

СОВРЕМЕННАЯ РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Наталья РОСТОВА

Человек обратной перспективы

Опыт философского осмысления
феномена юродства Христа ради



Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова
Московский государственный индустриальный университет

СОВРЕМЕННАЯ РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Наталья РОСТОВА

Человек обратной перспективы

Опыт философского осмысления
феномена юродства Христа ради

Москва 2010

УДК 13
ББК 86.2
Р78

Совместный проект философского факультета
Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова
и Московского государственного индустриального университета

*Научный редактор серии – Ф.И. Гиренок,
профессор философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова*

Ростова Н.

Р78 Человек обратной перспективы (Опыт философского осмысления феномена юродства Христа ради) / Под ред. проф. Ф.И. Гиренка. – М.: МГИУ, 2010. – 140 с. – (Серия «Современная русская философия»; № 1).

ISBN 978-5-2760-1597-2

Кто такие юродивые? И что заставляет юродивых юродствовать? Этими вопросами задавались многие исследователи, однако философы до сих пор обходили их вниманием. В данной книге впервые предпринята попытка философского прочтения юродства Христа ради. Анализируя феномен на материале житий, автор обращается к таким проблемам, как человек и его сознание, самость, «я» и Бог, внутренний опыт и роль другого в его формировании, культ и самоактуализация, ум и безумие.

Книга будет интересна философам и всем интересующимся проблемами человека и религии.

**УДК 13
ББК 86.2**

ISBN 978-5-2760-1597-2

© Ростова Н., 2008
© МГИУ, 2008

Предисловие к серии «Современная русская философия»

Серия «Современная русская философия» задумана для того, чтобы дать читателю представление о тех направлениях, в которых движется современная мысль в России. В ней будут опубликованы авторы самых разных школ и течений. Мы хотим дать голос тем, кому есть что сказать.

Читателей нашей серии ожидают высказывания философов об искусстве, о феномене юродства, об аутизме, о музыке, о человеке и о политике. И, конечно, мысли философов о самой философии. Среди авторов серии будут как известные ученые, так и те, кто только начинает свой путь философа.

Не менее важной задачей для нас является расширение круга любителей мудрости, поклонников философии. К сожалению, философия никогда не пользовалась большой популярностью в России. К еще большему сожалению, она не оказывает почти никакого влияния на политическую, интеллектуальную и художественную жизнь страны. Отчасти это объясняется непрозрачностью философии. Мы хотим лишить ее этой непрозрачности, полагая, что нет никакого особого философского языка, что обо всем можно сказать просто, ясно и доступно. Поэтому книги нашей серии будут ориентированы не только на тех, кто имеет опыт чтения философской литературы, но и на тех, кто в этом не искушен.

*Ф.И. Гиренок,
профессор философского факультета МГУ
им. М.В. Ломоносова*

Оглавление

Введение.....	6
Разрывы в понимании феномена юродства.....	7
ГЛАВА 1. Забытая русская философия	16
1.1. Жития и философия.....	16
1.2. «Умозрение в поступке»	20
ГЛАВА 2. Жития юродивых в философском дискурсе	21
2.1. Символическая структура пути юродивого	21
2.2. Рефлексивный анализ отдельных житий юродивых.....	23
2.2.1. Сознание как то, что дано в пространстве боли (Житие Симеона Эмесского, 6 в.)	23
2.2.2. Человек как тот, кто принужден выбирать себя всякий раз заново (Житие Андрея Юродивого, 10 в.)	27
2.2.3. Расставание с «я» как последняя жертва на пути к себе (Житие Исаакия Печерского, 11 в.)	30
2.2.4. Пустота как пространство встречи с самим собой (Житие Ксении Петербургской, 18 в.)	33
2.2.5. Безумие как монастырь в миру (Житие Пелагеи Серебrenиковой, 19 в. и житие Феофила, инока Киево-Печерской Лавры, 18–19 вв.)	35
2.2.6. Человек как трещина мира (Житие Паши Саровской, 18–20 вв.)	38
Общее резюме	40
ГЛАВА 3. Нагота и культ.....	44
3.1. Нагота и сексуальность	46
3.2. О внутреннем и внешнем знании.....	47
3.2.1. Знание и онтология ума	47
3.2.2. Как уразуметь сверхразумное	50
3.2.3. Тайна и секрет	51
3.3. Юродивый и культ	52
3.3.1. Движение, обратное падшему человеку.....	54
3.3.2. Узы видимого мира (Имущество, дом и родные, отечество).....	55
3.3.3. О нравственности того, кто ведет на заклятие сына (Этика)	57
3.3.4. На пути к духовной нищете.....	60
3.3.4.1. Ничего-не-знание.....	60
3.3.4.2. Бремя бытия между умом и безумием.....	62

3.3.4.3. Юродивый – это аристократ духа (О свободе)	64
3.3.4.4. Юродивый и Церковь	65
3.3.4.5. Периферия как место для «я»	68
3.3.5. Мертвец и мученики мирской суеты (Юродивый и монах)	69
3.3.6. Почему юродивому уготовано Царствие Небесное	71
3.4. Юродство как непрерывно длящийся мистериальный акт	73
3.4.1. Когда кончатся смертные муки Христа	74
3.4.2. Юродство как мера достижений на христианском пути ...	76
Общее резюме	78
ГЛАВА 4. Возврат мира: Юродство и «смеховая культура»	78
4.1. Аргументы авторов концепции «смеховой культуры»	80
4.2. О смехе юродивого, или смеялся ли Христос	81
4.2.1. Смех в мире	83
4.2.2. Смех из перспективы	84
4.2.2.1. Смех из трансцендентной перспективы	85
4.2.2.2. Смех из перспективы Ничто	89
4.2.3. Смех в модусе ускользания от мира	90
Резюме	92
4.3. Смешон ли юродивый?	92
4.4. Зрелище и действо	94
4.5. Бог и другой	100
4.6. Об «изнаночном» принципе	102
4.7. Смех и культ, или несколько слов о теории М. Бахтина	105
4.7.1. Карнавал и мистериальный акт	106
4.7.2. Культ как вместилище аффектов	107
4.7.3. О вечном обновлении церкви	109
4.7.4. Карнавал как утверждение относительного	110
4.8. Смех и слезы	110
Общее резюме	112
ГЛАВА 5. Человек обратной перспективы	
как философско-антропологический тип	114
5.1. Человек–икона	115
5.2. Юродство иконы	121
5.3. Антиповедение	122
5.4. О периферическом, или «рыхлом» сознании	126
5.5. Юродивый – святой – художник	128
Заключение	130
Список литературы	131

Введение

Кто такой юродивый? И что заставляет юродивого юродствовать?

Что заставило юродивого Симеона (6 в.) после 20 лет уединенной подвижнической жизни вернуться в город и бегать по нему, привязав к себе дохлую собаку? Что двигало им, когда он в воскресный день пришел в церковь и стал бросать орехи в зажженные свечи и в женщин, пытавшихся согнать его с амвона? Как смел праведник и монах есть колбасу в пост, плясать и водить хороводы с блудницами на глазах у изумленной публики?

Отчего красавица Пелагея (19 в.), надевая свой дорогой наряд для выхода в люди, вдруг стала оборачивать голову грязной тряпкой? Почему она отреклась от родных и стала молить Бога о смерти своих детей?

Что двигало юродивым Иваном Дудычкиным (19 в.), когда тот 40 дней и 40 ночей неуклонно стоял в своей хижине в молитве, так, что ноги опухли и потрескались, и куски мяса приходилось срывать руками?

Какая сила заставила Василия (15–16 вв.) разбить камнем чудотворную икону Богородицы, выставленную в Варварских вратах Китай-города, а Николу Псковского (16 в.) скакать, будто бы он ребенок, на палочке перед царем и бросать ему в лицо обвинения в том, что тот «питается кровью человеческой», забывая Бога?

Может быть, юродивый – сумасшедший, «блаженненький» с поврежденной психикой? Юрод, у-род, то есть не от рода, не такой, как все, ущербный? Анархист, бунтарь, отрицающий всякий социальный порядок, или презирающий толпу киник, возлюбивший свой разум и преклоняющийся только перед ним? Может, он просто грязный нищий, попрошайка, не имеющий и гроша за душой? Шут, фигляр, клоун на потеху толпе? Скоморох или гениальный актер, умеющий за отребьями и экспрессивными выходами скрывать свою святость и чистоту? Человек Божий, как любит говорить русский народ? Может, юродивый – великий святой, столь странным образом стяжающий свою святость? Боже-

вольный – обменявший свою волю на Божью? Может, он – правдолюбец, обнажающий привычно прикрытые ложь и лицемерие, или же хулитель церкви, разрушающий жизнь общины и гневаящий тем Бога?

Можно ли назвать юродивым современного городского бомжа? Или художника, приковавшего себя голым к ограде Храма Христа Спасителя и лающего на окружающих? Можно ли назвать юродивым экстремиста, сжигающего себя во имя идеи? Или столичного жителя, оставившего свои владения и уехавшего навсегда жить в глухую деревню?

Кто же такой юродивый и в чем причина его появления?

Прежде чем отвечать на эти вопросы, обратимся к исследованиям наших предшественников.

Разрывы в понимании феномена юродства

Научный интерес к феномену юродства Христа ради возникает в 19–20 вв. Основными исследованиями отечественных авторов в этой области можно считать работы апологетического характера священника **Иоанна Ковалевского** «Юродство о Христе и Христа ради юродивые восточной и русской церкви»¹ (1895 г., в переиздании: «Подвиг юродства») и **иеромонаха Алексия (Кузнецова)** «Юродство и столпничество. Религиозно-психологическое, моральное и социальное исследование»² (1912 г.), а также историко-культурологические исследования **Д.С. Лихачева** и **А.М. Панченко** «Смех в Древней Руси»³ (1976 г.) и **С.А. Иванова** «Византийское юродство» (1994 г., дополнено и переиздано в 2005 г.:

¹ Ковалевский Иоанн (священник). Подвиг юродства. М.: Лепта-Пресс, 2000. – 384 с.

² Алексей (Кузнецов, иеромонах) Юродство и столпничество. Религиозно-психологическое, моральное и социальное исследование. М.: Издательство московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2000. – 416 с.

³ Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В. Смех в Древней Руси. Ленинград: Наука, 1984. – 296 с.

«Блаженные похабы»⁴). В середине 20 в. **Г.П. Федотов** написал философско-исторический труд «Русская религиозность»⁵, в котором отдельная глава посвящена юродивым. Интерес к феномену был проявлен и со стороны филологов – в 2006 г. вышла в свет монография **И.В. Мотеюняйте** «Восприятие юродства русской литературой 19–20 веков»⁶. Это основные отечественные исследования по юродству на сегодняшний день.

Кроме того, стоит отметить очерки и небольшие работы о юродстве таких авторов, как священник *Иоанн Кологривов*⁷, *М. Тареев*⁸, *Е. Беленсон*⁹, протоиерей *Н. Митропольский*¹⁰, *И. Ильин*¹¹. В целом эти работы написаны с апологетических позиций.

Объединяет названных авторов рассмотрение юродства как одного из видов христианского подвижничества, принимаемого на себя сознательно и добровольно. Исследователи пытаются выявить характерные черты, присущие юродству. Так, С. А. Иванов считает, что это провокация и агрессия. Д.С. Лихачев и А.М. Панченко полагают, что это зрелищность и общественный протест. Г. П. Федотов рассматривает такие четыре «фундаментальные принципа», на которых зиждется юродство, как:

– аскетическое поправление тщеславия, всегда опасного для монашеской аскезы. В данном случае юродство – это притворное безумие с целью вызвать поношения от людей и тем самым побороть свою гордыню;

– служение миру своеобразной проповедью, «которая совершается не словом и не делом, а силой Духа, действующей под

⁴ Иванов С.А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. М.: Языки славянских культур, 2005. – 448 с. Иванов С.А. Византийское юродство. М.: Международные отношения, 1994. – 236 с.

⁵ Федотов Г.П. Собрание сочинений в 12 т. Т. 11: Русская религиозность. Часть 2. Средние века. 13–15 вв. М.: Мартис, 2004. – 367 с.

⁶ Мотеюняйте И.В. Восприятие юродства русской литературой 19–20 веков. Псков, 2006. – 304 с.

⁷ Кологривов Иоанн (иеромонах). Юродивые Христа ради // Очерки по истории русской святости. Брюссель: Жизнь с Богом, 1961. С. 239–250.

⁸ Тареев М.М. Молитва. Пост. Христианское юродство / Христианское мировоззрение // Основы христианства. Т. 3. Сергиев Посад, 1908. – 318 с.

⁹ Беленсон Е. О подвиге юродства // Путь, 1927. № 8.

¹⁰ Митропольский Н. (протоиерей). Юродивая Домна Карповна. О подвиге юродства вообще. М.: Захаров, 1897. – 20 с.

¹¹ Ильин И. А. Свобода духа в России. Простецы по природе и юродивые во Христе // Собрание сочинений: В 10 Т. Т. 6. Кн. 3. М.: Русская книга, 1997. – 560 с.

личиной безумия и проявляющейся в прозорливости и в исполнении пророчеств»¹²;

– презрение к миру и ко всем условиям обычного человеческого существования, следование идее уничтожения и кенозиса Христа;

– движение к безумию, имеющее свое основание в словах апостола Павла («Мы безумны Христа ради», «Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумен, чтобы быть мудрым» и др.); юродство как результат выявления противоречия между глубокой христианской правдой и поверхностным здравым смыслом.

Федотов также указывает на бросающееся в глаза противоречие между первой и второй чертами юродства – между самоуничтожением и реализацией миссии спасения, неминуемо ведущей к почитанию святого в народе. И, кроме того, обращает внимание на то, что «парадоксия христианского юродства охватывает не только разумную, но и моральную сферу личности»¹³. Безумие подвижника сопровождается его безнравственностью.

При этом в рассуждениях исследователей возникают «разрывы» и «рассогласования» в понимании юродивого. Ведь если он провокативен, то он не безумен. Если безумен, то не актер и его действия не носят характер зрелища. Если юродивый игрок, актер, тогда он лжив. Наконец, если юродивый служит миру, то почему под личиной безумия? Не является ли притворное безумие предельным вариантом гордости?

Авторы, рассматривающие юродство в узком смысле как один из видов христианского подвижничества, при объяснении его сталкиваются с определенными проблемами. Поскольку подвиг юродства Христа ради резко отличается от других видов благочестия тем, как он проявляется внешне, – безумное поведение подвижника кричит нарушением всех возможных норм и правил не только на фоне светской жизни, но и на фоне церковной, – постольку необходимо объяснить, чем это отличие вызвано. То есть ответить на вопрос: что заставляет юродивого юродствовать? Здесь и возникает трудность, поскольку все объяснения подвига

¹² Федотов Г.П. Собрание сочинений в 12 тт. Т. 11: Русская религиозность. Часть 2. Средние века. 13–15 вв. М.: Мартис, 2004. С. 292.

¹³ Там же. С. 290.

оказываются характерными для христианства в целом и не обосновывают именно безумного поведения. Так, например, в основу подвига юродства кладут соблюдение заповедей, служение людям, нестяжательность, смирение, отречение от мира и т.п., то есть то, что присуще если и не всякому христианину, то любому монаху по определению. Специфика юродства убедительно оправдывается исследователями лишь в одном случае: когда юродство представляется как способ самоуничтожения, ибо самость человека в Боге и для того, чтобы дать ей быть, необходимо унижить свое «сам», свое «я». Безумствуя, юродивые навлекают на себя побои, гонения, вызывают презрение публики и, терпеливо снося это, скрывают свои благие дела, способные послужить поводом почитания в народе и тем самым – причиной для тщеславия. Так они стяжают смирение и уподобляются Христу. Однако здесь мы подходим к наиболее важной черте в объяснении подвига юродства, характерной для большинства исследователей, а именно: попытка объяснить действия юродивых через другого, то есть поставить действия святых в зависимость от других и тем самым неизбежно прийти к выводу о том, что юродство имеет смысл только в присутствии зрителей. Несмотря на различные (и порой – диаметрально) подходы к феномену, эту позицию разделяют как историки и культурологи, так и богословы.

Так, например, С. Иванов считает, что: юродивый – это человек, который «публично симулирует сумасшествие, прикидывается дураком или шокирует окружающих нарочитой разнузданностью. Но это определение необходимо еще сузить: разного рода экстравагантность может быть названа юродством лишь в том случае, если ее свидетели усматривают за ней не просто душевное здоровье или сугубую нравственность, а еще и некую особую мотивацию, отсылку к иной реальности».¹⁴ Действия юродивого направлены на смирение не собственной, но чужой гордыни¹⁵. Таким образом, С. Иванов ставит юродство в двойную зависимость от другого: юродивый не только не может состояться без зрителей¹⁶, но, собственно, юродивым его и делают те зрители, которые трактуют его поведение.

¹⁴ Иванов С.А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. М.: Языки славянских культур, 2005. С. 9.

¹⁵ Там же. С. 200.

¹⁶ Там же. С. 16.

Д.С. Лихачев и А.М. Панченко, связывающие феномен юродства со «смеховой культурой» Древней Руси, считают, что юродивый, подобно актеру, нуждается в аудитории. Цель юродственного зрелища заключается в том, чтобы обличать мир, погрязший в грехах, обновлять вечные истины, оживлять страсть. Оно противостоит рутине. Юродивый, по словам авторов, «шалует» с той же целью, что и ветхозаветные пророки¹⁷.

Той же логике следует и православный богослов Ж.-К. Ларше, который полагает, что «нельзя быть юродивым Христа ради в одиночестве: это поведение имеет смысл лишь в социальных рамках и при взаимоотношении с другим человеком»¹⁸. Юродивый надевает маску, симулирует безумие и испытывает «раздвоение подобное тому, которое переживает актер, входящий в свою роль, но остающийся самим собой»¹⁹.

Таким образом, исследователи часто редуцируют юродство к юродствованию, то есть набору приемов, которые подвижник использует в благочестивых целях. Этому способствует христианская традиция в целом, определяющая юродство как мнимое безумие и использующая для характеристики подвига такие выражения, как: мнимое безумие, притворное безумие, представиться безумным, представиться лишенным разума, принять вид безумного человека, личина глупости, «творяще ся юрод» и т.п.²⁰ (по крайней мере, такие обороты мы встречаем в русскоязычной литературе).

Традиция, говоря о мнимом безумии, всякий раз хочет подчеркнуть сознательность и душевное здоровье юродивых, но тем самым обедняет понимание подвига и дает повод сравнивать юродивого с актером, играющим, пусть и в благочестивых целях,

¹⁷ Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в Древней Руси. Ленинград: Наука, 1984. С. 85.

¹⁸ Ларше Ж.-К. Исцеление психических болезней: Опыт христианского Востока первых веков. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. С. 189.

¹⁹ Ларше Ж.-К. Исцеление психических болезней: Опыт христианского Востока первых веков. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. С. 170.

²⁰ Например, житие Андрея Юродивого // Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней святителя Димитрия Ростовского в 12 т. Месяц октябрь. М.: Ставрос, 2004. С. 55–56.; Житие Прокопия Устюжского. Ковалевский Иоанн (священник). Подвиг юродства. М.: Лепта-Пресс, 2000. С. 170; Житие Симеона // Византийские легенды / Под ред. С.В. Поляковой. СПб: Наука, 2004. С. 74.

свою роль. К тому же в данном случае становится неоправданным возведение оснований подвига к призывам апостола Павла быть безумным в веке сем, чтобы быть мудрым (1 Кор. 1,18; 1,21; 1,25; 3,18–19; 4,10). Ведь апостол говорит о принципиальном отличии законов мира сущего и законов мира божественного, их противоположности, и призывает христиан жить божественным порядком, что не может рассматриваться как игра, но как актуализация христианской правды.

Преодолеть это противоречие пытаются авторы, понимающие юродство как более фундаментальное явление, нежели один из видов христианского подвижничества, нежели юродствование. Так, например, М. Тареев и вторящий ему иеромонах Алексей Кузнецов приходят к выводу о том, что юродство позволяет подвижнику соучаствовать в страданиях Христа, а это есть необходимое условие участия в его славе: «Насколько для христианина желательно участие в Христовой славе, которая есть истинная жизнь, настолько для него необходимо «юродство»²¹. М. Тареев прямо говорит о необходимости для всякого христианина юродства наряду с постом и молитвой, при этом автор отождествляет юродство со смирением: «Смирение человека в отношении к людям и есть юродство»²². Однако данные попытки выйти за рамки рассмотрения юродства как юродствования и игры носят частичный характер. Никем из исследователей этот взгляд не разрабатывается фундаментально. Кроме того, авторы сталкиваются с названными нами выше проблемами. Ведь если юродство – это смирение, тогда непонятно безумие юродивого. Если речь идет о самоуничтожении и терпеливом сношении гонений и порицаний, то опять же на горизонте пути юродивого возникает фигура другого.

В литературе также распространен критический взгляд на феномен, в основе которого лежит мысль о том, что юродивые – это люди с поврежденной психикой или же мошенники, в кото-

²¹ Алексей (Кузнецов, иеромонах). Юродство и столпничество. Религиозно-психологическое, моральное и социальное исследование. М.: Издательство московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2000. С. 148. Аналогичная цитата содержится у Тареева М.М. Молитва. Пост. Христианское юродство / Христианское мировоззрение // Основы христианства. Т. 3. Сергиев Посад, 1908. С. 104.

²² Тареев М.М. Молитва. Пост. Христианское юродство / Христианское мировоззрение // Основы христианства. Т. 3. Сергиев Посад, 1908. С. 104.

рых народ слепо видит обличителей и своих заступников. Критический взгляд на юродство выразили такие исследователи, как И.Г. Прыжов, В. Лавров, А. Белов, А.И. Клибанов, И.У. Будовниц и др.²³. Также подобные исследователи часто высказывают мысль о том, что юродивые – это средство манипуляции церкви народными массами, цель которой – смирение и покорность людей²⁴.

Начиная с середины 19 в. (труды С.С. Корсакова²⁵ и его школы) юродство становится предметом профессионального интереса научной и клинической психиатрии. Подходы к пониманию юродства весьма разнообразны: от восприятия феномена как однозначной психопатологии (П.Б.Ганнушкин²⁶, А.В. Снежневский²⁷) до более сдержанных оценок в исследованиях В.А. Гиляровского²⁸, Т.И. Юдина²⁹, Д.Е. Мелехова³⁰ и представления юродства как способа самореализации и социальной адаптации психопатологической личности.

Что касается зарубежных исследований, то здесь можно выделить культурологические и апологетические работы таких авторов, как Behr–Sigel E.³¹, Benz E.³², Festugiere A.–J.³³, Gorraïnoff I.³⁴, Grosdidier de Matons J.³⁵, упомянутый нами по необходимости

²³ Прыжов И.Г. История нищенства, кабачества и кликушества на Руси. М.: Терра; «Книжная лавка – РТР», 1997. – 240 с.; Лавров, В. Юродивые, прорицатели и другие // Москва, 1988. № 9. С. 163–166; Белов А. Христа ради юродивые // Наука и религия. М., 1984. № 6; Клибанов А.И. Юродство как феномен русской средневековой культуры // Диспут, 1992. № 1; Будовниц И.У. Юродивые Древней Руси // Вопросы истории религии и атеизма. Т. 12. 1964.

²⁴ А. Белов А.И. Клибанов, И.У. Будовниц.

²⁵ Корсаков С.С. Общая психопатология. М., 2001.

²⁶ Ганнушкин П.Б. Клиника малой психиатрии. М., 1935.

²⁷ Снежневский А.В. Общая психопатология. М., 2001.

²⁸ Гиляровский В.А. Учение о галлюцинациях. М., 2003.

²⁹ Юдин Т.И. Очерки истории отечественной психиатрии. М., 1954; Юдин Т.И. Психопатические конституции. М., 1926.

³⁰ Мелехов Д.Е. Психиатрия и актуальные проблемы духовной жизни. М., 2003.

³¹ Behr–Sigel E. Les «Fous pour le Christ» et la «saintete laïque» dans l'ancienne Russie//Irenikon.1938.15. P.554–564.

³² Benz E. Heilige Nrrheit // Kyrios. 1938. 3. P. 1–55.

³³ Festugiere A.–J. Introduction// Leontios de Neapolis. Vie de Symeon le Fou. P. 1–30.

³⁴ Gorraïnoff I. Les Fols en Christ dans la tradition orthodox. Paris.1983

³⁵ Grosdidier de Matons J. Les themes d'edification dans la Vie d'Andre Salos // TM. 1970. Vol. 277–328.

панее J.–C. Larchet³⁶, Petzold H.³⁷, Rochcau V.³⁸, Ryden L.³⁹, Saward J.⁴⁰, Špidlik T.⁴¹ За исключением книги французского богослова Ж.–К. Ларше, в которой отдельная глава посвящена феномену юродства Христа ради, работы указанных авторов на русский язык, к сожалению, не переведены.

Насколько нам известно, зарубежные философы, несмотря на общий интерес к безумию (Делез, Фуко), также обходят вниманием феномен юродства Христа ради. Здесь стоит отметить, что безумие шизофреников, меланхоликов, невротиков, аутистов и т.п., к которым западная традиция проявляет интерес, связывается европейскими философами с деятельностью бессознательного, в то время как безумие юродивого мы основываем на опыте сознания или, говоря в терминологии психоанализа, на деятельности сверх-я. Таким образом, рассуждая о юродивых, мы не можем прибегнуть к языку зарубежной философии.

