

## РЕЦЕНЗИИ И АННОТАЦИИ

**Иванов С.А.** *Византийское юродство. М.: “Международные отношения”, 1994. 192 с.*

Избранная С.А. Ивановым тема вряд ли нуждается в особом обосновании. Дело не только в том, что византийское юродство – это недостаточно изученный феномен, требующий обобщения всего существующего агиографического материала, но и в том, что юродство может рассматриваться как явление, в котором фокусируется и специфика византийской духовности, и отличительные черты социокультурного развития Восточноримской империи. Динамика юродства, прослеживаемая по разным эпохам византийской истории, отражает – пусть и не в прямой перспективе – динамику взаимоотношений христианской и имперской традиции как двух составляющих, образующих силовое поле духовной и социальной истории Византии. Таким образом, вне зависимости от того, рассматривать ли юродство как периферийный или сердцевинный феномен византийской культуры, оно остается явлением в высшей степени характеристичным. В силу этого и рецепция данного явления в культурах, более или менее тесно соприкасавшихся с византийской (восточнославянской, западноевропейской, исламской), может служить лакмусовой бумажкой для уяснения того, как в этих ареалах воспринималась византийская культура в целом, каким трансформациям она при этом подвергалась и как высвечивала при этом рецепирующие культурные парадигмы. В методологическом отношении выбор юродства как феномена, возникающего из противостояния и взаимодействия различных культурных традиций, представляется чрезвычайно удачным.

Вполне соответствует поставленным задачам и композиция исследования. Книга

состоит из введения, девяти глав и заключения. Во введении автор определяет само понятие юродства как притворного безумия с религиозными целями, непременно содержащего элементы “провокации” (сознательное выстраивание ситуации, вынуждающей кого-либо на нежелательную для него активность предсказуемого для “provokatora” характера – с. 9) и “агрессии” (“активность, имеющая целью нарушение status quo в отношениях между людьми и самим объектом агрессии, воспринимаемая как недружественная” – с. 9–10). Данная диффиниция позволяет отличить юродство от сумасшедствия, симулируемого для избежания опасности или с утилитарными целями, или от притворной глупости, позволяющей избежать морального конфликта. Автор подчеркивает, что он изучает юродство не как явление психопатологии или как дифференцирующий признак в типологии религиозных систем, но “как конкретно-исторический феномен” (с. 11), анализируемый в его генетических связях и социально-культурной динамике.

В первой главе “Предтечи юродства” кратко рассматриваются те модели культурно (религиозно) значимого поведения, которые тем или иным образом вообрало в себя юродство. Иудейская часть этой преддытории означена безумием и провокацией пророков, эллинистическая – попранием социальных запретов у киников. На формирование и осмысление юродства оказали влияние не только сами эти модели поведения, но и та символическая интерпретация, которую получала пророческая невменяемость и намеренная неблагопристойность в греческой и иудейской тра-

дициях. Вместе с тем автор справедливо подчеркивает, что ни одна из этих традиций не совпадает с юродской: пророки образовали особую касту с четко обозначенной социальной ролью – осуществлять посредничество между Богом и народом, киники решали индивидуальные моральные проблемы, а провоцирование общества было для них побочным эффектом. Таким образом, юродство – как и византийское христианство в целом – было синтезом и одновременно глубокой трансформацией элементов двух ранее противопоставленных традиций – иудейской и греческой.

К этому красивому построению можно было бы добавить, несколько нарушая его стройность, но зато создавая более широкую социальную перспективу, и еще один источник юродской парадигмы. Я имею в виду бесноватых, подвергнутых экзорцизму. Специально говорить о том, что юродивые ассоциируются с бесноватыми, конечно, нет необходимости. В принципе, видимо, большинство психических болезней воспринимались вплоть до нового времени как действие бесов (насколько универсальным было такое восприятие, распространялось ли оно, например, на тихий дебилизм, требует особого исследования), так что симулируя сумасшествие, юродивые тем самым прикидывались бесноватыми. В этом качестве юродивых и воспринимали, что неоднократно отмечается в житиях (ср. в рецензируемой книге с. 89, 115, 118, 124, 181). Несколько более существен, хотя и не менее очевиден тот факт, что “предтечей” и двойником провидческого дара юродивого являются провидческие способности бесноватых, через которых говорит бес (демон). И этот момент четко зафиксирован в житиях. Например, в Житии Андрея Юродивого корчмарь объясняет своим посетителям, пораженным провидением Андрея: “Не самъ во шнѣ глѣть, нѣ дѣмонъ, кже в немъ живеть. Да вы почто са томѣ дивите? И вѣ[съ] цѣ не вѣсть, кто владеть, кто ли прелюбы творить, кто ли крадетъ, кто ли есть скѣпъ или кто колико цать взалѣ есть из домѣ и колико есть оудержалъ?” (РНБ. Сол. 216, конец XV в., л. 10 об.). Бес (демон), прорицающий через человека, в которого он вселился, известен и в евангельской, и в античной традициях,

так что и в этом отношении юродство оказывается их синтезом.

