstein L. The Saintly Madman in Tibet // Himalayan Anthropology. The Indo-Tibetan Interface / Ed. J. F. Fisher. The Hague; Paris, 1978, p. 327—338.

⁸²² Pasupata Sutram / Transl. Haripada Chakraborti. Calcutta, 1970, p. 8—15.

⁸²³ Ingalls D. Cynics and Pasupatas. The Seeking of Dishonour Harvard Theological Review. V. 55. 1962, p. 286—291.

⁸²⁴ Ibid., p. 293. Автор противопоставляет их киникам и выводит оба течения из шаманизма (p. 296—297).

⁸²⁵ «Намеренная имморальность» индийских аскетов вообще — довольно известное явление (см.: Holek F. Some Observations on the Motives and Purposes of Ascetism in Ancient India // Asiatische Studien. Bd. 23. 1969, S. 45).

⁸²⁶ Lieu S. N. C. The Holy Men and Their Biographers in Early Byzantium and Medieval China // Maistor. Classical, Byzantine and Renaissance Studies for R. Browning / Ed. A. Moffatt. Canberra, 1984, p. 126—127.

целиком, ибо воплощение Логоса для него — не фикция. Юродивый не может вполне отрешиться от противопоставления субъекта и объекта, верха и низа, добра и зла⁸²⁷.

Для юродивого, скажем, сексуальная провокация является именно провокацией потому, что он признает существование законов физиологии. Находясь в опасной близости от греха, он, словно в цирке, демонстрирует свое виртуозное умение греху не поддаться. Но при этом он обязан предложить публике самой убедиться в отсутствии обмана. Как мы помним, Симеон Эмесский и Андрей Царьградский, чтобы избавиться от обвинений, демонстрировали желающим свою сексуальную незаинтересованность. Для индийского аскета фокус состоит не в этом: например, некоторые йоги, чемпионы в деле аскетизма, позволяли себе даже половые сношения. В восприятии окружающих это не нарушало их статуса, ибо они и совокуплялись равнодушно. Здесь греческий принцип «бесстрастия» (απάθεια) доводится до логического предела и окончательно отрывается от каких бы то ни было земных критериев.

Юродивый может появиться лишь там, где наличие тела признается некоторой проблемой. С точки же зрения, скажем, буддизма, тело, как и всякая материя, условно. Например, буддийский праведник может с легкостью вынуть собственные внутренности, прополоскать их в реке и вернуть на прежнее место⁸²⁸. Там, где стирается грань между земным и божественным, теряет смысл и юродство.

Глава 13. Западная периферия юродства

Скажи, что ты глуп (die te stultum), — будешь мудр. Но именно скажи и именно в своей душе (sed die et incus die). Но если ты возьмешься это говорить, то ни в коем случае не [вздумай делать это] публично (si dicis, noli coram hominibus dicere)⁸²⁹.

Так писал Августин. Западное христианство с самого начала делало упор на смирение и даже самоуничижение. Скажем больше: сознание собственной греховности люди на Западе выражали даже в более острой, нежели на Востоке, форме⁸³⁰. Вот, к примеру, что мы читаем у Амвросия Медиоланского: «Вина плодотворнее, чем невинность (fructuosior culpa quam innocentia). Невинность сделала меня дерзким, а вина возвратила в подчиненное положение»⁸³¹. Чрезмерное покаяние часто вело на Западе к эксцессам, которые были способны шокировать зрителя, например флагеллантству, то есть самобичеванию. Подобная форма аскезы была в целом чужда византийской культуре, видимо, из-за того, что восточному аскету не очень знакомы сомнения в собственной праведности. Итак, «Запад не соглашался развивать безумие иначе, нежели в рамках покаяния, которое на Востоке было как раз вторично»⁸³².

Запад и Восток по-разному воспринимали праведность. «Латинский» ареал не находил особых достоинств в парадоксальной святости. Если византийский праведник по собственной инициативе, сознательно шел в блудилище, не опасаясь греха, то западный христианин воздерживался от подобной экзотики. Лишь однажды, «во время Диоклетиановых гонений, «(Аугсбургский) епископ Нарцисс вбежал к блуднице Афре, не зная, куда идет»⁸³³, и быстро склонил ее к обращению в христианство.

⁸²⁷ Syrkin A. On the Behavior of the «Fools for Christ's Sake» // History of Religions. V. 22. №2. 1982, p. 161—171; Feuerstein G. Holy Madness: The Shock Tactics and Radical Teachings of Crazy-Wise Adepts. New York, 1990, p. 205—206.

⁸²⁸ Lieu S. N. C. The Holy Men, p. 124—125.

⁸²⁹ Augustini Sermo 68 // PL. V. 38. 1865, col. 436—437.

⁸³⁰ В частности, тот специфический вид святого безумия, который существовал в древней Ирландии и именовался geilteah, не имеет ничего общего с юродством, поскольку был лишь экстремальной формой покаяния см.: Михайлова Т. А. Ирландское предание о Суибне безумном или взгляд из XII в. в VII. М., 1999, с. 322—327.

⁸³¹ Ambrosii Mediolanensis Opera / Ed. G. Schenkel. V. 2. Lipsiae, 1897, p. 18. В Византии практика исповеди в несуществующих грехах не являлась распространенной формой самоумаления. Про средневековых юродивых мы такого не знаем вообще.

⁸³² Fritz J.-M. Le discours du fou au Moyen Age (XIIe—XIIIe s.). Paris, 1992, p. 316.

⁸³³ Conversio s. Aefrae I Ed. B. Krusch // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum. T. 2, 1896, p. 55.

Западный святой мог совершать грехи, вплоть до кровосмешения и отцеубийства⁸³⁴, но лишь до своего раскаяния, до того, как на нем почил Божья благодать. Первоначальная порочность призвана была оттенять последующую святость и показывать, что милосердие Создателя не знает границ. Но ни о каком взаимоналожении святости и греха (как в случае с юродством) в католицизме не может быть и речи!

Некоторая общность существовала между Византией и Западом в той специфической сфере аскезы, которая состояла в исследовании пределов тех пределов, каких в состоянии достичь его бесстрашие. В Византии подобные эксперименты проделывали многие. На Западе это явление также имело место и называлось «синейсактизм». Его практиковали шотландский подвижник Кентигерн (V в.), шерборнский епископ Альдхельм (709 г.), и другие, в основном ирландские, аскеты⁸³⁵. Гиральд Кембрийский пишет, что Альдхельм «целыми ночами лежал, имея с обоих боков по девушке, чтобы подвергнуться поношению от людей и получить в будущем более обильное воздаяние от Бога, которому известны его скромность и воздержанность»⁸³⁶. Впрочем, этот же автор осуждает подобные эксцессы. Так же и еще более яростно корили современники Робера д'Арбрисселя за его опыты по проверке своего бесстрашия. Его обвиняли в самонадеянности, но главное — во введении окружающих в соблазн. Вот тут-то и кроется главное отличие Запада от Востока: Павел Элладский, считал, что эксперименты по преодолению похоти вредны потому, что дьявол обязательно победит, а значит, душе самого экспериментатора будет нанесен громадный ущерб. Средневековые латинские моралисты также учили, что нужно не сражаться с искушениями, а избегать их⁸³⁷, но их в «синейсактизме» беспокоит социальный ущерб. «Мудрый не возмутит общественных нравов», — наставительно замечает Марбод Реннский (XI—XII вв.).

Западное христианство вплоть до зрелого средневековья оставалось в теснейшем общении с восточным, и одним из результатов было то, что на латынь переводили греческие легенды о юродивых⁸³⁸. На Западе по этому образцу был создан ряд собственных легенд о «тайных слугах Господа»: например, «фаблио об Аквилейском судье»⁸³⁹, история «Благочестивый мясник, или сосед по раю»⁸⁴⁰ и др. Некоторые из этих легенд являются простыми переводами византийских, подчас не сохранившихся⁸⁴¹, но другие свидетельствуют о работе с греческим материалом. Так, Сульпиций Север (V в.) рассказывает, как один праведник столь успешно изгонял бесов, что его обуяло тщеславие (vanitas), которое он не в силах был в себе побороть.

Передают, что он обратился с молитвами к Богу, прося его, чтобы на пять месяцев дьяволу была дана над ним такая же власть, какая была у дьявола над теми, кого этот праведник потом вылечил... Он, могущественный, он, прославившийся на весь Восток своими знаменьями и подвигами, он, к чьему порогу раньше стекались люди, взбесился и был заключен в цепи. Он претерпел все, что обычно

⁸³³См.: Dorn E. Der siindige Heilige in der Legende des Mittelalters. München, 1967, S. 74—90.

⁸³⁴Giraldus Cambrensis. Gemma ecclesiastica. II, 15 / Ed. T. S. Brewer.

V. 3. London, 1863, p. 235; cf.: Willelmi Malmesburiensis De gestis pontificum Anglorum // PL. V. 179. 1855, col. 1654.

⁸³⁵Gougaud L. Mulierum consortia: l'étude sur le syneisaktisme chez les ascetes celtiques // Uriu. V. 9. 1921/1923, p. 148—150; Reynolds R. Virgines Subintroductae in Celtic Christianity // Harvard Theological Review. V. 61. 1968, p. 552—563.

⁸³⁶Goffridi Epistula 47 // PL. V. 157. 1854, col. 182—183; Marbodi Epistula 6 // Ibid. V. 171. 1854, col. 1481—1483. Ср.: Dalarun J. Robert d'Arbrissel et les femmes // Annales E. S. C. 39^e annee. 1984, p. 1140—1146.

⁸³⁷S. Caesarii Arelalensis Sermones. Pars 1 / Ed. D. G. Morin. Turnholt, 1953, p. 180—184.

⁸³⁸Ср.: PL. V. 73. 1849, col. 661 sqq.; 967 sqq.; Wilmarl A. Les redactions latines de la Vie d'Abraham Eremitte // Revue Benedictine. V. 50. 1928, p. 222—245; The Facetiae of the Mensa Philosophia I Ed. Th. Dunn // Washington University Studies. N. S. V. 5. 1934, p. 50; Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum. V. 3. London, 1910, p. 514, 525, 591; Kohler R. Kleinere Schriften zur Erzählenden Dichtung des Mittelalters. Bd. 2. Berlin, 1900, S. 389—393, 442—443; к примеру, Анастасием Библиотекарем в 868/9 г. было переведено на латынь житие Иоанна Каливита (Chiesa P. Le Vitae Romanae di Giovanni Calibita II AB. V. 121. 2003, p. 46). Он же перевел житие Иоанна Милостивого, а значит, и историю о Виталии (PL, V. 73, 1849, col. 367—372).

⁸³⁹Kohler R. Kleinere Schriften, S. 442—443.

