



Сергей
Иванов

Блаженные похабы

культурная история
юрродства

CoRpus

ОТ ЛАУРЕАТА
ПРЕМИИ "ПРОСВЕТИТЕЛЬ"

Сергей Иванов

**Блаженные похабы.
Культурная история юродства**

«Corpus (ACT)»

2005, 2019

УДК 94(47)
ББК 63.3(2)

Иванов С. А.

Блаженные похабы. Культурная история юродства /
С. А. Иванов — «Corpus (АСТ)», 2005, 2019

ISBN 978-5-17-111103-8

Сергей Аркадьевич Иванов – профессор Национального исследовательского университета “Высшая школа экономики”, специалист по культуре Византии, популяризатор науки. Его книги и лекции обладают уникальной особенностью: они делают живыми и близкими вещи вроде бы нам знакомые, но не до конца понятные. “Блаженные похабы” не исключение. Здесь такое общеизвестное и вместе с тем загадочное явление, как юродство, рассматривается с точки зрения истории культуры. В формате a4.pdf сохранен издательский макет.

УДК 94(47)

ББК 63.3(2)

ISBN 978-5-17-111103-8

© Иванов С. А., 2005, 2019
© Corpus (АСТ), 2005, 2019

Содержание

Предисловие ко второму изданию	6
Предисловие к первому изданию	8
Введение	10
Глава 1	15
Глава 2	26
Конец ознакомительного фрагмента.	32

Сергей Иванов
Блаженные похабы.
Культурная история юродства

*Памяти Виктора Марковича Живова,
друга и собеседника*

© С. Иванов, 2005, 2019

© А. Бондаренко, художественное оформление, макет, 2019

© ООО «Издательство Аст», 2019

Издательство CORPUS ®

Предисловие ко второму изданию

Моя первая книга “Византийское юродство” была опубликована в 1994 году. Ее главный пафос состоял в том, что юродивый – не феномен, а ноумен, если я даже и пишу “юродивый сделал то-то и то-то”, то это лишь упрощенный способ сказать, что окружающие про кого-то так говорят, считают, шепчутся, сам же этот “он” лишен субъектности, это персонаж чужих восторженных страхов. А вот человек, который такую субъектность обретает, должен именоваться юродствующим, то есть играющим роль юродивого. Поэтому бессмысленно задаваться вопросом, является ли “на самом деле” юродивым Х или Y.

Объяснениями своими я добился лишь одного: когда бы и где бы мне ни приходилось за минувшую четверть века выступать и рассказывать о юродстве, первым вопросом, который мне задавали, неизменно было: а является ли юродивым Х или Y? Под подозрение в юродстве могли попадать, в зависимости от интересов и кругозора аудитории, Сократ и Дон Кихот, простецы и эксцентрики, Григорий Распутин и Владимир Жириновский, даосы и кликуши, князь Мышкин и Дмитрий Шостакович, индийские тантрические йоги и индейские священные клоуны, Олег Кулик и “Пусси Райот”.

Чтобы избавить себя от необходимости и дальше отвечать (вернее, уклоняться от ответа) на этот вечный вопрос, я предпринимаю последнюю попытку объясниться. Возьмем такое понятие, как “скандал”. Ведь это не драка, или адюльтер, или растрата – сами по себе. Это то ощущение, которое подобные деяния вызывают у определенного круга. Спровоцировать скандал, скандализовать – это нарушить некие нормы, а вернее, создать ситуацию, при которой невозможно долее делать вид, будто мы не знаем, что люди нарушают нормы. Чем строже нормы, тем громче скандал, и закономерно, что громче всех – великосветские и дипломатические. По мере демократизации общества скандалы все более монополизируются журналистикой. То есть скандал “живет” на людях, но отнюдь не на тех, которые в нем повинны, он немислим без общественной атмосферы, где качают головами, перешептываются, спорят, обсуждают, намекают, поджимают губы, смакуют подробности, отказываются подавать руку и т. д. Вторичное, производное значение “любая, в том числе и непубличная ссора” развилось в русском языке довольно поздно, едва ли не в XX веке (видимо, потому, что люди стали жить кучнее и вовсе тайных ссор не бывает), а вот, скажем, в английском языке этого второго значения и вовсе нет.

К чему это я? Юродство существует постольку, поскольку оно тревожит, берedit и – да: скандализует, взрывает общепринятые нормы. В этом оно подобно скандалу, иногда просто совпадает с ним (в дальнейшем мы убедимся, что совпадение отнюдь не случайно, но сейчас разговор не об этом).

Как писал Маяковский:

я,
каюсь,
во храме
рвусь на скандал,
и крикнуть хочется:
– Вон!