Исходя из освещенной нами истории вопроса видно, что на сегодняшний день нет ни одного в полном смысле философского исследования феномена юродства. Мы попытаемся восполнить этот пробел и дать определение феномена юродства с философско-антропологических позиций, то есть будем применять эйдетический подход, выявлять смысл феномена и рассматривать его как то, что находится в области невозможного, в то время как культурология, психопатология, социология, история, политика, юриспруденция склонны рассматривать юродивого как то, что находится в составе наличного, фактического. При этом реальность мы мыслим как то, что состоит из наличного и возможного. Наличное – это бывшее возможное. Возможное – это то, что может стать наличным. Невозможное – это то, что не может быть реализовано, оно находится вне плана реальности, вне состава

³⁶ Ларше Ж.–К. Исцеление психических болезней: Опыт христианского Востока первых веков. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. – 224 с.

³⁷ Petzold H. Zur Frommigkeit der heiligen Narren // Die Einheit der Kirche. Festgabe P. Meinhold. Wiesbaden, 1977. S. 140–153.

³⁸ Rochcau V. Que savons-nous des fous-pour-le-Christ // Irenikon. 1980. P. 341–353, 501–512.

³⁹ Ryden L. The Holy Fool // The Byzantine Saint / Ed. S. Hackel. Londres, 1981. P. 106–113.

⁴⁰ Saward J. Dieu a la folie. Histoire des saints fous pour le Christ. Paris, 1983.

⁴¹ Špidlik T. Fous pour le Christ. I En Orient // Dictionnaire de spiritualite. 1964. Vol. V. Col. 752–758.

наличного и возможного и может быть лишь актуализировано или объективировано. Объективация означает то, что актуальное находит свои следы в мире реального, например, это видно в художественном творчестве, результатом которого может быть такая объективация, как живописное полотно или скульптура. Невозможное сопряжено с воображением и существует благодаря стремлению к тому, чтобы оно существовало.

Здесь стоит отметить, что в современной философской антропологии происходит конкуренция двух парадигм, одна из которых исходит из фундаментальной роли диалога в культуре (М.М. Бахтин и его последователи, в том числе Д.С. Лихачев и А.М. Панченко), другая – из доминирующей роли метафизического аутизма (Э. Блейлер, Ю.М. Бородай, Б. Беттельхейм, Ф. Гиренок). В первом случае доминирует другой и внешний опыт, во втором – другой редуцируется и доминирует внутренний опыт. На наш взгляд, юродивый не помещается в пространство «смеховой» и любой другой культуры, его опыт нельзя поставить в зависимость от другого и описать в терминах внешнего опыта, но только внутреннего. Ведь если признать, что другой всегда предшествует тебе, тогда придется наложить запрет на существовании самости и Бога и превратить Бога в другого. Но Бог не другой. Фигура другого потому так и славна в атеистической литературе, что позволяет закрыть зияющую бездну на месте отвергнутого абсолюта. В своем определении мы будем исходить из того, что юродивый – это тот, чье поведение не имеет внешнего причинения.

ГЛАВА 1

Забывтая русская философия

Для того чтобы понять подвиг юродства Христа ради и под-
вергнуть его философскому осмыслению, вернее всего будет об-
ратиться к житиям самих святых. Следует отметить, что исследо-
ватели феномена юродства (Д. Лихачев и А. Панченко, свящ.
Иоанн Ковалевский, иеромонах Алексей Кузнецов, С. Иванов,
Г. Федотов и др.) используют материалы житий в своих работах
лишь периодически и фрагментарно для иллюстрации отдельных
мыслей, а не как самоценный материал для анализа. Кроме того,
работы названных авторов носят апологетический, исторический
или культурологический характер, а не философский, выражаю-
щий эйдетический взгляд на проблему. Что же касается общего
интереса к агиографии и, в частности, со стороны философов, а
также значения житий юродивых, то можно сказать следующее.

1.1. Жития и философия

Жития святых традиционно считались чтением духовенства и
простых людей. Но уже на рубеже 19–20 вв. отношение к ним
меняется. В 70–е годы 19 в. появляется работа историка
В.О. Ключевского «Древнерусские жития святых как историче-
ский источник»⁴². В 20 в. – исполненные чаянием «Третьего заве-
та» книги Д. Мережковского «Лица святых» и «Испанские мис-
тики», историко–философское исследование Г. Федотова «Свя-
тые Древней Руси»⁴³, наполненная гностическими воззрениями
поэма М. Волошина «Святой Серафим», одноименная книга М.
Сабашниковой, очерк Б. Зайцева «Преподобный Сергей Радоне-
жский», книга матери Марии (Е. Кузьминой–Каравановой)
«Жатва духа», трактат Е. Герцык «О путях»⁴⁴ и др. Позже куль-

⁴² Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 395 с.

⁴³ Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 700 с.

⁴⁴ Герцык Е. О путях / Бонеецкая Н.К. Антроподицея Евгении Герцык // Вопросы философии. М.: Наука. 2007. № 10. С. 89–120.

турологический интерес к житиям проявляет Д.С. Лихачев в своей книге «Поэтика древнерусской литературы»⁴⁵ и В.Н. Топоров в работе «Святость и святые в русской духовной культуре».

Непосредственно к житиям юродивых Христа ради обращается в своей работе Е. Герцык – представительница Серебряного века, входяя в круги Вяч. Иванова, Н. Бердяева и др. ярких представителей эпохи. Автор пытается выйти за рамки истории, культурологии и апологетики и на агиографическом материале выявить эйдосы феномена юродства, то есть войти в область философии.

В своем трактате «О путях» Евгения Герцык рассматривает на материале христианской агиографии четыре типологических пути возрастания духа, ведущих к святости и преобразению личности – «путь действия», «путь любви», «путь познания» и «путь веры». Для иллюстрации «пути познания» Герцык анализирует житие Андрея Юродивого.

Исследовательница непосредственно обращается к житийному материалу и в его поэтический пересказ вкрапляет свои философско-эзотерические соображения о вехах пути юродивого. Так, Герцык говорит об Андрее как об «исследователе тайн Божьих»⁴⁶, указывает на его увлеченность священными книгами, предваряющую подвиг юродства, и далее высказывает мысль о том, что юродство, «будучи отречением от обычного употребления разума, преимущественно стоит на пути именно того, кто разумом постигает Божество. Именно ему наибольшей помехой являются интеллектуализм и рационализм»⁴⁷, однако при этом исследовательница никак не обосновывает причину парадоксальной связи юродства и приверженности разуму. Здесь стоит отметить, что исходя из известной нам житийной литературы, посвященной подвигу юродства Христа ради, данная связь не является характерным явлением для пути святых, это скорее частность, что, тем не менее, не умаляет философского интереса, который к ней может быть проявлен.

⁴⁵ А также его последователи. См., например, статью Кочеткова И.А. Категория времени в житии и житийной иконе // «Слово о полку Игореве». Памятники литературы и искусства 11–15 веков. М.: Наука, 1978. – 318 с.

⁴⁶ Герцык Е. О путях / Бонеецкая, Н.К. Антропософия Евгения Герцык // Вопросы философии. М.: Наука. 2007. № 10. С. 105.

⁴⁷ Там же.

Герцык видит «путь ведения» пролегающим «через морг». Многочисленные эпизоды с присутствием Андрея на кладбище, похоронах она трактует как повышенный интерес юродивого к тайнам гроба, как ступени умирания для мира. Однако видит в этом скорее эзотерический, нежели метафизический смысл, не разбирая с философских позиций, что есть мир и умирание по отношению к нему. Видение же Андрея, в котором он был восхищен до третьего неба, Герцык трактует мистически в духе гностицизма.

Может, посчитав излишним всякий раз комментировать столь красноречивую повесть, как житие Андрея Юродивого, Евгения Герцык оставляет многие напрашивающиеся вопросы без ответа. Например, исследовательница не достаивает смыслового анализа пересказ сна святого, послужившего поворотной точкой в принятии на себя подвига юродства Христа ради, указывая лишь на важность этого момента в жизни подвижника: «Сон этот надвое рассек жизнь Андрея»⁴⁸. И не отвечает на вопросы: чем вызвано юродство юродивого? Отчего он отрекся от разума? Что было во сне, который сыграл столь решающую роль в судьбе подвижника? Или он случаен? Что вообще есть сон и видения в философской интерпретации религиозной традиции? И т.п.

Уже вне анализа жития Андрея Юродивого Е. Герцык отмечает, что юродство – это «непонятное для разума втапывание духа в грязь мира»⁴⁹. В этих словах, на наш взгляд, слышится эхо христианской заповеди о нищете духовной, призывающей к небрежению тем духовным богатством, которым особенно кичится европейская традиция, рассматривающая личность как сосуд содержаний, опосредований и видящей в них ее ценность и суть. Нам ближе рассматривать человека как то, что свободно от уз личности, в которые неминуемо превращаются любые мнения, представления, знания, принципы и ценности, не знающие пустоты и непосредственности самоактуализации. Юродивый, отрекающийся от духовного богатства как элемента отмирности, является нам пример самоактуализации, того, в чем впервые рождает себя человеческое. О чем подробнее будет сказано далее.

Несмотря на нечеткость философских формулировок, общую размытость текста, имеющего тем не менее безусловные литера-

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Герцык Е. О путях / Бонеекая Н.К. Антроподицея Евгении Герцык // Вопросы философии. М.: Наука. 2007. № 10. С. 101.

турные достоинства и написанного в лучших культурных традициях Серебряного века, все же работа Герцык нам близка по своему пафосу. Подхваченная веяниями 20 века, поставившего проблему оправдания человека после заявлений Ницше о том, что человек – это то, что должно быть преодолено, Е. Герцык, наряду с проектами антроподицеи Н. Бердяева («Смысл творчества» – оправдание творчеством), П. Флоренского («У водоразделов мысли», «Философия культа» – оправдание через соучастие в жизни Церкви, через культ), С. Булгакова («Свет невечерний» – учение о софийности человека), пишет свою антроподицею «О путях», примечательную тем, что в основу ее кладутся агиографические источники. Таким образом, Герцык пытается говорить о житиях, в том числе посвященных подвигу юродства Христа ради, в пространстве философии.

Не считая исследования Е. Герцык, нам не известно ни одного полноценного философского сочинения, посвященного житиям юродивых. Таким образом, можно сделать вывод о том, что жития юродивых Христа ради весьма скромно изучены с философских позиций и не введены в философский оборот.

Между тем, они представляют интерес не только для понимания подвига юродства, но и для философии в целом. Например, П.Флоренский⁵⁰, упоминая в своих чтениях о культе видение Андрея Юродивого, в котором он, подобно апостолу Павлу, однажды был восхищен до третьего неба и услышал от Бога три неизреченных слова, говорит, что оно заслуживает отдельного философского исследования, которое сам философ не нашел времени провести. Или, например, когда Фуко в «Истории безумия»⁵¹ обращается к полотнам Гойи и, указывая на обнаженного человека, водрузившего себе на голову одежду, говорит о том, что здесь происходит освобождение человечности, он, сам того не зная, отсылает к юродству, а именно: к истории Симеона юродивого, который в ответ на предложение своего друга сходить с ним в баню неожиданно разделся, повязал одежду на голову и на удивление собрата собрался в таком виде идти по городу. Но особенный интерес жития юродивых представляют для русской философии.

⁵⁰ Флоренский П.А. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антроподицеи). М.: Мысль, 2004. С. 40.

⁵¹ Фуко М. История безумия в классическую эпоху. С.-П.: Университетская книга, 1997. С. 517.

1.2. «Умозрение в поступке»

В 20-е годы прошлого века В.В. Зеньковский пишет свой монументальный труд «История русской философии» и делает в нем вывод о том, что жития юродивых повлияли на характер русской философии. Подобно тому, как в допетровские времена иконопись была, по известному выражению Е. Трубецкого, нашим «умозрением в красках», юродивые являлись нашим «умозрением в поступках»⁵². Однако Зеньковский в своем историческом повествовании ограничивается лишь этим, весьма кратким указанием на юродство как на исток русской философии и дает лишь общую характеристику юродивых, не делая дальнейших попыток ввести жития в полноценный философский дискурс. «Юродивые, – пишет Зеньковский, – презируют все земные удобства, поступают часто вопреки здравому рассудку – во имя высшей правды. Юродивые принимают на себя подвиг нарочитого безумия, чтобы достичь свободы от соблазнов мира – но в юродстве нет и тени презрения к миру или отвержения его. Юродство, прежде всего, низко ценит внешнюю суетливую сторону жизни, презирует мелочное угождение себе, боится житейских удобств, богатства, но не презирует человека, не отрывает его от жизни. В юродстве есть устремленность к высшей правде... Юродство есть выражение того, что в сочетании божественного и человеческого, небесного и земного не должно никогда склонять небесное перед земным... Это не платонизм, а утверждение иерархического принципа, т.е. подчинения земного небесному...»⁵³. Фактически этим небольшим, но, с идейной точки зрения, важным упоминанием Зеньковский ограничивает свое рассмотрение феномена юродства.

Нужно отметить, что попытка Зеньковского вписать жития юродивых в рамки русской философии не нашла отклика в философских кругах, как современных автору, так и последующих поколений. До сих пор данному феномену не было уделено должного внимания со стороны философов. В данной работе мы попытаемся встроить жития святых юродивых в философский дискурс и тем самым вернуть России ее забытую философию.

⁵² См. главу «До эпохи Петра Великого» работы В.В. Зеньковского «История русской философии».

⁵³ Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический проект, Раритет, 2001. С. 45.

ГЛАВА 2

Жития юродивых в философском дискурсе

Анализ житий юродивых мы начнем с описания символической структуры пути, общей для всех юродивых. Затем мы подробнее рассмотрим сами жития и попытаемся определить связь наготы юродивого с культом, природу смеха юродивого, соотношение «я», Бога и другого в юродстве, онтологический смысл умирания по отношению к миру и др.

2.1. Символическая структура пути юродивого

Несмотря на разнообразие житийных историй о юродивых и описанных в них мотивов подвижничества, все святые имеют примерно одну и ту же схему земной жизни. Эту схему мы будем называть структурой пути юродивого. Основные ее элементы состоят из символов, доопределяемых в каждом отдельном случае тем или иным юродивым. Это дает нам основание говорить о символической структуре пути юродивого. По своему составу она троична.

Мир ловит человека, привязывает к себе его душу и тело, заставляет его хотеть, надеяться и мечтать. Но человек хочет одного, а у него получается другое, он уповает на лучшее, а имеет худшее, надежды человека терпят крах и вселяют в душу тоску. Вот этот факт разрыва между человеческими стремлениями и их осуществлением позволяет нам говорить о том, что мир как бы смеется над человеком, манит его и разыгрывает, никогда не давая желанное. Юродство начинается с осознания этого факта. Подвижник не желает подчиняться логике мира, он убегает от него, подвергая редукции все то, что может как быть, так и не быть, то есть все сущее, которое всегда случайно, и оставляет возможность существовать лишь тому, что не может не быть, то есть Богу. Таков смысл первой части символической структуры феномена юродства. Она включает в себя такие этапы, как отказ от одежды и имущества, от крова и родственных связей, от авторитетов и разума.

Вторая часть – это достижение предельной точки ускользания от мира. В ней происходит отказ от своего «я». Юродивый обращается и становится человеком со смещенным из центра «я». Теперь его жизнь вращается не вокруг эго, а вокруг Бога.

Третья часть – это возврат мира. Юродивый возвращает мир и возвращается в него. Но что означает это возвращение? Ведь мир был для подвижника источником беспокойства и препятствием на пути к Богу? Как он может преодолеть эту онтологическую трудность? Конечно, в своих отношениях с миром можно полагаться на хитрость морали (Кант) или на хитрость ума (Гегель), но юродивый оставил ум и мораль миру, подвергая их редукции как нечто случайное. Новая стратегия отношений с миром связана у него со смехом. Смех – это способ овладения трудностью, преодоления мира в тот момент, когда нельзя положиться на разум и правила. Вместе со смещением «я» юродивому открывается перспектива, из которой возможен взгляд на мир не изнутри мира и даже не из его предельной точки, а из вне- и сверхмировой или трансцендентной перспективы. Рассмотрение мира из трансцендентной перспективы делает его смешным. Юродивый дает возможность существовать миру, но уже на новой основе. Мир становится теперь для него предметом смеха, осмеяния. Тем самым юродивый справляется с присутствием мира, преодолевает человеческий страх перед ним и зависимость. Этот этап составляют жесты и символический язык юродивого, посылающего закодированные сообщения окружающему миру.

При этом между редукцией и возвратом мира могут быть различные временные промежутки в зависимости от индивидуальной судьбы подвижника – от многолетнего подвижнического пути отшельника до мгновенного обращения вследствие видения или жизненного потрясения.

Из описанной символической структуры видно, что на пути движения юродивого многие события и вещи появляются дважды – один раз в модусе ускользания от мира, другой раз – в модусе возвращения к нему. Первое связано со смехом мира над юродивым, второе – со смехом юродивого над миром. А это позволяет нам сделать вывод о том, что существуют только два типа отношений между человеком и миром: либо мир предъявляет свои права к человеку и смеется над ним, либо человек, совершив подвиг, обратившись, смеется над миром из трансцендентной пер-

спективы. Юродивый являет нам пример второго типа отношений. Здесь можно сказать, что любой смех есть попытка ускользнуть от ловушек мира в виде его обещаний и обстоятельств, ни-спосылаемых человеку, способ отстраниться от ситуации и воз-выситься над ней. Однако лишь трансцендентная перспектива по-зволяет говорить о том, что это есть именно смех человека, а не смех мира в виде смеха человека, ибо по отношению к этой пер-спективе мир складывает свои полномочия.

Рассмотрим подробнее каждую из трех частей символиче-ской структуры пути юродивого.

2.2. Рефлексивный анализ отдельных житий юродивых

Вначале мы обратимся к житиям юродивых, а именно: к тем моментам, когда юродивые встают на свой подвижнический путь, – и попытаемся дать их философскую интерпретацию.

При этом мы возьмем несколько наиболее ярких источников, отражающих, на наш взгляд, разнообразие оттенков подвига. Случаи же юродства, описанные в других житиях, являются, как правило, повторениями или вариациями выбранных нами.

2.2.1. Сознание как то, что дано в пространстве боли (Житие Симеона Эмесского, 6 в.)

У богатой престарелой вдовы рос сын – прекрасный юноша, который по характеру был прост и нелукав и украшен при этом великой разумностью. Звали его Симеон. Жили мать и сын дружно и счастливо и так горячо любили друг друга, что не расстава-лись ни днем, ни ночью, так, что даже спали вместе. Были они правоверными христианами и почитали с великим благоговением все христианские праздники. Отправились они раз в Иерусалим на праздник честного воздвижения креста, куда стекались по обычаю и другие верующие, чтобы поклониться святым местам. Там Симеону повстречался некий юноша Иоанн – тоже христиа-нин, из богатой и счастливой семьи, имевший и свою семью – молодую красавицу жену и малолетнего ребенка. Узнав друг в друге родственные души, юноши сразу же подружились, да так крепко, что Симеон на обратной дороге в родной город велел ма-

тери идти впереди него, а сам шел с Иоанном. Иоанн был мудрее Симеона и владел большим знанием. По дороге он открыл Симеону то, чего тот не знал. «Видишь, вот те дома, что расположились вокруг Иордана? Знаешь, кто в них живет?». «Наверно, какие-нибудь люди», — не особенно заинтересовавшись, ответил Симеон. «Это не просто дома, но монастыри, и живут в них ангелы Божии». Симеон весьма удивился. Для него, словно для Будды, вдруг открылось, что есть и иная жизнь и, быть может, более ценная, чем он сам ведет. «А их можно увидеть?» — спросил он Иоанна. «Только, если станем одними из них». «Как же стать одними из них?». «Нужно отречься от всего мирского — оставить богатый дом, наследство, которое тебя ожидает, резвых лошадей, которых ты так любишь, попрощаться навеки с любимой матерью и мечтами о женитьбе на прекрасной девушке, которая родит тебе сына, и посвятить всю жизнь твою, все помыслы и упования Богу, который любит тебя и ждет в вечной жизни». Слова Иоанна звучали как приговор, но вместе с тем обещали бесконечно многое. «Вот дорога, ведущая к жизни, — продолжал Иоанн, указывая на путь, ведущий к Иордану, — а вот дорога, ведущая к смерти, — сказал он, обращая персты на дорогу, по которой шли их родители». Восторженному Симеону захотелось жить, вечно жить, став ангелом Божиим, но как оставить мать, неужели Бог ждет от него этого? Тогда друзья, помолившись, бросили жребий, и Бог им дал знак, что выбор их верный. Так Симеон оставил мать, Иоанн — молодую жену, и стали они монахами.

Но монашество не утолило жажды пламенного христианского сердца Симеона. Он вдруг понял, что, облекшись в святые одежды, он по-прежнему стоит на краю бездны, которую открывает перед ним мир, и страшна она, быть может, даже более чем раньше. Мечта о Боге, таком близком и любящем, превратилась в живую потребность. Симеон, на пути к монашеству, то есть одиночеству, познал, что такое грех, сколь грешна его душа. Внутренность его вдруг опалилась, и понял он, что сжигает его огонь грехов. И терпеть его нет сил. И деться от него некуда. И, увидев новопостриженного монаха, сиявшего еще вчера венцом святости, и тусклого уже сегодня в своей повседневности, Симеону вдруг открылось, что и он также может потерять венец благодати, дарованный им Богом, что также забудет его сердце Бога и пристанищем его станет мир, пусть и монастырский. И сказал тогда

Симеон Иоанну: «Друг мой, душа моя болит, грехи терзают меня, монастырская жизнь искушают меня своей покоем, нет сил терпеть мне этого ада, уйдем же в пустыню, внутренность моя жаждет никого не видеть, ни с кем не говорить, никому не внимать, но искать лишь Бога».

Чистый юноша Иоанн прозревал все мудростью своею и более умом и знанием, Симеон же – непосредственностью сердца своего, и потому стал более опытен духовно, так, что Иоанн начал прислушиваться к ему, как прислушивался к нему раньше Симеон. Иоанн, поколебавшись немного из-за того, что путь пустычника весьма сложен и опасен, все же согласился с другом. И монахи ушли в пустыню.

Но и этого оказалось мало. Через некоторое время оба поняли, что молиться лучше удаленно друг от друга, ибо человек искушает человека, и стали проводить время в пустыне вдвоем, но будто бы в полном одиночестве.

Так прошло 29 лет. Терпя лишения, холод, зной, непрестанно молясь Богу, Симеон поборол дьявола и достиг великого совершенства. Тогда сказал он Иоанну: «Что за польза нам оставаться в этой пустыне, уйдем, чтобы спасти и других». Иоанн сказал, что не достиг еще такого совершенства. Тогда Симеон произнес: «Одетый силой Христовой, я пойду, чтобы смеяться над миром». И стал юродивым⁵⁴.

Рефлексивный анализ

В жизнеописании Симеона можно выделить следующие события, формирующие его хабитус.

Отправная точка – это счастье, полное согласие с миром. Симеон принимает мир. Мир принимает Симеона. Формально, то есть культурно, Симеон является христианином и благочестивым гражданином. Но, как ни странно, в нем нет еще сознания, нет духа, а значит терзаний души. Почему у него нет сознания? Потому что сознание дано человеку в момент разрыва с миром.

Первый разлад с собой появляется у Симеона в момент, когда он узнает об ангелах, о том, чему нет места в составе наличного, ибо наличное существует силой сцепления при-

⁵⁴ Пересказ жития по изданию: Византийские легенды / Под ред. С.В. Поляковой. СПб.: Наука, 2004. С. 53–83.

чин. Вот этой силы нет у ангелов, а это значит, что есть такие вещи в жизни людей, которые могут быть даны их приспособлением к среде, к реальному, а еще есть вещи, которые могут быть даны человеку в момент их неслиянности с миром, разрыва со средой. «Ангелы Симеона» живут в пространстве этого разрыва и, следовательно, для них нет причин. Они существуют силой воображения. И действие их так велико, что вопреки воле мира Симеон становится монахом.

Узнавание о том, что существуют ангелы, становится для Симеона причиной его терзаний. Симеон начинает мучиться своей греховностью, то есть сознанием того, что, не являясь элементом мира, он причастен к нему, зависим от него. Когда душу терзают грехи, нет покоя человеку, ибо грех – это способ, которым человек дан самому себе. Можно заглушить грех, избавившись от сознания, а можно дать себе быть в пространстве его боли. Первый путь – это, говоря языком Достоевского, путь «фортепьянной клавиши». Второй путь – это путь подвижника. Сознание или, что то же самое, дух, приходит к Симеону в ситуации страдания, ибо страданию, по формуле Ф.М. Достоевского является единственной причиной сознания⁵⁵. Условие сознания – боль. Без боли человек сливается с миром, становится его частью, редуцируя себя к природе. Пытаясь сохранить разрыв с миром, Симеон помещает себя в пространство боли.

Существует внешнее зрение и существует внутреннее зрение. Видеть мир внутренним зрением – это не то же самое, что видеть мир внешним зрением. Первое – эмоционально, сердечно, духовно. Второе – предметно. Первое носит эйдетический характер, второе интенциональный. По мере углубления самосознания, внутренние очи человека открываются, он вдруг познает всю бездну своей греховности, то есть отмирности, и это осознание толкает его к тому, чтобы искать иных путей спасения. Симеон вдруг понимает, что монастырь – это также мир и даже более опасный, чем светский, ибо пленит покоем и раем на земле, то есть слиянием с миром. Поэтому он решается уйти в пустыню, тем самым поставив под вопрос осмысленность формулы Фрейда, провозгласившего, что невроз заменил монастырь: «Невроз, – пишет Фрейд, – заменяет в наше время монастырь, в который обычно удалялись все те, которые разочаровывались в жизни или которые чувствовали себя слишком слабыми для жизни»⁵⁶.

Однако и пустынное уединение не смогло удовлетворить Симеона, ибо, пребывая здесь с другом, он продолжал оста-

⁵⁵ Достоевский Ф.М. Записки из подполья. М.: Правда, 1986. С. 252.

⁵⁶ Фрейд З. О психоанализе. Лекции. Минск: Харвест, 2007. С. 130.