⁸⁴⁰Idem. Kleinere Schriften zur Marchenforschung. Weimar, 1898, S. 32—36.

⁸⁴¹См., например: PL. V. 73, col. 967, 1006.

переносят одержимые, и лишь на пятый месяц очистился не столько от беса, сколько от тщеславия, что было для него и полезнее, и желаннее⁸⁴².

Здесь мы имеем дело еще не с юродством, поскольку праведник не симулирует безумие, а «настоящему» навлекает его на себя. Впрочем, сохранилась и пара «классических» юродских историй в латинском изводе. В одной повествуется о том, как некий священник за грехи был отлучен от церкви. Ему открылось, что прощение он может получить лишь у египетского отшельника. Но когда проклятый добрался паломником до Египта, старец заявил, что снять отлучение не в его силах.

[Впрочем,] через три дня он вспомнил о некоем блаженном муже из Александрии, который счел глупостью мудрость мира сего и удостоился таких заслуг у... Девы Марии, что смог бы помочь в беде этому человеку... «Ступай в Александрию... и там ищи дурака (*stultum*)». Грешник... сказал: «Мудрецы и учителя народа не смогли... дать мне совет, а дурак, который не в силах подумать о спасении собственной души, даст совет мне?»⁸⁴³.

Пустынный объяснил грешнику, что глупость Христа ради выше земной мудрости, и тот, отправившись в Александрию, принялся разыскивать «дурака». Наконец он нашел «человека Божия в облике и одеянии несчастного безумца (*insensati... hominis*). Многие бежали за ним и плевали в него... А был он некогда человеком знатным и весьма богатым»⁸⁴⁴. Родители оставили в наследство ему всю «провинцию Александрию», но он роздал богатства нищим и отправился в египетскую пустыню к тому самому отшельнику, о котором шла речь выше, дабы получить духовное наставление. Анахорет посоветовал ему следующее:

«Коль скоро мудрость мира сего есть глупость пред Господом, возвращайся восвояси и стань там неузнаваем для близких»... Сколько зла, сколько насмешек претерпел сей муж не только от чужаков, но и от собственных домашних и даже родственников, невозможно и рассказать... Все, что оставалось у него от еды, он тайно распределял среди нуждающихся. А по вечерам он выходил из города и направлялся в дом некоей вдовы, своей дальней родственницы. Там он брал светильник и шел в церковь святой Богородицы Марии, заброшенную горожанами по причине ее ветхости⁸⁴⁵, и проводил там целые ночи в песнопениях и хвалах духовных. Проклятый, когда стемнело, пошел за [юродивым], держась на почтительном расстоянии, и дошел до церкви. В течение долгого времени грешник наблюдал, как он молится, и, решив, что это тот самый человек, о котором говорил старец... пал пред ним ниц и стал лобызать его стопы⁸⁴⁶.

По просьбе грешника юродивый заступился за него перед Богородицей, и она сняла проклятие. Святой предупредил, чтобы прощенный никому не рассказывал о происшедшем вплоть до его смерти, которая и случилась через неделю⁸⁴⁷.

Эта легенда стала весьма популярна на Западе. Уже в начале XIII в. она была переведена на старофранцузский язык монахом Готье де Куанси⁸⁴⁸, а в XIV в. текст Готье лег в основу⁸⁴⁹ одного из сюжетов в составе мистерий «Чудеса Богородицы»⁸⁵⁰. Хотя греческий оригинал легенды до нас не

⁸⁴² *Sulpicii Severi Libri qui supersunt* / Ed. C. Holm. Vindobonae, 1866, p. 173.

⁸⁴³ *Mussafia A.* Ober die von Gautier de Coincy benutzten Quellen // *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse.* Bd. 44. 1896, S. 26.

⁸⁴⁴ *Ibid.*, S. 27.

⁸⁴⁵ Неизвестно в точности, о какой именно церкви Богородицы идет речь — их в Александрии было несколько, см.: *Buller A. J.* *The Arab Conquest of Egypt.* Oxford, 1902, p. 372, 385. Наиболее вероятно та, что располагалась на самом востоке города, около стен (*Chronique de Jean, Eveque de Nikiou / Par H. Zotenber.* Paris, 1883, p. 524, 548).

⁸⁴⁶ *Mussafia A.* *Liber die von Gautier de Coincy benutzten Quellen,* S. 27.

⁸⁴⁷ *Ibid.*, S. 28.

⁸⁴⁸ *Les miracles de la Sainte Vierge* / Par Gautier de Coincy. Paris, 1857, p. 573—592. Видимо, Готье де Куанси принадлежит авторство западного термина для юродивого «*fu por Dieu*».

⁸⁴⁹ *Jensen H. C.* Die «*Miracles de Notre Dame par personnages*» untersucht in ihrem Verhältnis zu Gautier de Coincy. Bonn, 1892, S. 16—25.

⁸⁵⁰ *Miracles de Nostre Dame par personnages.* V. 3. Paris, 1878, p. 8 sqq.

дошел, нет ни малейших оснований сомневаться, что в ней в той или иной форме было использовано какое-то византийское житие. Об этом говорит не только место действия, но и хорошо знакомый нам сюжетный рисунок. Западной инновацией могла быть фигура самого проклятого.

Другая латинская легенда, также не имеющая греческого прототипа и также привязанная к Египту, — это сказание «Дурак»⁸⁵¹. В нем повествуется о том, как три клирика одной египетской церкви уходят странствовать: один, Dieudonne (видимо, перевод греческого имени Феодот), — в Антиохию, второй, Bonifacius (греческое Ев- праксий?), — в Иерусалим, а третий, Felix (Евтихий?), — на Запад. В дальнейшем рассказ ведется лишь об этом последнем. Он приходит в город Безансон, где начинает прикидываться безумцем, специально напрашиваясь на преследования толпы. Впрочем, со временем про него начинают поговаривать, что он — притворный сумасшедший и подлинный святой. Чтобы избавиться от поклонения, Феликс уходит в монастырь Ситэ⁸⁵².

Обе эти легенды свидетельствуют, что в народно-религиозном сознании Запада юродство воспринималось как весьма действенная и несколько экзотичная форма восточной святости⁸⁵³. Впрочем, даже здесь сказывается и некоторое весьма существенное различие между восточным и западным восприятием этого феномена: если византийские святые чаще заканчивают жизнь в городе, подвизаясь в юродстве, то Феликс, начав путь святости юродством, потом все-таки уходит в монастырь⁸⁵⁴.

Колоссальным успехом на Западе пользовалось еще одно, достоверно византийское житие — легенда об Алексии Человеке Божьем. Мы уже говорили, сколь популярна была она в православном ареале. В 977 г. архиепископ Сергий Дамасский, бежав в Рим, видимо, принес с собой и житие Алексия, которое вскоре было переведено на латынь и широко распространилось по всей Европе. Ее изводы известны на множестве языков, от староиспанского до старочешского⁸⁵⁵. Однако Запад заострил как раз противоположный юродству «край» легенды — не момент возвращения, а момент ухода⁸⁵⁶. На Западе легенда служила идеалам добровольной бедности и странничества⁸⁵⁷, а также безбрачия⁸⁵⁸, а отнюдь не юродства.

До сих пор мы говорили о легендах, заимствованных латинским миром у православного. Посмотрим теперь, что Запад создал своего. Оказывается, что в сфере массовых представлений здесь существует значительное отличие от Востока. Весьма красноречивой представляется этимология романского слова cretin. В современном французском языке оно означает «слабоумный», но восходит при этом к латинскому Christianas⁸⁵⁹. Следует ли из такого развития семантики, что истинным христианином считался безумец? Никойм образом. Дело в том, что если в Провансе и в Альпах этим эвфемизмом действительно обозначались идиоты, то в Гаскони с XI по XV в. он же прилагался к прокаженным⁸⁶⁰. Тем самым импликация здесь состояла отнюдь не в том, что только сумасшедший может достичь истинных глубин христианства, а в том, что *даже* сумасшедший (или, соответственно, прокаженный) является *все-таки* христианином и как таковой заслуживает сочувствия.

Если в византийском фольклоре «дурак» — фигура позитивная, то в западном — отрицательная.

⁸⁵¹ Chanzand, J. Fou. Dixieme conte de la vie des Peres. Geneve, 1971.

⁸⁵² Ibid., v. 992—995.

⁸⁵³ Любопытно, что «восточный» след легенды о Феликсе позднее истаивает: уже в первой половине XIV в. под пером Жана де Сен-Квентин святой оказывается французом, а жизнь заканчивает архиепископом Безансона.

⁸⁵⁴ См.: Fritz J.-M. Le discours, p. 314.

⁸⁵⁵ Литературу см.: Мурьянов М. Ф. Алексей Человек Божий в славянской рецензии византийской культуры // ТОДРЛ. Т. 23. 1968; Муравьев А. В., Турилова А. А. Алексий, человек Божий И ПЭ. Т. 2. 2001, с. 8—12.

⁸⁵⁶ De Gaiffier B. «Intactam sponsam relinquens». A propos de la Vie de S. Alexis//AB. V. 65, 1947, p. 161—184.

⁸⁵⁷ Gieyszlor A. Dobrowolne ubostwo, ucieczka ob swiata i sred- niowieczny kult sw. Aleksego // Polska w swiecie. Warszawa, 1972, s. 21—40.

⁸⁵⁸ Sekommodau H. Alexius in Liturgie, Malerei und Dichtung // Zeitschrift fur romanische Philologie. Bd. 2. 1956, S. 180.

⁸⁵⁹ Tresor de la langue frangaise. V. VI. Paris, 1978, p. 472.

⁸⁶⁰ Sainean L. Les sources indigenes de l'etymologie fra^aise. V. I. Paris, 1925. p. 285.

Даже такой специфический фольклорный персонаж, как «умный дурак», вроде Маркольфа или Уленшпигеля, совершенно не напоминает восточного юродивого, скорее уж шута, столь популярного в Европе⁸⁶¹. Шут своими проделками высмеивал недостаточность благочестия, а юродивый — благочестие как таковое, в земном его понимании.

На первый взгляд, «юродской» можно считать весьма знаменитую легенду о Робере-дьяволе. Изложим ее сюжет так, как он представлен в латиноязычном сочинении Этьена де Бурбона (XIII в.).

Одна бездетная герцогиня дала обет посвятить сына дьяволу, если тот поможет ей родить. После этого она действительно произвела на свет сына Робера, ставшего невероятным злодеем. После многих убийств он узнает от матери о тайне своего рождения и, ужаснувшись, решает как-нибудь искупить страшное проклятие. Робер отправляется к папе в Рим, но тот отказывается отпустить ему грехи и посылает к анахорету, который повелевает, чтобы он прикинулся сумасшедшим (*fatuum se faceret*) и терпеливо сносил все обиды, какие будут ему причинять дети и прочие, чтобы спал вместе с собаками и ел только то, что отнимет у них... Остриженный пустынным манер сумасшедшего, он вошел в царственный град, преследуемый мальчишками... Спать он желал только с собаками под лестницей, где проводил ночи в рыданиях и молитвах⁸⁶².