Ведь это мог бы сказать про себя Симеон Эмесский, который так часто поминается в моей книге. Но только в таком случае он сразу перестал бы быть юродивым.

И вот тут коренится главное различие: юродство есть представление, но только не площадное, а умственное. Нельзя сказать “я – юродивый”, можно лишь: “он – юродивый”. Юрод-

ство есть аура, зыблящееся облако страхов, комплексов, сомнений, ожиданий, надежд и восторга, а что там, внутри, “на самом деле”, разглядеть по определению невозможно: ведь, как замечательно сформулировал Павел Флоренский, “когда некоторое поведение можно с уверенностью определить как юродство, это есть верный признак, что данное явление не есть юродство”¹.

Скандал живет общественной реакцией – но скандалист реален. Короля на театре “играет” свита, но кто-то из статистов все же должен нахлобучить картонную корону. Юродивый, если он не литературный персонаж, даже и не знает, что его “играют”. Он растворен в своей функции. Он – скандал без скандалиста.

Сказанного достаточно, чтобы читатель уже понял, что данная монография написана в сугубо светской парадигме. Поэтому я убедительно прошу воздержаться от дальнейшего чтения всех, чьи религиозные чувства могут быть оскорблены. Ну или скандализированы.

Москва, 1 июня 2019 г.

¹ Флоренский П. *Сочинения в четырех томах*. М: (Мысль, 1994–2000), т. 2. 1996, с. 61.

Предисловие к первому изданию

Полтора года назад британское издательство *Oxford University Press* предложило перевести и издать мою книгу “Византийское юродство”, опубликованную в Москве в 1994 году. 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 вполтину: 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 гг.) 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

*Мой друг, ты спросишь, кто велит,
Чтоб жглась юродивого речь!
В природе лип, в природе плит,
В природе лета было жечь.*

Б. Пастернак

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 этой книге юродивым будет именоваться человек, или, вернее, персонаж, про которого окружающие считают, будто он 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 России в Новое время – 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 явлении русские (и только они одни) могут без кавычек и дополнительных пояснений употреблять слово своего современного языка, чрезвычайно показателен: он демонстрирует важность и укорененность его 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 – скандалист и шут; штабс-капитан Снегирев фиглярствует от униженности. Мирское значение возникло у слова лишь в XIX веке, 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 самоуничтожением, 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 самоуничтожение 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 безосновательно, хочет путем скандала сорвать самое 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: “Уничожение паче гордости”. Видимо, первоначально это была банальная христианская мудрость о смирении, которое лучше гордыни (ср.: Притчи 29:23; 1 Петра 5:5), но на российской почве она подверглась стихийной реинтерпретации: самоуничожение *и есть* высшая форма гордости³.

Впрочем, ниже о “психологическом юродствовании” если и будет кое-что сказано, то очень мало (см. с. 143, 187, 215, 316). Ведь оно становится заметно лишь по мере истаивания в культуре религиозных мотиваций, то есть в Новое время; нашей же задачей является исследование средневекового юродства, когда юродивый выступает лишь в качестве объекта описания.

Итак, ниже речь пойдет главным образом о христианском юродстве. 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”⁴. 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 мы⁵ 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 референцию⁶. Для православного вопрос стоит таким образом: как извлечь из памятников культуры свидетельства о реально существовавших юродивых? Мы же ставим в каком-то смысле противоположный вопрос: что побуждает культуру творить образ юродивого и как этот конструкт характеризует самое культуру?

В этой книге 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 отличения от византийского мы будем именовать его “похабством”), то в подробностях юрод-

ство прослеживается там лишь до конца XVII века. Рассказ о дальнейшей эволюции данного института носит скорее иллюстративный характер.

Ко всякому явлению культуры можно подходить с разных сторон, и надо сразу оговорить, какие подходы мы для себя закрываем. Но прежде всего следует объяснить, что, говоря “юродивый”, мы неизменно подразумеваем не реального человека, а персонажа православной мифологии. Итак, юродство допустимо исследовать в рамках истории психиатрии⁷ – то есть посмотреть, под какие виды душевных расстройств, известных современной медицине, подпадают средневековые описания юродства. Но это была бы совсем другая работа. Типологически юродивого иногда сравнивают с финским шаманом⁸ или с героем древнеирландских легенд – гейлтом⁹. Некоторые исследователи усматривают связь юродства с карнавалом¹⁰, другие – с интригами церкви против народных масс¹¹ или же, напротив, с социальным протестом¹².