Более важен другой момент. Исцелившиеся бесноватые могли оставаться при церкви (и, видимо, подвергаться экзорцизму вновь при рецидивах безумия) и образовать при ней особую группу зависимых людей (ср. *прощенников*, т.е. получивших чудесное исцеление в качестве людей, попадающих под церковную юрисдикцию, в Уставе св. Владимира и других восточнославянских церковных уставах), определенным образом участвовавших в церковной деятельности. П. Браун (Brown P. *The Cult of the Saints*. L., 1981. P. 111) отмечает, что в поздней античности исцеленные бесноватые живут при гробницах святых и получают от церкви благословение и пищу: “As a result, the possessed became a regular part of the life of the shrine... Occasionally, they took the chestnuts out of the fire by speaking the truth in public: some could be hired to abuse a bishop; another, having praised a bishop and abused a king, discreetly vanished”. Таким образом, в поведении этих людей присутствует элемент провокации, которая может преследовать религиозные цели и быть в той или иной мере санкционирована церковью. Юродивые, возможно, опираются и на эту традицию. Данная линия преемственности объясняет, вероятно, существование общин юродивых, о которых упоминается в истории Марка Лошадника и в “Церковной истории” Евагрия (см. с. 61–62 исследования С.А. Иванова).

Вернусь, однако, к изложению книги. Во второй главе “Питательная среда юродства” рассматривается тот ментальный фон византийского христианства, на котором складывается феномен юродства. Автор прослеживает восточнохристианскую рецепцию известных слов из Первого послания ап. Павла к коринфянам, в которых утверждается, что “мудрость мира сего есть безумие пред Богом” (I Кор. 3, 19), в особенности рецепцию египетскую и сиро-палестинскую. Именно здесь в среде раннего монашества понятие *σαλός* трансформируется из обозначения слабоумия и психической патологии в религиозный термин, относящийся к монахам-отшельникам и указывающий на особый тип святости. В этой связи автор анализиру-

ет и византийские представления о святости, особо останавливаясь на концепте “тайных слуг Божиих”.

Третья глава посвящена раннему юродству. Рассматриваются первые примеры юродской святости, зафиксированные в памятниках конца IV—начала VI в. Автор описывает, как юродство движется от общежительного монастыря в город и как при этом нарастают элементы провокации и агрессии, присущие формирующейся культурной парадигме. Обсуждается проблема трансвестии как одного из вариантов юродства и явление религиозного странничества, с которым юродство тесно связано (данный феномен в целом играет в христианской культуре исключительно важную роль и заслуживает, конечно, отдельного исследования).

Некоторые возражения вызывает трактовка Жития Алексея Человека Божия. Автор задается вопросом, зачем Алексей, вернувшийся неузнанным в отчий дом, оставляет родителям описание своей жизни и страданий, обрекая на “безутешное горе ни в чем не повинных родственников” (с. 46). Автор отвергает интерпретацию С.С. Аверинцева, согласно которой эта жестокость “отвечала глубокому душевным потребностям” средневекового общества, резонно замечая, что в таком случае следовало бы раскрыть эту странную потребность. Сам же С.А. Иванов видит в этом “юродскую агрессию” (с. 47). Само по себе такое объяснение выглядит более убедительно, однако встает вопрос, что именно объясняет автор: идет ли речь о семиотике поведения святого или о нарративной стратегии перерабатывавшего его житие писателя. Как раз в данном случае мы вполне достоверно знаем, что никакого возвращения Алексея в отчий дом на самом деле не было: если такой святой и существовал, то умер он в Эдессе, как и рассказано в первоначальном житии, а эпизод с возвращением появляется при переработке этого исходного текста.