Так Робер прожил десять лет. Когда на Рим напали турки, он опять облачился в доспехи и свершил воинские подвиги. В конце концов его инкогнито было раскрыто, и император предложил ему руку своей дочери, но Робер отказался и стал паломником.

Эта легенда также известна во многих версиях на разных языках: старофранцузском, староанглийском, немецком, испанском, итальянском⁸⁶³. Задолго до того, как она превратилась в куртуазный роман и получила агиографическую обработку, это был общеевропейский фольклорный сюжет о «Шелудивом», или «Златовласе»⁸⁶⁴. Герой сказки бежит из дома, скрывает свои золотые волосы и прикидывается дураком, но все это из соображений безопасности⁸⁶⁵. Мотив покаяния появился позднее, на стадии христианской переработки⁸⁶⁶. Хотя существование византийских прототипов легенды исключено⁸⁶⁷, некоторые ее детали поразительно напоминают жития юродивых: например, Робер ночует вместе с собаками — совсем как Андрей Царьградский. Хрестоматийным для всех «юродских» житий является мотив унижений и побоев со стороны городских мальчишек.

Является ли Робер-дьявол юродивым в техническом смысле этого слова? Ни в коем случае! Как это вообще характерно для западного средневековья в противоположность восточному, он нарушает приличия и напрашивается на унижения от сознания собственной греховности, а не греховности окружающего мира. Робер-Дьявол бесконечно далек от православных юродивых: они тем сильнее провоцируют поношения, чем ослепительнее в них блеск добродетели — его-то и нужно скрывать от посторонних глаз. Полученные юродивым побои и оскорбления в византийской литературе не представлены как непосредственное продолжение его внутренней неудовлетворенности собой; наоборот, к юродству приступают лишь в состоянии абсолютного совершенства (единственное

⁸⁶¹ См.: *Lever M.* La sceptre et la marotte. Histoire des Fous de Cour. Paris, 1983.

⁸⁶² *Anecdotes historiques, legendes et apologues / d'Etienne de Bourbon.* Paris, 1877, p. 146—147.

⁸⁶³ Ср.: *Breul K.* Sir Gowther, eine englische Romanze. Oppel, 1886; *Idem.* Le Dit de Robert le Diable // *Abhandlungen...* Herrn Prof. Dr. A. Tobler. Halle, 1895, S. 487—490; *Borinski K.* Eine altere deutsche Bearbeitung von Robert le Diable // *Germania.* 1892, bes. S. 49—51; *Robert le Diable / Publ. P. E. Loserth.* Paris, 1903, p. 44—67 etc.

⁸⁶⁴ *Robert le Diable,* p. XXX—XXXIII.

⁸⁶⁵ Также ради маскировки прикидывается безумным и другой фольклорный персонаж — «сын убитого короля», из которого развились такие литературные герои, как Луций Юний Брут (*Tili Livii Ab Urbe condita*, I, 56, 8), Гамлет и др. (см.: *Hansen W. F.* Saxo Grammaticus and the Life of Hamlet. Lincoln; London, 1983, p. 16—37).

⁸⁶⁶ *Robert le Diable,* p. XXXIII—XXXIV. Мотив симуляции не сразу был переосмыслен в новом духе: например, в одной ирландской саге повествуется о трех братьях — Лохане, Энне и Сильвестре, которые, совершив страшные злодеяния, решили покаяться и пришли к духовному вождю Финдену, который повелел им восстановить сожженные ими церкви (см.: *Crane R. S.* An Irish Analogue of the Legend of Robert the Devil // *The Romanic Review.* V. 5. 1914, p. 63—64), о симуляции безумия не говорится еще ни слова.

⁸⁶⁷ *Holmes U. T.* A History of Old French Literature. New York, 1937, p. 146.

исключение здесь — Марк Лошадник, тогда как Иерофей из жития Симеона Нового Богослова опять-таки выходец с Запада). Юродивые заботятся (каким способом — другой вопрос) о чужих душах, Робер-дьявол — о своей собственной.

До сих пор мы говорили о фигурах светских или по крайней мере полурелигиозных. Обратимся теперь к официальной латинской агиографии. Может быть, там мы наконец найдем «настоящих» юродивых? Но сперва следует подчеркнуть, что весьма популярный в католическом мире (особенно начиная с XI в.) мотив «святой простоты» никоим образом не напоминает юродства: «простец» может вести себя необычно — но эта его нестандартность проистекает от простодушия, тогда как юродивый — какой угодно, только не простодушный⁸⁶⁸.

Многие исследователи настаивают на том, что юродство было известно и западному христианству⁸⁶⁹. Действительно, некоторые фигуры католического синаксаря теми или иными чертами напоминают юродивых. Но практически единственный обнаруженный нами чистый случай западного юродства — это житие (VHL, 8371) Ульфии Девы (VIII в.).

Она изображала помешательство рассудка (fingit mentis amentiam)... и бегала туда-сюда с бледным от поста лицом, с непокрытой головой и распущенными, рассыпанными по плечам волосами, словно безумная (velut amens), дабы хоть этим вызывающим насмешки лицедейством (ludo contemptibili) обезобразить по возможности свою красоту и отвратить от себя тех, кто испытывал к ней плотское вожделение⁸⁷⁰.

В X в. св. Ромуальд (VHL, 7324) «стремился вызвать недовольство и считал себя великим, когда... мог обращать на себя оскорбления»⁸⁷¹. Позднее он переключил свою энергию на миссионерство. Осознание безмерности собственных грехов толкало на странные поступки таких святых, как Петр Урсеол (987 г.) во Франции или Хеймрад (1019 г.) в Германии⁸⁷² — но в их случае это носило разовый характер. Главным же препятствием для возникновения юродства на Западе служила своего рода «социальная ответственность» тамошних святых. Например, когда бельгийская праведница Беатриса Назаретская задумалась (в 1232 г.), не «начать ли ей симулировать безумие (semetipsam insanam fingere)», но из робости обратилась за советом к своему духовному наставнику Генриху, он запретил ей это на том основании, что подобная аскеза послужит «не столько твоему, сколько ближних твоих греху и [душевному] вреду» (pop tarn in tuum quam in proximorum gravamen et dampnum)», и святая тотчас отказалась от замысла⁸⁷³.

Теперь перейдем к другим, более знаменитым святым, в которых можно подозревать юродство. Зачинателем целого направления западной святости стал Франциск Ассизский (1181—1226 гг.), который однажды вошел в кафедральный собор с веревкой на шее, голый, в одной набедренной повязке и велел тащить себя на глазах у всех к тому камню, у которого обычно ставили преступников, подлежащих наказанию. Сев на него, он, трясясь, как больной в лихорадке... начал проповедовать... Он уверял, что является человеком плотских страстей и обжорой, что его все должны презирать... Присутствующие дивились на столь великое зрелище. Поскольку они уже познали воздержанность

⁸⁶⁸ Fritz J.-M. Le discours, p. 189.

⁸⁶⁹ L'hieromoinе Lev. Une forme d'ascèse russe. La folie pour le Christ // Irenikon. V. 2. 1927, p. 15, 18—19; Behr-Sigel E. Les «fous pour le Christ» et la sainteté laïque dans l'ancienne Russie // Irenikon. V. 15. 1938, p. 555; Иоанн Кологривов. Очерки по истории русской святости. Брюссель, 1961, с. 249—250; Pope R. W. Fools and Folly in Old Russia // Slavic Review. V. 39. 1980, p. 480; Krelzen-bacher L. Narren am heiligen Orte // Wallfahrt kennt keine Grenzen. München; Zürich, 1984, S. 34—36. Ср.: Kobets S. Foolishness in Christ: East vs. West // Canadian-American Slavic Studies. V. 34. 2000, № 3, p. 352.

⁸⁷⁰ Vitas. Ulphae Virginis // AASS Januarii. V. 3. Paris, 1863, p. 738.

⁸⁷¹ Brunonis Vita quinque fratrum // Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum. T. 15. P. 2. Hannover, 1888, p. 719.

⁸⁷² Vandembroucke F. Fous pour le Christ en Occident // Dictionnaire de spiritualité V. 5. Paris, 1964, col. 763.

⁸⁷³ The Life of Beatrice of Nazareth. Kalamazoo, 1991, p. 240—244. Так же «социально ответственно» повела себя и святая Христина: когда она поняла, что ее экстравагантные поступки могут соблазнять людей, она бежала в леса (King M. H. The Sacramental Witness of Christina Mirabilis // Medieval Religious Women / Ed. L. Th. Shann. V. II. Peaceweavers. Kalamazoo, 1987, p. 151—152).

этого человека, их пронзило благоговение. Они заявляли, что смирение подобного рода должно быть предметом более восхищения, нежели подражания (*magis admirabilem, quam imitabilem*). Такое поведение представлялось скорее знаменем, на манер библейского пророчествования, чем примером [для других]... Франциск часто и во множестве проделывал подобные вещи⁸⁷⁴.

Как-то Франциск предложил своему другу Руффино отправиться с проповедью в город Аспези, но тот отказывался, говоря: «Я простец и неуч (*sono simplici e idiota*)». Рассердившись, Франциск повторил приказание, но добавил к нему еще одно: проповедовать надо голым, в одной набедренной повязке. Именно в таком виде и явился Руффино в церковь. Люди смеялись, говорили, что францисканцы рехнулись от покаяния (*costoro fanno tanta penitenzia, che diventano stolti e furii di se*). Между тем Франциск, испытывая угрызения совести, сам пришел в ту же церковь голым и встал рядом с Руффино. Прихожане восчувствовали к их подвигу, и те удалились восвояси, показав всем, «как полезно презирать мир (*dispregiare il mondo*)»⁸⁷⁵. Впоследствии также ходил голым по городу и вызывал насмешки как безумец (*fuori del senno*) другой францисканец — Гинепр⁸⁷⁶. Разумеется, и отдание заведомо соблазнительного приказа ученику, и провокационное поведение в церкви — все это напоминает юродство, но лишь весьма поверхностно. Во-первых, Франциск страдает, представляя себе, что над Руффино смеются, «словно над сумасшедшим (*come uno pazzo*)», а настоящего юродивого это обстоятельство могло бы лишь порадовать. Во-вторых, францисканцы не были «людьми ниоткуда», и их экстравагантный поступок воспринимался окружающими как закономерное продолжение прелыдушей аскезы, то есть как изначально знаковое поведение — в отношении их не было того элемента сомнения (святой или безумец?), без которого немислимо юродство. В-третьих, сам характер религиозной атмосферы на латинском Западе делал «игру» более приемлемой: ««Юродство» Франциска заслужило ему прозвание “скомороха Господня”, непредставимое для восточной набожности»⁸⁷⁷.