ваться во власти мира, олицетворением которого послужил другой. Тогда Симеон решается на полное одиночество, то есть радикальную редукцию мира сущего.

Только после того, как были подавлены инстинкты и Симеон освободил себя от мирской зависимости, ибо внутреннее причинение стало для него более сильным, чем воздействие вещей и причин мира, Симеон решает вернуться в мир, чтобы спасать других и посмеяться над миром наличного.

Юродство для Симеона является усилением подвига, адекватным его самосознанию, оно позволяет ему сопротивляться миру наличного с такой же степенью интенсивности, с какой, как он осознал, мир притягает на него. Юродство позволяет ему помнить о ловушках мира, о своей способности ко греху. Грех, на наш взгляд, следует понимать как сознание нетождественности с миром и как сознание нетождественности с самим собой. В первом случае эта нетождественность позитивна. Во втором – негативна. Человек не дан себе, его совпадение с самим собой возможно на пути к Богу, на котором он, говоря церковным языком, пишет по образу то, что по подобию. В противном случае, то есть, говоря о человеке, который дан себе, мы имеем дело с человеком, который не нуждается в том, чтобы идти к Богу. Предельный путь такого человека – путь самоубийцы (Кириллов).

2.2.2. Человек как тот, кто принужден выбирать себя всякий раз заново (Житие Андрея Юродивого, 10 в.)

Раб великодушного господина – прекрасный отрок, добрый нравом, по имени Андрей, – так полюбился своему хозяину, что тот отличил его ото всех остальных и назначил своим доверенным лицом. И ко всему прочему отдал для обучения священным книгам. Андрею это чрезвычайно нравилось. Ему казалось, будто он любит Бога. Он с удовольствием читал Священное Писание, жития богоносных отцов, молился Богу и ходил по церквям. Но любить Бога непросто.

Однажды, когда Андрей ночью стоял на молитве, дьявол испугал его, начав со страшным грохотом стучать в стены комнаты, и Андрей, ужаснувшись, прикинулся козленком, надев на себя козлиную шкуру. И перестал молиться. Но что значит испугаться дьявола и перестать молиться? Не значит ли это встать на сторону дьявола? Душа христианина Андрея была в смятении. Разные силы тянули ее к себе – и дьявольские, и небесные. И уснул Анд-

рей, и привиделось ему во сне два войска – эфиопов и белоризцев. От эфиопов выступил огромный черный исполин и ждал противника, чтобы сразиться с ним один на один. Но войско белоризцев стояло неподвижно. И понял Андрей, что исполин ждет его. Сомнения обуревали Андрея, мог ли он победить такого грозного врага? Но память о Боге не оставляла его. И явился к нему светлый юноша и поразил Андрея своим светом и диковинными небесными венцами. И обещал ему венцы сии, если Андрей вступит в сражение со страшным эфиопом. Андрей, страстно желая сих венцов и не сняв еще с себя козлиной шкуры, решил было откупиться земными богатствами своего господина, предложив их юноше. Но небесные венцы нельзя заслужить мирскими сокровищами, но лишь прославлением Бога, а посему Андрей получил отказ. И тогда снял он с себя шкуру и вступил в борьбу, помня наущения прекрасного юноши: «Исполин лишь с виду грозен, но на самом деле слаб и гнил, как овощ. Когда он поднимет тебя, не пугайся, но сцепись с ним крестообразно, и увидишь славу Божию». И победил Андрей эфиопа, и получил желанные венцы, и попрад дьявола и козлиную шкуру. Обратился тогда к нему сияющий юноша: «Отныне ты наш друг и брат, а посему иди на подвиг добродетели: будь нагим и юродивым ради Меня, и Я сделаю тебя причастным многих благ в царствии Моем».

С того времени Андрей сделался юродивым Христа ради⁵⁷.

Рефлексивный анализ

Житие Андрея Юродивого отсылает нас к целому ряду схожих историй, например, к библейскому рассказу о битве филистимлян и израильтян за веру. Филистимляне выставили на поединок громадного воина Голиафа, против которого боялись идти все израильтяне, кроме одного – юного Давида, которого настолько возмутило желание филистимлян посрамить войско израилево, а вместе с ним и Бога израильского, что он, не смотря на свою юность и неопытность, выказал

⁵⁷ Пересказ жития по изданию: Жизнь и деяния св. отца нашего Андрея, юродивого Христа ради. С приложением сочинения архиеп. Сергия (Спасского) «Святой Андрей, Христа ради юродивый, и праздник Покрова Пресвятой Богородицы» / Вступ. ст., пер. с греч. языка и коммент. Е.В. Желтовой. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2007. – 320 с. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»).

готовность сразиться с противником немедленно, причем без шлема и меча, ибо, примерив их к себе, понял, что не привык к такому одеянию и что ему проще будет ограничиться сумкой с камнями. Исполненный веры, Давид победил Голиафа (1 Цар. 17). Подобный сюжет мы встречаем в русской истории, которая рассказывает о поединке инок Троице-Сергиевой Лавры Пересвета и татарского богатыря Челубея, предвещающем Куликовскую битву.

Во всех этих историях можно проследить символические замещения, которые отчетливо видны в жизнеописании Андрея. Черный исполин эфиоп — это лицо наличного. Козлиная шкура — это то, что мы платим за то, чтобы мир наличного принял нас. Войско белоризцев — это элемент мира идеального, невозможного. Снять с себя «козлиную шкуру» — таков императив этого рассказа. Эмпирически же этот духовный акт повелевает тебе быть нагим и юродивым, то есть попрасть мир сей с его страхами, наградами и обещаниями и быть безумным, следуя иной логике.

Андрей не любит мир. Можно, не любя мир, оставаться в горизонте мира, желая изменить его, сделать лучше, справедливее. Это путь революционера и анархиста. Но Андрей не таков. Не любя мир, он любит Бога, а значит, желает изменить себя, мир в себе. Это путь юродивого, и он много сложнее, ибо мир в виде желаний, страстей, надежд и чаяний вечно поджидает тебя и требует непрестанного бодрствования, чтобы оказывать ему сопротивление. Бог не есть нечто раз и навсегда данное, он вечно обретается в стремлении к нему и тем бытийствует, а посему требует от человека всегда быть на страже самого себя, своего мирского, того, что в видениях Андрея объективировалось в виде демонов-эфиопов.

Человек существует стремлением к человеку. И в этом стремлении он вынужден всякий раз выбирать себя. Ничто не дано ему в собственности. Для него время не континуально, а дискретно: из того, что было сегодня, не следует то, что будет завтра. Если ты вчера был честным, это не значит, что сегодня ты не станешь подлым. Ибо чем дальше и невозможней кажется отступление, тем оно ближе и возможнее. Христианин, выбирая себя в Боге, говорит ему: «Спаси и сохрани». И в этой формуле выражено его упование на завтра, на то, что и в иной раз он выберет себя в Христе и тот поможет ему в этом. «Сохрани» — это указание на то, что человек, искушаемый искушениями, балансируя на грани, непрестанно стоит перед выбором себя.

Поединок Андрея — это архетипическая ситуация, извечно повторяющаяся в жизни того, кто встал на пути духа, обретения Бога, ибо человек грешен, за ним всегда остается возможность отпасть от Бога, то есть заговорить от своего име-

ни, центрировав себя своим «я», и одеть на себя «козлиную шкуру», то есть редуцировать себя к наличному – физиологии, социуму, психике. Эта драма, разворачивающаяся в пространстве внутреннего опыта, порой имеет следы в мире объективаций, как мы видим на примере иудейской и русской истории.

Житие Андрея примечательно тем, что оно все наполнено видениями, что видно уже по приведенному нами фрагменту. Вся жизнь юродивого определена снами, грезами, то есть внутренним миром, не имеющим внешней детерминации. Напротив, реальность для юродивого является вторичной, производной от этих видений. Андрей являет пример того, кто видит, потому что ему снится, в противоположность тому, кому снится, оттого что он видит. А это накладывает запрет на то, чтобы другой определял «я», как думали Гуссерль⁵⁸ (одно «я» учреждает другое «я»), Лакан⁵⁹ (другой учреждает «я»), Делез⁶⁰ (свое «я» можно найти только у другого), Бахтин⁶¹ (другой завершает «я»).

2.2.3. Расставание с «я» как последняя жертва на пути к себе (Житие Исаакия Печерского, 11 в.)

Богатый купец Исаакий вознамерился преуспеть в духовном делании, для чего роздал все свое имущество и стал монахом. Жизнь он начал вести суровую: надел власяницу, поверх покрыл себя сырой козлиной кожей, которая на нем высохла, затворился в тесной пещере в четыре локтя⁶² и со слезами стал молиться Богу. Питался он лишь просфорой, да и то через день, жажду же утолял умеренно. Предавался сну ненадолго и при этом никогда не ложился, но всегда спал сидя. Так прошло семь лет. И вот однажды пещеру озарил свет, и явились подвижнику два светлых юноши и промолвили ему: «Исаакий! Мы ангелы небесные. Вот идет к тебе сам Христос, поклонись ему». Исаакий, ни на секунду не усомнившись в справедливости оказанного ему почтения, подошел к явившемуся Христу и поклонился ему до земли. Вдруг

⁵⁸ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука, Ювента, 1998. – 315 с.

⁵⁹ Лакан Ж. Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда. М.: «Русское феноменологическое общество», издательство «Логос», 1997. – 184 с.

⁶⁰ Делез Ж. Мишель Турнье и мир без Другого // Турнье М. Пятница, или Тихоокеанский лимб. СПб.: Амфора, 1999. – 301 с.

⁶¹ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. – 424 с.

⁶² Локоть – мера длины.

бесы воскликнули: «Ты наш!», – и закружили Исаакia в дьявольском танце.

Монахи нашли Исаакia едва живым. Отхаживали его и лечили несколько лет. Выздоровев, Исаакий начал юродствовать⁶³.

Рефлексивный анализ

Житие Исаакia напоминает повесть Л.Н. Толстого «Отец Сергей». Главный герой повести – Степан Касаткин – «красавец, князь, командир лейб-эскадрона кирасирского полка, которому все предсказывали и флигель-адъютанство и блестящую карьеру... за месяц до свадьбы с красавицей фрейлиной... подал в отставку, разорвал свою связь с невестой, отдал небольшое имение свое сестре и уехал в монастырь, с намерением поступить в него монахом»⁶⁴. Князь Касаткин был пленен миром и весьма преуспевал в нем, то есть бросался во все ловушки, расставленные им, – стоило ему захотеть первенства в знании наук, в государственной службе, во владении языками и манерами высшего общества, он тут же достигал его, вызывая при этом восхищение и так желанные им похвалы от людей. Однажды он выбрал девушку, лучшую из его общества, и завоевал ее, как завоевывал все остальное на свете. Она согласилась стать его женой. Но незадолго до свадьбы, счастливый и окрыленный князь, беседуя со своей невестой, узнал о страшной тайне, скрываемой от него до сих пор, которая заключалась в том, что его любимая вовсе не чистый ангел, а бывшая любовница императора. Это известие кардинальным образом изменило его жизнь. Степан Касаткин поставил крест на своей прошлой жизни и стал отцом Сергием. Однако то, что разочарованный князь покинул свет, вовсе не значит, что он оставил мир, онтологически умер по отношению к нему. Ф.М. Достоевский в романе «Подросток» говорит о том, что «многие из очень гордых людей любят верить в Бога, особенно несколько презирающие людей», ведь преклониться перед Богом не так обидно⁶⁵. Эти слова весьма подходят к случаю князя Касаткина. Поняв вдруг, что мир хаотичен, что все в нем может как быть, так и не быть, что бывшее в нем никак нельзя

⁶³ Пересказ жития по изданию: Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней святителя Димитрия Ростовского. Месяц февраль. М.: Ставрос, 2004. С.282–288.

⁶⁴ Толстой Л.Н. Отец Сергей / Повести и рассказы, Paris: Bookking International, 1995. С. 296.

⁶⁵ Достоевский Ф.М. Подросток. М.: Современник, 1987. С. 73

сделать не бывшим, презрев эту случайность и необратимость, он решается через небрежение возвысится над наличным, которое не в силах победить, и преуспеть в отношениях с Богом, как преуспевал в службе и свете. Но начав подвижнический путь, Сергей не совершил в себе подвига, не оставил вместе со светской жизнью и упованиями на нее свое «я», но, напротив, еще более утвердил его, сконцентрировавшись именно на нем, а не на мнении других и желании им угодить, как ранее. Его ненасытная гордость и тщеславие перестали искать внешнего удовлетворения, но замкнулись на отношении с Богом. Так Сергей, оставив мир, не ради Бога, а ради своей гордости, еще более попал в его власть.

Прототипом отца Сергея является г-жа Маковкина, та самая дама, которая однажды вместе с веселой компанией прибыла к его келье и решила его соблазнить. Она в некотором смысле зеркало Сергея, его женский вариант. Успешная, красивая, богатая и притягательная, она не жаждет обычного успеха у мужчин, но ей нужен монах, тот, кто выше мирского, покорить которого — не то, что пленить кого из ее окружения. Как Сергей тягается с Богом, так Маковкина вступает в игру с монахом. Впоследствии оба осознают тщету и отмирность своей жизни: Маковкина, в тот момент, когда ей вдруг не удается соблазнить подвижника и тот демонстрирует ей пылкость своей веры, отрубив себе палец; отец Сергей — когда после многолетней подвижнической жизни, став известным чудотворцем, вдруг обнаруживает, что никого не любит и под предлогом того, что живет для Бога, живет для человеческого.

Подобно отцу Сергию, Исаакий также покидает мир, не покинув его. Страстно предавшись иноческой жизни, он все еще лелеет свое «я», а потому так легко поддается искушениям бесов. Внешне презрев наличное, Исаакий остается во власти самого себя, оков своего эго, ибо не только внешний мир ловит человека, но и человек ловит себя сам, отдаваясь своим желаниям и влечениям и становясь тем самым дьяволом по отношению к самому себе. Внутренний мир Исаакия явился ему в виде ангелов-бесов, борьба же подвижника самим с собой разрешилась в юродстве.

Жизнеописание Исаакия показывает, что юродство может выступать как борьба с прелестью, поджидающей каждого, кто пошел по пути праведности. Именно поэтому представители христианской традиции, в том числе агиографы, настойчиво говорят о том, что юродство призвано скрыть праведность и помочь избежать людской славы⁶⁶. Ведь что та-

⁶⁶ Например, «Николай Кочанов... добродетельной жизнью своей и благочестием обращал на себя общее внимание: его стали и знатные, и незнатные убла-

кое слава? Это узы мира, его ловушка, которая более опасна для монаха и праведника, нежели для простого мирянина, ибо дух вставшего на путь истины более утончен и возвышен. Падение восхищенного на высоту несоизмеримо по глубине с падением духовно неопытного человека. Слава есть признание, подтверждение, говорящая праведнику – да, ты праведен, ты свят, ты велик, ты чего-то достиг. И это есть великое искуснейшее искушение для праведника – узнать, что он праведен. Ибо знание отнимает праведность и повергает в грех. Праведник, знающий о своей праведности, великий грешник. Есть, как говорит Паскаль, лишь два типа людей – грешники, которые знают о своей праведности, и праведники, которые знают о своей грешности⁶⁷. Слава, гордыня, знание и, как следствие, прелесть пленяют дух. Юродство есть средство борьбы против рабства.

А также житие Исаакия говорит о том, что человек, центрированный на «я», все еще находится во власти мира. Он загорожен от себя идеей «я сам», соблазняющей тем, что, сделав себя сам, человек имеет на себя права. Чтобы достигнуть тождественности самому себе, необходимо принести в жертву свое «яго». Но человек не может полностью лишить себя «я», за ним всегда остается возможность говорить от своего имени, что выражено христианской идеей грехопадения, а потому подвижник духовными практиками сдвигает его на периферию. Так юродство Исаакия – способ лишить свое «я» центра и поставить на его место Бога.

2.2.4. Пустота как пространство встречи с самим собой (Житие Ксении Петербургской, 18 в.)

Ксения вела жизнь размеренную и счастливую. Достигнув того возраста, когда все девушки влюбляются и выходят замуж, Ксения встретила на своем жизненном пути Андрея Федоровича Петрова – человека весьма доброго нрава и многих человеческих достоинств, который по воле Божьей полюбил Ксению всем своим сердцем так же горячо и преданно, как и она его. Жених к тому же оказался не беден, был полковником и занимал достойную должность придворного певчего. Они сочетались браком и жили в отдельном домике в Петербурге. Супруги мечтали о детях и молили Бога о том, чтобы он послал им такое счастье. Так про-

жать и славить... чтобы избежать славы людской, он принял подвиг юродства Христа ради» (Ковалевский Иоанн (священник). Подвиг юродства. С. 189).

⁶⁷ Паскаль Б. Мысли. М.: Издательство АСТ, Харьков: Фолио, 2001. С. 423.

шло три с половиной года. Ксения в свои 25 лет была все еще ослепительна в своей молодости и счастье, и все упования ее по-прежнему были на мужа и будущих детей, как вдруг Андрей Федорович внезапно заболел и скоропостижно умер.

Тогда Ксения начала юродствовать – раздала все имущество и, надев костюм мужа, стала бегать по Петербургу и называть себя Андреем Федоровичем и уверять всех, будто бы он вовсе не умирал, а умерла его супруга Ксения⁶⁸.

Рефлексивный анализ

В романе Л.Н. Толстого «Война и мир» есть эпизод, внешне схожий с историей Ксении. Когда Петя Ростов погиб, графиня, «отказываясь верить в то, что она могла жить, когда был убит цветущий жизнью ее любимый мальчик, спасалась от действительности в мире безумия»⁶⁹. Обезумевшая от горя мать разговаривала с Петей, держа за руку Наташу, и воображала, что перед ней ее сын.

Жизнь графини заключалась в ее детях. Потеряв любимого сына, она, не желая потерять вместе с ним часть себя, воссоздает в своем воображении прежнюю жизнь, в которой все на своих привычных местах, то есть сын и ее любовь к нему. Безумие графини заключается в том, что оказавшийся вдруг трагичным мир она заменяет в своем воображении таким же миром, но более угодным ей. То есть одно наличное она заменяет другим наличным, поместив его в область возможного. Но то ли мы видим на примере Ксении?

Ксения, подобно графине потеряв мужа, потеряла и жизнь, ибо жизнь ее была в супруге. Ее внутренний мир вдруг оказался пуст. Обнаружение своей пустоты шокировало молодую вдову. Она впервые заглянула в себя. Реакцией на этот факт могло стать желание вернуться в прежнее состояние, то есть найти в наличном то, что может заполнить зияющую бездну своей души и затмить собою страшное одиночество и бессилие, но обнаружение пустоты оказалось для Ксении плодотворным.

Ксения не хватается, подобно графине, за наличное, желая с помощью воображения привести его в соответствие со своими упованиями, простирающимися в области возможно-го, но, напротив, в своей пустоте впервые встречается с со-

⁶⁸ Пересказ жития по изданию: Безумием мнимым безумие мира обличившие М.: Паломник, Русский хронограф, 2006. С. 8–38.

⁶⁹ Толстой Л.Н. Война и мир: Роман: в 4 т. Т. 4. М.: Дет. Лит, 2003. С. 210.

бой. Отныне она накладывает запрет на то, чтобы внешнее определяло ее жизнь и впервые дает шанс быть себе. Когда она бежит по Петербургу в костюме своего покойного супруга и заявляет о том, что Ксения умерла, а Андрей Федорович жив, она не пытается воскресить утраченное, но символически указывает на то, что умерла для мира, для всего наличного и воскресла для иного бытия. Результатом встречи с собой, своим одиночеством, результатом сознания тщеты мира, то есть всего возможного, и невозможности внешним заменить внутреннее становится юродство. Безумие Ксении заключается в том, что наличное она заменяет на невозможное.

Теперь вся жизнь подвижницы становится определена внутренним, в то время как жизнь обычных людей зачастую определена внешним – правилами, нормами, ожиданиями других. Переворот, произошедший с Ксенией в связи с трагедией в ее жизни, оказал на нее столь сильное действие, что ответом на него послужил столь же сильный факт юродства, в результате чего приоритет внутренней жизни над внешней находит свое отражение на поведенческом уровне, преломляясь в безумие.

В том, что Ксения в начале своего подвига вдруг начинает носить мужское платье и называться мужниным именем, можно усмотреть два мотива. Во-первых, это отказ от половой идентификации, которую можно рассматривать как плен мира. И тогда отказ от пола будет ступенью онтологического умирания по отношению к миру. Во-вторых, это перемена знаков, принятых в обыденном мире. Ксения, встретившаяся с собой и нашедшая себя в Боге, отныне следует иной логике, той, к которой призывал апостол Павел, когда говорил: будьте безумны, чтобы быть мудрыми (1 Кор. 3:18). Действия Ксении – символические свидетельства перемены ее сознания.

2.2.5. Безумие как монастырь в миру

(Житие Пелагеи Сербренниковой, 19 в. и житие

Феофила, инока Киево-Печерской Лавры, 18–19 вв.)

Феофил

Будто на роду Феофилу было написано, что он не от мира, и жить в миру никогда не будет. Еще в самом младенчестве он начал проявлять странности. Когда его пытались кормить грудью, он отворачивал свое лицо, за что мать, в конце концов, заподозрив в ребенке бесовские силы, возненавидела его, и настолько, что решила от него избавиться. Ребенок чудесным образом спасся, вопреки всем законам природы, ибо его хотели тайно утопить,

но вода сама выбрасывала его на берег. Феофил остался жить. Но странное томление, неуют земной жизни не давали ему покоя. С юного возраста он полюбил молитву, пост и уединение. Со сверстниками он не играл. Учиться он начал со рвением и горько опечалился, когда судьба у него отняла наставника, только начавшего открывать перед ним книжную мудрость. Но Бог устроил так, что Феофил стал учиться в Духовной Академии при монастыре, чему отрок был несказанно рад. Однако со временем Феофил разочаровался в науках и понял, что истинное знание приобретается иным путем. И страстно возжелал стать иноком монастыря. С этих пор Феофил все больше времени начал проводить в храме и приучать свой ум к непрестанной молитве. В одном из монастырей его приняли сначала как послушника, а затем рукоположили в иеромонахи. Но вместе с саном возложили на него обязанность эконома – что являлось весьма почитаемым в монастыре послушанием. Но Феофил, привыкший к уединению, хранившей свою душу в созерцательности, испугался столь суетной должности. Юный монах немедленно подал прошение об увольнении его от экономических обязанностей и просил разрешить ему удалиться в пещеры. В ответ он получил отказ. Тогда Феофил вступил на путь подвига юродства Христа ради⁷⁰.

Пелагея Серебrenикова

Пелагея с детства была странным ребенком. Может, тут сказалось, то, что жизнь с суровым отчимом была для нее испытанием, может, и то, что однажды она заболела загадочной болезнью и после этого стала будто бы глупенькой – станет порой, поднимет платье и начнет крутиться на одной ножке. Домашние срамили ее, но это не помогало.

Пелагея выросла красавицей, и мать решила долго не ждать и выдать дочь замуж. Но Пелагея не хотела этого, вся душа ее противилась желанию матери, сердце ныло и звало идти по какому-то ей еще не ведомому пути. Когда пришел свататься жених, она начала дурить и лить чай на дорогое платье. Мать в душе возмутилась, но не выдала себя, понадеявшись на то, что жених не заметит чудачеств ее дочери. Пелагея же вдруг обратилась к матери: «Не-

⁷⁰ Пересказ жития по изданию: Зноско В. Сказание о преподобном старце Феофиле, иеросхимонахе, Христа ради юродивом подвижнике и прозорливце Киево-Печерской Лавры. Киев: Броварская типография, 2003. – 256 с.

ужто вам жалко цветочков на моем платье? Ведь не райские это цветы». Жених же, несмотря на столь странное поведение невесты, не отказался от нее, решив, что она просто не воспитана. У Пелагеи не было выхода. Брак был совершен. Помогла Пелагее встреча с Серафимом Саровским, наставившим ее на подвиг юродства. Если от разума, норм приличия, этики и мирских радостей Пелагея отказывалась ранее лишь отчасти, то теперь это стало ее постоянным состоянием. Пелагея стала юродивой⁷¹.

Рефлексивный анализ

Юродство Пелагеи и Феофила говорит о том, что мир любит человека, поджидает его. И возможность греха таится в самых, казалось, негрешных вещах. До тех пор, пока ты в миру, не только мир пленит тебя, но и сам пленится тобой. И, будучи в мире, ты порою должен отвечать на этот зов, считаться с ним. Если ты сын, ты обязан заботиться о своих стариках родителях и исполнять их волю, если ты дочь, ты должна выйти замуж, почитать и слушать мужа и рожать детей, если ты монах, ты должен подчиняться уставу и принимать возложенное на тебя послушание. Но порой столь почтенные обязанности для иных оказываются искушением, суетой, заслоняющей Бога, то есть тем, в чем нет покоя, одиночества, где голос Бога едва слышен. И избавиться от этих обязанностей нет возможности, оставаясь в мире. Мир встраивает тебя в систему своих ожиданий. И даже монастырский. Юродство – способ разорвать эти узы, это есть преграда от проникновения другого, монастырь в миру или что то же – монастырь монастыря, храма души, закон для которой лишь Бог. Юродствуя, подвижник создает себе пространство, свободное от власти сущего, здесь он один на один с Богом, то есть в предельном одиночестве.

Агиограф в обоих житиях указывает на странность подвижников, их отстраненность, чуждость всему человеческому, на что окружающие отвечают ненавистью и негодованием. Пелагея и Феофил – посторонние, не принимающие мир, за что мир не принимает их. Странность, отстраненность, сторонность означает то, что мир здесь сложил свои полномочия, что он более не является точкой отсчета жизни подвижников, что его нормы и правила не властны над их внешней и внутренней жизнью.