Типологически ближе всего к восприятию юродивого стоит, пожалуй, отношение к священным клоунам во многих традиционных культурах: на Самоа, у масаев в Африке, в Индии, но особенно у американских индейцев. Слова, написанные одним исследователем о клоуне, вполне могут быть приложены к юродивому: “he is privileged to ridicule, burlesque and defile the most sacred and important ceremonies... licensed to behave as no ordinary mortals would dream of behaving”¹³. Некоторые ужимки индейских клоунов будто подсмотрены у юродивых: например, у племени мой-яки клоуны безобразничают и кощунничают во время Великого поста¹⁴; почти все клоуны валяются в грязи, едят экскременты, пьют мочу и т. д.; у племени зуни описаны особые “печальные шуты” – они ведут себя странно, разговаривают особым “пророческим” языком, а все племя должно издеваться над ними, однако в последний день праздника шалако они вдруг из жалких отщепенцев превращаются во всемогущих жрецов, умеющих вызывать дождь. Вообще, клоун вызывает амбивалентные чувства¹⁵ – как и юродивый. Но только действует он в реальности.

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 сутолоке совершенно один; шут весь в диалоге, а юродивый принципиально монологичен; шут погружен в праздничное время, а юродивый – вне времени; шутовство сродни искусству, а юродство искусству чуждо¹⁶. “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”¹⁷.

Наша цель – исследовать скорее генетические, а не типологические связи византийского юродства. Разумеется, проследить генеалогию того или иного феномена можно на разную глубину. Разве не напоминает юродскую провокацию поведение Бога по отношению к Аврааму, получившему приказ убить родного сына? Или разрешение Сатане мучить праведного Иова? Можно пойти еще дальше и предположить, что элемент провокации содержался уже в самом акте Творения, попустившем существование в мире зла. Юродскую симуляцию можно сравнить с кеносисом Иисуса Христа, который, как сказано в Новом Завете, “уничтожил 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 Иисусу¹⁸. Однако в данной работе столь глубокие корни юродства не затрагиваются.

Наша цель – исследовать непосредственное происхождение, а также оформление и бытование реального культурного института, который мог возникнуть лишь в определенных исторических условиях.

Как уже было сказано выше, юродством может называться отнюдь не всякая симуляция безумия. В сферу нашего интереса заведомо не попадают случаи, когда глупость симулируется в каких-либо целях, не связанных с религией¹⁹. Но даже присутствия христианского контекста самого 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 (ποικεῖν ἑαυτὸν δαίμονιζόμενον), 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”²⁰. 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 (παρалаίωv). Он блуждал бесцельно, рвал [на себе] одежду”. Так Ефрем лицедействовал до тех пор, пока “его не сочли выжившим из ума (ἔξω φρενῶv)”, а епископом не рукоположили другого²¹. Здесь симуляция есть, а юродства нет.

Заведомо не может считаться юродивым и тот корыстный человек, который вступает в сговор с другим, чтобы первый “изображал бесноватого (δαίμονα ὑποκρίνεσθαι)”, а второй – экзорциста; после симуляции чудесного исцеления оба намеревались получить от обманутых зрителей подарки. О том, что в Византии встречались псевдоэкзорцисты, свидетельствует житие Авксентия (ВНГ, 199–203)²², а о псевдобесноватых – житие Лазаря Галесиота (ВНГ 980)²³.

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”²⁴, она имела вполне практическую цель: 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 простодушия^{25–26}. 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 в обычном случае он не ставит себе задачи делиться с людьми своим уникальным опытом общения с Богом.

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, которая “взрывает” устоявшиеся отношения между людьми, нарушает *status quo* и самим объектом агрессии воспринимается как недружественная.

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 данность²⁷, 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 культуры²⁸. Зачем же она его породила? На этот вопрос и призвана ответить данная книга.

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, компрометацией веры может 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 смешивать 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. Моя книга вызвала недовольство у многих, главным образом конфессионально ангажированных, критиков. Часто меня как в чем-то постыдном уличали в том, что я сам открыто декларировал в качестве своей исходной предпосылки. Чтобы объяснить систему, полезно находиться вне ее²⁹. 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.

Глава 1

Предтечи и питательная среда юродства

I

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 библейское¹. 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 интерпретированному 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 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 *meshuggah* – “сумасшедший”².

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. Из-за этого 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 (см. с. 119), 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* – тот, кто не воспринимает требований Бога (Ис. 32:6). “Начало

мудрости – страх Господень” (Прит. 9:10, ср. 1:7). Глупостью было лишь нераспознавание Божьей воли³; в греческом переводе Ветхого Завета – Септуагинте – народ назван *μωρός καὶ 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 терминологии⁴.

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 (*προσεποιήσατο*)... 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 (*ἐπιλημτεύεσθαι*) предо мной? (1 Цар. 21:13–15; ср. Псалом 33)⁵.

Но как раз это притворное безумие не имеет ничего общего с идеей святости^{6–8}.