Но все же главное отличие францисканца от юродивого — в социальной активности. Пусть в конце жизни сам Франциск и ужаснулся той формализации, которой его последователи подвергли правила созданной им общины, — никуда не уйти от того факта, что именно он основал орден францисканцев. Юродивый же по определению не может ничего создать в сфере социального.

После Франциска в Центральной Италии возникает своего рода традиция «юродствования». Ближе всех подошел к юродству Джакопоне да Тоди (1230—1306 гг.)⁸⁷⁸. Сперва он творил безобразия в собственном доме, заставляя родных краснеть за себя⁸⁷⁹, а потом, уйдя в 1278 г. в монастырь, продолжал в том же духе. Приведем один пример его провокации: он специально держал в своей келье кусок мяса, пока тот не стал гнить, испуская чудовищное зловоние. Когда источник запаха нашли, разъяренные монахи засунули Джакопоне в уборную, крича, что если он любит вонь, то его место там. Святой же испытывал счастье от претерпеваемых унижений⁸⁸⁰. Тут все один к одному напоминает ранневизантийские юродские жития⁸⁸¹. И все же есть одно важнейшее отличие! Эта эскапада, как сказано в легенде, была предпринята Джакопоне для того, чтобы избавиться от греховного желания поесть мяса. Таким образом, и здесь святой юродствует от сознания своего несовершенства⁸⁸² — в

⁸⁷⁴ Vita altera s. Francisci Confessoris II AASS Octobris. V. 2. Paris, 1866, p. 757; cf. p. 698. Cf.: Joannis Cassiani Collationes. XIV, 7.

⁸⁷⁵ Fioretti Di San Francisco. Torino, 1974, p. 90—91.

⁸⁷⁶ Ibid., p. 292—293, 297—298.

⁸⁷⁷ Аверинцев С. Верность здравомыслию II Новый мир. 1993. № 12, с. 274.

⁸⁷⁸ См.: Gagliardi I. Pazzi per Cristo. Santa follia e mistica della Croce in Italia centrale (secoli XIII—XIV). Siena, 1997, p. 136—159; Peck G. T. The Fool of God. Jacopone da Todi. Alabama, 1980.

⁸⁷⁹ La Franceschina, testo volgare umbro del secolo XV scritto dal P. G. Oddi di Perugia I Ed. N. Cavanna. V. 2. Firenze, 1931, p. 111—112.

⁸⁸⁰ Le vite antiche di Jacopone da Todi I A cura di E. Menesto. Firenze, 1977, p. 229—230.

⁸⁸¹ Иногда этого святого сравнивают именно с Симеоном Эмесским, см.: Underhill E. Jacopone da Todi. Poet and Mystic. L.; Toronto, 1919, p. 65.

⁸⁸² Окончательное «встраивание» Джакопоне в юродскую парадигму произошло уже после его смерти: в 1596 г. останки

Византии же все было как раз наоборот.

Неподалеку от Тоди, в городке Фолиньо, вскоре после Джакопоне также помешался и облачился в рубище другой отпрыск богатых родителей, Пьетро Криши⁸⁸³ (ок. 1243—1323 гг.). «Все считали его словно безумным (*ab omnibus quasi fatuus putaretur*)»⁸⁸⁴, а дьявол, явившись к Пьетро, предложил ему отказаться от своей аскезы на том основании, что «ты обвиняешься, и заслуженно, в сумасбродстве (*fatuus (et merito)... appella- ris*)»⁸⁸⁵. Однако ни о каких агрессивных проявлениях житие святого (от которого, впрочем, сохранилась лишь малая часть) не сообщает, живописуя только его нищенство и странничество; тем не менее церковная инквизиция заинтересовалась экстравагантным аскетом и обвинила его в ереси; святой, дважды подвергнутый допросам, сумел доказать свою невиновность⁸⁸⁶.

Казалось бы, довольно близко подошел к тому, что мы в данной работе понимаем под юродством, итальянский святой (VHL, 4384—4386) Джованни Коломбини⁸⁸⁷ (1300—1367 гг.). Он был из богатой и знатной семьи города Сиена. Перескажем житие этого святого чуть подробнее, чтобы дать представление обо всем этом феномене итальянской агиографии. «Будучи выше всего преходящего, он протянул руку к вещам странным и необычным (*fortia et insolita*), которые подсказывал ему действовавший внутри него Дух»⁸⁸⁸.

Он, будто в память об Исидоре, нанялся работать на кухню того самого дворца, где когда-то все ему кланялись. Вместо гордого коня, на котором он, бывало, гарцевал по городу, Коломбини одолжил у друга осла и, чтобы смех глазеющей толпы был длительнее и смачнее, он множество раз проехал по площади... Он с великим удовольствием принимал насмешки и хихиканье сбежавшегося народа... издевательства и попреки многих, а особенно купцов, которым он казался пустоголовым безумцем (*vile et insanum caput*) (367).

Джованни говорил людям: Вот вы смеетесь разнузданно надо мной... но ведь и я над вами смеюсь: воистину, меня считают дураком (*stultus*), ибо я следую Христу. Я причисляю к несмысленным вас, ибо вы смыслите лишь в том, что принадлежит миру сему. А в чем наша мудрость, пусть судит тот, кто сказал: «Мы глупцы Христа ради (*stulti propter Christum*)»... Безумствуйте (*insanite*), насколько можете, ради любви ко Христу — и будете мудры. Презрение к дольнему есть здоровое безумие (*sobria insania*), а стремление к земному — пьяная мудрость (*ebria sapientia*) (367).

Последователей своих Коломбини заставлял ездить на осле, сидя задом наперед, гонять друг друга по городу полуголыми, осыпая при этом проклятиями, просить подаяние и т. д. Впрочем, еще более унижительные эксперименты святой проделывал над собой: он приказывал ученикам водить себя по деревьям на веревке, бить и выкликать: «Налетайте, бейте безжалостного негодяя и нечестивца, достойного дыбы и смерти!» (380). Всем этим Джованни не только унижал самого себя, но и вводил в грех своих адептов: он «иногда просил, а иногда сурово приказывал им подчиняться... А толпа народа ужасалась этому страшному и печальному спектаклю. Никто не принимал в нем участия, а многие... плакали» (Ibid.).

Вроде бы здесь перед нами чистый случай юродства. Но не будем забывать, что оно есть тайный подвиг. Классический юродивый не декларирует юродства, он подвизается в нем. Еще больше отделяет от них Джованни то, что мы узнаем из жития дальше: святой начинает проповедовать, вокруг

святого были с почестями перезахоронены в церкви Сан-Фортунато, и на могиле появилась надпись: «Дурак Христа ради, он одурачил мир новым способом и достиг небес (*stultus propter Christum, nova mundum arte delusit et rapuit coelum*)» (Screech M. A. *Ecstasy and the Praise of Folly*. London, 1980, p. 185).

⁸⁸³ VHL, 6709. Подробнее см. о нем: *Gagliardi I. Pazzi per Cristo*, p. 160—171.

⁸⁸⁴ De s. Petro Confessore Fulginii in Umbria // AASS Julii. V. IV. Paris, 1868, p. 666.

⁸⁸⁵ Ibid., p. 667.

⁸⁸⁶ Ibid., p. 668.

⁸⁸⁷ Подробнее см. о нем: *Gagliardi I. Pazzi per Cristo*, p. 172—214.

⁸⁸⁸ Vita s. Ioannis Colombini // AASS Julii. V. 8. Paris, 1868 (далее в главе ссылки на этот источник даются в тексте), p. 366. Нам осталась недоступна работа: *Gagliardi I. Giovanni Colombini e la «brigata de povari». Padri spirituali e figlie devote a Siena alia fine del Trecento* // Annali dell' Istituto storico italo-germanico in Trento. V. 24. 1998, p. 375—414.

него собираются последователи, его отправляют в ссылку как смутьяна, но он повсюду всех агитирует вступать в свой кружок (376—377). По всей Италии он проповедует и рассылает письма (379—380). Подобная социальная активность органически чужда византийскому юродивому.

Кроме того, Коломбини внимательно следит за соблюдением прозелитами чувства меры: когда Николай из Нардуса вызвался ради пущего унижения раздеться донага, святой это запретил (370). Однажды Франческе Винценти, не удовлетворившись обычными подвигами, стал щеголять длинными и нечесаными волосами, густой и неухоженной бородой и безобразными ногтями, словно дикарь или горец, вылезший на свет из пещеры. В городах его встречали свистом и насмешками. Но в безобразии этого жуткого облика Коломбини не одобрил ничего... он осудил длину волос и ногтей... И тот немедленно остриг их и вернул себе человеческий облик (384).

И однако, несмотря на всю эту умеренность, церковь не могла одобрить облика Джованни и его учеников, «слишком небрежного и бедного» (391). Папе не нравилось, что «они не защищают ни ног, ни головы от превратностей природы». И неистовый Коломбини немедленно согласился подчиниться требованиям Рима. Тогда папа Урбан V в 1367 г. снял с Джованни тяготевшее над ним обвинение в принадлежности к запрещенной секте «фратичелли» (392). Эта конформность — оборотная сторона бурной социализации. Недаром ведь Коломбини стал родоначальником ордена иезуатов.

Все вышепоименованные центрально-италийские святые, хоть и напоминают греческих юродивых, не могли непосредственно ориентироваться на их жития, которые оставались еще неизвестны латинскому миру; чего нельзя исключать — так это косвенного влияния ранневизантийских текстов⁸⁸⁹. Но в основном нужно, видимо, говорить о типологическом сходстве.

Католические «почти юродивые» появлялись не только в Италии. Любопытный пример западного отношения к юродству продемонстрировал испанский святой Франциск Соланский (род. в 1349 г.).

Он основой своей добродетели... сделал безбрежное смирение. Иногда он даже являлся в трапезную, привязав веревку или одежду к шее и держа дудочку в зубах, дабы вызвать вящее презрение к себе и смиренно вымолить для себя прощение за те грехи, которые он, по его мнению, совершил. Он повергался к ногам клириков, желая быть попран. Он достиг высочайших степеней смирения: в собственных своих глазах он был ничтожным грешником и желал, чтобы все его таковым считали... Вечного памятования заслуживают его слова: «Когда я вижу, что братья ходят с небрежно сброшенным капюшоном, с неприбранными рукавами, вприпрыжку или недостойной поступью, я думаю, что они таким способом хотят добиться, чтобы люди их презирали и считали глупцами (stultos reputari), дабы на самом деле оказаться перед Богом праведными и добрыми»⁸⁹⁰.