В этом случае закономерен вопрос не о мотивах святого, а о мотивах повествователя. И ответ в данной перспективе может быть формальным: посмертные записки Алексея нужны не для растравы его близких, а для сюжетной мотивации нарратива (из этих записок повествователь и получает

сведения о жизни святого). Такой прием позволяет передать внутреннюю точку зрения протгониста, что существенно не только для данного конкретного жития, но и для различных житий юродивых (в силу чего в этих житиях часто фигурирует конфидент юродивого, ср., например, Епифания в Житии Андрея Юродивого, также вполне вымышленном). Возникает и более общая проблема методологического характера, которую автору стоило бы разъяснить: что в анализируемом материале относится к моделям поведения, а что к моделям нарратива. Вряд ли здесь возможно однозначное противопоставление, поскольку повествования, даже и целиком вымышленные, реализуют социально значимые культурные парадигмы и вместе с тем дают эти парадигмы в отрефлексированном виде и тем самым констатируют их как автономные явления (особенно это заметно в позднем юродстве, явно ориентирующемся на образцовые юродские жития). Как бы то ни было, вовсе обойтись без постановки данного вопроса мне не представляется правоммерным.

Четвертая глава “Расцвет юродства” посвящена периоду конца VI—X в., когда обсуждаемая культурная парадигма находит свое наиболее полное воплощение. Этот период распадается на два: VI—VII вв., озаменованные колоритной фигурой Симеона Эмесского, и IX—X вв.; X в. автор, как и большинство исследователей, датирует образцовое Житие Андрея Юродивого. Зияние с конца VII по середину IX в. С.А. Иванов вполне убедительно объясняет рядом причин: началом борьбы с юродством институализованного православия (60-й канон Трулльского собора), арабским завоеванием Сирии, Палестины и Египта (возникающие при этом возможности мученичества и исповедничества делают подвиг юродства как бы излишним) и, наконец, борьбой иконоборцев и иконопочитателей (создававшей для остальной Византии в общем-то те же возможности, что и арабское завоевание). Позднее, в IX в., “по мере того как внутри Византии забывались иконоборческие распри, а имперские армии теснили мусульман все дальше на восток, юродство постепенно возвращало свои позиции” (с. 82).

Не вполне убедительными представляются мне в данной главе рассуждения

С.А. Иванова о юродстве и свободе выбора. Автор справедливо замечает, что “разнужданность юродивого никоим образом не мыслится как форма самовыражения” (с. 71). “Полная зависимость” юродивого от Божией воли свидетельствует, на взгляд автора, о “фатализме” и “исконно восточном отношении к судьбе” (там же). Боюсь, однако, что к проблеме свободы выбора юродство вообще никакого отношения не имеет. Так проблема ставилась как раз на Западе, и там в полемике бл. Августина с пелагианством была решена именно в пользу предестинации, поэтому “восточное отношение к судьбе” лучше уж было бы приписать именно Западу, а не Византии. В византийском же богословии этот вопрос решался изящнее, например, в учении преп. Максима Исповедника о λόγος φύσεως и τρόπος ύπαρξεως. В юродских же житиях или в легенде об ангеле-“пустыннике” решается совсем иной вопрос – вопрос о предсказуемости или постижимости Божественного промысла. Юродивый, осуществляя волю Божию, вел себя вызывающе иррационально, и богословская сущность этой иррациональности состояла в невозможности для человеческого ума понять пути Божественной благодати. В социально-религиозном плане это мог бы быть протест против институализации христианской жизни в имперской Византии, в плане же богословском развитие данной темы выступает как антропологический коррелят апофатки в постхалкидонском богословии.

Интересные соображения высказывает автор в пятой главе “Мистик и юродство”. Анализируя сочинения Симеона Нового Богослова, С.А. Иванов указывает на его амбивалентное отношение к юродству и приводит пассажи, близкие по характеру “юродскому” дискурсу. На фоне общего мистического иррационализма в них выражено присутствует установка на неинституализованные отношения подвижника с Богом, апология бесстрастия, провоцируемого соблазном, и скепсис в отношении внешней мудрости. С точки зрения институализованного православия и юродство, и персоналистическая мистика Симеона (как позднее и мистика св. Григория Паламы) балансируют на грани ереси. С.А. Иванов справедливо замечает, что, в отличие от еретиков,

и юродивые, и мистики не противопоставляли свой путь как единственно правильный общецерковной дисциплине. В регламентированной системе византийской религии они создавали, по словам автора, “то пространство маневра, без которого не может выстоять ни одна система” (с. 111).