Несмотря на все различия между библейским праведником и христианским юродивым, сама поза одинокого избранника Божия, презираемого бессмысленной толпой, несомненно, “одолжена” православием у иудаизма. 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 (*οἱ ἄφρονες*)... смеялись... Мы считали его жизнь безумием (*μανίαν*)... и его кончину бесчестной. Каким же образом он сопричислился к сынам Божиим, а удел его – среди святых?” (*Sapientia Salomonis*, V. 1–5).

II

Теперь обратимся к античной Элладе. 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 (*εἰρωνευόμενος δὲ καὶ παίξων πάντα τὸν βίον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους διατελεῖ*). Если послушать Сократа, то на первых порах его речи кажутся смешными, 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. Но если раскрыть их и заглянуть внутрь, то сначала видишь, что только они и содержательны, а потом – что речи эти божественны⁹.

Хотя сам Сократ и не был признан христианством¹⁰, 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 кинизм¹¹. 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 общего¹². Ипполит описывает жизнь христианина Татиана как “киничнейшее” житие (*κινικότερος βίος*) (*Hippoliti Haeresis* X, 18)¹³. 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 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. 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 потому, что это запрещено разумом и нашим богом, то есть рассудком... Толпа же пусть следует общему мнению – это лучше, чем если бы она была вовсе бесстыжей (*Juliani Oratio 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., 201C*).

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 киника¹⁴. 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.

III

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 слова *μωρός*, “глупый” (Мф. 5:22; 23:17; 19), и *ἄφρων*, “неразумный” (Лк. 12:20), еще вполне в “иудейском” смысле, имея в виду отвержение Божьей воли¹⁵, но уже апостол Павел, рассуждая о разуме и глупости, исходит из греческих аксиом “здорового 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 глупость¹⁶ 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).

В позднейшие века эти слова служили теоретическим обоснованием юродства. Однако Павел никакого юродства еще не знает. Мало того, само словосочетание, которое впоследствии стало “техническим термином” для обозначения юродивых, *μωροὶ διὰ Χριστόν*, роди-

лось 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 иронизирует¹⁷. В действительности апостол, конечно, намекает, что все обстоит наоборот: это он мудр во Христе, а вовсе не неофиты-коринфяне!

Рассуждения Павла о “глупости ради Христа” должны восприниматься в контексте споров о языческой мудрости, которые велись тогда среди христиан¹⁸. Многочисленные ранне-христианские богословы, уделившие довольно много внимания комментированию этого места из Послания Павла к Коринфянам¹⁹, не “считывают” его иронического пласта. Они исходят из того, что апостол сформулировал особый вид христианской глупости, которая в действительности мудра. Однако никакого “юродства” как особого явления симулируемой глупости они не знают²⁰.

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”²¹. 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 μωροῖσθε) ... когда говорим, что Бог принял человеческое обличье” (*Tatiani Oratio ad Graecos*, 21:1). А вот Игнатий Антиохийский в Послании к Ефессянам оперирует специальным христианским понятием глупости: “Почему не все мы стали разумны (φρόνιστοι), хотя и познали Бога? Почему мы умираем в глупости (μωρόως)?”²²

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 (φρονίμους) тех, кто умеет... покупать и продавать, вести дела и отнимать у ближнего, притеснять и лихоимствовать, делать из одного обола два, но Бог считает таких глупыми и неразумными и грешными... Бог хочет, чтобы люди стали глупы (μωρούς) в земных делах и умны (φρονίμους) в небесных... Мы называем умным того, кто умеет выполнять Божью волю²³.

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)?²⁴

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”²⁵. Многие отцы церкви усматривали опасность в такого рода интеллектуальном самодовольстве и призывали к смиренномудрию. Например, Василий Кесарийский призывал “отбросить всякое кичение разумом”²⁶. Иоанн Златоуст утверждает, что

“необходимо с верой принять сказанное, а не любопытствовать дерзостно... обуздать собственные рассуждения, пребывающие в состоянии неуместного беснования”²⁷.

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!”²⁸

Правда, раннехристианские авторы любили употреблять слово ἰδιότης (“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 заимствовавшей 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 ἰδιόται²⁹. Однако в контексте рассуждений о евангельской “глупости Христа ради” это слово не употребляется никем и ни разу.

IV

В эпоху позднего Средневековья, особенно на Руси, те, кого считали юродивыми, 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 веке это встречало все более единодушное осуждение³⁰. Транс вышел из моды и воспринимался как нелепое шутовство³¹. Хотя в Евангелии про Иисуса и “говорили, что Он вышел из себя (ἐξἑσθη)” (Мк. 3:21), что “Он одержим бесом и безумствует” (Иоан. 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”³². 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 (ἔκφρονα ποιεῖν τὸν θεόληπτον) и, преисполняясь Божьих учений, тотчас лишаться собственного разума”³³. Если пророк терял свою “самость” и воспринимался как медиум, то святой, напротив, обязан был сохранять ясность мышления и совершать личные усилия.