Обратим внимание на то, что Франциск, видя, как другие монахи нарушают приличия, подозревал у них «классические» юродские побуждения, но сам при этом, делая то же самое, объяснял это искренним самоуничижением.

В конце XV столетия появилось еще два «почти юродивых»: один в Сиене, на родине Коломбини — это был Бартоломео Карози (BHL, 1440—1444) по кличке Брандано (1488—1554 гг.). Ослепнув в 38 лет, он стал сквернословом, замарашкой и пророком⁸⁹¹; его отличие от юродивых — в активной политической ангажированности и страстном проповедничестве⁸⁹². Второй эксцентричный святой, Иоанн да Део, родился в Португалии в 1495 г., принял участие в нескольких войнах, путешествовал, а в 1538 г. осел в Гранаде и открыл там книжную лавку; 20 января следующего года он прослушал беседу одного знаменитого проповедника и испытал такое раскаянье, что «сошел с ума» — вырвал себе бороду, волосы и брови; с прыжками и выкриками учинил погром в собственной хижине: «светские

⁸⁸⁹ Gagliardi I. Pazzi per Cristo, p. 76—77, 216—217.

⁸⁹⁰ Vita s. Francisci Solani // AASS Julii. V. 5. Paris, 1868, p. 883—884.

⁸⁹¹ Misciattelli P. Brandano, il pazzo di Cristo // Nuova Antologia. Rivista di lettere, scienze ed arti. Anno 46. Fasc. 955. 1911, p. 426—437.

⁸⁹² См.: LeclercqJ. Temoins de la spiritualite occidentale. Paris, 1965, p. 346—347.

книги он порвал ногтями и зубами, а благочестивые и полезные даром раздал желающим; так же он поступил и с иконами». Кроме того, Иоанн сорвал с себя одежду, приговаривая: «За Христом обнаженным и следовать надо обнаженным»⁸⁹³. С бессвязными криками бегал святой по городу, преследуемый насмешками и градом камней. Он закапывался в кучу мусора, опускал лицо в лужу, каялся во всех грехах, какие приходили ему на память. Короче, «он так усердно изображал безумие (*simulabat insaniam*), что все считали его сумасшедшим»⁸⁹⁴.

Два знатных горожанина, сочтя эти безобразия долее нестерпимыми, вырвали Иоанна у толпы и поместили в королевскую больницу. Там с сумасшедшими обращались весьма жестоко, и святой — в духе европейского гуманизма — стал протестовать против издевательств над больными. Его общественный темперамент на этом не успокоился: Иоанн решил организовать собственный госпиталь⁸⁹⁵. Через несколько лет основанная им больница имела уже двести коек, и для ее поддержания святой ездил к испанскому королю Филиппу II. Как видим, и этого католического «юродивого» отличает от его восточных собратьев общий настрой на земное созидание.

Весьма показателен случай с «юродством», иногда приписываемым Игнатию Лойоле (1491—1556 гг.). Этот святой свершал чудеса смирения и подчас вел себя весьма странно⁸⁹⁶, но от увлечения этим образом жизни его, как и многих других западных святых, удерживал социальный пафос.

Он жаждал быть для всех посмешищем и если бы захотел следовать велению души, то отправился бы бродить по деревням — голый, презираемый, заляпанный грязью, как выглядят безумцы (*insanus*). Однако эту страсть к унижению побороли любовь и [забота] о пользе ближних⁸⁹⁷.

Часто в научной литературе объявляют юродивым Филиппо Нери (1515—1595 гг.). Действительно, этот человек был знаменит множеством скандальных поступков: он пил вино на глазах у всех; носил одежду наизнанку; ходил по Риму с собакой на цепи (тогда это воспринималось как безумие); плясал перед кардиналом; своих учеников заставлял провоцировать поношения и т. д. Но все это было для Филиппо сознательно выбранной позой: он читал житие Коломбини (а также, возможно, переводные жития византийских юродивых⁸⁹⁸), сочинения Джакопоне да Тоди⁸⁹⁹. Его можно назвать скорее оригиналом и парадоксалистом⁹⁰⁰, нежели юродивым; его главное свойство современники определяли как *festivita* (веселость), тогда как юмор юродивого мрачен. Гёте писал: «В Филиппо Нери можно видеть попытку сделаться благочестивым и даже святым, не подчиняясь единовластию папы римского»⁹⁰¹. На первый взгляд это такой же бунт против монополии церкви на святость, какой учиняет и юродивый, но в действительности мы имеем здесь дело с двумя принципиально разными явлениями: для юродивого церковь слишком терпима к слабостям мира — для Нери она слишком ригидна. В сущности, эта фигура знаменует собою проникновение духа Реформации в Италию⁹⁰²

⁸⁹³ Сама по себе формула «обнаженным следовать за обнаженным Христом» (*nudum Christum nudus sequi*) восходит еще к Иерониму. Но обычно она использовалась как лозунг христианской бедности (см.: *Trawkowski S. Vita Apostolica et la desobe- issance // The Concept of Heresy in the Middle Ages / Ed. W. Lourdaux. Leuven; The Hague, 1976, p. 158—159*), а не христианского нудизма.

⁸⁹⁴ *Vita B. Ioannis de Deo II AASS Martii. V. I. Paris, 1865, p. 820—821.*

⁸⁹⁵ *Ibid.*, p. 821—822. Ср.: *Malvy A. Saint Jean de Dieu a-t-il simule la folie? // Etudes. T. 191. № 10. 1927, p. 427—438.*

⁸⁹⁶ *De s. Ignatio Loyola II AASS Julii. V. 7. Paris, 1868, p. 590, 625—626 etc.*

⁸⁹⁷ *Vita altera s. Ignatii // Ibid.*, p. 766—767.

⁸⁹⁸ *Gagliardi I. Pazzi per Cristo*, p. 217. Кстати, в Штирии в XVI в. была даже составлена своего рода «энциклопедия юродивых», где, правда, настоящих юродивых почти нет, но упоминается *Simeon seu Salus (Krelzenbacher L. Bayerische Barocklegenden um «Narren in Christo» // Volkskultur und Geschichte. Festgabe für J. Dunninger zum 65 Geburtstag / Hrsg. D. Harmening et al. Berlin, 1970, S. 464; ср.: Kendler M. P. Jacob Schmid S. J. Ein bairischer Hagiograph des 18 Jahrhunderts. München, 1974, S. 54, 168.*

⁸⁹⁹ *Ponnelle L., Bordel L. Saint Philippe Neri et la société romaine de son temps. Paris, 1928, p. 156.*

⁹⁰⁰ По верному замечанию одного исследователя юродства, в западном «юродивом» всегда больше эксцентричности, нежели лжебезумия (см.: *Rochceau V. St. Symeon Salos, ermite palestiniens et prototype des Fous-pour-le-Christ II Proche Orient Chretien. V. 28. 1978, p. 214.*

⁹⁰¹ *Гёте И.-В. Собрание сочинений. Т. 7. СПб., 1879, с. 455.*

⁹⁰² *Joly H. Psychologie des saints. Paris, 1898, p. 64.*

Говоря о случаях «юродства» на Западе, мы не включаем в рассмотрение адептов многочисленных сект⁹⁰³: в их поведении, как и в поведении мессалиан, могло быть много «юродского», но при этом, как уже было сказано, сами еретики считали себя единственными правоверными, так что психологически это был совершенно иной случай.

Притом что реально «практикующих» юродивых на Западе было немного, идейных защитников «отклоняющегося поведения» нашлось там куда больше, чем в Византии. Как мы уже знаем и по православному, и по мусульмайскому опыту, больше всего напоминали юродивых своими декларациями мистики⁹⁰⁴. Так это было и в католицизме. Например, Бернар Клервоский (1090—1153 гг.) призывал христиан быть «жонглерами Господа» (*joculatores Domini*)⁹⁰⁵, он подбадривал:

Хороша та игра, которая доставляет людям достойное смеха зрелище (*ridiculum... spectaculum graebet*), ангелам же — приятнейшее. На манер шутов и жоглеров (*joculatorum et saltatorum*), которые вниз головой, задрав ноги кверху, стоят на руках вопреки человеческому обыкновению, и так привлекают к себе все взоры. Это не детская забава... это игра приятная, честная, серьезная, достойная внимания (*iucundus, honestus, gravis, spectabilis*), она может доставить удовольствие небесным зрителям. В эту чистую и благочестивую игру играл тот, кто сказал: «Мы стали позорищем для ангелов и людей» (1 Кор. 4:9). Поиграем же в нее и мы, чтобы над нами посмеялись, сбили с толку, унизили (*illudamur, confundamur, humiliemur*)⁹⁰⁶.

Казалось бы, все то же самое мог бы сказать и Симеон Эмесский, если бы вдруг из литературного персонажа превратился в теоретика юродства. Даже цитата из Послания к Коринфянам выбрана та, что предшествует знаменитым словам о «безумных Христа ради». Однако ни Симеон, ни Андрей не выступали с развернутыми апологиями — лишь Савва Новый одновременно и юродствует, и обосновывает свое поведение. Про Бернара же есть все основания полагать, что сам он на руках ходить не умел.

Позднее средневековье знало многих богословов, которые в пику схоластике поднимали на щит концепцию безумия как способа непосредственного контакта с Богом. Наиболее характерный пример — теологи, принадлежавшие к направлению *devotio moderna* (М. Экхарт, И. Таулер и др.). Иногда их действительно уподобляют юродивым⁹⁰⁷, но вряд ли для этого есть основания. Умозрительная скандальность не обязательно связана с реальным дебошем. Философы вроде Фомы Кемпийского или Николая Кузанского (XV в.) заново возрождали в Европе интерес к учению апостола Павла о Божьей глупости. Результатом этого явилась и знаменитая «Похвала глупости» Эразма Роттердамского⁹⁰⁸. Но к юродству все это не имело никакого отношения. Также нельзя считать юродивым и французского иезуита XVII в. Ж.-Ж. Сурэна, хотя его именуют так некоторые исследователи⁹⁰⁹ — слишком много в нем было как подлинного безумия, так и подлинного самобичевания.

Католическое средневековье, вплотную подождая к парадигме юродства, тем не менее не создало ее в тех параметрах, в которых это удалось средневековью византийскому. Как правильно заметил Жан-Мари Фритц, «дурак Божий так никогда и не сумел акклиматизироваться под небом Запада: тот его не принял» (*le fou de Dieu n'a jamais pu s'acclimater sous le ciel de l'Occident: il n'a pas été accepté*)⁹¹⁰.