⁷¹ Пересказ жития по изданию: Блаженные старицы Дивеевского монастыря / Сост. А.Н. Стрижев. – М.: Паломник, 2003. С. 13–198.

В случае с Пелагеей примечателен факт ее болезни. Болезнь – это пространство, в которое человек изымается из мира, здесь он в меньшей степени причастен ему. В болезни восприятие человека становится утонченным, поистине восприимчивым к движениям духа, подобно тому, как оно бывает во сне или молитвенной настроенности. Болезнь – эта точка интенсивности, в которой возможен переход, превращение, обращение, то есть пункт, в котором заканчивается одно и начинается другое, здесь можно говорить о том, что было до и после. Переход может быть разным. Это может быть трансгрессия, то есть смена одного наличного на другое, экзистирование, то есть выходение за пределы себя к смерти, к Ничто, и трансцендирование, то есть выходение за пределы себя к Богу. Случай Пелагеи являет нам пример трансцендирования, редукции наличного и актуализации невозможного. Переход Пелагии, начавшийся с болезни и последовавших чудачеств, осуществляется вплоть до ее встречи с Серафимом, когда подвижница наконец нашла адекватную форму своего существования, а именно: юродство. До этой встречи жизнь Пелагеи не соответствовала ее внутреннему состоянию, ибо она имела мужа, детей, хозяйство и соответствующие мирские обязанности, пленяющие ее своей суетностью.

Пелагея с самого начала выбрала путь веры, который привел ее к юродству. Феофил же колебался между верой и знанием, то есть между путями внутреннего и внешнего знания. Однако Бог открывается лишь внутреннему взору, о нем возможно лишь живое знание, то есть такое, которое нельзя получить иначе, как через испытание мира невозможного своей экзистенцией, жизненным соприкосновением с ним, внутренним опытом. Поняв это, Феофил, в конце концов, выбирает веру.

2.2.6. Человек как трещина мира **(Житие Паши Саровской, 18–20 вв.)**

Паша была из крепостной крестьянской семьи, и с детства привыкла к нелегкой жизни в труде и послушничестве. Когда она стала девушкой, ее решили выдать замуж за соседа, которого она не любила. Паша не желала этого замужества, но покорила родительской и барской воле. И ожидания ее оправдались – заслугой ее стала тихая семейная жизнь в течение 15 лет. Но мир сделал ей новый вызов. Помещики, которым она служила, продали ее вместе с мужем другим господам. Непосильная барщина свела супруга Паши в могилу. Счастье, не ею выбранное, но с которым она смирилась и

даже усмотрела в нем радость, покинуло ее. Новые хозяева решили вторично выдать Пашу замуж. Паше хватило сил наотрез отказаться от этого, и она продолжила влачить свои дни, прислуживая своим господам и находя свое утешение в одиночестве и труде. Но мир приготовил ей еще одно испытание. У господ пропали два дорогих холста, и завистливая прислуга оклеветала Пашу, мол, это ее рук дело. Господа, не особенно разбирая, кто виновен в пропаже, отдали приказ свои солдатам избить Пашу. Солдаты не просто побили женщину, но порвали ей уши и пробили голову. Это стало последней каплей. Паша отправляется в странничество, встречает старцев, и те благословляют ее на юродство⁷².

Рефлексивный анализ

Человек, рождаясь в мире, инстинктивно ищет гармонии в нем. Но, озираясь, он обнаруживает, что никакой гармонии нет. М.О. Гершензон, например, полагал, что ее нет из-за того, что человек не правильно себя ведет. Вести себя правильно – значит быть элементом огромной «идеальной фабрики» под названием мир, которая в своем развитии стремится к совершенству. Человек, наряду с былинкой в поле, инфузорией, клопом, клещом и тарантулом должен трудиться на благо этой машины и не давать сбой, ибо мир за это «больно бьет», то есть причиняет страдание. Проблема человека заключается в том, что у него в отличие от всего остального на земле есть сознание, то есть то, что не регулируется принудительно, а потому способно ошибаться и наносить вред всемирному развитию, ускоряя его или задерживая. Вот это сознание и желает Гершензон приучить к законам мира, чтобы оно не мешало ничему прогрессировать и само не страдало. Для этого человек должен расплавить свой дух, не цепляться за раз добытые истины и приспособляться к изменчивому жизненному процессу⁷³.

Однако М.О. Гершензон не знал того, что вдруг открылось Паше и что послужило поводом для ее юродства. Паша, выбравшая сначала путь непротивления миру, принятия его, считала любые крохи, даруемые им за благо. Мир силен, и идти против него страшно, ибо нужно иметь то, что ему противопоставить. А Паше нечего было ему предъявить, ибо она

⁷² Пересказ жития по изданию: Блаженные старицы Дивеевского монастыря / Сост. А.Н. Стрижев – М.: Паломник, 2003. С. 227–274.

⁷³ Гершензон М.О. Нагорная проповедь / Избранное. Т.4. Тройственный образ совершенства. М. – Иерусалим: Университетская книга, Gesharim, 2000. – 640 с.

лишь страдала в своей маяте, причастности к миру, то есть не знала настоящего страдания, а значит – сознания. Сознание пришло к Паше в момент разрыва с реальностью, вместе с болью, когда она поняла, что она не элемент мира, что она не может жить по его законам, приспособившись к нему, ибо в мире нет законов для человека, подобных тем, что существуют для природы. Жить по законам мира – значит ничем не отличаться от обезьяны и тарантула, значит быть всецело определяемым извне, то есть не быть причастным самому себе, быть в забвении, оуклином состоянии. Осознав это, то есть впервые встретившись с собой, со своим человеческим, Паша находит ту точку отсчета для своей жизни, которой у нее раньше не было – она находит Бога. Бог – это то, что позволяет ей оторваться от мира и избежать хаоса. Юродство в данном случае – результат отчаянной и неудавшейся попытки примириться с миром, найти мир в мире и свое место в нем, и, как следствие, понимание всей невозможности этого. Юродство есть объективация законов внутреннего мира, централизованного Богом, выражающаяся на поведенческом уровне. Это ответ человека миру наличного.

Общее резюме

Разобрав жития, следует зафиксировать следующие выводы.

1. С философско-антропологической точки зрения, человек – это не элемент мира, не производное от природы и социума. Условием появления сознания, человеческого в человеке является боль. Боль – первый метафизический крик при рождении человека. Это та сила, которая удерживает разрыв между человеком и миром и открывает пространство внутреннего, ничем не детерминированного извне. Но боль не самодостаточна, она дается вместе с хаосом. Хаос – это то, у чего нет оснований, законов, точки отсчета. Здесь все возможно и все случайно. Здесь боль начинает искать то, за что можно зацепиться. Так возникает горизонт мысли для экзистенциалистов, уповающих на Ничто, так появляется человек принципа и своеволия, уповающий на себя, олицетворением которого является Кириллов Достоевского. Но не является ли Ничто таким же хаосом, ибо в нем нет того, что бы ограничивало человека, а также того, что бы заставляло трансцендировать себя, ибо Ничто предполагает трансцендирование

без трансцендентного⁷⁴? И не является ли человек принципа и своеволия возвратом к человеку природному, животному, как это ярко представляет в «Бесах» Достоевский, ибо такому человеку, ищущему свое основание в себе и пытающемуся кроме этого избавиться от боли, не к чему стремиться, у него нет пространства для возвышения над собой, трансцендирования?

В христианстве боль задается механизмом грехопадения. Здесь она дана вместе с фигурой Бога. Бог – это то, что накладывает запрет на хаос, лишает мир случайности и открывает возможность свободе. Сознание греха позволяет христианину, а в нашем случае – юродивому, оторваться от наличного и актуализировать стремление к Богу.

2. Ангелы и демоны – это не то, что имеет корреляцию с миром наличного, они не открыты взору внешнего наблюдателя. Ангелы и демоны – это способ, каким сознание являет себя человеку.

3. Изучение феномена юродства показывает, что человек встречается с самим собой, со своим «я» только в предельном одиночестве, в котором человеку открывается то, что помимо бытия существует инобытие, или невозможное, то есть то, чему нет места в пространстве наличного и возможного. Если бытие причинно обусловлено и связано с нормами, то инобытие существует стремлением к нему.

4. Но встреча с самим собой обнаруживает в человеке последнюю и самую сильную зависимость от мира, выраженную в «я». Расстаться со своим «я» и ввериться воле Бога – так формулируется категорический императив юродивого. Юродивый – это человек после «я». Юродство – это то, что приходит к нам после того, как мы перестаем быть субъектами. Поэтому «я» нельзя найти у другого, как думал Делез. Феномен юродства накладывает также запрет на то, чтобы другой учреждал «я» (Лакан), одно «я» учреждало другое «я» (Гуссерль), либо другой завершал «я» (Бахтин).

5. Юродство – это актуализация духа, законов внутреннего мира, человеческого в себе, невозможного, которая имеет последствия в мире реальном. Об актуальном мы не имеем возможности судить извне, делать какие-либо объективные выводы, ибо

⁷⁴ Хайдеггер М. Что такое метафизика / Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. – 447 с.

оно всецело принадлежит внутреннему. Это драма, разворачивающаяся в предельной сокровенности, а потому она доступна лишь Богу. Так, святой в своей святости недоступен и его актуальность сокрыта от нас до тех пор, пока она не объективирует себя в чуде и не явит себя тем самым миру, то есть сделает внутреннее доступно внешнему. Подобно этому, юродивый объективирует свою актуальность на поведенческом уровне, а потому она становится наглядна, доступна внешнему взору другого, эмпирически подтверждаема, и мы можем заключать о ней по речам, поступкам и жестам юродивого. Возникает вопрос: чем вызвана эта объективация? Рассчитана ли она на другого?

6. Среди мотивов, побуждающих к юродству, можно выделить следующие:

- видения и столкновения со сверхсущим (Андрей);
- жизненные потрясения, которые прерывают обыденное причинно-следственное течение жизни, обусловленное внешним, и обнажают, выявляют внутреннее (Ксения, Паша Саровская);
- самопроизвольная редукция мира сущего, при которой юродство может выступать как условие подвига (Пелагея, Феофил) или его усиление (Симеон, Исаакий).

Несмотря на разницу мотивов, послуживших основанием для принятия подвига, неверно было бы думать, что подвиг имеет внешнее причинение. Причина подвига – в самих подвижниках, в их внутреннем самоопределении, иначе нам пришлось бы принять идею внешней детерминации, учреждения личности другим, а это накладывает запрет на существование самости, или духа, а также Бога. Внешние события жизни подвижников, приведшие их к юродству, – это везение, случай, который приоткрыл завесу перед тайной их внутреннего бытия. Это шанс встретиться с собой, которым подвижники могли и не воспользоваться.

Юродство во всех случаях – это ответ миру наличного, включающего идею «я», противление ему и отказ праву, которое он предъявляет. Это способ удержания разрыва между миром и человеком. Юродство есть оболочка, делающая человека непроницаемым для воздействия извне и позволяющая сформироваться внутреннему вне зависимости от другого. Но это также защита от самого себя, от идеи «я сам», или что то же – от христианского греха гордыни, ибо юродство позволяет растворять «я», смещать его на периферию, не давая ему выкристаллизоваться.

Юродство, преломляющееся внешне в безумное поведение, может быть объяснено как тем, что подвижник следует иной логике, которая меняет знаки, принятые в мире наличного, так и осознанием юродивым своей человеческой немощи. Юродивый – тот, кто сознал свою слабость, немощь, то есть зависимость от притязаний сущего, и силе мира непрестанно противопоставляет всю интенсивность своего внутреннего. Своими жестами он словно удерживает мир на расстоянии вытянутой руки.

7. Как показывают приведенные фрагменты житий, а также агиография и история в целом⁷⁵, юродство есть сознательный выбор подвижника, а посему его нельзя путать с природной ущербностью, увечьем, от рождения данным, или психопатологией. Если обычное безумие существует в виде неврозов, психозов и фобий в пространстве между наличным и возможным, в котором недоступное относится к реальному, то безумие юродивого существует в пространстве между реальным и идеальным (сверхреальным), в котором невозможное относится к идеальному и более того – оно является доступным, ибо Бог, к которому стремится подвижник, всегда доступен в этом стремлении и этим стремлением внутренне учреждается.

8. Юродивый в своем стремлении к Богу находится в режиме незнания своей праведности, достижений своего духа. И поэтому делает невозможным применение к себе таких метафор, как мнимое безумие, притворство, актерская игра, ибо последние как раз и предполагают это знание.

⁷⁵ Например, *апологетика*: «При полном самосознании, представляясь умалишенными, юродивые Христа ради подвергались непрестанному оскорблению... Юродство Христа ради – это произвольное, постоянное мученичество...» (Жития Святых святителя Димитрия Ростовского, октябрь, С. 55). *Агиография*: «Преподобный Фома... желая скрыть от других добродетельное свое житие, принял труднейший подвиг юродства о Христе». (Ковалевский Иоанн (священник). Подвиг юродства. С. 127). *История*: некоторые подвижники временно принимали на себя подвиг юродства, например, святой Савва Новый (13 в.), епископ Варнава (Беляев, 20 в.) и др.

ГЛАВА 3

Нагота и культ

Далее мы продолжим рассматривать первую часть структуры пути юродивого вплоть до переломной точки – точки обращения и попытаемся установить метафизический смысл наготы юродивого.

В литературе, посвященной исследованию феномена юродства, как правило, отмечается факт наготы юродивого. И вправду, юродивый всегда наг – полностью ли, частично, но наг. Так, святой Василий Блаженный «ни ризнаго одеяния на теле своем носаше и наг хождаше и в зиме и лете»⁷⁶. Святой юродивый Иоанн Устюжский «пребываше наг, точию едино рубище имея по чреслах своих»⁷⁷. Прокопий Устюжский ходил «в единой ветхой рубищной и раздранной одежде полунаг сущи, рубищную же носимую одежду имеяше с одинаго рама спущену и плещи обнажены»⁷⁸ и т.д. Об этом же говорит русская пословица о юродивых: «Голенький ох, а за голеньким Бог». Однако в работах исследователей факт наготы юродивых не находит своего философского осмысления, отражающего эйдетический взгляд на проблему, и, как правило, трактуется ограниченно.

Так, в наготы подвижника обычно видят способ достижения аскетического идеала.⁷⁹ Будто бы христианство с глубокой древности выступает за возможную простоту и беспритязательность в одежде. Климент Александрийский предостерегает от пестрых и цветных одежд как соблазнительных, ласкающих взор. Тертуллиан осуждает внешние украшения, в особенности те, к которым прибегают женщины. Святой Иоанн Златоуст также известен своими обличениями по части одежды. Некоторые христиане не только прислушивались к советам великих христианских учителей, но и доводили следование им до крайней степени, буквально руководствуясь в жизни словами святого апостола Павла: «скитаемся, наготствуем» (1 Кор. 4:11).

⁷⁶ Алексей (Кузнецов, иеромонах). Юродство и столпничество. Религиозно-психологическое, моральное и социальное исследование. М.: Издательство московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2000. С.112

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Там же. С. 113

Придерживающиеся подобной точки зрения авторы причисляют к таким христианским подвижникам и юродивых. Это отчасти верно, однако понимание смысла наготы как достижения простоты в одежде ограничено. Нужно принять во внимание тот факт, что в России – стране, которая как никакая другая славна своими юродивыми, – среднегодовая температура не +17, как в Греции, а нулевая. А это значит, что аскеза в Греции, Африке или Индии – это не совсем то же самое, что аскеза в России, по географическим соображением. Ходить нагим в мороз – это не то же самое, что неприязнательность в одежде. Это хождение явно указывает на что-то другое, а именно: на сознательное причинение себе ущерба при движении по пути духа.

Существуют и другие объяснения наготы юродивого: нагота как радикальная форма отвержения человеческой культуры (Г.П. Федотов⁸⁰), как форма общественного протеста, укор «благотолучному, плотскому, бездуховному миру» (А.М. Панченко⁸¹), как частный случай нищеты (в смысле материальном), принятой в благочестивых целях (Ж.-К. Ларше⁸²). Однако данные трактовки кажутся нам недостаточными и вызывают сомнения, поскольку, следуя им, придется признать, что действия юродивого определены другим (Панченко), что юродивые ничем не отличаются от киников, которые также ходили в отребьях и свидетельствовали своим внешним видом о том, что порвали с принятой в обществе культурой (Федотов). Либо же в наготы юродивого нужно будет видеть лишь внешнюю неустроенность подвижника и понимать ее буквально как отсутствие одежды (Ларше).

Ж.-К. Ларше, рассуждая о юродивых, также упоминает Андре-Жана Фестьюжье, по мнению которого преподобный Савва Новый ходил нагим по двум причинам: «во-первых, чтобы переносить испытания от непогоды, и, во-вторых, чтобы быть предметом презрения»⁸³. Однако в последнем случае заметна зависи-

⁸⁰ Федотов Г.П. Русская религиозность. Часть 2. Т. 11. / Собр. соч. в 12 т. – М.: Мартис, 2001. С. 293.

⁸¹ Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в Древней Руси. Ленинград: Наука, 1984. С. 118.

⁸² Ларше Ж.-К. Исцеление психических болезней: Опыт христианского Востока первых веков. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. С. 190.

⁸³ Ларше Ж.-К. Исцеление психических болезней: Опыт христианского Востока первых веков. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. С. 191.

мость действий юродивого от другого, то есть нагота здесь имеет смысл только в присутствии зрителей (как у Панченко). Что касается первой причины, то она указывает на сознательное причинение себе ущерба. Но тогда возникает вопрос: зачем юродивый наносит себе урон? И почему именно в такой форме? Почему другие христианские подвижники не ходят нагими? На эти вопросы в книге Ларше нет ясного ответа. Мы же попытаемся дать его.

И еще несколько предварительных слов о сексуальности.

3.1. Нагота и сексуальность

В философской литературе нагота обычно связана с телесностью субъекта, его сексуальностью. Она ассоциируется с человеком желающим (Барт «Удовольствие от текста», Сартр «Бытие и ничто», Бодрийяр «Символический обмен и смерть»). Подобная точка зрения встречается и в исследованиях, посвященных феномену юродства Христа ради, например у С.А. Иванова. Автор приводит эпизоды из жития Симеона юродивого, в которых рассказывается о том, как подвижник плясал с блудницами, распахивая при этом свои одежды, как он до бани прогуливался по городу обнаженный, обмотав одежду вокруг своей головы, и трактует поведение святого как «сексуальную агрессию»⁸⁴.

Вопреки этой точке зрения, в данной статье мы попытаемся представить модель человека мистериального, для которого нагота является не способом обнажения плоти и реализации ее желаний, а необходимым условием самоактуализации духа.

В пространстве русского языка можно говорить об обнажении тела и обнажении души как о двух несвязанных событиях. Мы же собираемся показать, что обнажение тела не обязательно обнаруживает плоть, но в определенных ситуациях становится способом обнажения души.

Итак, чтобы выявить смысл наготы юродивого, прежде всего, необходимо понять, что есть одяние и зачем юродивый наносит себе ущерб, зачем он раз-облачается.

⁸⁴ Иванов С.А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. М.: Языки славянских культур, 2005. С. 111–113.

3.2. О внутреннем и внешнем знании

Юродивый движется по пути познания Бога, восприятия его тайн. Но какого знания ищет подвижник?

3.2.1. Знание и онтология ума

Знания бывают разными: житейскими, научными, историческими, магическими и т.п. Например, Г.П. Щедровицкий выделяет естественно-научные, конструктивно-технические, исторические, практико-методические и рефлексивные знания. Рефлексивные знания, согласно его теории, строятся в отношении деятельности и мышления. Наука занимается подлинными, натуральными, объективными знаниями, отделяя их от практических, которые ее не интересуют. Методология создает сложные композиции из знаний разного типа, не доступных традиционной науке. В частности, она по-новому сочетает и соединяет естественно-научные, конструктивно-технические, исторические и практико-методические знания⁸⁵.

У всякого познания существуют свои предпосылки. Например, для того чтобы построить научное знание, нужно ввести представление об однородном сознании, которое делает возможным эксперимент, а также представление о том, что у предмета познания нет скрытых от наблюдателя, внутренних состояний. Иными словами, требуется построить, как бы выразился М. Мамардашвили⁸⁶, онтологию ума, наблюдающего мир. В эту онтологию войдут ценности и идеалы науки.

В целом, все виды знаний, перечисленных Щедровицким, можно отнести к внешним знаниям. Они имеют ряд характеристик.

Внешние знания строятся на предположении, что есть объект познания и есть субъект познания. Это всегда субъект–объектное знание, даже если границы между субъектом и объектом стерты, как в психоанализе или в неклассической физике. При этом под субъектом познания подразумевается тот, кто знает себя, дан себе

⁸⁵ Щедровицкий Г.П. Принципы и общая схема методологической организации системно-структурных исследований и разработок // Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник. М.: Наука, 1981. С. 203–204.

⁸⁶ Мамардашвили М.К. Классические и неклассические идеалы рациональности. М.: Лабиринт, 1994. С.3.

ясно, четко, достоверно и непосредственно, кто имеет бодрствующее сознание и контролирует себя.

Внешнее знание имеет дело с объектами, имеющими пространственно-временное измерение, то есть с тем, что материально.

Такие знания существуют в пространстве оппозиции истины и лжи. Они доказательны. И поэтому могут быть подвергнуты верификации или фальсификации. Часто они достигаются аналитическим, логическим путем. Для того чтобы их получить, Декарт предлагал заплатить за них ощущениями, описав модель познающего человека как пловца в лодке. Тело мешает в познании, органы чувств обманывают, а потому от них нужно отречься и считать обладание ими ложным мнением. Разум в теле подобен пловцу в лодке, он не чувствует, зато знает.⁸⁷

Внешние знания имеют дело с явлениями, то есть чередой событий, в которой сущность никогда не может быть представлена в своей полноте, а потому, как замечает С. Франк, мир для такого познания раскрывается лишь частично и всегда остается непостижимым⁸⁸.

Внешнее знание вербализуемо. Оно может быть выражено в словах, понятиях и транслировано. Это знание можно передавать.

Кроме того, оно кумулятивно. Подвергаясь испытанию времени, столкновением с новыми фактами, оно наращивается.

Однако существуют и иные знания – внутренние. К ним относятся чувства, самосознание, вера. Спрашивается: какой онтологии ума они требуют?

Внутреннее знание достигается не иначе, как внутренней жизнью человека, его обращением к самому себе в пространстве своего одиночества. То есть в отсутствии другого, в сокрытии от него. На вершине этого знания стоят святой, художник. Русская философия в лице И.В. Киреевского и А.С. Хомякова обращалась именно к такому знанию, цельному, верующему, сердечному, в котором разум сочетается с верой. Такое знание тесно сопряжено с «внутренним стремлением человека к нравственной высоте и цельности», и потому оно приобретается по мере возрастания

⁸⁷ Декарт Р. Страсти души // Соч. в 2-х т. Т 1. М.: Мысль, 1989. С. 494. См. также раздел «Человек – пловец в лодке. Картезианская теория страстей» книги Гиленка Ф.И. «Фигуры и складки». М.: Академический проект, 2008.

⁸⁸ Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. // Сочинения. Мн.: Харвест. М.: АСТ, 2000. С. 293.

этого стремления и утрачивается вместе с его исчезновением⁸⁹. То есть это такое знание, которое существует стремлением к самому себе, оно бытийствует как событие, как то, что имело место случиться, как мысль, как чувство, как вера, а не как информация, не как нечто раз и навсегда данное, не как то, что может наращиваться во времени или передаваться. Оно бытийствует своим осуществлением, возобновлением своего события. Адекватным способом существования внутреннего знания является молчание или жест, о чем свидетельствуют многочисленные примеры с юродивыми. Слова возникают по мере ускользания смыслов, данных этим знанием, по мере их утраты.

Внутреннее знание не требует доказательств, ибо своим присутствием оно указывает на себя, оно либо есть, либо его нет. В нем нельзя ошибаться. Оно всегда истинно. Это прозревал Декарт, когда писал свою теорию страстей: «Невозможно, чтобы душа чувствовала страсти, а они не были такими, какими она их чувствует»⁹⁰. Если тебе больно, значит тебе больно и никак иначе. Если ты любишь, значит, ты любишь, и другого не дано⁹¹. Если ты веришь, значит, твоя вера не нуждается в удостоверениях, ибо бытийствует живым знанием, в котором невозможно усомниться до тех пор, пока оно есть. А потому внутреннее знание всегда чистое знание. Правда, проблема Декарта заключается в том, что, рассуждая о человеке, он говорит только о его разуме и аффектах, не находя в нем места сердцу, и лишь страсти наделяет привилегией никогда не ошибаться.

Внутреннее знание феноменально. Оно имеет дело с феноменами, то есть теми событиями, в которых сущность являет себя в своей полноте. Они ни к чему не отсылают, ибо самореферентны. Эти события требуют непосредственного и чистого восприятия, они всегда предстают в своей новизне, ибо нельзя приобрести опыт их переживания. Они не опытни. Здесь нет субъекта и объекта в их обычном понимании. Они требуют соучастия в себе, в котором

⁸⁹ Киреевский И.В. Разум на пути к истине. М.: Правило веры, 2002. С. 270.

⁹⁰ Декарт Р. Страсти души // Соч. в 2-х т. Т. I. М.: Мысль, 1989. С. 494.

⁹¹ Это созвучно мыслям Августина Блаженного, изложенным в книге «О граде Божьем»: «В любви к самому себе нет обмана, ибо в том, что я люблю, я не могу себя обманывать, и даже если бы обнаружилось, что то, что я люблю, фальшиво, то было бы верно, что я люблю вещи лживые и недостойные, но не то ложь, что я люблю».

растворяется субъект–объектная дуальность. Эти события не имеют пространственно измерения, и порой не знают даже времени.