V

Во многих древних культурах просто не существовало разницы между святым и одержимым. Однако христианство утвердилось в таком обществе, которое признавало безумие болезнью³⁴. Античная медицина немало сделала для лечения душевных расстройств³⁵. 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 причины³⁶. При этом если “одержимость” могла считаться расплатой за какие-то грехи (на сей счет были разные мнения), то душевная болезнь не имела этической окрашенности. Когда патриарху Николаю Грамматику (конец XI – начало 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 (εἰ ἂν τὸ μέλανος ἐνοχλεῖται χυμοῦ τις, ὡς δοκεῖν σαμωναῦν, οὐ κωλυθήσεται), если же человек действительно беснуется, он ни в коем случае не должен удаляться от святых тайн”³⁷.

Тем самым, человек, претендовавший на статус безумца, не получал (вплоть до поздней стадии древнерусского “похабства”, см. с. 240–241) однозначной оценки от окружающих его людей – ни положительной, как это было бы в каком-либо “шаманистском” сообществе, ни отрицательной, какая могла достаться бесноватому. Избыток “черной желчи” – вещь неприятная, но этически она не окрашена.

VI

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”³⁸. 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”³⁹. 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 разденетесь и не устыдитесь”⁴⁰. 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”⁴¹. Апокрифы эти имели широкое хождение в христианском мире. Мотив бесстыдства праведника мы впоследствии встретим у классических юродивых (см. с. 91), но для энкратитов ближневосточного ареала все это было нормой, а для мира, создавшего юродивых, – отклонением от нормы⁴².

Именно на семитском Востоке, где протест против рутины и здравого смысла эллинистической цивилизации был особенно силен, призыв к поправанию резонов рациональности должен был найти максимальный отклик. И действительно, наиболее развернуто об этом говорится в сироязычной “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”⁴³. “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 Хри-

ста”⁴⁴. При этом само собой разумеется, что “глупые, которых выбрал Бог, были глупы в делах земных и были мудры в небесных”⁴⁵.

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... 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 суемудрию⁴⁶.

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. Побои и издевательства не предлагается навлекать на себя сознательно. Трактат вплотную подводит к юродству, но все же не делает последнего шага: не опрокидывает приличий⁴⁷.

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

VII

Египет был родиной монашества. Там зародилось пустынножительство, а затем и киновии, то есть иноческие общежития. Там в начале IV века появилось и самое слово *μοναχός* (монах), означающее “одинокий”⁴⁸. 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 Коринфянам⁴⁹. Обычно же встречаются сентенции такого рода: “Кто станет глупым ради Господа (*μωρός διὰ τὸν Κύριον*), того Господь сделает умным”⁵⁰; “или убегая убегай людей, или издевайся над миром (*ἔμταίξον τὸν κόσμον*) и людьми, изображая из себя дурака (*μωρόν*)”⁵¹. Хотя такого рода максимы широко распространились по восточнохристианскому миру, достигнув самых отдаленных его окраин (например, Эфиопии⁵²), 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”⁵³. Если сокрытие добродетелей – традиционная доблесть христианина, то симуляция порока или безумия сама по себе уже чревата юродством.

Одна из историй про египетских пустынных 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 издалека, 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 (ἐξέστη)”... 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”⁵⁴.

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 потребуется и иной термин. Термин этот – σαλός.

VIII

Этимология слова σαλός неясна. Хотя оно впервые зафиксировано в греческих текстах египетского происхождения, коптским оно быть не может⁵⁵. Мало того, в коптских текстах зарегистрирована форма σαλως, являющаяся транскрипцией греческого σαλός⁵⁶. Следовательно, египтяне воспринимали это слово как иностранное. Уже от коптов оно перекочевало к эфиопам в форме shalûstî⁵⁷. Наиболее широко распространена сирийская этимология – от sakla, ибо именно это слово стоит в сирийском переводе Послания к Коринфянам вместо греческого μωρός⁵⁸. Возможно, сыграла свою роль и схожесть заимствованного слова с исконно греческим σάλος, означающим “качка, колебание, помутнение”⁵⁹. Французский исследователь Гродидье де Матон предлагал сирийскую этимологию – sela, что значит “отвергать, презирать”⁶⁰. Такое объяснение не стало общепризнанным: в самом деле, если слово сирийское, тогда почему в сирийском переводе жития Симеона Эмесского σαλός передано либо как salosa, либо просто как salos, либо, в звательном падеже, sale?⁶¹ Ведь отсюда следует, что переводчик-сириец считал слово греческим. Как бы то ни было, ясно одно: слово σαλός – восточного происхождения⁶², и, видимо, именно поэтому оно так хорошо подходило для обозначения нового феномена, окрашенного тонами восточной религиозной истовости.