Шестая глава посвящена “закату юродства”. Согласно автору, этот закат начинается в XI–XII вв., которые в исследовании названы “странным периодом в истории юродства” (с. 118). Хотя культ святых юродивых Симеона Эмесского и Андрея Цареградского утверждается и процветает, “новые юродивые в этот период ведут себя с опаской и далеко не так разнуждано, как раньше” (с. 119). Выходит из употребления и само слово σαλός, ряд подвижников (Лука Аназарбский, Никон Черногорец) отказывается от юродства. В XII в. Вальсамон в комментариях к 60-му канону Трулльского собора дает непоследовательную и амбивалентную трактовку юродства, признавая его в принципе как тип святости, но вместе с тем не формулируя никаких критериев, позволяющих отличить истинное юродство от ложного, подлежащего суровому наказанию. В XIV в. патриарх Филофей Коккин, в целом куда более ориентированный на монашескую аскезу, нежели Вальсамон, говорит о юродстве существенно однозначнее. Признавая предшествующую традицию, давшую миру святых Симеона и Андрея, он сосредоточивается на опасностях этого подвига и подчеркивает его исключительность. По мнению автора, компромисс, который “выработала византийская церковь” в данный период, состоит в том, что прославленные юродивые прошлого – это великие святые, “но подражать им категорически запрещается” (с. 120). Последнюю точку в истории византийского юродства поставило турецкое нашествие, которое “открыло перед христианским святым новые возможности, и юродская энергия была, видимо, канализирована в другое русло” (с. 135).

Три последние главы выводят исследование за пределы византийского мира. Они посвящены, соответственно юродству у восточных славян и феноменам, близким юродству на Востоке (в исламском мире и Индии)

и на Западе (в Западной Европе). Конспективно излагая историю русского юродства, автор отмечает его отличия от византийского, в частности, его социальные функции, обличение гордыни и несправедности власти. Я бы связал эти различия с несходством социокультурного контекста. И в Византии, и на Руси юродство было противовесом регламентации и рационализации. В Византии рационализация шла прежде всего от “внешней мудрости”, унаследованной империей от античности; против этой традиции *rag excellence* и было направлено юродство. На Руси, однако, эта традиция отсутствовала, и заданная Византией парадигма трансформировалась из “интеллектуальной” в “социальную”. До какой степени при этом юродство вытекало из архетипических черт восточнославянской народной культуры, остается неясным и, видимо, вообще не может рассматриваться как научная проблема. С.А. Иванов прав, утверждая, что сближение юродской парадигмы с фольклорным типом Иванушки-дурачка (Е.Н. Трубецкой, позднее А.М. Панченко) игнорирует то важнейшее обстоятельство, что юродство навязывает себя миру, обличая его ложную мудрость, тогда как Иванушка пассивен, а мир навязывает ему себя, по ходу дела дискредитируя свой *ratio*.

Укажу на одну неудачную формулировку. С.А. Иванов пишет о Житии Андрея Юродивого: “Самый ранний русский отрывок сохранился в Изборнике Святослава 1073 г. – он относится ко второй четверти XIII в.” (с. 211). Следовало бы разъяснить, что фрагмент из жития был вписан позднейшей рукой (по палеографическим данным датируется второй четвертью XIII в.) на оставшемся свободным листе Изборника 1073 г. (л. 127 об.); в ином случае остается неясным, как оказался текст XIII в. в рукописи XI в.

Последняя глава посвящена сопоставлению Византии с латинским миром. Автор тщательно описывает элементы юродского поведения, появляющиеся в житиях западных святых, анализирует западную рецепцию византийского феномена юродства. Вывод, к которому приводит этот анализ, состоит в том, что юродство, как таковое, на Западе отсутствует. Отдельные случаи, напоминающие юродство (св. Джованни Колломбини, легенда о Роберте Дьяволе, от-

дельные эпизоды из жизни св. Франциска Ассизского), мотивированы или концептуализированы другим образом (как эксцесс покаяния, как демонстративное нарушение норм, а не как тайный подвиг и т.д.), поэтому юродская парадигма как целостность остается для латинского мира чуждой. С.А. Иванов обоснованно утверждает, что это обусловлено различиями в понимании святости, смирения, покаяния, социальных параметров аскезы, однако не вполне раскрывает эти различия.

Мне бы казалось, что несходства в приятии и восприятии юродства можно прямо соотнести с разными акцентами в восточной и западной христологии. Святой всегда подражает Христу, поэтому преимущественные направления святости всегда соотнесены с теми аспектами в понимании искупительной жертвы Спасителя, которые особо выделяются данной культурой. Для Византии с ее подчеркнутым восприятием благодати космического домостроительства (того, что фон Бальтазар называл *kosmische Liturgie*) акцент ставится на кенозисе Сына Божиего, для Запада – на страстях Христовых. Поэтому и крайности аскезы в Византии воплощались в юродстве как кенозисе по преимуществу, а у латинян – в стигматизации, тогда как юродство появлялось лишь как периферийный эпизод на этом пути (что мы и видим наиболее наглядным образом в житии св. Франциска).