Подвижник ищет знания Бога. Это знание произрастает в пространстве внутреннего знания, а потому это знание живое, не требующее «костылей» приобретенных доказательных истин. Но на пути юродивого встает предметный ум, разум заявляет о своих правах. Как быть с ним? И как возможно познание того, что сверхразумно?

3.2.2. Как уразуметь сверхразумное

Эти вопросы предполагают решение проблемы соотношения веры и разума, сущего и сверхсущего.

Вопрос о соотношении веры и разума в истории решался по-разному: гармония разума и веры (Филон Александрийский), «верую, ибо абсурдно» (Тертуллиан), «верю, чтобы знать» (Августин), «знаю, чтобы верить» (Фома Аквинский), вера и знание – две разные истины (Оккам) и т.п.

Православию, пропитанному традицией исихазма, приручающего вечно парящий ум к молитвенной сосредоточенности и «сводящего» ум в сердце, ближе учение Дионисия Ареопагита, для которого Бог обретается в вере.

Согласно Дионисию, абсолютное постигается устранением и отвлечением от всего сущего и мыслимого. «Неудержимым и абсолютным из себя и из всего иступлением, все оставивший и от всего освободившийся, ты безусловно будешь возведен к пресущественному сиянию божественной тьмы»⁹². Максим Исповедник, комментирующий Дионисия, дополняет сказанное – иступление есть выход из всякой связи, как с самим собой, так и с чем-либо тварным.

Есть, согласно Дионисию, непосвященные. Они полагают, что ничего сверх сущего сверхсущественно не существует, что все можно объять разумом. Непосвященные, то есть обычные люди, помещают тайну в последнее из всего сущего, то есть в порядок наличного. Тайна ими понимается как непознанное, которое должно познать и которое ищет для себя слова. Но тайна превыше всего сущего. А значит, и разума.

Здесь необходимо различать тайну и секрет. С философской точки зрения, между ними существует принципиальная разница.

⁹² Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии. СПб.: Глагол, 1995. С. 343.

3.2.3. Тайна и секрет

Тайна – это то, адекватным способом существования чего является его непостижимость. Тайна сопряжена с бытием человека. В каком-то смысле само бытие является некой тайной. Лишить бытие этой тайны – значит разрушить его.

Как пишет А.А. Мейер, говоря о тайне, мы переходим к языку мифа, символическому языку, который не боится логических противоречий. «Мысль мифологическая – наиболее сильная, наиболее близкая логосу жизни мысль», поскольку она имеет дело с символом, в котором дано не одно только описание данности, всегда абстрактное и отчужденное от реальности, но действительное знание о ней⁹³.

Согласно Мейеру, в мире явлений, сводимому к описанию физических и психических данностей, нет тайн. Но в самой реальности есть тайна. Присутствие тайны в реальности не означает ее непознаваемости. Непознаваемость характерна для мира явлений, который весь, в своем объеме не может быть познан. Реальность же познаваема, целиком, во всей своей полноте. Она открывается непредметному, мифологическому сознанию, сохраняя за собой свою нераскрытость, что и делает ее тайной. Тайна – это то, что познается изнутри, в соучастии в ней: «Тайна – это то, что сокрыто внутри и потому не выявлено вовне. Но входящему внутрь – и потому поднимающемуся над «здешним» планом – дается ведение тайны, которая от этого не перестает быть тайной (ибо по-прежнему остается не выявленной вовне). Входящий внутрь «посвящается» в тайну, а не просто узнает ее»⁹⁴.

Любое познание тайны сохраняет за ней ее таинственность, не допуская ее разоблачения. Тогда же как секрет носит характер речевой тайны. Это то, что знают, но о чем не говорят. Эта тайна может быть извлечена из потаенности и выставлена на всеобщее обозрение. Ее можно придать гласности и публичности.

Для того чтобы узнать секрет, не нужно изменять своего сознания, не нужно переводить себя из одного состояния в другое. Для этой тайны нет никаких особых привилегированных состояний, попадая в которые можно было бы ее увидеть.

⁹³ Мейер А.А. Заметки о смысле мистерии // *Философские сочинения*. Paris. «La Presse Libre», 1982. С. 108.

⁹⁴ Там же. С. 113.

Для онтологической тайны нужны специальные приготовления, обряды. Она требует утонченного, свободного от обыденности и предметности, периферического сознания, которое видит целое и не видит части.

Отношения человека и Бога носят характер тайны. Однако возникает вопрос: что значит, по словам Дионисия, выйти из связи с самим собой и с чем-либо тварным, чтобы познать Бога? И как возможно познание Бога? Другими словами, как возможны отношения между относительным, то есть человеком, и абсолютным, то есть Богом? Как возможно узреть тайну в мире явлений?

3.3. Юродивый и культ

Для актуализации духа и подчинения фактического идеальному юродивому необходимо что-то, что позволяло бы ему преодолеть разрыв между землей и небом, относительным и абсолютным, наличным и невозможным. А это есть культ.

О мистериях и культе писали А. Мейер и П. Флоренский⁹⁵, а также М. Элиаде⁹⁶.

Нам ближе учение П. Флоренского, поскольку оно посвящено именно христианскому культу, в отрыве от которого феномен юродства не может быть понят.

Согласно Флоренскому, культ – это место, где встречаются имманентное и трансцендентное, долнее и горнее, временное и вечное, условное и безусловное, тленное и нетленное. Назначение культа – приводить человека в соприкосновение с иными мирами⁹⁷.

Культ представлен таинством и обрядами, которые его окружают, создают условия для подхождения к пополюющей тайне, утончают восприятие, освобождая его от шероховатости обыденного.

Культура локализует культ в определенном времени и пространстве, она замыкает его внутри самого себя, предполагая, что

⁹⁵ Мейер А.А. Заметки о смысле мистерии // Философские сочинения. Paris: «La Presse Libre», 1982. Флоренский П.А. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. 685 с.

⁹⁶ Элиаде М. Священное и мирское» М.: Издательство Московского университета, 1994.

⁹⁷ Флоренский П.А. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. С. 30.

большая часть жизни христианина проходит за его пределами. Однако это понимание неверно.

Кульť – это то, что не имеет завершения и разрыва во времени. Жизнь верующего человека есть постоянно осуществляющийся кульť. Все в нем и через него. Определяя и направляя жизнь, кульť ориентирует все ее проявления на таинства. Таинства – это точки опоры жизни человека, «безусловные точки нашей жизни, безусловные точки условного, горные точки дольного, духовные точки земного... корни кульťа»⁹⁸. В христианстве 7 таинств – Крещение, Миропомазание, Причащение, Покаяние, Брак, Елеосвящение, Священство. Они соответствуют 7 основным проявлениям человеческой жизни – очищение, благоустройство, питание, слово, брак (пол), лечение, власть, соответственно⁹⁹. Семь таинств – это семь устьев, приемлющих, говоря церковным языком, божественную благодать.

Однако кульť не превращает всю жизнь человека в таинство. Таинства есть величайшее напряжение, высшая ступень восхождения человека. Но человек слаб. Он не может постоянно пребывать в мистериальном акте. И после тайнодействия он спускается в мир, выходит из храма и идет домой. Но мир для него теперь освящен.

Таким образом, жизнь человека иерархична, вершина проявляется через таинства. Так, например, Евхаристия есть приобщение святых таинств, но если спускаться в «мир», идти далее от таинств, то следующей ступенью будет вкушение пищи в христианской семье, далее – еда в обществе, но с молитвою, далее – безмолитвенное, но благословенное в душе пирование и еще далее – «пожирание пирога за газетой». Еда, таким образом, имеет иерархические степени – причащение, вкушение, трапезнование, стол, пожирание. Но все они опираются на причащение Святых Таин¹⁰⁰.

Условие мистериального акта, его первая ступень¹⁰¹ – это отречение от относительного, перевод волевой направленности от

⁹⁸ Там же. С. 164.

⁹⁹ Там же. С. 178.

¹⁰⁰ Там же. С. 174.

¹⁰¹ Согласно Мейеру, любой мистерии, как и греческой, присуще трехчастное деление: первый шаг – отрыв от относительного, второй шаг – путь, прохождение. Первый момент имеет значение «от», второй – движение «к». Соединение с абсолютным есть третий, завершающий момент («Заметки о смысле мистерии», с. 119).

относительного к абсолютному. Отречение от относительного есть ряд изоляций, или обособлений, от мира.

Обычное состояние человека заключается в отданности относительному, уход же от него есть отдача себя абсолютному. Последнее всегда сопряжено с жертвой. Человек наносит себе урон, причиняет боль, которая впоследствии компенсируется ни с чем не сравнимой радостью встречи с Абсолютом.

Для встречи с Богом нужно онтологически умереть для мира.

Но что есть мир? Для чего умирает юродивый, то есть по отношению к чему он становится несуществующим? Что есть сущее, которое он оставляет?

3.3.1. Движение, обратное падшему человеку

Мир можно представить как систему ловушек, которые он строит человеку, или, что то же, систему искусственных одеяний, придуманных человеком. Это не только одежда, дом, имущество, социальные роли и статусы, но и страхи, надежды, очарования, желания и самая главная ловушка – потребность человека в другом, власть другого, а также желание быть в порядке перед самим собой.

Разоблачение юродивого – это процедура символического устранения власти мира сущего над человеком. И в этом смысле разоблачение юродивого является обратным движением по отношению к тому, которое делает падший, в церковной терминологии, то есть обычный человек.

«Адам и Ева, по учению церковному, увидали, что наги, – не потому, что познали то, что не познавали ранее, а потому, что ранее воистину не были наги, ибо одеты были в Духа Святого, по грехопадении их оставившего: падши, они разоблачились, почему и понадобилась иная одежда, рукотворенная», – замечает О.П. Флоренский в своих чтениях о культе¹⁰².

Человек начинает облекать себя в одеяния, искать себе скорлупу в той мере, в какой он отдаляется от самого себя, теряет свою изначальную простоту, попадает в мир наличного. Цель действий юродивого – одеяние Духом Святым, то есть единение с Богом, возвращение не-нагой-наготы. Юродивый не освобождает

¹⁰² Флоренский П.А. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. С. 175.

плоть своего тела, а умерщвляет ее. Юродивый, раз-облачаясь, совершает движение, обратное человеку, обнаружившему в своем теле плоть и потому увидевшему свою наготу, что заставило его придумывать себе искусственные одеяния.

3.3.2. Узы видимого мира

(Имущество, дом и родные, отечество)

Итак, у человека есть несколько степеней облачения – одежда, которую он носит на своем теле, дом, в котором он живет, имущество, которое он сумел накопить, социальная роль, которую он на себя принимает, государство, которому он служит. Юродивый, разоблачаясь, лишает себя не только привычной, нередко богатой, одежды, но и наследства, положения в обществе, отеческого дома – и крова вообще. Так, Святой Михаил Клопский (15 в.) пренебрег своим княжеским положением и тайно скрылся в монастыре. Богатый иностранный купец Прокопий Устюжский (13 в.) пленился православной верой, бросил торговлю, роздал имущество, оставил отечество и принял на себя подвиг юродства Христа ради.

Но мирскими одеждами оказываются не только слава и почести, комфорт и уют домашнего очага, развлечение и блеск светской жизни, соблазн богатства и обещания власти. Миром оказываются родные и близкие, те, кого мы любим и кем мы дышим, те, в ком проросли корнями, с которыми нас связывают узы более крепкие, нежели тщеславие, интерес, корысть и общие угрызения совести. Так, говоря миру «нет», святой Симеон (6 в.) покинул нежно любящую и любимую им восьмидесятилетнюю мать, у которой кроме сына никого не было. О Николае Кочанове (14 в.) мы читаем: «Следуя словам Спасителя «Кто любит отца и мать более, нежели Меня, тот не достоин Меня; и кто любит сына ли дочь более, нежели Меня, тот не достоин Меня; и кто не берет креста своего и не следует за Мною, тот не достоин Меня» (Мф. 10, 37–38), он оставил все для Господа: села, имения, множество рабов, покинул дом родительский...»¹⁰³ Оставил отчий дом и Прокопий, вятский чудотворец (16 в.), который родился по

¹⁰³ Ковалевский Иоанн (священник). Подвиг юродства. М.: Лепта-Пресс, 2000. С. 189.

усердной молитве праведных родителей о разрешении их неплодства¹⁰⁴.

Юродивый ищет свою истинную одежду, свое истинное отечество и семью. Для того чтобы ее найти, ему нужно не оглядывать окружающий мир, а оборотить взор внутрь самого себя, к письмам своей души.

Символически эта мысль представлена в истории юродивого Виссариона (5 в.). Однажды он сидел подобно нищему у ворот киновии и рыдал. К нему подошел один из братьев и с сожалением спросил: «Что ты плачешь? Если нуждаешься в необходимом, то дадим тебе, сколько можем, только войди к нам, раздели с нами трапезу, подкрепишься!». Авва Виссарион отвечал: «Не могу оставаться под кровлею, пока не найду имущества своего. Я различным образом лишился великого имущества. Я попался морским разбойникам, и потерпел кораблекрушение, и лишился славы своего рода, из знатных сделался незнатным». Когда же брат, прослезившись при его словах, принес ему кусок хлеба и, подавая, сказал: «Прими это, отец, а прочее возвратит тебе Бог, по словам твоим, — отечество, славу рода и богатство», — тогда старец еще более заплакал и проговорил: «Не могу сказать, найду ли то, что, потеряв, ищу»¹⁰⁵. Великое имущество и слава рода, которого лишился Виссарион, не есть то, что относится к миру наличного, но то, что существует актуализацией невозможного, или, говоря церковным языком, является свидетельством неотмирности, свидетельством одевания Духом Святым, а потому юродивый не может удовлетвориться предложенным ему куском хлеба и обещанием земной славы и богатства. Его взор, все чаяния его души обращены не к миру и даже не к монастырской жизни, ибо это также мир, но всецело — к Богу, к замыслу Бога о нем. В эпизоде с Виссарионом обращает на себя внимание еще и тот факт, что здесь прямо говорится о символическом действии и раскрывается его суть — это действие нецеленаправленное, имеющее цель ни в чем либо внешнем, но в самом себе, как молитва, оно осуществляется без надежды на успех, но парадоксальным образом зиждется на вере в него.

¹⁰⁴ Ковалевский Иоанн (священник). Подвиг юродства. М.: Лепта-Пресс, 2000. С. 264.

¹⁰⁵ Ковалевский Иоанн (священник). Подвиг юродства. М.: Лепта-Пресс, 2000. С. 121-122.

Однако действия святых непонятны обыденному сознанию. С точки зрения нормативной этики нельзя оправдать ни поступок святого Симеона, ни действия Прокопия и Николая Качанова.

Но можно ли вообще рассматривать поведения юродивого в горизонте этики?

3.3.3. О нравственности того, кто ведет на заклание сына (Этика)

Ортодоксальные христиане весьма осторожно отвечают на вопрос об этичности действий юродивых, а чаще – обходят его, подразумевая, что ответ будто бы очевиден – конечно, святой нравственный и добродетельный человек, и даже сверх того.

Иеромонах Алексей Кузнецов пишет: «...Отречение от законов ума, приспособленных к настоящему состоянию человека, при преобладающем развитии высших сил ума, – естественно; деятельность, устрояемая по законам этого последнего – вполне достойна нравственно-разумного существа...юрродство, несогласное с обыкновенным житейским порядком, имеет свое основание в природе нашего духа и вполне согласно с нравственным законом»¹⁰⁶.

Так ли это? С утверждением о нравственности юродивого сложно согласиться. Отрывки из житий святых юродивых говорят обратное и могут повергнуть в ужас даже самого благочестивого или не затрачивающегося на мысль читателя. Так, о дивеевской юродивой Пелагее (19 в.), молодой красавице, только вышедшей замуж, рассказывается, что, когда у нее родился первый сын, «Пелагея Ивановна точно не рада была его рождению. Многие родственницы хвалили мальчика и говорили матери: «Какого хорошенького сынка дал вам Бог», а она ответит во всеуслышание и при муже: «Дал-то дал, да вот прошу, чтоб и взял. А то что шататься-то будет». Когда же у них родился второй сын, «и на него она так же точно смотрела. И с той поры муж перестал щадить ее. Он не мог понять всей высоты ее самоотвержения и полнейшего отречения от самого естественного и самого дорогого чувства материнской любви. Впрочем, оба мальчика вскоре

¹⁰⁶ Алексей (Кузнецов, иеромонах). Юродство и столпничество. Религиозно-психологическое, моральное и социальное исследование. М.: Издательство московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2000. С. 94.

умерли, конечно, по молитве блаженной», — заключает агиограф¹⁰⁷. В житии юродивого Симеона и его духовного брата Иоанна мы читаем о том, что в то время как Симеон молился об успокоении сердца оставленной им матери, Иоанн просил Бога, чтобы тот «призвал к себе жену его». Когда мать Симеона умерла, Иоанну привиделось, будто жена его «встала и последовала за матерью Симеона, и понял, что жена его тоже умела и что обоим в местах блаженных, и возликовал великим ликованием»¹⁰⁸. Не говоря уже о тех обычных для рассказов о юродивых эпизодах, в которых подвижники, желая самоуничтожиться, дабы не впасть в грех, навлекали на себя гонения, побои и ругань и вводили тем самым мирян и монахов в грех. Пусть и замаливали после грехи обидчиков, совершенных ими по неведению.

Такое поведение нельзя вписать в рамки этики, нравственности. Но так ли страшно, что юродивый безнравственен? Меняет ли это суть дела? А, быть может, наоборот, что-то проясняет, делает более отчетливым?

Этична ли религия вообще? Этичны ли слова Христа: «Если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» (Лк. 14:26)? Этичны ли слова Яхве: «Возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойди на землю Мориа, и там принеси его во всесожжение на одной из гор» (Быт. 22:2)? Этично ли поведение христианина, последовавшего Новому Завету? Этично ли поведение Авраама, ведущего на заклание сына, о чем проникновенно писал Кьеркегор? Этично ли поведение самого Бога, отдающего на распятие любимого и единственного Сына?

Религия и этика параллельны и не имеют точек соприкосновения, ибо служат разным целям и бытийствуют в разных пространствах.

Этика задает правила поведения в горизонте посюстороннего мира, в котором все относительно. Она работает с обыденным сознанием. Этичный человек понятен окружающим. Его опыт вербализуем и обоснован с точки зрения общественного призна-

¹⁰⁷ Блаженные старицы Дивеевского монастыря / Сост. А.Н. Стрижев — М.: Паломник, 2003. С. 24–25.

¹⁰⁸ Византийские легенды / Под ред. С.В. Поляковой. СПб.: Наука, 2004. С. 64–65.

ния. Будь это даже геройский поступок. Ведь герой, шагая против мира, идя напролом с горящим сердцем в руках, устроит тем самым лучший из возможных миров.

Религия устанавливает отношения человека и Бога, Я и Ты, то есть относительного и абсолютного, и отсылает к сознанию, актуализирующему невозможное, сверхреальное. Встреча Я и Ты возможна в пространстве Мы, то есть множественности, имеющей основание в Боге. Бог – та единственная точка, где возможна встреча. Религиозный человек – человек сверхпоступка. Он ставит на кон жизнь не во имя лучшего мира, но во имя неба, то есть Бога. Человек, центрированный Богом, не вписывается в этику. Общество, которому не доступно Мы, не может его понять. Такой человек одинок. Это хорошо понимал Кьеркегор («Страх и трепет»).

Поведение юродивого строится не в пространстве этики, которая задает нормы отношений между людьми, но в пространстве религии. Поступки подвижника – результат встречи Я и Ты, то есть богопознания. Отношения Я и Ты юродивый переводит в пространство Мы. Неэтичное, чудовищное по человеческим, то есть относительным, меркам поведение юродивого становится понятнее в свете религиозного миропонимания, которое ведет отсчет от абсолюта. Действия юродивого происходят по ту сторону добра и зла. Конечно, юродивый – это не сверхчеловек Ницше, но он также не любит людей. Он любит Бога и судит человека не по человеческим, то есть, как считал Августин, дьявольским меркам, но по божественным. Или, как говорит православная традиция, он отличает человека и грех его, любит образ Бога в человеке и ненавидит падшее в нем, человеческое. Поэтому действия юродивого антигуманны и антикультурны. Они относятся к жестам, которыми рождается мир, а не к нормам жизни в мире, который бесконечно повторяет самого себя.

Мир встраивает человека в систему своих ожиданий, навязывая ему роли и соответствующее им поведение. Юродивый, редуцируя правила нормативной этики, тем самым порывает цепи, связывающие его с наличным и позволяет сказать невозможному в себе. Символически это представлено в житии юродивого Паисия (19 в.), который в юном возрасте покинул отчий дом и ушел в лавру. Однажды мать, не ведая о юродстве сына, приехала навестить его, взяв в качестве гостинца корзину яиц. Когда же она в момент

долгожданного радостного свидания кинулась к Паисию, юродивый, раскрыв корзину, схватил мать в охапку и усадил ее в кучу яиц¹⁰⁹. Эта история показывает нам то, что в результате пройденного подвижнического пути мать для Паисия перестала быть матерью, но стала христианкой. Юродским жестом он дал ей это понять. Отношения матери и сына – это земное, отношения христианина с христианином – братство и любовь во Христе.

Однако мы рассмотрели не все «одежды», которые относятся к сущему и от которых отрекается подвижник.

3.3.4. На пути к духовной нищете

Сущее, «тленные одежды мира» – это не только нечто плотское, телесное, вещное, но и то, что относится к области идеальной и тесно сопряжено с «я» – ум, знания, земные авторитеты. И непосредственно само «я».

В философской литературе «я» понимается по-разному. Ч. Кули говорит о зеркальном «я» («Человеческая природа»). Э. Гуссерль – о трансцендентальном «я» («Картезианские размышления»). Ж.-П. Сартр приравнивает «я» к самости («Бытие и ничто»). С. Булгаков называет «я» воронкой вглубь бытия («Философия имени»). Но общим для всех вышеперечисленных концептов является одно: «я» составляет тот невидимый центр, вокруг которого вращается сознательная жизнь человека.

Опыт взаимодействия с миром юродивых состоит в том, что они попытаются сохранить сознательную жизнь в отсутствие «я». О том, насколько радикально они устранили «я», будет сказано отдельно.

3.3.4.1. Ничего-не-знание

Юродивый на своем пути отрекается от внешнего знания и, следовательно, от себя как субъекта, и познает сверхсущее через неведение или, говоря словами Дионисия Ареопагита, через ничего-не-знание. Узреть сияние божественной тьмы можно, лишь «смежив око всякого разумного восприятия», оставив «блистающий ум» и «знание сущих».

¹⁰⁹ Зноско В. (священник). Христа ради юродивый старец Паисий, рясофорный инок Киево-Печерской Лавры. Киев, 1992. С. 113.

Дионисий Ареопагит попытался описать модель познания, не связанного с предметным знанием, изобразив то, как Моисей познал Бога.

«И тогда Моисей отрывается от всего зримого и зрящего и в сумрак неведения проникает воистину таинственный, после чего оставляет всякое познавательное восприятие и в совершенной темноте и незрячести оказывается, весь будучи за пределами всего, ни себе, ни чему-либо другому не принадлежа, с совершенно не ведающей всякого знания бездеятельностью в наилучшем смысле соединяясь и ничего-не-знанием сверхразумное уразумевая»¹¹⁰.

В модели Дионисия Моисей отрывается от зримого и зрящего, то есть оказывается в мире вещей, смысл и назначение которых ему стал неведом, и оказывается как бы в подвешенном состоянии. Лишенный знания, себе не принадлежа, бездеятельный, он незнанием познает сверхразумное. Русское сознание усвоило эту модель познания в виде образа Иванушки-дурачка, который идет туда, сам не зная куда.

Духовное восхождение юродивого подобно восхождению Моисея на Синайскую гору, который, отвергаясь разума и знаний, с ничего-не-знанием подступает к уразумению сверхразумного.

Об отречении от предметного ума, земной мудрости, подчинении разума сердцу говорит в своих речах и святой апостол Павел, прибегая к которым обычно пытаются объяснить подвиг юродства Христа ради:

«Никто не обольщай самого себя. Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым» (1 Кор. 3:18)

«Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом» (1 Кор. 3:19)

«Мы безумны Христа ради» (1 Кор. 4:10)

«Немудрое Божие премудрее человеков» (1 Кор. 1:25)

Апостол говорит нам, что быть умным в мире наличного значит быть без ума, потому что ум адаптивен. Он легко приспосабливается к миру и через него мир проникает внутрь человека и искажает замысел о нем Бога, затемняет следы Бога в нем. От мира можно отгородиться не только жестами, парадоксами, без-

¹¹⁰ Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии. СПб.: Глагол, 1995. С. 347–349.

молвием, но и безумием. Ради чего? С какой целью? Апостол отвечает: «Мы безумны Христа ради», «потому что немудрое Божие премудрее человеков».

Вопросу о познании Бога посвящена 11 глава Евангелия от Матфея, где также высказывается мысль о недостаточности мудрости земной и возможности лишь непосредственного знания Бога во Христе через веру:

«Иисус сказал: славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам» (Мф. 11:25)

О. П. Флоренский, комментируя эту главу, говорит следующее: «Было бы неоправдываемым насилием над словом Божиим перетолковывать «премудрых и разумных» как «мнимо-мудрых», «мнимо-разумных», а на деле не таковых, равно как и в «младенцах» видеть каких-то добродетельных мудрецов. Конечно, Господь сказал без иронии именно то самое, что хотел сказать: истинная человеческая мудрость, истинная человеческая разумность недостаточна по тому самому, что она – человеческая. И, в то же время, умственное «младенчество», отсутствие умственного богатства, мешающего войти в Царствие Небесное, может оказаться условием духовного ведения. Но полнота всего – в Иисусе Христе, и потому ведение можно получить лишь чрез Него и от Него»¹¹¹.

Юродивый принимает на себя бремя бытия между умом и безумием.