Ни в 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 не делали, чтобы вышвырнуть отсюда этого полоумного (σαλοῦ ἐκεῖνου)”⁶³. Видимо, в Египте V столетия слово σαλός быстро сделалось общеизвестным: во всяком случае, Гесихий Александрийский использует его в своем “Словаре” (ὁσθλός – σαλός, φλύαρος “несущий бессмыслицу— сумасшедший, пустобрех”)^{64–65}.

Тем самым, σαλός изначально было самым обычным, светским словом. Да и впоследствии, когда оно превратилось в религиозный термин, это не вытеснило его из разговорно-бытовой сферы⁶⁶ (см. с. 157). О синонимичности терминов σαλός, μωρός, ἔξηχος свидетельствует целый ряд контекстов. В период расцвета юродства восточное слово σαλός почти вытеснило греческое μωρός, но потом, когда юродство стало объектом преследований, язык вернулся к более нейтральным и, видимо, менее одиозным терминам.

IX

Христианский жаргон Египта перенял слово из светского обихода, и с тем же ругательным смыслом. Лишь для чужаков оно, видимо, оставалось непонятным: в том же V веке египтянин Палладий Эленопольский написал сочинение “Лавсаик” (СПГ, 6036), посвященное египетским отшельникам. Считая своей целевой аудиторией столичную читающую публику, он именно поэтому счел нужным пояснить слово σαλός: “Так называют страдающих [головой]”⁶⁷.

Но в христианских текстах Египта, а потом и Сирии слово σαλός не нуждалось в разъяснении. Вот, скажем, рассказ о старце Евлогии: он явился к праведнику Иосифу и увидел, что в его обители пьют соленую воду. Иосиф принялся смущенно уверять, будто “брат, который по ошибке смешал [пресную воду с морской], – сумасшедший (σαλός)”⁶⁸. Хотя из контекста очевидно, что брат не был сумасшедшим, а просто исполнял волю Иосифа, тем не менее слово употреблено в обычном ругательном значении.

В другой истории об отшельниках наставник Павел (в шутку?) велит своему ученику Иоанну связать и принести ему гиену, однако когда тот исполняет повеление,

старец изумился и, желая смирить его, побил, приговаривая: “Так ты, сумасшедший, и пса сумасшедшего мне притащил (σαλέ, κύνα σαλόν ἦνευκας)?” Старец тут же отвязал гиену и отпустил ее⁶⁹.

Видимо, гиена названа σαλός κύων из-за своего хохота, но послушника старец имел в виду просто обругать, не вкладывая в слово σαλός никакого дополнительного смысла.

Большинство же контекстов прилагают определение σαλός, по-прежнему ругательное, к тем, кто не только считается безумцем несправедливо, но и оказывается истинным святым. Вот характерный пример из сборника “Изречения отцов”:

Услышал как-то архонт об авве Моисее и пошел в Скит увидеть его, и кто-то сообщил старцу 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 (ἄνθρωπος σαλός ἐστί)”⁷⁰. Архонт повернул назад и рассказал об этом монахам; те опечалились, что кто-то говорил против святого⁷¹, 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 пользу⁷².

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

Поблизости от деревни, где жил блаженный Силуан, пребывал брат, изображавший безумие (προοποιούμενος μωρία): 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 (πρὸς τὸν σαλὸν ἐκεῖνον), чтобы они не соблазнялись”. 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 τὸν σαλὸν

ἀδελφόν)”. Рассудив этот случай, Силуан тихонько отправился к келье “брата, изображавшего глупость (ἀδελφὸν 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 старцу, 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”⁷³.

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 не сводима.

В одной из историй сборника “Изречения отцов” повествуется о том, как к старцу Аммону пришли люди, а он “зашаловал” (ἐμωροποίηι).

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 сумасшествие (σαλότητα), а из-за тебя лишусь его сегодня”⁷⁴⁻⁷⁵.

Видимо, ответ Аммона можно истолковать в том смысле, что σαλός – это не просто ругательное слово, что это особый термин, обозначающий праведника, скрывающего 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.

Х

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

По наблюдению П. Брауна, в восточном христианстве, в отличие от западного, изначально присутствовало ощущение, что мир напоен святостью, которая лишь ищет способа, чтобы проявиться⁷⁶. 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 шайка⁷⁷.