Для настоящего юродивого европейский святой, с одной стороны, чересчур психологичен, а с другой — слишком социален.

⁹⁰³ См.: *Guillaumont M.* Un mouvement de «spirituels» dans l'Orient Chrétien // *Revue de l'histoire des religions.* V. 189/190. 1976, p. 129.

⁹⁰⁴ См.: *Laharie M.* La folie au Moyen Age (X^e—XIII^e siècle). Paris, 1991, p. IX, 91—104.

⁹⁰⁵ PL. V. 182. 1859, col. 211—212.

⁹⁰⁶ Цит. по: *Leclercq J.* Le thème de la jonglerie chez S. Bernard et ses contemporaines // *Revue d'histoire de la spiritualité.* V. 48. 1972, p. 386.

⁹⁰⁷ *Slowinski M.* Blazen. Warszawa, 1993, s. 65.

⁹⁰⁸ *Kaiser W.* Praisers of Folly. Cambridge, 1963, p. 8—12, 84—88; ср.: *Screech M. A.* Ecstasy and the Praise of Folly. London, 1980, p. 185.

⁹⁰⁹ *Иоани Кологривов.* Очерки по истории русской святости, с. 250; *De Cerleau M.* The Mystic Fable. V. I. Chicago, 1986, p. 42.

⁹¹⁰ *Fritz J.-M.* Le discours, p. 314. О попытках найти аналоги юродству на современном Западе ср.: *Leonhardl-Aumuller J.* Narren um Christi willen — Eine Studie zu Tradition und Typologie des «Narren in Christo» und dessen Ausprägung bei Gerhard Hauptmann // *Kulturgeschichtliche Forschungen.* Bd. 18. 1993, S. 45—54.

Заключение

Когда Пушкин попросил друзей прислать биографию «Большого Колпака» для работы над «Борисом Годуновым», Петр Вяземский написал ему 6 сентября 1825 г.: «Карамзин говорит, что ты в колпаке немного найдешь пищи, то есть, вшей. Все юродивые похожи!»⁹¹¹ Допустим, ироническое замечание насчет вшей принадлежит зубоскалу Вяземскому — но прав ли был Карамзин? В самом ли деле все юродивые похожи?

Безумный человек, предоставленный самому себе, действительно ведет себя более или менее одинаково в любом обществе, ибо он — в предельном случае — «вне-культурен». Однако культура, в чьей смыслопорождающей толще вынашивается понятие юродства, подмечает и наделяет смыслом лишь те черты безумного поведения, которые ей концептуально подходят, и игнорирует все другие. Каждое общество рекрутирует себе в прокуроры такого сумасшедшего, который отвечает именно его неосознанным потребностям, именно его невербализуемому чувству вины. Византийская культура была сильно непохожа на древнерусскую, и, соответственно, различаются их типы юродства.

Сравним для примера двух корифеев — Симеона Эмесского и Василия Блаженного. Уровень юродской агрессии у обоих одинаков, и именно в силу этой причины особенно бросаются в глаза различия между византийским и русским способами юродствования. Во-первых, Симеон симулирует половую активность, а Василий никогда этого себе не позволяет. Почему? В Византии сексуальная сфера, несмотря на все проклятия христианских моралистов, сохраняла остатки античной свободы⁹¹²; публичные дома оставались в христианской Империи законными учреждениями (бордели в Константинополе, согласно городскому преданию, открылись по приказу святого Константина Великого); власть, хоть и впадала периодами в ригористический раж, все-таки молчаливо исходила из того, что христианские принципы не должны воплощаться в реальную жизнь буквально. Вот эта точка компромисса и была безошибочно отыскана «юродским чутьем» культуры: сексуальные эскапады византийского юродивого «прочитывались» его современниками как доведение до абсурда и тем самым как демонстрация абсурдности терпимого подхода к сексу. На Руси же ситуация была иной: с одной стороны, жизнь боярского терема, регулируемая «Домостроем», не признавала никакой сексуальной свободы, а государство не позволяло проституции; с другой же стороны, низовая жизнь вообще не была скована ограничениями. Например, Симеон Эмесский, оказавшись он в Москве до середины XVI в., не смог бы отправиться в женскую баню, поскольку все бани были общими (в XVIII в., с ростом общественной стыдливости, русским «похабам» также стали приписывать банные подвиги, ср.: РНБ. QI, № 574, л. 11). Он никого не смутил бы непристойными жестами, потому что принятая среди москвитов бытовая раскованность вызывала изумление у иностранных путешественников. Провокация «похаба» здесь никого бы не спровоцировала.

Во-вторых, Симеон смущает окружающих публичной дефекацией — за Василием ничего подобного не водится. Почему? В ранневизантийских городах имелись общественные уборные, и отказ от пользования ими выглядел пощечиной благопристойности, тогда как в Москве еще и в начале XVIII в. нужду справляли все и повсюду, так что юродивый не имел шансов особенно отличаться на общем фоне.

В-третьих, Симеон нарушал ход литургии и правила поста — Василию же агиограф такого кощунства не приписывает. В чем тут дело? В недостаточной ли смелости той коллективной фантазии, которая «создает» юродский поступок? Но ведь эта самая фантазия отваживается на куда более дерзкое мечтание — обличить царя. А может быть, разгадка в том и кроется, что светская власть на

⁹¹¹ Пушкин А. С. Полное собрание сочинений. Т. 13. М.; Л., 1937, с. 224.

⁹¹² Дело не в пережитках язычества (см.: Kazhdan A., Constable G. People and Power in Byzantium. Washington, 1982, p. 60), а именно в цивилизационных нормах.

Руси в куда большей мере, чем в Византии, узурпировала сакральные функции? Юродивый везде обличает условный характер тех институций, которые, хоть и призваны обеспечить божественный порядок, но сами при этом неизбежно остаются земными: в Византии это в первую очередь Церковь, на Руси — Царство.

Раз уж мы упомянули о той сфере, где Василий превосходит своих византийских предшественников в юродстве, укажем и на другие его «преимущества»: во-первых, московский «похаб» всегда ходит совершенно голый (таким его изображают и на иконах), а эмесский — лишь иногда раздевается. Нагота в такой холодной стране, как Русь, являлась символом не столько сексуальной провокативности, сколько добровольного мученичества. Во-вторых, Василий разбивает икону, признав ее бесовской, а Андрей Царьградский, даже убедившись в бесовском характере иконы, не трогает ее. Видимо, сила агрессии была пропорциональна силе веры, а на Руси иконный фетишизм далеко превосходил все византийские прецеденты. В-третьих, и в-главных, Василий вызывал священный ужас, тогда как Симеон и Андрей — лишь презрение. Тут уж ничего нельзя было поделаться: юродское инкогнито, будучи единожны нарушено, невозможно возобновить, и потому «похаб» не мог казаться просто безумцем, а являл собою ходячую Тайну.

Русский юродивый — фигура зловещая. Приведем, пожалуй, самый потрясающий пример из жития Прокопия Вятского:

В некое время заутра рано прииде блаженный Прокопий в дом посацкого человека Данила Калсина пореклу Руского, и ляже на печи. Данилу же и детем его в то время бывшим у заутреняго пения, детищу же малу сущу спящу на ложи своем, яко же довлеет младенцем в колыбели, Прокопий же взем сего детища и порази его с печи долу на помостие, и в том же часе детище умре. И прииде от церкви той Даниил и дети его и видяше своего детища мертва и скутавшие его в погребальные ризы, ничтоже блаженному зла сотвори, зане видяше его мужа свята. И призваша же священников и диаконы и начата над детищем по обычаю пети погребальная. Блаженный же Прокопий видя сие и сниде с печи и нача священников с причтом ис тоя храмины всех вон поревати, и посем взя младенца из гроба, младенец же по обычаю нача кричати и верескати⁹¹³.

Наверно, сотни житий содержат эпизоды, где святые воскрешают мертвых. Вероятно, в десятках из них имеются упоминания о реальных людях, чье существование может быть прослежено по независимым источникам («Данилко Калсин» по прозвищу «Руский» фигурирует в «Дозорной книге» за 1615 г. — он живет и владеет лавкой на улице Чернышевской в Вятке⁹¹⁴). Но ни в одном житии на свете святой не убивает младенца с целью его в дальнейшем воскрестить! Рассуждая о том, что «похаб» русской агиографии ведет себя в целом скромнее, чем византийский «салос», мы всегда должны помнить об этом эпизоде. Русское житие действительно целомудреннее греческого, например Василий Блаженный не целует ослепленных им девушек, как это делал Симеон Эмесский (при том в что в целом эпизод почти буквально списан из его жития), а всего лишь «наложи десницу свою на очи ея»⁹¹⁵ — но на самом деле «похаб» готов преступить гораздо более страшные запреты: он нарушает не стыдливость, он попирает самые основы христианской морали. Мы не знаем, что «в реальности» произошло на Чернышевской улице Вятки — нам важно лишь, что свидетелям захотелось рассказать, или агиографу захотелось описать эту историю именно так.

Потребность в юродстве нарастает внутри культуры, бродит в ней и в какой-то момент прорывается, артикулируется в форме агиографического жанра. Существовал ли в Эмесе городской сумасшедший по имени Симеон? Этого нам не узнать: житийный дискурс на начальном этапе столь «оглушительен», что за ним все равно невозможно расслышать ту реальную историю, которая, возможно, так или иначе легла в основу жития. Следует при этом помнить, что агиографами юродивых

⁹¹³ Иванов С. А. Житие Прокопия Вятского. Editio Princeps II Florilegium. К 60-летию Б. Н. Флори. М., 2000, с. 80—81.

⁹¹⁴ Там же, с. 86.

⁹¹⁵ Кузнецов И. Святые блаженные Василий и Иоанн, Христа ради московские чудотворцы. М., 1910, с. 84.

выступали главным образом клирики, то есть представители того самого порядка, стихийным протестом против которого и было само юродство — поэтому необходимо делать скидку на то, что даже самые ранние из имеющихся у нас текстов представляют нам святых в «отредактированном» виде⁹¹⁶. Значит, сперва мы имеем дело исключительно с персонажами⁹¹⁷.

Агиографический герой (Исидора, Серапион, Симеон и т. д.) живет внутри текста, и на него, как на иконный образ, нельзя взглянуть «со спины». В рассказах об Алексии Человеке Божьем и о Феодоре Серрском, когда герой умирает, на его теле обнаруживают свиток, в котором записан... тот самый текст, в котором мы об этом читаем. Это — самозамкнутая и самодостаточная система.