3.3.4.2. Бремя бытия между умом и безумием

Таким образом, юродивого нельзя назвать умным. Умный – это тот, кто думает сам, контролирует свои мысли и поступает в соответствии с ними. Умный – это тот, кто согласует свою жизнь с внешним миром и тем самым преуспевает в нем.

Юродивого нельзя назвать и глупым. Глупый не мыслит. Глупого можно обмануть, ибо он не наивен. В уме глупого царствуют не им добытые истины. Глупый хочет быть умным и сам себя считает таковым. Глупый – это тот, кто плохо пользуется умом.

¹¹¹ Флоренский П. Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990. С. 13.

Юродивый безумный. Он отрывается от ума, стоящего на пути актуализации духа. Ум – посредник. Он приспособливает ко временному и случайному. Юродивый наивен, непосредствен. Законы ума царствуют на земле. Юродивый – тот, кто живет по законам духа, то есть актуализирует невозможное, разрывая ткань природного и культурного мира и открывая пространство человеческого в себе. Паскаль пишет: «Все люди неизбежно безумны, так что не быть безумцем означает только страдать другим видом безумия». Одни безумны в своей мудрости, другие безумны в своем безумии. Апостол, называя безумных мудрыми и перекидывая тем самым знаки, указывает на человеческое в человеке, то есть божественное, полагая истинными безумцами тех, кто встроен в систему ожиданий мира посюстороннего и откликается на его требования. Духовный акт, акт веры всегда внекультурен и внеприроден. Это есть творчество, свобода и непосредственность, не детерминированные ничем из сущего. В глазах мира сего это чудачество, болезнь, девиация, безумие. «Это безумие для мира сего, и его хочет Бог».¹¹² Бог ждет от человека безумия.

Об отречении от учености и земной мудрости нам рассказывает житие святого юродивого Феофила. Имея в юности рвение к наукам, он вскоре к ним охладевает, не удовлетворяясь ими в своих исканиях, и, в конце концов, «высшим училищем... избирает для себя храм Божий»¹¹³.

Таким образом, подобно ветхой одежде, юродивый должен скинуть на своем подвижническом пути человеческий ум и земную мудрость и через незнание в вере прийти к Богу. Поэтому, рассуждая об онтологии ума применительно к юродивому, следует говорить скорее об онтологии сознания в отсутствие ума. Знание, которого достигает юродивый, будет уже не верующее знание, как у И.В. Киреевского, не вера, знающая о своей вере и тем самым себя разрушающая, как у Ж.–П. Сартра¹¹⁴, но знающая вера, вера как знание, ведение.

¹¹² Булгаков С. Свет невечерний. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2001. С. 57

¹¹³ Зноско В. Сказание о преподобном старце Феофиле, иеросхимонахе, Христа ради юродивом подвижнике и прозорливце Киево-Печерской Лавры. Киев: Броварская типография, 2003. С. 11.

¹¹⁴ Сартр Ж.–П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2004. С. 103.

3.3.4.3. Юродивый – это аристократ духа (О свободе)

Несомненный интерес представляет вопрос о месте свободы в духовном опыте юродивого. В философской литературе феномен свободы понимается многозначно. В.В. Розанов вообще полагал, что свобода малопривлекательна, если под ней понимать освобождение человека от дома, от семьи, от работы («Опавшие листья»). Большинство же исследователей соотносят свободу с необходимостью (Спиноза), ответственностью (Марсель), выбором (Сартр) и т.д. Но все эти понятия вряд ли могут раскрыть смысл поступков юродивого. На наш взгляд, наиболее перспективным применительно к юродивому является концепт Г.П. Федотова, который полагал, что свобода рождается как привилегия немногих («Рождение свободы»). Но если свобода – это привилегия немногих поступать так, как они поступают, то, очевидно, эту привилегию можно отнести и к юродивому.

К Богу можно прийти лишь в свободе и через свободу¹¹⁵. Вне свободы невозможен поступок. Поступок может совершать только свободный человек. Сам же этот свободный поступок может рассматриваться с двух точек зрения. Во-первых, с точки зрения обыденного сознания. Во-вторых, с точки зрения трансцендентальной. О двусмысленности поступка говорит апостол Павел: «Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, – сила Божия» (1 Кор. 1:18)

С точки зрения повседневного сознания даже действия Бога могут рассматриваться как юродство. Тот же апостол Павел говорит, что юродством проповеди Христос спасал верующих: «Благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих» (1 Кор. 1:21). В этих словах явно выражена мысль о юродстве проповеди Христа, а поскольку Христос с точки зрения верующих является истиной, постольку всякий носитель истины может в той или иной степени рассматриваться как юродивый.

Человека искушает мир, принуждая его отказаться от истины и свободы. Бога искушал сатана. Но Христос не поддался его искушениям, не пленился соблазном покорить мир чудесами и си-

¹¹⁵ Однако эта мысль, на интуитивном и интеллектуальном уровне кажущаяся понятной, не находит прямого подтверждения в Священном Писании. Порой тексты будто бы противоречат ей. Зачем, например, Христос искушал людей чудесами? Но этот момент требует и достоин отдельного исследования.

лой, но возжелал, чтобы каждый пришел к нему в вере: «слепые прозревают и хромы видят, прокаженные очищаются и глухие слышат, мертвые воскресают и нищие благовествуют; и блажен, кто не соблазнится о Мне», – парадоксально говорит Иисус (Мф. 11:5-6).

И так же, как Христос, юродивый на пути веры должен принять «страшное», никем не желанное бремя свободы. Свобода, как говорит Бердяев («Самопознание»), аристократична. Поэтому юродивый, возжелавший встречи с Богом и принявший свободу, есть олицетворение аристократии духа. Свобода предполагает отсутствие земных авторитетов, истин, навязанных и принятых извне, посредников. А потому требует отречения от них.

Юродивый – тот, у кого нет земного авторитета. Именно поэтому он вне земной церкви. Он, как Авраам, один на один с Богом и сам должен решать, как ему поступить перед лицом Его. Единственный судья его – он и Господь Бог, что иллюстрирует история о юродивом Виталии (около 9 в.), который на упреки толпы в том, что он будто бы грешит с женщинами, отвечал так: «Неужто Он поставил вас надо мной судьями? ... Не вы за меня ответчики. Один Судия и святой Судный день...»¹¹⁶. В этих словах также прослеживается мысль о том, что для того чтобы судить человека, нужно знать не только внешние эмпирически наблюдаемые факты, но и внутренние мотивы, интенции. Но земной человек знает только внешнее. А Бог знает еще и внутреннее. Поэтому человек не имеет права судить человека. Суд является привилегией Бога.

Таким образом, юродивый – это принципиальный одиночка. Но значит ли это, что он один? При ответе на этот вопрос могут возникнуть недоразумения по поводу отношений юродивого с Церковью.

3.3.4.4. Юродивый и Церковь

Обычно юродивые – это миряне, хотя некоторые из них и принимали священнический сан или жили при монастырях. Но юродивые не признавали не только норм поведения, принятых в светском обществе, но и нередко гнушались теми, которые дик-

¹¹⁶ Иванов С.А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. М.: Языки славянских культур, 2005. С. 124.

тует церковь, в том числе и монастырский устав. За что их нередко гнали и поносили.

Так, например, Христа ради юродивый Паисий (19 в.), ежедневно являясь в церковь, имел привычку приходить туда босиком или в одном сапоге, даже зимой. Иногда чтец предлагал ему, за недосугом времени, прочесть часы¹¹⁷, но Паисий вместо ответа принимался шагать по церкви, а если начинал читать, то внешне делал продолжительные паузы, приводя этим слушателей в немалое смущение¹¹⁸. Юродивый Феофил (18-19 в.), бывало, без спросу восходил на клирос и, как сообщает агиограф, подкупив чтеца, принимался читать псалмы. Блаженный читал с большим вдохновением, но глухим голос, чем весьма раздражал слушателей. Когда те его просили читать погромче, Феофил еще более понижал голос. Затем, не дочитав до конца, вдруг уходил с клироса на середину церкви, оставляя и чтеца, и слушателей в недоумении. Иногда Феофил вбегал в храм во время службы и, растолкав народ, становился впереди на колени и, поднимая руки вверх, начинал громко произносить молитву. Затем поспешно уходил из церкви, увлекая за собой толпу богомольцев¹¹⁹. Феофил нарушал и правила богослужения при личном участии в нем. Начальник пустыни, где тот подвизался, жаловался на него митрополиту, что Феофил никогда в начале великой вечерни или утрени, несмотря на указания, не стоит в алтаре, где читает светильничные молитвы; при сослужении не стоит прямо, но отворачивается на восток; лица и рук не умывает; редко творит поклоны; вытерев нос рукою, наклоняется и утирает его покрывами со святого престола; причащается Святых Таин торопливо. По причастии становится не пред престолом, но, обратясь в отверженную пономарскую дверь лицом к народу (как бы напоказ), читает благодарственные молитвы. В высокотожественные дни не

¹¹⁷ Часы – молитвословия, состоящие из трех псалмов, нескольких стихов и молитв, каждый из которых соотнесен с определенной четвертью дня и с обстоятельствами страданий Иисуса Христа. Например, служба первого часа посвящена тому моменту, когда Иисуса вели от Каиафы к Пилату, когда Иисус был осужден.

¹¹⁸ Зноско В. (священник). Христа ради юродивый старец Паисий, рясофорный инок Киево-Печерской Лавры. Киев, 1992. С. 27.

¹¹⁹ Зноско В. Сказание о преподобном старце Феофиле, иеросхимонахе, Христа ради юродивом подвижнике и прозорливце Киево-Печерской Лавры. Киев: Броварская типография, 2003. С. 52–53.

выходит на молебны, а, разоблачаясь, уходит из церкви, за что неоднократно был лишаем трапезы¹²⁰.

Однако эти и другие эпизоды житийной литературы не должны вводить в заблуждение. Юродивый немислим вне церкви.

Юродивый как существо мистериальное возможен только в общине, ибо вне ее Бог превращается в субъективные состояния. Но не общине как образованию, встроенном в порядок наличного. А общине как пространстве Мы, в котором актуализируется невозможное. Находясь вне Церкви Земной, юродивый принадлежит Церкви Небесной. Попирая церковь, он попирает в ней все то, что несет на себе печать посюстороннего мира. Юродивый – не человек, выступающий с учением, отличным от традиционного. Не лицо секуляризованного мира, способное на кощунства. Но хранитель чистоты традиции, оберегающей ее от компромиссов с миром, к которым порою склонны иные ее представители.

Юродство не есть акт своеволия, но всегда то, что санкционировано свыше, то есть Церковью и самим Богом. В житийной литературе обычно рассказывается о видениях или наставлениях опытных старцев, которые предшествуют юродству и либо подтверждают выбор будущего юродивого, либо призывают к нему. Так, например, блаженный Андрей Тотемский (17 в.) начал юродствовать по наставлению некоего подвижника Стефана¹²¹. Дивеевская блаженная Наталия (19 в.) приняла подвиг юродства по благословению одного киевского старца¹²². А Пелагею (19 в.), также дивеевскую юродивую, «Серафим испортил», как она сама говорила. После продолжительной беседы со старцем она познакомилась с одной купчихой, подвизавшейся в подвиге юродства, и под ее руководством научилась непрестанной молитве. А потом и сама стала юродствовать¹²³. Блаженной Любушке рязанской (19–20 в.) после 15 лет жизни, лишенной движения, явился Николай Чудотворец и сказал: «Вставай, Люба, ходи и юродствуй»¹²⁴.

¹²⁰ Зноско В. Сказание о преподобном старце Феофиле, иеросхимонахе, Христа ради юродивом подвижнике и прозорливце Киево-Печерской Лавры. Киев: Броварская типография, 2003. С. 142–143.

¹²¹ Ковалевский Иоанн (священник). Подвиг юродства. М.: Лепта-Пресс, 2000. С. 268.

¹²² Безумием мнимым безумие мира обличившие. М.: Паломник, Русский хронограф, 2006. С. 131.

¹²³ Там же. С. 100–102.

¹²⁴ Там же. С. 240–241.

Подводя краткий итог, следует сказать, что вера – это не феномен культуры, ибо, как ранее отмечалось, вера производит мир, а культура воспроизводит его. На этом же основании отличают веру и церковь, которая является частью мира, о чем напоминают антицерковные действия юродивых.

3.3.4.5. Периферия как место для «я»

Разоблачаясь, отрекаясь от мирского, юродивый в конечном счете отрекается от своего «я». Обычный человек центрирован «я». Подвижник смещает «я» на периферию и ставит в центр Бога. Бог – та точка отсчета, которая задает малейшее движение духа и внешнее поведение такого человека. Юродивый обменивает свою волю на волю Бога, становясь боже-вольным. Если бы юродивый вел себя так, как он себя ведет, но центром его поведения было бы «я», то он был бы не юродивым, а киником.

Именно поэтому сравнивать киника и юродивого на смысловом уровне неуместно. Параллель между ними возможна лишь при поверхностном взгляде. Киник всегда определен своим «я» и авторитетом собственного разума.

Отказ юродивого от «я» приводит его к тому, что он выходит за пределы субъект-объектной дуальности. Традиционная европейская модель человека – это модель человека-субъекта (Декарт), человека-субстанции (Бозций) или человека-субстанции-субъекта (Гегель). Юродивый не может быть описан в рамках этих моделей. Он не субъект и не субстанция. Юродивый представляет такую модель человека, которая складывается после исчезновения субъекта или до его появления. У юродивого нет в обычном понимании объекта, ибо Бог – не объект. Само поведение юродивого, его действия являются его объектом. А поскольку у этого действия нет объекта за его пределами, постольку оно является самореферентным и перформативным.

Таким образом, перед нашими глазами предстала картина постепенного умирания подвижника для мира, совлечения его одежд, сокрытия в пространстве своего внутреннего и раскрытия пространства для актуализации невозможного. Но что это значит и чем юродивый отличается от простого монаха или древнегреческого мудреца?

3.3.5. *Мертвец и мученики мирской суеты* (Юродивый и монах)

В греческой философии выработаны понятия апатии, атараксии, безразличия, скепсиса, которые говорили об отношении к миру мудреца. Но юродивый – это не мудрец, не скептик, не Пиррон, который хотел избавиться от власти мира, воздерживаясь от суждений о нем, но когда на него набросилась собака, он, несмотря на свой скепсис, убежал от нее, чем вызвал смех, ибо проповедовал одно, а делал другое.

Стать юродивым значит умереть для мира. Стать несуществующим для него. Юродивый – это тот, кто живет в мире, но не от мира, и «бег его не по земле, но от земли до неба; зрители не люди, а сонмы Ангелов и Святых; раздаятель венцов – Сам Господь»¹²⁵.

Символически это представлено в житии юродивого Иоанна Боровичского, который явился в мир необыкновенным образом в виде мертвеца: по реке «противно быстрому течению водному» несло громадную льдину, а на ней стоял огорелый гроб без крышки с почившим отроком. Народ не сразу признал в покойнике святого и все хотел избавиться от него, пока юродивый не явился «многим мужем честным и благоговейным во сне» и не упрекнул их за то, что не принимают его. Впрочем, эта история – единственное, что известно о святом юродивом. Что также весьма показательно для понимания смысла юродства¹²⁶.

О том, что значит умереть для мира, рассказывает история про Великого Макария Египетского. Однажды к нему пришел юноша и, желая быть иноком, спрашивает его: как ему спастись? Макарий дважды посылает юношу на кладбище – сначала бранить, а потом хвалить мертвых. Когда юноша исполнил это, Макарий спросил его: «Что отвечали тебе мертвые?» – «Они были безмолвны и к похвале и к порицанию», – отвечал юноша. «Иди, и ты будь таков же», – сказал Макарий¹²⁷.

¹²⁵ Слова, принадлежащие преп. Феодору Студиту. Ссылка по: По вере вашей да будет вам. Чудотворец Феодосий Иерусалимский и его наставления / Собеседник православных христиан. СПб.: Издательство Людмилы Яковлевой, 1995. С. 14.

¹²⁶ Ковалевский Иоанн (священник). Подвиг юродства. М.: Лепта-Пресс, 2000. С. 202–204.

¹²⁷ Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М. 1845. С. 148, 23. Ссылка по: Блаженный Исидор, Христа ради юродивый, ростовский чудотворец. Ярославль: Типография губернской Земной Управы, 1892. С. 3.

Так и юродивый — мертвец в миру. Жития пестрят историями о том, как юродивые шокируют всех своей наготой, моются в женских банях, спасая блудниц, пляшут с ними и заходят в их спальни, терпят гонения и поношения, насмешки и жестокие побои и проявляют при этом нечеловеческую кротость и бесстрашие.

О том, чем юродивый отличается от монаха, красноречиво повествует история юродивого Серапиона (5 в.). Однажды он возжелал увидеться с известной затворницей, которая провела в уединении 25 лет и ни с кем в течение этого времени не встречалась. Увидав деву, Серапион обратился к ней: «Что ты сидишь здесь?». Она отвечала: «Я не сижу, но иду». «Куда же ты идешь?» — спросил Серапион. «К Богу моему», — отвечала подвижница. «Жива ты или умерла?» — «Верую Богу моему, что умерла для мира. Ибо тот, кто живет по плоти, не пойдет к Богу», — отвечала она. «Если хочешь уверить меня в том, что ты умерла для мира, — сказал Серапион, — сделай то, что я делаю». «Приказывай, — отвечала она, — но только возможное, и я сделаю». «Для мертвого, подобно тебе, — сказал Серапион, — все возможно, кроме нечестия, — сойди вниз и пройдишь». «Я не выхожу 25 лет, — возразила девица, — как же теперь пойду?» «Вот, — сказал Серапион, — не говорила ли ты, что умерла для мира? Очевидно поэтому, что и мир для тебя не существует. А если так, то мертвый ничего не чувствует и для тебя должно быть все равно — выйти или не выйти». Девица пошла. Когда она дошла до одной церкви, Серапион сказал ей: «Если хочешь меня уверить, что ты умерла и не живешь для людей, то сними с себя все платье, как вот я, положи его на плечо и ступай по городу, а я пойду впереди тебя в таком же виде». «Но если я сделаю это, то многих соблазню таким бесстыдством, и кто-нибудь скажет, что это сумасшедшая или беснующаяся», — отвечала затворница. Но Серапион не унимался: «А тебе что за дело, если это скажут. Ведь ты говорила, что умерла для людей. Мертвецу нет никакой нужды до того, бранит ли его кто или смеется над ним, потому что он нечувствителен ко всему». Тогда девица сказала: «Прикажи мне сделать другой подвиг. Теперь я еще не дошла, а только молюсь о том, чтобы дойти до такой степени». «Смотри же, сестра, — отвечал Серапион, — не величайся, будто ты святее всех, и не хвались, что умерла для сего мира. Вот ты узнала, что жива еще и угождаешь людям. Я могу быть более мертвым, чем ты, и что я умер для мира, могу дока-

зять делом, – именно тем, что равнодушно взираю на него. Ибо, не стыдясь и не соблазняясь, могу сделать то, что приказываю тебе»¹²⁸.

Монах, надевая рясу, или затворник, уединяясь, умирают для мира. Их пребывание в уединении есть процесс умирания. Мучимые мирской суетой, они ограждают себя от искушений, ибо чувствительны к ним. Юродивый же тот, кто уже умер для мира и способен вернуться в него. Монах занят спасением себя. Юродивый, стяжав благодать, способен к служению, то есть спасению тех, кто в мире.

3.3.6. Почему юродивому уготовано Царствие Небесное

Церковь, прославляя святых юродивых, представляет их как последователей заповеди о нищете духовной – «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царствие Небесное» (Мф. 5:3). В Четьи-Минеях Дмитрия Ростовского мы читаем: «Святые ангелы Божии предстали в час блаженной кончины к сему Симону, нищему духом...» (Четьи Минеи, 21 июля)¹²⁹; «Христов глас исполнися на тебе, Андрее блаженне, реченный: блаженни нищие духом, яко тех есть Царство Небесное, ты бо обнищал еси духом и Царство Небесное воспринял еси» (Минея, 2 октября, 6 песнь канона), а также 8 песнь канона Святому Василию Блаженному (Минея, 2 августа)¹³⁰ и др.

Но что есть духовная нищета?

При ответе на этот вопрос с философско-антропологической точки зрения, нужно иметь в виду следующее. С обычной точки зрения, духовно богатым считается тот человек, который сам видит, сам думает, сам решает. Тогда решающую роль играет «я» и его тень – «сам». Но с церковной точки зрения более достойны те, кто отказался от этого богатства, кто отказался от «я» и принял нищету духа. При этом быть нищим духом, согласно православной традиции, означает «иметь духовное убеждение, что мы ничего своего не имеем, а имеем только то, что дарует Бог, и что ничего доброго мы не можем сделать без Божией помощи и бла-

¹²⁸ Ковалевский Иоанн (священник). Подвиг юродства. М.: Лепта-Пресс, 2000. С. 114–116.

¹²⁹ Там же. С. 21.

¹³⁰ Там же.

годати; и, таким образом, должны считать, что мы – ничто, и во всем прибегать к милосердию Божию. Кратко, по объяснению святителя Иоанна Златоуста, нищета духовная есть смиренно-мудрие»¹³¹.

«Абсолютная нищета духа» – это не то же самое, что нищета познания. В последнем случае отсутствие знания оставляет нетронутым «я», которое загораживает от человека Бога и поэтому позволяет говорить ему от своего имени.

Может быть, нищета духа и есть то непосредственное восприятие Бога, которое воплощает собой юродивый, совлекший с себя тленные ризы мира видимого и идеального?

Может быть, поэтому, говоря о нищете духовной, часто вспоминают состояние младенчества и приводят слова Иисуса: «Пустите детей и не препятствуйте им приходить ко Мне, ибо таковых есть Царствие Небесное» (Мф. 19:14) и «Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царствие Небесное» (Мф. 18:3)? А также слова Иисуса: «Славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам». (Мф. 11:25). «Младенцам» – это синодальный перевод. По-гречески – «нэпиос», которое переводится не «младенец», а скорее как «дурачок», «глупый», простодушный как младенец¹³².

Может быть, в словах Писания и содержится тот призыв к непосредственности, ибо дети не знают о-посредований, будь то чужие идеи, мнения, время, горизонты. Как не знает их юродивый. Но воспринимают все таковым, каким оно дано сейчас, и с тем, что дано в этот момент. Юродивый не знает времени, ни прошлого, ни будущего, ни прошедшего будущего, ни ненаступившего прошлого, он не вспоминает того, на что ему следовало бы надеяться, и не надеется на то, что ему следовало бы вспоминать (Кьеркегор¹³³). Он выпал из времени и интенсивностью своей веры длит вечное сейчас, настоящее, единственно в котором дана вся полнота жизни. Молитва учит вечному сейчас. Юродивый есть непрестанная молитва.

¹³¹ Катехизис православной церкви. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1995. С. 73.

¹³² Чистяков Г. Над строками Нового Завета. М.: Истина и Жизнь, 2002. С. 78.

¹³³ Кьеркегор С. Несчастнейший. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005.

«Смирennemудрие», о котором говорит Иоанн Златоуст, не есть ли та смиренная мудрость, которая не гордится, но отступает, преклоняет голову перед Богом, не становясь преградой, опосредованием для Его восприятия?

Человеческий дух переполнен отвлеченными чуждыми ему истинами, словно дома – миловидными вещицами. За этим инородным, лишним, чужим, не видно родного, своего. Все опосредовано. Но Бог невозможен в опосредовании, он открывается лишь непосредственному, наивному, «обнаженному» восприятию того, кто нищ духом.

Но быть нищими духом в точном смысле этого слова могут только ангелы, ибо у них нет тела. Они в принципе не могут говорить от своего имени, ибо не пали, но что делать юродивому? Ведь он не ангел, у него есть тело и поэтому за ним всегда остается возможность говорить от своего имени.

3.4. Юродство как непрерывно длящийся мистериальный акт

Для того чтобы разрешить выше сформулированную проблему, мало различить плоть и тело, недостаточно тело лишить его плоти. Тело необходимо поместить в пространство непрерывно длящегося мистериального акта, то есть акта, который не знает внутри себя смены состояний.

Действия юродивого – это мистериальное разоблачение, отречение от себя наличного, выход из мира посясторонних относительных ценностей, изоляция от данности с целью встречи с трансцендентным.

Во время таинства изоляция достигает наивысшей степени. Когда завершается таинство, степень изоляции обычного верующего уменьшается, накал сменяется священной теплотой после принятия божественных даров. Отличие юродивого состоит в том, что он постоянно находится в состоянии изоляции, возведенной в наивысшую степень. Пройдя ряд отречений от относительного, себя относительного, он не возвращается в былое состояние, как делает обычный мирянин или монах, но длит то, которого достиг.

Юродивый есть вечно длящаяся актуализация мистериального акта. О чем приточно повествует история юродивого Ивана Босого, который в мороз без шапки, в легком халате, босиком гнал в гору деревянный шар, величиной с арбуз. Шар скатывался вниз и «доставлял не мало хлопот тому, кто подгонял его». Но это не останавливало юродивого. Скатившийся шар святой вновь пытался загнать на вершину¹³⁴. Подобно Сизифу, юродивый непрерывно возобновляет это. Но его счастье, если здесь уместно говорить о счастье, заключается не в ясности видения своего удела и рожденного этим презрения к конечности жизни и богам, как полагал Камю¹³⁵, но в полноте бытия, которая предстает перед ним в каждый миг актуализации невозможного.

Внутри мистериального акта юродивый лишается субъективности, возможности говорить от своего имени, и у него появляется возможность незнанием разуметь сверхразумное.

Юродство можно представить как то, что позволяет пребывать в непрерывном памятовании о Боге, без которого немислим христианин. Почему? На этот вопрос отвечает Б. Паскаль и вторящий ему Л. Шестов: «Смертные муки Иисуса Христа будут длиться до скончания мира – а потому все это время нельзя спать!»¹³⁶ Но что это значит?