Ощущение, что мир “чреват” святостью, что она может выявиться там, где меньше всего ждешь, породило агиографический мотив, пользовавшийся в Византии чрезвычайной попу-

лярностью, – 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 купец⁷⁸, в четвертом – городской зеленщик (ВНГ, 1438i)⁷⁹, в пятом – император (ВНГ, 1445ub – v)⁸⁰, в шестом – чиновник, надзирающий за александрийскими публичными домами (ВНГ, 1449)⁸¹, в седьмом – две благочестивые сестры⁸², в восьмом – бандурист⁸³. 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 намек на юродство, но самая установка на парадоксальность святости создавала для него все необходимые предпосылки⁸⁴.

Что касается сюжетной формы о “тайных слугах Господа”, то, как мы убедимся в дальнейшем, именно она и была использована в самых ранних историях о юродивых⁸⁵. 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 конфиденга 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 самого, святости, то есть в юродивого.

Глава 2

Монастырские симулянты

I

В пустыне разыгрывать юродство почти не перед кем. Зато его соблазн резко возрастал для насельника киновийного (общежительного) монастыря: люди были здесь притиснуты друг к другу в повседневной тяжелой рутине, а она противоречила тем эсхатологическим чаяниям, с которыми они сюда приходили. Это противоречие должно было высекать мощную искру.

В одной из египетских историй об отшельниках (ВНГ, 1322hj) рассказывается, как анахорет, живший в стаде диких буйволов, стал молиться Богу: “Господи, научи, в чем я могу еще усовершенствоваться?” И был ему глас: “Иди в такую-то киновию и делай все, что тебе прикажут”.

И начали младшие монахи учить его послушанию братьев, и говорили: “Сделай это, идиот (ἰδιώτα), и сделай то, сумасшедший старик (σολὲ 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.

Реакция отшельника на травматический опыт в монастыре была такова, что он решил стать настоящим буйволом: угодив в капкан, не стал выбираться из него, поскольку для этого нужно было бы использовать руки, а у буйволов их нет. Когда охотники освободили его, новоявленный буйвол ускакал от них¹.

Итак, жить с людьми оказывается труднее, чем с буйволами. Но как быть, если монах все-таки решит остаться в монастыре? В истории, рассказанной Иоанном Лествичником, брат Аввакир жил в обители 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”².

История выглядит вроде бы благостно, если бы не странная фраза о “невоздержанности”. Из текста непонятно, является ли эта невоздержанность причиной изгнания с трапезы или сопутствующим аккомпанементом, но за ней можно подозревать тайную, не до конца самим Аввакиром осознанную агрессию.

Доказательством тому 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 (τὸν ἔξηλον ὑποκρίνεσθαι), не прекращая при

этом службы... Безжалостные старцы навалили на меня все тяжелые работы в монастыре³.

Так инок провел 13 лет, и лишь тогда его “долг” был прощен.

Постепенно симуляция безумия в целях смирения становится частым явлением в монастырской жизни.

Первая история, специально посвященная симулянту в киновижном монастыре, – это легенда об Исидоре⁴ (ВНГ, 958z – 959; 1399х), вернее, о безымянной египетской монахини, которую позднейшая, притом латинская традиция окрестила Исидорой⁵ и о которой повествует Палладий (V в.). Иногда эта легенда приписывалась Ефрему Сирину.

В женском монастыре Тавенниси (в Верхнем Египте) жила инокиня, которую насельницы 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 одна не подходит под описание. Питирум настаивает, что в обители должен быть еще кто-то. Монахини признаются: “У нас есть еще сумасшедшая (σαλή) на кухне” (см. выше, с. 41). 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 ἐστι)”. 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 проступках⁶.

Но праведница убежала из монастыря⁷.

Хотя перед нами хрестоматийная история о раннем юродстве, множество раз привлекавшая внимание исследователей⁸, следует признать, что героиня Палладия еще не является юродивой в собственном смысле слова: тавеннисиотская 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 вненаходима, она вне всех конвенций, даже конвенции языка, она убегает от любого объективирования в каком бы то ни было качестве. Она – абсолют⁹. И все же ее отрешенность не безгранична – ведь иначе она удалилась бы от людей совсем. Но нет, ей нужны зрители. И недаром де Серто, в противоречии с собственными построениями, вынужден признать, что в поведении этой житийной “Золушки” уже есть элемент провокации¹⁰. Заметим, кстати, что изложенный сюжет не случайно напоминает сказку о Золушке, и невозможно при этом сказать, что здесь первично: сказка или агиография.

Тот же, видимо наиболее древний, вариант “безобидного юродства” мы находим в другом житии, относящемся к V веку, – легенде о поваре Евфросине¹¹ (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 одежде¹².

Покрытый угольной сажей... он ежечасно подвергался со стороны всех прилюдным укорам и притеснениям. Его презирали все и во всем, словно ненавистного изгоя. 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 похвалы¹³.