Культура порождает юродство как жанр, но жанр, в свою очередь, порождает юродство как институт. Разомкнувшись в мир, текст утрачивает самоощущение. У нас появляются внеагиографические источники: каноны Трулльского Собора, комментарии Никона и Вальсамона, катехизис Феодора Студита, стихи Симеона Нового Богослова, вовсе светский трактат Кекавмена, исторический труд Хониата и т. д., и с каким «весом» следует брать их известия о юродивых, уже не совсем понятно. Ведь когда идея о том, что юродство есть, становится всеобщим достоянием, кто-то может поддаться искушению симулировать само юродство. Тут важно не запутаться: одно дело житейный персонаж, который якобы нормален, но якобы симулирует безумие в благочестивых целях (ни того, ни другого проверить все равно нельзя), и совсем другое дело — внеагиографический или околоагиографический персонаж, то есть реальный человек, про которого можно, к примеру, найти несколько, причем разноречивых текстов. Такой способен оказаться кем угодно: нормальным человеком, симулирующим безумие в благочестивых целях или в целях наживы; подлинным безумцем, которого принимают за юродивого; честолюбцем, которому не дает покоя юродская слава и т. д. Являются ли юродивыми Ставракий Оксеобаф, Василадель, Лука Аназарбский или даже Симеон Благоговейный? Нет критерия, чтобы это решить. За пределами житейной конвенции «юродство» становится тем, что за него принимают. Однако иные принимают, а кто-то и нет; в одну эпоху принимают — в другую нет. В этом смысле излюбленный предмет обсуждения в работах о юродстве⁹¹⁸, а именно: сколько всего было юродивых в Византии? сколько на Руси? — лишен какого бы то ни было смысла. В православном мире даже канонизация, в силу своего неформального характера, не гарантирует всеобщности признания того или иного святого в чине именно юродивого (это особенно хорошо видно на примере русских «похабов»).

А затем происходит еще один кульбит: в качестве общепризнанного социального института юродство возвращается обратно в агиографию — но уже совершенно в ином виде: от самозамкнутости текста не остается и следа; жизнь просвечивает сквозь жанровые конвенции. Агиограф, имея перед глазами юродский «стандарт», прикладывает его к реальным людям, и видно, что одним он оказывается велик, другим мал. Например, Макарий Хрисокефал с легкостью «расшифровывает» поведение своего героя, Леонтия Иерусалимского, когда тот грамотно, явно с оглядкой на «литературу вопроса», разыгрывает в Константинополе юродство. Автор и герой — оба одинаково хорошо понимают, о чем речь, потому что играют по одним правилам. Однако стоит на страницы того же текста проникнуть настоящему сумасшедшему, Константину Сканфу, как автор теряет: «юродивый» бормочет много больше того, что сам Хрисокефал способен внятно проинтерпретировать, то есть свести к уже известному житейному стереотипу или расшифровать в виде удобопонятного пророчества или назидания. Тем не менее агиограф послушно записывает за Сканфом его, по всей

⁹¹⁶ Beck H.-G. Theodoros Metochites. München, 1952, S. 141—142.

⁹¹⁷ Ср.: Cameron A. On Defining the Holy Man // *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages* / Ed. J. Howard-Johnston, P. A. Hayward. Oxford, 1999, p. 37—39.

⁹¹⁸ Ср.: Hauptmann P. Die «Narren um Christi Willen» in der Ost- kirche // *Kirche im Osten*. Bd. 2. 1959; Petrovich M. B. The Social and Political Role of the Muscovite Fools-in-Christ: Reality and Image // *Forschungen zur osteuropäische Geschichte*. Bd. 25. 1978, S. 283—285; Толстой Н. И. Русское юродство как форма святости // *Folclor, Sacrum, Religio* / Ed. J. Barmmskiego, M. Jasinskiej-Wojtkowskiej. Lublin, 1995, s. 32; Hedonacoeta A. Русское юродство XI—XVI вв. М., 1997, с. 110—117 etc.

видимости, аутентичные бормотания — а вдруг это в самом деле юродивый? Таким образом, «настоящее» безумие, контрабандой, под видом юродства, проникая из жизни в литературу, разрушает тот самый жанр, который некогда и возник-то благодаря художественному осмыслению безумия. Впоследствии множество бормотаний оказалось «запротоколировано» на страницах русских «похабских» житий, чьи авторы робко высказывали надежду, что в передаваемых ими бессвязных словах, должно быть, наличествует какой-то смысл.

Юродство есть по определению анонимная святость, раскрывающаяся лишь после смерти праведника. Однако эта условная конструкция была обречена утратить действенность после превращения юродства в общественный институт. Юродивый, в чьих безобразиях уже при его жизни начинают подозревать тайный смысл, должен был бы, по идее, лишиться и святости. Чтобы этого не произошло, экстравагантность «похаба» с течением веков все меньше несет в себе юродской агрессии и все больше — профетизма. Он должен доказывать свою полезность для духовной жизни общества чем-то еще, помимо безобразий. Эта потребность в альтернативных обоснованиях, опять-таки, становится особенно заметна на Руси, где «похабство» на поздней своей стадии превращается в форму общественного протеста или самоистязания.

Само по себе византийское юродство не могло бы возникнуть, если бы в греческом мире не существовало развитой медицинской традиции, которая считала безумие отдельным заболеванием, не обязательно связанным с бесовской одержимостью. На Руси подобной традиции никогда не было, поэтому там с гораздо большей легкостью начался процесс, который условно можно назвать «патологизацией» юродства. В конце концов всякий тихий помешанный получил шанс стать «благоюродивым». Именно поэтому в знаменитом определении Собора 1666 г. против «лжюродивых» появилось особое предостережение, какого невозможно себе представить в Византии: «А кто юрод от рождения есть, за малоумие его, ниже хвалити, ниже хулити достоин их, токмо миловати подобает человеколюбия ради»⁹¹⁹.

О чем думает реальный человек, которого общество канонизирует в чине юродивого, мы не узнаем вплоть до середины XVII в. Первый документ, в котором «похаб» выступает как субъект, появился в русском городе Галиче. Тамошний житель Стефан Трофимович Нечаев, уходя юродствовать, оставил прощальные письма матери, жене и дяде⁹²⁰.

Казалось бы, уходишь — так уходи: возненавидел мир — не вступай с ним в долгие объяснения. Тем более из письма Стефана выясняется, что это уже не первый его уход: в тексте, построенном в виде ответов автора на вопросы близких, есть и такой: «Почто еси прежде сего отшел от нас и вспять прииде к нам и мнил, яко мир любити, и жену поял еси?»⁹²¹ Сам же автор и отвечает: «За скорбь матери своя». Это понятный ответ человека, подверженного человеческим слабостям. Но тогда следует другой вопрос: «Почто еси жену сущу младу опечалил? Лучше бы не жениться»⁹²². А вот на это дан совсем иной, сверхчеловеческий ответ: «Богу тако изволившу... Его же любит Бог, того и наказует». Оба ответа по-своему последовательны, но только не из одних и тех же уст. Самопрощение об руку с самообожествлением — это и есть юродствование.

В своем письме Стефан Нечаев пространно объясняет, насколько душевреден тот суетный мир, который он хочет покинуть. «Вы же, — обращается он к родным, — яко искусные кормилицы... корабль душевный управляйте.. Аз многогрешный яко неискусный кормник... убояхся в мори мира сего... Весте бо и вы, яко груб есмь и препрост»⁹²³. Вроде бы ясно: автор считает, что именно ему, по его слабости, опасно оставаться в миру, тогда как его родным, в силу их стойкости к соблазнам, это

⁹¹⁹ Деяния Московских Соборов 1666 и 1667 гг. М., 1893, л. 28об.

⁹²⁰ Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньгрко Н. В. Смех в Древней Руси. Л., 1984, с. 205—213.

⁹²¹ Там же, с. 208.

⁹²² Там же, с. 209.

⁹²³ Там же, с. 208.

нипочем. Но, оказывается, все совсем не так: «Аще бы люб мне мир сей и его суетные покои, и подвизался бы о них, яко же и прочий человеци». «Прочий человецы» — это в первую очередь, конечно, родные, а сам Стефан уходит не потому что слаб («Смотрите же и се, яко не простоты ради оставих мир сей»), а потому что силен: «Како вы, мати моя... не можете утолити плача вашего! Смотрите и се, како аз гряду на чужую землю незнаему, оставя тебя... но не плачу тако»⁹²⁴. Такое же «скольжение смысла: между обличением... своей собственной души и обличением... других» Н. В. Поньрко обнаруживает и в недавно ею отождествленных покаянных стихах Стефана. Как только юродивый обретает наконец свой собственный голос, мы первым делом замечаем именно это кричащее противоречие: либо человек грешен и тогда ему следует заниматься спасением собственной души, не смея судить других, — либо он совершенен и ему довлеет печаловать о погрязшем во грехе человечестве. Безграничное самоуничижение рука об руку с величайшей гордыней — это и есть юродствование.

Кажется, что в своих письмах Нечаев прощается навсегда: «Аз не требую суетнаго плача вашего и не возвращаюсь к вам. И аз убо умерл есмь миру сему тленному... Уже не мните мене жива... кости мои на чужей стране положени будут»⁹²⁵. Но оказывается, Стефан не сдержал своего обещания: из записки, приложенной к его посланиям, следует, что, хотя он «оставль отца и мать, и жену, и единого от чад своих, юродствовал много лет», тем не менее потом вновь вернулся на родину и 14 мая 1667 г. «погребен в Галиче в Богоявленской церкви... под трапезною на левой стране за печью, идеже он сам себе гроб ископа»⁹²⁶. И так, Нечаев, подобно святому Алексию, уходит, чтобы вернуться. Но если Человек Божий, в соответствии с жанровой условностью, до смерти остается не узан родными, то возвращение Стефана в небольшой город, где он наверняка был всем известен, не могло укрыться от его родственников. Если он юродствовал у них на глазах, значит, вероятнее всего, его целью был не столько упрек миру вообще, сколько причинение боли собственным близким. Мучительство, перемешанное с самоистязанием, — это и есть юродствование.

Стефан хотел затеряться, стать безвестным на чужой стороне, но сделался знаменит у себя на родине. Он обзавелся кругом почитателей, сам приготовил себе могилу на видном месте, и, по всей видимости, позаботился о том, чтобы о его подвиге было извещено как можно больше людей: «при погребении его по совету усердствующих списан со всего его подобия действительный образ... При погребении были галицких монастырей архимандриты... с братиею и всего града Галича священники и диаконы»⁹²⁷. Скромность, переросшая в тщеславие — это и есть юродствование.