3.4.1. Когда кончатся смертные муки Христа

Пришествие и крестная смерть Христа – это не событие двухтысячелетней давности, но непрерывно длящаяся и вечно повторяющаяся история, к которой причастен любой христианин. Праздники, установленные церковью, в основе своей содержат именно эту идею. Крестик с распятием, который носит на груди

¹³⁴ Голованский Иоанн. Игумен Вонифатий, основатель и строитель скита Феофани, принадлежащего к Киево-Златоверхо-Михайловскому Первоклассному монастырю и наставник его Иван Босой, удивительный человек юродивый. Киев: Типография И. и А. Давиденко, 1873. С. 207–208.

¹³⁵ Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990. С. 90–92.

¹³⁶ Приведенная фраза Паскаля есть переложение Л. Шестова, которое он использует в работе «На весах Иова» в размышлениях «Гефсиманская ночь». Оригинал фразы Паскаля в «Мыслях» звучит так: «Иисус будет в смертельных муках до конца мира: не должно спать в это время». Ссылка по: Шестов Л. На весах Иова. М.: ООО «Издательство АСТ», Харьков: «Фолио», 2001. С. 310, 314.

любой верующий, символизирует именно эту мысль. Иисус все еще на кресте.

Христос искуплением грехов человеческих вечно спасает мир. Человечество не есть спасенное, но всегда спасаемое. Если бы Христос был лишь тем, кто явился однажды на землю, пострадал на кресте и спас людей, мир невозможного затворился бы. Наступило бы царство человека, не нуждающегося в Боге. То есть царство наличного, в котором человека можно рассматривать как продукт эволюции.

Христос заповедал для человечества невозможное – вечно бодрствовать, и через апостола – непрестанно молиться! ¹³⁷ И даже, когда плоть спит, каждое биение сердца человеческого должно быть в памятовании о Боге – как восприняли эту заповедь исихасты. Но это кажется невозможным для обычного человека, ведь даже апостол Петр уснул, когда Иисус просил его быть с ним и бодрствовать в великий и страшный час перед смертью Его. В то время, когда Христос пал на лице Свое и молил Бога «да минует Меня чаша сия», Петр видел сны (Мф. 26:36-41). А человек должен бодрствовать: «Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение: дух бодр, плоть же немощна» (Мф. 26:41). Быть христианином – значит быть причастным судьбе Христа, сораспинаясь Ему, переживая историю, взяв «легкое бремя Его» (Мф. 11:29-30). До тех пор, пока человек помнит, до тех пор пока он бодрствует, пока дает сказать невозможному в себе, он человек.

Юродивый – это актуализация памятования о Боге, непрестанная молитва Богу.

Идеал вечного памятования о Боге, невозможности найти успокоения и твердых оснований в мире данности, находит символическое отражение в жизни юродивых.

Так, например, келья Христа ради юродивого Феофила (18–19 в.) вся была загромождена и засыпана слоем мусора и грязи. Когда его спрашивали, отчего он так делает, он отвечал: «Для того, чтобы все вокруг меня находящееся напоминало мне о бес-

¹³⁷ «Бодрствуйте, молитесь» (Мк. 13:32-37); «Непрестанно молитесь» (1 Фес. 5:17); «Всякою молитвою и прошением молитесь во всякое время духом» (Еф. 6:18); «Итак желаю, чтобы на всяком месте произносили молитвы мужи» (1 Тим. 2:8).

порядке в моей душе»¹³⁸. Юродивая Мария Ивановна (19–20 в.) специально «расщипывала у себя место на ноге до крови и не давала ему заживать»¹³⁹. Когда святой Симеон (6 в.) после пострига решил покинуть обитель и уйти в пустыню, то сделал он это потому, что увидел монаха, еще вчера сиявшего венцами благодати после посвящения в иноки и уже сегодня тлеющего обычным человеческим огнем¹⁴⁰. Юродивый 11 в. Николай Транийский с тех пор, как ему исполнилось 8 лет, усвоил привычку постоянно кричать «Кирие элейсон!», что значит «Господи, помилуй». За это он всю жизнь подвергался гонениям – родная мать его выгнала из дома, монахи монастыря, в который его поместили, сажали на цепь его и били, запирали в башню и в конце концов изгнали из обители как умалишенного.

Нанося себе сознательный ущерб, юродивые не дают своему сознанию забыться, то есть раствориться в готовых смыслах, предлагаемых миром, но неустанно обращают свой взор к сверхреальному, тому, что не может быть раз и навсегда дано, но обретается вновь в каждый миг.

Поскольку памятование о Боге и отказ от «я» является необходимым для любого христианина, постольку юродство можно трактовать расширительно, адресуя его не только узкому кругу подвижников, но и всякому верующему в Христа. К подобному выводу пришел С. Булгаков, который считал юродство мерой достижения на христианском пути.

3.4.2. Юродство как мера достижений на христианском пути

Согласно С. Булгакову юродство – это предел пути самоотречения, нелюбви к своему «я». «Не юродствуя в сердце своем, нельзя достигнуть христианского отношения к себе и к миру, и в сущности мерою юродства, способностью отрицать мудрость мира сего определяются достижения на христианском пути. Юрод-

¹³⁸ Зноско В. Сказание о преподобном старце Феофиле, иеросхимонахе, Христа ради юродивом подвижнике и прозорливце Киево-Печерской Лавры. Киев: Броварская типография, 2003. С. 59.

¹³⁹ Блаженные старицы Дивеевского монастыря / Сост. А.Н. Стрижев. М.: Паломник, 2003. С. 305.

¹⁴⁰ Византийские легенды / Под ред. С.В. Поляковой. СПб.: Наука, 2004. С. 60.

ство многолико и многообразно, оно не связано с определенными формами, но повелевает не любить в себе своего я, своей самости. Оно требует жертвы сокровенной, но непрерывной и ежедневной»¹⁴¹. Религиозно утверждая личность, нужно ею пожертвовать, отречься от себя, своей замкнутости.

Юродивый есть человек в пределе актуализации невозможного. Сама по себе аскетика, отречение от мира сущего, своего «я» не делает невозможное доступным. Оно доступно лишь тогда, когда актуализируется стремление к нему. Бог существует стремлением к Богу. А значит, он требует такой интенсивности веры, которая не знает забвения, отдыха и сна.

Все нами сказанное ставит под сомнение весьма распространенную точку зрения на феномен юродства, заключающуюся в том, что юродство ограничивается юродствованием, то есть набором не вписывающихся в обычные нормы действий, имеющих смысл лишь в присутствии другого и часто направленных именно на него (например, А. Панченко). Чаще всего это аргументируется тем, что день юродивого символически делится на две части – «юродивый на публике» и «юродивый в уединенной молитве», и потому юродивый будто бы знает «антракты» в своем подвиге и наедине с собой не юродствует. Но когда юродивый молится наедине с собой, он не перестает быть юродивым. Суть юродства – не в том, что проявляется внешне и обращено во вне, а в том, что заставляет что-то высказываться таким или иным образом. В том внутреннем, что определяет внешнее. Юродивый «днем» более служит, исповедует чужие грехи, юродивый «ночью» исповедует в своих грехах, ибо человек, ибо грешен. Оттенки внутреннего находят различие во внешнем проявлении. Но и там, и там юродивый самовыворачивается, определяя внешнее внутренним, то есть юродствует. Юродивый, молящийся ночью на паперти или на гноище, не менее безумен, чем, тот, кто бежит днем с дохлой собакой по городу.

¹⁴¹ Булгаков С. Свет невечерний. М.: ООО «Издательство АСТ», Харьков: «Фолио», 2001. С. 537.

Действия юродивого совершаются в пространстве культа, который он непрерывно воспроизводит внутри самого себя. Именно поэтому, когда мы смотрим на Максима Московского (15 в.), который «подобием сед, брада и власы его аки Петра апостола, главою плешив, сам наг и препоясан ширинкою»¹⁴², или на любого другого святого юродивого, мы должны видеть не только внешние неустроенности, но и внутреннюю работу духа, актуализирующуюся внешне. Юродивый – это не бомж, нищий, у которого нет крова, одежды и гроша за душой, но фигура мистериальная. Это тот, в ком еще не остыла внутренняя плазма культа, тот, кто непрерывно воспроизводит в себе мистериальное отречение от себя относительного, лишая свое «я» центра и ставя на его место Бога.

Нагота юродивого есть не только условие для достижения определенной духовной ступени, но и символическое свидетельство этого достижения. Она говорит о том, что подвижник умер для мира, что миру, расставившему свои ловушки, не удалось его поймать.

ГЛАВА 4

Возврат мира: Юродство и «смеховая культура»

Став мертвым для мира, юродивый тем самым поправил его. Свободный от мирского, он может вернуться в мир и сделать его объектом смеха. Характеризуя третью часть символической структуры пути юродивого и смех как основную его составляющую, нам необходимо обратиться к теории «смеховой культуры».

В 80-х годах прошлого века Д.С. Лихачев и А.М. Панченко вслед за М.М. Бахтиным, исследовавшим «смеховую культуру» западного средневековья, написали книгу «Смех в Древней Ру-

¹⁴² Ковалевский Иоанн (священник). Подвиг юродства. М.: Лепта-Пресс, 2000. С. 217.

си». В этой книге авторы большое внимание уделили феномену юродства Христа ради, включив его в «смеховой мир». Несмотря на то, что точка зрения на юродство как на элемент смеховой культуры оспаривалась (Лотман, Успенский¹⁴³), тем не менее она прочно укоренилась в научной среде и нашла своих последователей¹⁴⁴, так что можно сказать, что на сегодняшний день она является доминирующей, поскольку иных серьезных исследователей, занимающихся осмыслением подвига, его философией или, как бы выразился А.М. Панченко, «феноменологией»¹⁴⁵, а не историей или культурологией, до сих пор не нашлось. Альтернативой этой точке зрения можно считать позицию апологетов, однако их соображения часто догматически нагружены и многие неясные моменты подобные авторы оставляют без ответа, сославшись на общее христианское миропонимание. В связи с этим нам представляется важным проанализировать концепт Д.С. Лихачева и А.М. Панченко, тем более что он вызывает много вопросов и сомнений. Например, какой смех мы имеем в виду, когда говорим о юродивом? Что его характеризует? Имеет ли он отношение к «смеховой культуре»? Позиция авторов «Смеха в Древней Руси» основывается на концепции диалогизма, но применима ли она к юродству? Не ставит ли под вопрос право на существование юродивого фигура Другого, зрителя, к которой постоянно апеллируют авторы?

Попытаемся разобраться в этих вопросах и начнем с аргументов теоретиков «смеховой культуры» Древней Руси.

¹⁴³ Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопросы литературы, 1977. № 3. С. 152–157.

¹⁴⁴ Отчасти это можно сказать о таких, например, авторах, как Хализев В.Е., Шикин В.Н. Смех как предмет изображения в русской литературе 19 века // Контекст 1985. Литературно-теоретические исследования. Отв. ред. Н.К. Гей. М.: Наука, 1986. С. 176–227; Манн Ю.В. Карнавал и его окрестности // Вопросы литературы. М., 1995. № 1. С. 154–182; Паньков Н.А. Теория карнавала и «русское отношение к смеху» // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. М., 2005. № 2. С. 60–73.

¹⁴⁵ Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в Древней Руси. Ленинград: Наука, 1984. С. 81.

4.1. Аргументы авторов концепции «смеховой культуры»

Говоря о «смеховой культуре», исследователи имеют дело с эмпирическим смехом в различные эпохи и вращаются вокруг вопросов: когда смеется человек, над чем и что этот смех характеризует. При этом авторы не разбирают сущности самого смеха.

На каком же основании Д.С. Лихачев и А.М. Панченко относят юродивых к «смеховой культуре»?

Во-первых, на основании того, что исследователи видят в юродстве зрелище, которое может вызвать смех: «Для грешных очей это зрелище – соблазн, для праведных – спасение. Тот, кто видит в поступках юродивого грешное дурачество, низменную плоскость, – бьет лицедея и смеется над ним. Тот, кто усматривает «душеполезность» в этом «странном и чудном» зрелище, – благоговеет»¹⁴⁶, а также: «... юродивый провоцирует к смеху аудиторию, перед которой разыгрывает свой спектакль. Этот «спектакль одного актера» по внешним признакам действительно смешон, но смеяться над ним могут только грешники (сам смех греховен), не принимающие сокровенного, «душеспасительного» смысла юродства. Рыдать над смешным – вот благой эффект, к которому стремится юродивый»¹⁴⁷. Эта, однако, неоднозначность восприятия подвига и его «дидактическая» подоплека заставляет авторов сомневаться в своей точке зрения и давать двусмысленные формулировки, то выводя юродство из смеховой культуры, то снова его туда вписывая: «Юродство занимает промежуточное положение между смеховым миром и миром церковной культуры. Можно сказать, что без скоморохов и шутов не было бы юродивых. Связь юродства со смеховым миром не ограничивается «изнаночным» принципом (юродство, как будет показано, создает свой «мир навыворот»), а захватывает и зрелищную сторону дела. Но юродство невозможно и без церкви: в Евангелии оно ищет свое нравственное оправдание, берет от церкви тот дидактизм, который так для него характерен. Юродивый балансирует на грани между смешным и серьезным, олицетворяя собой трагический вариант смехового мира. Юродство – как бы «третий

¹⁴⁶ Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В. Смех в Древней Руси. Ленинград: Наука, 1984. С. 91

¹⁴⁷ Там же С. 81.

мир» древнерусской культуры»¹⁴⁸. А также: «Юродивый – это посредник между народной культурой и культурой официальной. Он объединяет мир смеха и мир благочестивой серьезности... балансирует на рубеже комического и трагического»¹⁴⁹.

Во-вторых, исследователи относят юродивых к «смеховой культуре» вследствие того, что юродивый сам смеется: «Житийные герои, как правило, не смеются. Исключение из этого правила делается редко; но оно всегда делается для юродивых»¹⁵⁰. А.М. Панченко приводит пример из житийных историй, когда юродивый смеется, а именно: эпизод с Василием Блаженным, который был свидетелем того, как харчевник, чертыхаясь, подал пьянице вино, а тот, прежде чем выпить его, перекрестился и тем выгнал из него беса. Увидев это, юродивый захохотал в голос, чем вызвал недоумение у публики, не способной узреть причины смеха¹⁵¹.

И, наконец, в-третьих, вследствие упомянутого в цитате выше «изнаночного» принципа.

Относительно указанных аргументов можно сделать следующие замечания.

4.2. О смехе юродивого, или смеялся ли Христос

Смех был предметом исследования многих мыслителей¹⁵². Так, Кант писал о смехе как об аффекте, вызванном превращением некоторого напряженного ожидания в ничто; Бергсон – как о реакции общества, высмеивающего всякую косность, которая мешает ему функционировать и совершенствоваться, Фрейд – как о деятельности бессознательного, преодолевающего барьеры,

¹⁴⁸ Там же. С. 72.

¹⁴⁹ Там же. С. 85.

¹⁵⁰ Там же. С. 123.

¹⁵¹ Там же. С. 123.

¹⁵² И. Кант («Критика способности суждения»), А. Бергсон («Смех»), З. Фрейд («Остроумие и его отношение к бессознательному»), Х. Плеснер («Lachen und Wienen»), М. Истмен («Enjoiment of Laughter»), М. Гротжан («Beyond Laughter. Humor and Subconscious»), М. Бахтин («Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса»), О. Фрейденберг («Поэтика сюжета и жанра»), В. Пропп («Ритуальный смех в фольклоре. По поводу сказки о Царевне-Несмеяне»), С. Аверинцев («Поэтика ранневизантийской литературы»), Л. Карасев («Философия смеха») и др.

воздвигнутые культурой в психике индивида; В. Пропп в основном апеллировал к категории комического; С. Аверинцев говорил о смехе как свободе от страха и надежды и уподоблении божеству, что свойственно античному герою; Л. Карасев – как о культурно-психологическом феномене.

В. Пропп восхищался теоретиком советской кинокомедии Р. Юреневым, который, по его мнению, в отличие от философов и психологов, дал наиболее полный перечень видов смеха¹⁵³: «Смех может быть радостный и грустный, добрый и гневный, умный и глупый, гордый и задушевный, снисходительный и заискивающий, презрительный и испуганный, оскорбительный и ободряющий, наглый и робкий, дружественный и враждебный, иронический и простосердечный, саркастический и наивный, ласковый и грубый, многозначительный и беспричинный, торжествующий и оправдательный, бесстыдный и смущенный. Можно еще и увеличить этот перечень: веселый, печальный, нервный, истерический, издевательский, физиологический, животный. Может быть даже унылый смех!»¹⁵⁴. Но бывает и смешная радость, бывает и смешной смех. Смех можно рассматривать как способ приспособления к миру, как то, что позволяет существовать в мире, законы которого так часто не совпадают с ожиданиями человека. Смех ничтожит их и тем самым позволяет отстраниться от обстоятельств и их власти над человеком. Но мир сильнее и этого смеха, ибо осмеивает и эту смеющуюся процессию, уводя ее туда, куда все уходит – к концу, к смерти. Мир всегда готов посмеяться над человеком.

Во всех указанных характеристиках и определениях смеха мы не найдем смеха юродивого, ибо, говоря о юродивом, мы говорим о смехе без смеха, тогда как исследователи имеют дело с эмпирическим смехом. Те немногочисленные примеры непосредственного смеха и хохота юродивых, которые мы находим в житиях, и на один из которых указал А.М. Панченко, являются скорее исключением, частностью, чем правилом. И, более того, они говорят нам о жестах юродивого, а не смехе как таковом. Смех юродивого заключается не в хохоте, не в дурачестве и шутовстве,

¹⁵³ Пропп В.Я. Проблемы комизма и смеха. Ритуальный смех в фольклоре (по поводу сказки о Несмеяне). М.: Лабиринт, 2006. С. 15.

¹⁵⁴ Там же.

как полагал А. Панченко¹⁵⁵, а в ином, а именно: в онтологических основаниях подвига юродства. Поэтому, говоря о смехе юродивого, мы не можем оперировать категориями комического, психического, физиологического, социального.

Что же нам позволяет говорить о том, что юродивый смеется или, как говорят агиографы, «смеется миру», «ругается миру»?

Условно можно выделить три вида смеха: смех в мире, смех в модусе ускользания от мира, смех из перспективы.

4.2.1. Смех в мире

Это смех того, кто живет в мире по правилам мира, то есть сущего, наличного. Смех здесь может быть как отрицающий, осмеивающий, так и утверждающий. Говоря о смехе в мире, возможно оперировать категориями эстетики – комическое, трагикомическое – и строить теорию, согласно которой смех способно вызывать все то, что имеет некое сходство с человеком и тем самым высвечивает его определенные качества (В. Пропп), например, «медведь, которого водят по деревням и который показывает, как мальчишки воруют горох или как девки белятся и румянятся»¹⁵⁶ или редька, которая «своими очертаниями напомнила нам лицо человека»¹⁵⁷. В целом, смех в мире – это смех, довольствующийся наличным или возможным, то есть тем, что может стать наличным. Он либо принимает наличное таким, какое оно есть (как в случае со смехом-участием), или же противопоставляет ему иное наличное или возможное (при смехе-насмешке). Такой смех имеет или предполагает наличный эквивалент в мире, то есть внутреннее состояние смеющегося имеет отражение вовне в виде смеха в буквальном смысле слова, хохота, улыбки. Объектами такого смеха могут быть отдельные несовершенства мира и людей (причем указывающий на них сам может ими обладать и при этом не направлять смех на себя), также смеющийся может делать объектом смеха самого себя или же то, что не относится ни к чему из сущего, то есть трансцендентное. Смех в мире может и не иметь объекта и выражать общую радость жизни (В. Пропп) или симпатию-участие.

¹⁵⁵ Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в Древней Руси. Ленинград: Наука, 1984. С. 125.

¹⁵⁶ Пропп В.Я. Проблемы комизма и смеха. Ритуальный смех в фольклоре (по поводу сказки о Несмеяне). М.: Лабиринт, 2006. С. 25.

¹⁵⁷ Там же.

4.2.2. Смех из перспективы

Поскольку смех в модусе ускользания от мира по своей сути ближе к смеху из перспективы, вначале мы опишем последний.

Здесь мы имеем дело с иным типом сознания. Сознание бывает предметное, а бывает рассеянное, беспредметное. Первое видит части и не видит целое, второе, напротив, охватывает целое. Смеющийся из перспективы является носителем второго типа сознания. Его смех не то же, что смех в мире. Говоря о смехе из перспективы, мы имеем дело уже не с самим смехом, не с его наличной оболочкой (то есть смехом в буквальном смысле слова, который можно слышать и наблюдать, допустим, в зале кинотеатра при просмотре комедии), а с отрицающе-утверждающей идеей, которая в нем содержится, с идеей принятия и отвержения. Сам смех здесь уходит на второй план, хотя, как мы это увидим далее, он может и присутствовать, как бы усиливая свою идейную основу и объективируя смысл, который он несет. Здесь смех не может трактоваться как психологизм или аффект. Говоря о смехе из перспективы, также нельзя оперировать эстетическими категориями. Такой смех приобретает черты жеста и заключается в поступке. Вопреки Спинозе, который считает, что философ должен не смеяться и не плакать, а понимать, смех здесь и есть свидетельство понимания.

Смех из перспективы – это смех-поступок, смех-жест, вестник иного в мире человеческой субъективности. Этот смех предполагает, говоря на языке М. Хайдеггера («Что такое метафизика»¹⁵⁸), некую выдвинутость в Ничто смеющегося, или выдвинутость в перспективу, как говорим мы.

Смех из перспективы направлен на мир, то есть на все сущее, включая самого смеющегося как часть сущего. Здесь смех над собой превращается в частность, он не может быть объектом как таковым. У смеха из перспективы нет выделенного объекта, его объект – целое, мир в целом, а не отдельные его аспекты, будь то культура, социальное устройство, конкретный человек или событие. Мир – это то, что смех из перспективы или, что тоже самое, рассеянное сознание, осмеивает, то есть отрицает, попирает, ставит под вопрос право на существование.

¹⁵⁸ Хайдеггер М. Что такое метафизика / Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. – 447 с.

Это смех без причины. А потому смеющиеся видятся окружающим дураками или помешанными. Для тех, кто в мире, кто не выдвинут в перспективу, у кого нет целостного взгляда на мир, а значит, он не может отнестись к миру, выстроить свое отношение к нему, кто сам – элемент мира, такой смех – глупость, безумие, то, что не имеет причины. Как к безумцам относились к юродивым, поведение которых невозможно было объяснить в терминах обыденного мира. Как к безумцу абдеритяне относились к Демокриту, который смеялся над смертью, болезнью, бредом, сумасшествием, меланхолией, смертоубийством, над всем тем, что стоило бы оплакивать¹⁵⁹.

Относится ли к объекту такого смеха также и трансцендентное и что именно этот смех утверждает, зависит от перспективы, из которой он направлен.

Условно можно выделить две перспективы, из которой может быть направлен смех смеющегося, – трансцендентная перспектива и перспектива Ничто.

4.2.2.1. Смех из трансцендентной перспективы

Смех из трансцендентной перспективы – это смех видящего то, что невидимо для простых людей. Это смех того, кто знает то, чего не знает никто.

Говоря о смехе, обычно из его области исключают религию, в особенности, если речь идет о христианстве и его представителях. «Есть категории людей глубоких и серьезных, которые не смеются не вследствие внутренней черствости, а как раз наоборот – вследствие высокого строя своей души и своих мыслей... Область религии и область смеха взаимоисключаются», – говорит В. Пропп, имея в виду христианскую религию¹⁶⁰.

Еще Иоанн Златоуст, как известно, заметил, что Христос никогда не смеялся¹⁶¹. Из этого утверждения выводится непозволительность смеха, когда речь идет о культе, зиждущемся на страхе Божиим. В Евангелии сказано: «Горе вам, смеющиеся ныне! ибо

¹⁵⁹ Гиппократ. Письма, постановления, речи / Сочинения. Том 3. М.–Л.: Государственное издательство медицинской литературы Медгиз, 1941. С. 326.

¹⁶⁰ Пропп В.Я. Проблемы комизма и смеха. Ритуальный смех в фольклоре (по поводу сказки о Несмеяне). М.: Лабиринт, 2006. С. 22.

¹⁶¹ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Coda, 1997. С. 274.

восплачете и возрыдаете» (Лк. 6:25). То есть, говоря другим языком, горе вам, довольствующиеся сущим, ибо ваша истинная награда в невозможном.

Не опровергая Иоанна Златоуста и в целом христианскую традицию, мы, рассуждая о смехе юродивого, возвращаем религии смех и утверждаем, что Христос смеялся. Но не в том смысле, который вкладывает в это У. Эко в романе «Имя Розы», где он говорит, что «Иисус хотя бы изредка смеялся», «остроумно шутил», «когда Он вызывал фарисеев первыми бросить камень, когда вопрошал, что за образ на монете, взносимый в податъ...»¹⁶². Эко говорит о смехе Христа в мире, о мирском, человеческом смехе, смехе сущего над сущим, то есть, как отмечает Л. Столович, он тем самым пытается «реабилитировать» смех в христианской традиции¹⁶³. Но мы говорим о смехе из трансцендентной перспективы, в основе которого лежит идея отрицания всего наличного и утверждения трансцендентного, абсолютного.

Этот смех попирает наличное, противопоставляя ему невозможное. Так, Христос смеялся, когда пришел в мир в образе раба, а не царя, как ждали иудеи. Он смеялся, когда проповедовал религию свободы, требующую отречься от авторитетов и чуда, о чем проникновенно писал Ф.М. Достоевский и русские философы, посвятившие свои работы «Легенде о Великом Инквизиторе». Христос смеялся, когда умер позорной смертью на кресте и своей смертью смерть поправ. Апостол Павел говорит: «Благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих» (1 Кор. 1:21). Эти слова можно было бы трактовать так: благоугодно было Богу, поправ законы и ценности мира сего, его мудрость, силу, богатство, славу, явить миру невидимое, то есть то, что не имеет доказательства в наличном и требует свободы верующего. Христос явил Истину после того, как мир узнал закон, и тем самым он сделал первое последним, а последнее первым. Он поменял знаки, принятые в мире, и тем самым посмеялся над миром.