Однажды благочестивый пресвитер монастыря увидел во сне рай, где, к своему изумлению, встретил Евфросина. Оказалось, что тот служит в раю 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 людской¹⁴.

В другом варианте этого же рассказа (ВНГ, 1440md) некоему старцу, вопрошавшему Бога, кто сравнится с ним в святости (ср. выше, с. 45–46), 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 возвещено старцу. И спросил он: “Есть ли еще какой брат?” И ответил [игумен]: “Да, но он безумен (*σαλός ἐστι*) 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 (*ἄνθρωπος σαλός εἶμι*)”. [Но после настоятельных просьб старца он открыл ему:] “Авва поместил со мною в мою келью рабочего быка, и тот каждый день рвет вервию 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 подивился¹⁵.

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 тавеннисскую. 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 испортит¹⁶ 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 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, 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 тихонько привел игуменью посмотреть, 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 славилы Бога, который один лишь ведает, сколько у Него тайных слуг¹⁷.

Так заканчивается эта любопытная история, в которой, если разобраться, одни недоговоренности. Автор скрывает 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 уставами¹⁸, а неблагонравную инокиню действительно следовало изгнать из обители¹⁹. 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 праведны, как представляются. И изъян их вовсе не в том, что они нарушают какие-то правила (это как раз делает “пьяница”), а в том, по всей видимости, 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. Недаром нам показывают монахинь ходящими в уборную! 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 почти нет способа убедиться, что это обман), чем с уставом в руках подсчитывать, сколько кому полагается.

Важное отличие “пьяницы” от тавеннисской юродивой в том, что она 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 безумии²⁰, – здесь же скандальность

ситуации 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 тавеннисской монахини была создана первоначально на сирийском или греческом языке²¹, хотя повествует о египетском монастыре. Если и существовал какой-то коптский вариант, он до нас не дошел. Вскоре рассказ был переведен на латынь. В нем все совпадает с греческой версией за одним маленьким исключением: юродивая обретает имя, отсутствующее в оригинале, – Исидора²². Безмолвный упрек миру, весь пафос коего заключался в его бессловесности, вдруг “прорезался” звуком – звучанием имени, изначально отсутствовавшего и у “пьяницы”, и у тавеннисиотской 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 древнегрузинский²³.

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 глупую и сумасшедшую, чтобы оскорбляли меня люди, потерплю поношения и побои и все это сделаю добровольно”²⁴.

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 – Бантасин²⁵. Она не отвечала ни на какие расспросы, даже “не захотела идти, так что пришлось ее заставлять силой”²⁶.

[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 сумасшедшей, 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 вымыто ее руками.

Конец истории целиком совпадает с легендой о тавеннисской юродивой: через сорок лет Бог послал праведника, авву анахоретов (эфиопская версия называет авву Даниилом²⁷, 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, и 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 монастыря²⁸.

Тут, как мы видим, от внешнего смирения не остается и следа: гремящие цепи, разорванные одежды, разбитая кружка, драки, буйство – все свидетельствует о том, что юродская провокация 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 продолжен²⁹. После бегства из монастыря Онисима стала настоятельницей общины из четырехсот отшельников-мужчин, живших в пустыне, так называемых “восков” (“пасущихся”)³⁰. В нарушение всех канонов она носила мужскую одежду.

II

Столь странный образ жизни, как трансвестизм, распространился³¹ примерно в тот же период, что и юродство, и содержал в себе тот же вызов установленному миропорядку³². Он был официально запрещен 13-м канонем Гангрского собора (340-е гг.), и тем не менее парадоксальным образом в святцах Восточной церкви фигурирует довольно много женщин, стяжавших венец святости именно за нарушение канонического запрета. Отличие Онисимы от всех остальных агиографических травести (Иларии, Евфросинии, Евгении, Аполлинарии, Антонины, Феодоры, Пелагии, Матроны, Глафиры, Евфимианы, Анастасии, Сусанны, Анны, Марины)³³ в том, что их все принимали за мужчин-евнухов, а про нее пустынноики знали, что “настоятель по природе не мужчина, а женщина”³⁴. 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 (ср. с. 91–92); с другой стороны, в травестии³⁵ содержится элемент типично юродской провокации.

К VI веку монастырское юродство становится обычным видом аскезы. Описания симуляции в киновиях оставили нам Иоанн Лествичник (VI в.) и Исаак Сирий (VII в.). Вот рассказ Иоанна:

Тот, кто прикидывается обуянным страстями (τὰ πάθη ὑποκρινόμενος ἔχειν), 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?.. Другой, потеряв маленькие побеги, целый день изображал себя расстраивающимся. Но для таких [подвигов] требуется большое трезвение, чтобы, взявшись насмеяться (ἐμπαίσειν), самому не оказаться осмеянным³⁶

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.