Случай со Стефаном Нечаевым уникален тем, что психологический рисунок и поведенческая установка здесь совершенно прозрачны. Перед нами — смешение несовместимых жизненных амплуа. Тем не менее его жизненный проект увенчался полным успехом. Как осторожно замечает автор записки о похоронах, люди «для погребения [юродивого] званы... младым юношем, которого по осведомлению цикто не посылывал, и почли за ангела божия»⁹²⁸. В деловитом антураже записки этот ангел смотрится довольно неуклюже, что чувствует и сам автор, не желающий брать на себя ответственность и прячущийся за неопределенно-личное «почли». Но это был единственный способ как-то обосновать святость умершего.

А она и не нуждалась в обосновании. Достаточно того, что «при погребении были... от мирских чинов — Галицкой воевода... да преждебывшей воевода., дворяне... и дети боярские и многия посацкия и уездные люди з женами и з детьми. Оный блаженный Стефан был человек убогий, а на

⁹²⁴Там же, с. 211.

⁹²⁴ Поньрко Н. В. Автор стихов покаянных и распевщик юродивый Стефан И ТОДРЛ. Т. 54. 2003, с. 220—230.

⁹²⁵ Лихачев, Панченко, Поньрко. Смех, с. 211—212.

⁹²⁶Там же, с. 212—213.

⁹²⁷Там же, с. 212.

⁹²⁸Там же, с. 213.

погребение его стеклося множество именитых людей»⁹²⁹. Общество хотело себе такого святого. Присутствовали ли на похоронах родные — автор умалчивает.

Следует оговориться, что Стефана Нечаева ни в коем случае не следует считать «типичным юродивым». Таковым все же имеет право называться лишь чисто литературный персонаж. А Стефан, скорее, — «типичный юродствующий», просто его юродствование еще стоит одной ногой в сфере сакрального. Чем дальше, тем менее обязательно юродивый будет восприниматься как религиозный феномен.

«Юродствование» есть очень важная черта современного русского культурного кода. Это уже имеет отношения не к религии, а к хабитусу поведения. Скажем, всякий русский читатель безошибочно угадывает «юродствование» в авторской позиции Василия Розанова. В разное время «юродствование» приписывали Достоевскому и Шостаковичу. Юродством объявляют теперь всякую странность. Подобное расширение понятия представляется контрпродуктивным: юродство нельзя свести ни к шутовству, ни к эпатажу, ни к гаерству. Так, крайне неудачны попытки приписать «юродство» Даниилу Хармсу⁹³⁰: к лирическому герою Хармса гадость окружающего мира совершенно не прилипает — он, в сущности, чистюля, тогда как юродивый должен быть внешне еще «гаже» окружающего гадкого мира. Весьма многочисленны попытки объявить «юродивым» Венедикта Ерофеева⁹³¹. Но ведь сутью ерофеевского мироощущения является беспяфосность, принципиальное отрицание Абсолюта;

«Никаких энтузиастов, никаких подвигов, никакой одержимости! — всеобщее малодушие, — восклицает его герой. — Я согласился бы жить на земле целую вечность, если бы мне прежде показали уголок, где не всегда есть место подвигам!» Нельзя себе представить более яростного отвержения юродского подхода к жизни, чем эти слова героя «Москвы—Петушков».

Разговоры же о «постмодернистском» характере юродства вообще⁹³² — выдают полное непонимание обоих этих феноменов: постмодернизм характеризуется сущностным, глобальным размыванием основ бытия, тотальной гибелью смыслов при некотором сохранении поверхностной текстовой благопристойности. С юродством все ровно наоборот: поверхностная развинченность прикрывает ослепительное сияние единственно возможного Смысла. Так что сходство постмодернистской провокации с провокацией юродской — кажущееся. «Искусство постмодернизма диаметрально противоположно юродству, оно противостоит монологизму речи юродивого, оно

⁹²⁹ Там же, с. 212.

⁹³⁰ *Гладких Н. В.* Шутовство и юродство как культурный феномен и творчество Даниила Хармса // Проблемы литературных жанров: Материалы X Международной научной конференции, 15—17 октября 2001 г. Часть 2. Русская литература XX века. Томск, 2001, с. 103—106.

⁹³¹ См.: *Липовецкий М.* Апофеоз частиц, или Диалоги с Хаосом: Заметки о классике, Венедикте Ерофееве, поэме «Москва—Петушки» и русском постмодернизме // Знамя. 1992. №8, с. 215; *Он же.* С потусторонней точки зрения (специфика диалогизма в поэме Венедикта Ерофеева «Москва-Петушки») // Русская литература XX века. Вып. 3. Екатеринбург, 1996, с. 94—98; *Энтштейн М.* После карнавала, или вечный Веничка // *Ерофеев В.* Оставьте мою душу в покое. М., 1997, с. 7—13; *Мотеюнайте И. В.* Вен. Ерофеев и юродство: заметки к теме // http://erofeev.com.ru/tgukonf/26_moteunaite.html; *Служевская И.* Последний юродивый // Слово. 1991. № 10; *Седакова О.* Несказанная речь на вечере Венедикта Ерофеева // Дружба народов. 1991. № 12, с. 264; *Красильников А.* Толкование Ерофеева // Канун. Вып. 4. СПб., 1998, с. 466—486; *Сухих И.* Заблудившаяся электричка // Звезда. 2002. № 12.

⁹³² *Скоропанова И. С.* Русская постмодернистская литература. Учебное пособие. М., 1999, с. 158; *Гурин С. П.* Маргинальная антропология. Саратов, 2000. <http://www.philosophy.ru/library/misc/margin/index.html>; *Степанян К.* Постмодернизм — боль и забота наша // Вопросы литературы. 1998. № 5; *Маленьких С. И.* Попытка юродства как одна из стратегий современной культуры // Религия и нравственность в секулярном мире. Материалы научной конференции. 28—30 ноября 2001 года. Санкт-Петербург. СПб., 2001, с. 54—56; *Гаричева Т.* Православие и постмодернизм. Л., 1991; *Phan P. C.* The Wisdom of holy Fools in Postmodernity // Theological Studies. V. 62. 2001; *Epstein M.* After the Future: The Paradoxes of Postmodernism and Contemporary Russian Culture / Trans, with an Introduction by Anesa Miller-Pogacar. Amherst, 1995, p. 9, 52—55, 74; *Ollovordemgenschenfelde N.* Jurodstvo: eine Studie zur Phanomenologie und Typologie des Narren in Christo: Jurodivyj in der postmodernen russischen Kunst. Venedikt Erofeev Die Reise nach Petuski, Aktionismus Aleksandr Breners und Oleg Kuliks. Frankfurt, 2004 (нам недоступна).

никого не судит, даже предостерегает от суда»⁹³³.

Юродивый монологичен (даже при том, что ничего не произносит⁹³⁴) и жестко авторитарен. Каков же смысл его «высказывания»? Юродское обличение направлено не только против человеческих грехов и забвения христианских заповедей. Его главная задача — напоминать об эсхатологической сути христианства. Юродивый хочет взорвать мир, потому что тот «тепл, а не горяч и не холоден» (Откр. 3:16). В юродстве культура ведет себя подобно человеку, надавливающему на больной зуб, лишь только тот немножко перестает болеть, и предпочитающему однозначность боли обманчивой надежде на выздоровление. Такой «зубной болью» является необходимость уживаться с несовершенным миром: утихание этой боли означало бы незаметное (и, что уж там, заманчивое!) примирение с ним, а мазохистское стремление разбередить рану соответствует постоянной готовности вновь и вновь разрывать пути земного существования.

Чтобы пробиться к последней правде, на многое можно пойти. Религиозный философ и историк Лев Карсавин писал: «Кроме адского огня, нет силы, которая могла бы уничтожить нечестие и ложь, скрывающиеся под маской богословского благополучия и религиозной слюнявости. Одна лишь Истина не боится адского глума»⁹³⁵. Этим глумом и занимается юродивый. У него свой взгляд на проблему добродетели и греха. Для него «добро» никак не связано с обыденным представлением о том, что такое хорошо. Он демонстрирует изумленному человечеству, что даже десять заповедей для него не помеха⁹³⁶, что даже убийство может ему проститься.

В юродстве доведена до самовыявления та черта, которая присуща вообще всякой святости как феномену культуры и которую однажды пронизательно подметил Томас Манн в одном из писем: «Вас, Ваше католическое христианство, слишком легко шокирует слово “идиот” применительно к самому святому. А ведь это заглавие одного жития святого (Heiligengeschichte), глубочайшего может быть романа одного византийского психолога (eines byzantinisches Psychologen)... Если понимать под святым не просто благочестивого человека, а видеть в этом типе нечто более жуткое (etwas unheimlicher), то в Ницше было очень много, волнующе много (ergreifend viel) святого... [В нем] все стало странным, хмельным, полным крестной муки, преступным (grotesk, trunken, kreuzleidvoll und verbrecherisch)...»⁹³⁷ Нет, под «византийским психологом» Манн подразумевает вовсе не Леонтия Неапольского и не Симеона Нового Богослова, а Федора Достоевского, а под идиотом — не Симеона Эмесского и не Андрея Константинопольского, а князя Мышкина. Но слова, которые нашел для Ницше Томас Манн, с удивительной точностью характеризуют то явление, о котором шла речь в этой книге.

⁹³³ Горобинская Е. А., Немченко Л. М. Симуляция юродства // Русская литература XX века. Вып. 3. Екатеринбург, 1996, с. 188.

⁹³⁴ Современный «юродивый» иногда отверзает уста: «Я существо абсолютно иного порядка; я не могу... подчиняться правам... нет, не для меня эти нормы! Для других!.. Инаковость до щемления в сердце... В нем (юродивом. — С. И.) нечто запредельное, ему человеческое чуждо» (Архиепископ Иоанн. Святые XXI века. М., 1998, с. 168—169). Но в этих откровениях характерен переход с первого лица на третье: юродивый сам не должен всего этого говорить, ибо в идеале он враждебен вербальности.

⁹³⁵ Карсавин Л. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992, с. 289—290.

⁹³⁶ Эту сущностную черту юродства хорошо прочувствовал идеолог нового «евразийства» А. Дугин: «Мы, русские, народ богоносный. Поэтому все наши проявления освящены нездешними смыслами... В избытке национальной благодати мешаются добро и зло... Как и в случае юродивых, уничтожение может быть... таинством... Соблюдение десяти заповедей не обладает решающим смыслом для православного» (Дугин А. Тамплиеры пролетариата. М., 1997, с. 291, 294). Отсюда всего шаг до призывов вырастить из юродства новую тоталитарную идеологию. См.: Аверьянов В. Россия — не от мира сего // Независимая газета. 12.09.2001.

⁹³⁷ Mann Th. Briefe/ Hrsg. E. Mann. Berlin; Weimar, 1965, S. 618; русский перевод: Манн Т. Письма. М., 1965, с. 236.