Итоги исследования подведены в заключении. Автор особо останавливается на этическом аспекте юродства. Отвергая обычные апологии юродства, выделяющие лишь отдельные его черты и рассматривающие его как крайнюю манифестацию общеизвестных христианских добродетелей, С.А. Иванов утверждает, что суть юродства “как раз и состоит в грехе” (с. 183), релятивирующем всякое абстрагированное автономное добро, подзабывшее о непознаваемости воли Божией. Для традиционной экзегезы эту роль юродства можно определить в терминах оппозиции закона и благодати: сияющемуся распространить свое господство закону юродство всякий раз противопоставляет благодать, указывающую закону на его ограниченное и подчиненное место.

В этой перспективе стоит взглянуть и на

попытку определить значение юродства в историческом пути православия, предпринятую на последних страницах книги. Обобщая собранные данные, С.А. Иванов приходит к выводу, что “юродивый и мученик за веру по отношению друг к другу находятся в позиции дополнительного распределения [...] Когда оно [христианство] становится государственной идеологией, когда пострадать за веру нельзя и религия рутинизируется, тогда трансцендентный смысл христианства начинает пересыхать” (с. 187). Напомнить о нем, не дав замереть переживанию эсхатологического разрыва бытия, и призвано юродство.

Исходя из подобных соображений, можно было бы распространить ту динамическую картину юродства, которую предлагает С.А. Иванов, связав ее с борьбой или взаимодополнительностью регулятивного и эсхатологического начал в религиозной жизни общества. Как полагает ряд исследователей (ср., например, Heussi R. *Der Ursprung des Mönchtums*. Tübingen, 1936), монашество развивается как реакция на институализацию христианства в империи: монашество как бы остается церковью страдающей и гонимой в пределах церкви торжествующей, остается пространством индивидуального подвига и эсхатологического чаяния внутри религии, рационализованной имперским порядком. Однако к началу V в. и монашество испытывает давление нормативной регуляции: киневии и монастырский устав теснят непредсказуемый подвиг анахорета. И в этих условиях дерегулятивное начало переходит к таким крайним формам аскезы, как столпничество и юродство. Эта динамическая схема просматривается и в том ренессансе юродства, который переживает Византия в IX–X вв., и в истории юродства русского.

При таком подходе кажется несколько поспешным вывод С.А. Иванова, согласно которому “юродство очень точно отражает промежуточную позицию православия между Востоком и Западом. Если в Европе тварный мир казался слишком почтенным,

чтобы над ним издеваться, то для спиритуалистических религий Азии он представляется чересчур ничтожным даже для этого. Именно православие, одновременно и жившее в мире, и тяготившееся им, могло породить такой странный феномен” (с. 186). Я не стал бы ни преувеличивать спиритуальность православия, ни подчеркивать приверженность латинства тварному миру, и само выстраивание одномерной шкалы от индийского дервиша до Великого Инквизитора не кажется мне оправданным. Регулятивное и дерегулятивное начала присутствуют в обеих ветвях христианства, и степень их выраженности трудно оценить как в одном, так и в другом случае. Ту дерегулятивную роль, которую в Византии играет юродство, в латинском мире выполняют иные культурные феномены. В этом плане юродство можно сопоставить с западной мистикой страстей Христовых или визионерством: они также напоминают верующим о бренности всякого порядка, относительности закона и абсолютности благодати. Св. Тереза или Хуан де ла Крус вряд ли более пристрастны к тварному миру, чем Симеон Студит или его ученик Симеон Новый Богослов, их несходство лежит в другом плане, указывая не на одномерную оппозицию, а на то, как разнообразие типов святости и духовных интуиций входит в многоголосие христианских культур, ни одна из которых по отдельности не содержит в себе всю полноту религиозного опыта.

Сделанные замечания имеют, очевидным образом, дискуссионный характер. Они несколько не затрагивают высокий научный уровень обсуждаемого исследования, его научную ценность, широкую эрудицию автора, оригинальность мысли и подхода. Работа С.А. Иванова вносит значительный вклад в историю византийской культуры, вводит в научный оборот много новых материалов и в целом ряде отношений является пионерской.

В.М. Живов