Христос, придя на землю, проповедовал философию поступка, то есть истину, неразрывно связанную с самой жизнью, которая бытийствует своим осуществлением. Смех над наличным и утверждение абсолютного – и есть тот поступок, которого ждет Бог.

¹⁶² Эко У. Имя розы. СПб.: Симпозиум, 2007. С. 156–160.

¹⁶³ Столович Л.Н. Философия. Эстетика. Смех. СПб.–Тарту, 1999. С. 248.

Смех из трансцендентной перспективы не упраздняет, но напротив, утверждает Страх Божий и является его актуализированным свидетельством.

К тем, кто смеется из трансцендентной перспективы, мы можем отнести не только Христа, но всякого святого, в том числе юродивого. Юродивый – это тот, кто преодолел мир, кто приостановил власть сущего над собой. Он совершил акт трансцендирования, выхождения за пределы относительного, наличного, а потому его смех помещен в трансцендентную перспективу и оттуда направлен на мир.

Юродивый также своим смехом, то есть жестами и всей своей жизнью, отрицает мир наличного, говорит ему нет, и утверждает бытие Бога. Именно поэтому в житиях святых юродивых часто говорится: «пошел ругаться миру», «смеяться миру», «смеяться над миром». И в этом смысле юродивый есть живое доказательство бытия Бога. Перефразируя П. Флоренского, можно сказать: «Есть в мире юродивые, следовательно, есть Бог»¹⁶⁴.

Рассуждения о смехе в мире никак неприменимы к смеху из перспективы. Например, заявляя о том, что объектом смеха для смеющегося из трансцендентной перспективы является всякое сущее, мы, вопреки Чернышевскому, Бергсону и вторящему им Проппу, который говорит, что «...никогда не может быть смешной окружающая нас природа...»¹⁶⁵, с необходимостью должны утверждать, что природа является смешной сама по себе, смешны ее законы: сна и бодрствования, необходимости всякому организму в той или иной степени регулярно питаться, смешны ее холод и зной, законы подчинения физически слабейшего сильнейшему.

Смешны животные, растения и вещи сами по себе, а не оттого, что они чем-то схожи с человеком и отсылают к его качествам¹⁶⁶. «Медведь в лесу, ищущий себе пропитание, сам по себе не смешон», – говорит Пропп¹⁶⁷, но для Серафима Саровского, медведь «сам по

¹⁶⁴ Флоренский П.А. Иконостас / Христианство и культура. М.: ООО «Издательство АСТ», Харьков: «Фолио», 2001. С. 547.

¹⁶⁵ Пропп В.Я. Проблемы комизма и смеха. Ритуальный смех в фольклоре (по поводу сказки о Несмеяне). М.: Лабиринт, 2006. С. 24.

¹⁶⁶ Там же С. 24–27.

¹⁶⁷ Там же. С. 25.

себе» смешон¹⁶⁸, смешны законы природы, заставляющие человека бояться дикого голодного зверя. Дух Серафима, окрепший в молитве, настолько силен, что заставляет животное невольно подчиниться ему и позволить кормить себя с руки. Серафиму также смешны кушающие его насекомые, которых он не отгоняет во время работы¹⁶⁹, ему смешна та телесная боль, которую они ему причиняют.

Подвижнику, высмеивающему своим подвигом сущее, смешны растения, фрукты и овощи, не оттого, что они напоминают физиономию человека, а оттого, что ими можно пренебречь, то есть отказать себе в пище, нанеся себе ущерб. Подвижнику также смешны все вещи, ибо от любой из них он может отказаться. Более того, ему смешно его «я», не отдельные свои недостатки и нелепости, но «я» в целом, сама идея «я» как центра личности, ибо в центр подвижник ставит Бога.

Актуализируя свое человеческое, то есть замысел Бога о себе, человек смеется над своим животным, природным, сущим, над той пуповиной, которая его связывает с землей.

И в этом смысле люди делятся на две категории – те, кто смеется, и те, над которыми смеются. Первые – юродивые, святые, то есть те, кто стал мертв для мира и длит это умирание в своем бытии, вторые – те, кого мир поймал или все еще ловит. Одно из двух – или человек смеется из трансцендентной перспективы над миром или же мир смеется над ним.

Как мы прежде отметили, иногда смех из перспективы, заключающийся в поступках смеющегося, отвергающих жестах миру, сопровождается смехом в прямом смысле этого слова, тем самым усиливая или же просто отражая идею отрицания наличного. Так, например, смеялся юродивый Иван Босой в ответ на беспечность счастливого в своей любви молодого человека, не пожелавшего принять от юродивого полевой цветок, предсказывающий смерть возлюбленной¹⁷⁰. Ошибочно было бы трактовать

¹⁶⁸ Дивный старец. Жизнеописание преподобного и богоносного отца нашего Серафима Саровского и всея Руси чудотворца. Сост. В. Афанасьев. М.: Русский Хронограф, 1993. С. 121, 53.

¹⁶⁹ Сказания о подвигах и событиях жизни старца Серафима, иеромонаха, пустынника и затворника Саровской пустыни. М.: Интэк, 2006. С. 33.

¹⁷⁰ Голованский Иоанн. Игумен Вонифатий, основатель и строитель скифа Феофани, принадлежащего к Киево-Златоверхо-Михайловскому Первоклассному монастырю, и наставник его Иван Босой, удивительный человек юродивый. Киев: Типография И. и А. Давиденко, 1873. С. 210.

этот смех в терминах смеха в мире, это именно смех смеющегося из трансцендентной перспективы. Юродивый высмеял плен надежд и упований, предложенный миром и в который попал молодой человек

4.2.2.2. Смех из перспективы Ничто

Этот смех также требует от смеющегося поступка, он также несет собою отрицание сущего, однако перспектива, из которой он направлен иная, чем трансцендентная. Эту перспективу, используя язык Хайдеггера («Что такое метафизика»), мы условно можем назвать перспективой Ничто, ибо она по сути своей бессодержательна и сама собою ограничивается. Она ни к чему не отсылает и ничего не утверждает. Когда Хайдеггер говорит о выдвинутости в Ничто, он говорит о трансцендировании: «Выдвинутое в Ничто, наше присутствие в любой момент всегда заранее уже выступило за пределы сущего в целом. Это выступание за пределы сущего мы называем трансценденцией»¹⁷¹. Или: «Выдвинутость нашего бытия в Ничто на почве потаенного ужаса есть перешагивание за сущее в целом: трансценденция»¹⁷². Но это трансцендентное без трансцендентного. Здесь уместнее было бы говорить не об акте трансцендирования, но об акте экзистирования, то есть выхода самости за свои пределы, обусловленном не трансцендентным, но конечностью самости, либо об акте трансгрессии, при котором пересекаются границы одного наличного и учреждается другое наличное.

Такое определение Хайдеггера выдвинутости в Ничто с отмеченными недостатками подходит нам для описания смеха, который направлен из перспективы Ничто.

К смеющимся из перспективы Ничто можно отнести Сократа, смеющегося над страхом смерти и спокойно принимающего яд («Федон»), Демокрита, осмеивающего тщету человеческой жизни, полной страстей и бездумных желаний¹⁷³, киников, осмеивающих человеческие установления, мнения, традиции, обы-

¹⁷¹ Хайдеггер М. Что такое метафизика / Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 22.

¹⁷² Там же. С. 24.

¹⁷³ Гиппократ. Сочинения. Том 3. М.–Л.: Государственное издательство медицинской литературы Медгиз, 1941. С. 325–332.

чай¹⁷⁴, и других греческих мудрецов, своею жизнью смеющихся над наличным бытием.

Такой смех направлен также и на трансцендентное, в нем содержится двойное отрицание – абсолютного и относительного. Но этот смех ничего не утверждает, он утверждает Ничто. Как говорит С. Аверинцев, у греков, вопреки пословице, свято место оказывается пусто – у них нет абсолютной ценности, все 12 олимпийских богов равны между собой и даже Зевс – один из них. Философы помещают в эту пустоту «Благо», «Единое», то есть абстракции. «Коль скоро верховной ценностью нельзя реально обладать, на место заинтересованности в абсолютном становится абсолютная незаинтересованность, то есть в идеале свобода от страха и надежды – этическое соответствие того центра, вокруг которого строится мир олимпийцев. Только так делается возможным идеал атараксии...»¹⁷⁵.

Итак, идеал греческого мудреца, то, что он противопоставляет наличному, есть атараксия, точка безразличия, равнодушие, то есть чистое «нет» сущему.

Или же греческий мудрец будет утверждать человеческий разум, то есть элемент сущего. Но таким образом его смех перестанет в полном смысле слова быть смехом из перспективы и станет смехом на границе мира, пограничным смехом, утверждающим сущее.

Аналогичные рассуждения можно распространить и на других философов поступка: их смех будет носить либо чисто ничтожащий характер, либо же он сместится в перспективу мира, станет отмирным.

4.2.3. Смех в модусе ускользания от мира

Такой смех, как мы отмечали выше, по своей сути ближе к смеху из перспективы. То есть сам смех здесь не так важен. Жесты, в которых он выражается, берут из смеха его идейную основу.

Здесь возможны три варианта:

– отрицание относительного и утверждение абсолютного (смех отшельника, монаха, философствующего);

¹⁷⁴ Нахов И.М. Киническая литература. М.: Наука, 1981. С. 13.

¹⁷⁵ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Coda, 1997. С. 75–76.

– отрицание абсолютного и утверждение относительного (карнавальный смех, смех утверждающего свой разум);

– отрицание абсолютного и отрицание относительного (например, смех шута, высмеивающего реальность в противовес возможной, более совершенной реальности, то есть смех над наличным и невозможным и утверждение возможного, то есть того, что может стать наличным).

Единственный вариант, который в принципе невозможен, это одновременное утверждение абсолютного и относительного как равноценностей, ибо это нонсенс. Утверждение абсолютного с необходимостью влечет за собой отрицание относительного самого по себе, в отрыве от абсолюта.

Смех в модусе ускользания от мира – это смех-жест, заявление о своем отрицании-утверждении, однако это смех часто необеспеченный. Так, смех Пиррона, который возжелал избавиться от власти мира, воздерживаясь от суждений о нем, не нашел своего подтверждения в жизни философа – когда на него набросилась собака, он, несмотря на свой скепсис, убежал от нее, чем вызвал смех, ибо проповедовал одно, а делал другое¹⁷⁶.

Смех в модусе ускользания от мира – это смех убегающего от власти мира, от того, над чем смеющийся смеется. Смех всегда требует отдачи, но смех в модусе ускользания от мира – это смех того, кто еще не сделал выбор, этот смех еще может обернуться смехом над самим смеющимся. Это смех убегающего. Он не имеет в себе оснований, он отвлеченный, необеспеченный. Как смех того, кто представляется шутком, ибо личина шута предполагает некоторую неприкосновенность ее носителя, то есть безответственность смеющегося, его отстраненность от своего смеха. Или карнавальный смех – это коллективный смех, который имеет для себя выделенное время и место и заранее принят общиной. Или же смех ученика Василия Блаженного, возжелавшего во всем следовать юродивому, но оказавшемуся не способным по указу Василия разбить камнем чудотворную икону, ибо ученик все еще был отмирен, то есть жив для мира, и глаза его «были удержаны» (Лк. 24:16), то есть неспособны за видимым видеть невидимое. И

¹⁷⁶ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. С. 380.

потому черт, изображенный под ликом Богоматери, посмеялся над учеником, преклонившемся перед иконой¹⁷⁷.

Резюме

Вопрос о сущности смеха чрезвычайно интересен. Однако в данной работе мы не претендуем на него ответить, это не входит в наши задачи. Нам важно лишь уловить связь смеха с фигурой юродивого, и мы видим ее в мотиве ничтожения. Смех способен ничтожить, держать дистанцию по отношению к тому, на что он направлен. Подобно тому, как жесты и в целом способ бытия юродивого позволяют ему устранять власть мира над собой. В этом смысле юродство и смех можно отождествить, юродство и есть смех, это – «нет» миру, в основании которого лежит вся жизнь подвижника, а не просто вербальная формула. Если А. Панченко полагает, что юродивый смеется над людьми, осмеивает их мнимую мудрость¹⁷⁸, то мы утверждаем, что юродивый осмеивает мир сущего как таковой, и прежде всего, самого себя, то есть идею «я», страхи, чаяния, желания, помыслы и зависимость от другого. Он смеется над тем, что его связывает с миром. Юродивый видит то, что находится за горизонтом видения предметного сознания обычных людей.

4.3. Смешон ли юродивый?

А.М. Панченко приводит пример того, как «шалует» и «глумится» юродивый: юродивый Федор «в хлебное той после хлебов в жаркую печь влез и голым гузом сел на полу и, крошки в печи подбираючи, ест. Так чернцы ужаснулись»¹⁷⁹. Автор следом проводит параллель со скоморошьей традицией: «А ин мечется во

¹⁷⁷ Протоиерей И.И. Кузнецов. Святые блаженные Василий и Иоанн, Христа ради московские чудотворцы (историко-агиографическое исследование). Записки Моск. археологического института. Изд. под ред. А.И. Успенского. Т. 8. М. 1910. С. 86–87.

¹⁷⁸ Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В. Смех в Древней Руси. Ленинград: Наука, 1984. С. 127.

¹⁷⁹ Там же. С. 82.

огнь, показавшие крепость сердец своих», – а также со «смеховой культурой» Европы: одна старуха каждый день напивалась допьяна, дети пытались ее усовестить и страшили адским огнем, но старуха их не слушала, тогда они однажды, когда она валялась пьяной, рассыпали вокруг нее горящие угли. Старуха, очнувшись, испугалась, что попала в ад¹⁸⁰. Во-первых, поступку юродивого можно найти другую аналогию. Например, можно провести параллель с древнерусской традицией сажать ребенка в печь, что символизирует «выпекание» тела. Тогда эпизод с юродивым приобретает иной, нежели у А. Панченко, смысл: юродивый, садясь в печь, как бы создает новое христианское тело, отрекаясь от старого, тленного, мирского. Во-вторых, если анекдот про старуху действительно может показаться смешным, то действие юродивого Федора, а также краткое упоминание о скоморохе в том виде, в котором оно приведено А. Панченко, – никак нет. Нагой, истощенный аскезой юродивый, сидящий на горящих углях на глазах «чернцов», никак не смешон – его вид может вызвать ужас, сожаление, недоумение, непонимание, равнодушие, благоговение, но никак не смех. То же можно сказать и о других примерах «шутовства» юродивого, которые приводит автор, когда юродивый представляется хромым, бегаем вприпрыжку, подставляет спешащему подножку, ложится на патриаршем совете у всех на глазах на бок, как это делал Аввакум, и др.¹⁸¹

Даже если признать, что юродивый может быть смешон, из этого отнюдь не следует, что он является персонажем «смеховой культуры». Для этого нет оснований. Над идиотом Ф.М. Достоевского, например, тоже все смеялись, но это вовсе не значит, что князь Мышкин – элемент «смеховой культуры», что он шут, который смешит и дурачит.

В пользу точки зрения А.М. Панченко и Д.С. Лихачева здесь можно говорить о зрелищной стороне действия юродивого, присущей «смеховой культуре», однако разберем этот пункт отдельно.

¹⁸⁰ Там же. С. 82–83.

¹⁸¹ Там же. С. 126.

4.4. Зрелище и действие

Как любят подчеркивать агиографы, день юродивого делится на две части: первая посвящена непосредственно юродствованию, когда блаженный ходит по улицам, площадям и церквам и речится жестами. Вторая же половина отдана уединению подвижника, в котором он непрестанно и слезно молится Богу или же тайно от людей исповедуется священнику и причащается Святых Таин. Например, *Андрей Царьградский (10 в.) «в течение дня представлялся лишенным разума, а ночью молился Богу и святой Анастасии»*¹⁸². *Феодор Новгородский (14 в.) после дневных враждований с юродивым Николаем Кочановым «ночью, когда другие предавались покою... обходил церкви Торговой стороны города, молился за благоденствие города, чтобы Господь избавил великий Новгород от глада и губительства, от нашествия иноплемennых и междоусобных брани и огненного запаления...»*¹⁸³. *Иоанн Устюжский (15 в.) «бодрствуя по ночам ... возносил непрестанные молитвы»*¹⁸⁴, а днем юродствовал. *Андрей Тотемский (17 в.) «днем ходил, юродствуя, по городу, а ночь проводил в молитве»*¹⁸⁵.

Принимая во внимание подобные, обычные для любого жития эпизоды, которые иллюстрируют то, что наедине с собой юродивый якобы не юродствует, а также учитывая то, что сами агиографы, по крайней мере, русскоязычные, для обозначения подвига юродства любят употреблять такие слова, как «мнимое безумие», «представиться лишенным разума», некоторые исследователи склонны видеть в юродивом шута, клоуна, конферансье, актера, играющего роль для публики, пусть и в «дидактических» целях¹⁸⁶, и скрывающего при этом свою святость от других под покровом непотребства. И к этому сравнению прибегают не

¹⁸² Жития святых святителя Димитрия Ростовского в 12 т. М.: Ставрос, 2004. Октябрь. С. 56.

¹⁸³ Ковалевский Иоанн (священник). Подвиг юродства. М.: Лепта-Пресс, 2000. С. 200.

¹⁸⁴ Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней святителя Димитрия Ростовского в 12 т. Май. М.: Ставрос, 2004. С. 759.

¹⁸⁵ Ковалевский Иоанн (священник). Подвиг юродства. М.: Лепта-Пресс, 2000. С. 268.

¹⁸⁶ Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понирко Н.В. Смех в Древней Руси. Ленинград: Наука, 1984. С. 85.

только авторы, вписывающие юродство в «смеховую культуру», но и иные исследователи, которые к этому не склонны. Так, например, В. Бычков пишет: «Вся жизнь блаженного Симеона в городе – это сознательная игра, разыгрывание роли шута и безумца... Симеон не только постоянно нарушает общепринятые в миру обычаи, но, будучи облеченным в монашеское одеяние, регулярно демонстрирует несоблюдение христианских норм поведения... Вся эта шутовская игра имела у Симеона, как и у его последователей, четкую религиозно-этическую направленность. Всем своим поведением и образом жизни пародируя, утрируя, окарикатуривая порочную жизнь окружавших его людей, Симеон изобличал эту жизнь...»¹⁸⁷. Но вернемся к теоретикам «смеховой культуры».

А. Панченко относит юродство к разряду зрелищ. «Есть ли основание относить юродство к разряду зрелищ? Есть, и притом вполне достаточное... юродивый наедине с собой не юродствует... На людях юродивый надевает личину безумия, «глумится», как скоморох, «шалует». Всякое людное место становится для него сценической площадкой... личина безумия пригодна только в виду толпы, когда юродивый становится лицедеем... Театральность юродства бесспорна»¹⁸⁸. Об уединенной молитве А. Панченко говорит так: «Молится уже не юродивый, а человек, снявший личину безумия»¹⁸⁹.

И даже сам внешний вид юродивого исследователь считает частью зрелища: «Этот «костюм» лицедея ...»¹⁹⁰; «Чтобы примирить наготу «Христа ради» и очевидный соблазн, протекающий от созерцания обнаженной плоти, юродивые пользуются паллиативами, например носят набедренную повязку. Однако совершенно очевидно, что многие детали их костюма никак не связаны с этой паллиативной функцией. Таков «колпак великий и тяжкий» Иоанна Водоносца, таковы медные кольца на его «тайных удах». Это, вне всякого сомнения, актерские атрибуты. Юроди-

¹⁸⁷ Бычков В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetica*. В 2-х тт. Том 1. Раннее христианство. Византия. М.–СПб.: Университетская книга, 1999. С. 523.

¹⁸⁸ Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В. Смех в Древней Руси. Ленинград: Наука, 1984. С. 81-83.

¹⁸⁹ Там же. С.91.

¹⁹⁰ Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В. Смех в Древней Руси. Ленинград: Наука, 1984. С. 93.

вый никого не играет, он изображает самого себя. Юродивый – это актер *sui generis*, как клоун или конферансье. Костюм юродивого должен прежде всего подчеркивать его особенность, непохожесть, выделять его из толпы. Отсюда разнообразие костюмов юродивых, которые удовлетворяют только одному условию – они обязательно экстравагантны»¹⁹¹; рубаха юродивого – «корпоративная примета»¹⁹²; юродивого «опознавали по одежде, как шута по колпаку с ослиными ушами или скомороха по сопели. Рубаха юродивого не только прикрывала срам, она была театральным костюмом»¹⁹³.

Ю. Лотман и Б. Успенский, критикуя теорию А. Панченко, пишут: «Играющим во Христе юродивый может показаться лишь внешнему наблюдателю, которому кажется, что святой ради самоуничтожения присваивает себе чужое – грешное, безобразное, унижительное – поведение, и делает это не потому, что оно вытекает из его сущности, а поскольку оно глубоко ей противоречит... Однако можно предположить, что с внутренней точки зрения поведение юродивого не представляется «безобразным»: оно связано с глубоким анархическим отрицанием строя общественного бытия людей и представляется юродивому естественным. Нарушение приличий и норм – для него норма, а не аномалия. Поэтому «для себя» он реализует не игровое, а однозначное и серьезное поведение»¹⁹⁴.

В мысли Ю. Лотмана и Б. Успенского ценно следующее: юродивый не актер, он не дает представления, ибо представлять, играть роль – значит встраивать нечто в порядок представления, то есть помещать в пространство представляемого и представляющего. Например, можно быть безумным, а можно играть в безумие. Играющий в безумие будет представляющим, а безумие будет представляемым. Тогда как быть безумным значит наложить запрет на игру в безумие. Безумец не играет. У безумия нет референта, как его нет у эмоции. Мы будем называть юродивыми только тех, кто безумен, кто никогда не может быть актером, кто ничего не представляет и ничего не выражает, например соци-

¹⁹¹ Там же.

¹⁹² Там же. С. 94.

¹⁹³ Там же.

¹⁹⁴ Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопросы литературы, 1977. № 3. С. 163.

альный протест. Актер играет видящего. Юродивый же тот, кто видит. Он ненормальный, а не тот, кто играет ненормального, кто встроен в порядок означаемого и означающего. А. Панченко размывает границу между актером и юродивым. Если следовать Канту, для которого все люди – актеры («Антропология с прагматической точки зрения»¹⁹⁵), или Шекспиру, который говорит, что жизнь – театр и люди в ней – актеры, тогда, согласно А. Панченко, нужно будет заявить, что все люди – юродивые. Но лишь немногие могут быть юродивыми.

Чтобы сказать, что юродивый – актер и играет роль, нужно допустить мысль о том, что он на время делает вид, что он не тот, кто он есть, что у него «двойное дно» – зная себя одним, он для других притворяется иным. Но юродивый не притворяется, его жесты – прямое следствие того, что ему открыто в опыте сверхсознания. Нисходя с высоты божественных тайн, неизреченное начинает находить себе выражение в молчании, жестах, косноязычии юродивого, символикe.

Юродивый, унижаясь, не скрывает свою праведность, ибо скрывать можно только то, что знаешь. Юродивый не знает о своей праведности. Юродивый – тот, кто всегда помнит о своем грехе, что иллюстрирует его поведение.

*Так, египетский юродивый Виссарион (5 в.) вышел из церкви, когда пресвитер выгнал из храма одного из братьев как недостойного и грешного*¹⁹⁶.

*Юродивого Алексея Елнатского (19-20 в.) однажды посадили в тюрьму. Проводя время в заточении, блаженный днем и ночью молился. Молва о странном узнике быстро облетела всю тюрьму. Начальник, заинтересовавшись, пришел посмотреть на блаженного: «Все говорят, что ты святой. Ты что скажешь?». Юродивый отвечал: «Ну, какой я святой. Я грешный, убогий человек»*¹⁹⁷.

Если бы юродивый, подобно актеру, знал бы себя одним, а представлялся другим, то есть знал себя праведником, а показы-

¹⁹⁵ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. СПб.: Наука, 1999. – 471 с.

¹⁹⁶ Ковалевский Иоанн (священник). Подвиг юродства. М.: Лепта-Пресс, 2000. С. 121.

¹⁹⁷ Дамаскин (Орловский, иеромонах). Житие святого блаженного Алексея Елнатского. М., 1994. С. 26.

вался грешником, тогда бы он тотчас перестал быть праведником, ибо праведность и знание праведности не совместимы.

Актер принадлежит зрелищу, которое всегда ограничено в пространстве и во времени. Он лишь на время убирает свое «я». Юродивый причастен мистериальному действию, культу, который не имеет завершения во времени, но различается лишь интенсивностью и накалом. Попадение тайной сменяется теплотой принятия божественных даров. Восхождение – нисхождением. «Я» юродивого всегда смещено на периферию. Центр личности юродивого – Бог.

Когда юродивый молится наедине с собой, он не перестает быть юродивым. Суть юродства – не в том, что проявляется внешне и обращено во вне, а в том, что заставляет что-то высказываться таким или иным образом. Том внутреннем, что определяет внешнее. Юродивый «днем» более служит, исповедует чужие грехи, юродивый «ночью» исповедует в своих грехах, ибо человек, ибо грешен. Оттенки внутреннего находят различие во внешнем проявлении. Но и в одном, и в другом случае юродивый самовыворачивается, определяя внешнее внутренним, то есть юродствует. Юродивый, молящийся ночью на паперти или на гноище, не менее безумен, чем тот, кто бежит днем сдохлой собакой по городу. Признать, что святой безумен только на людях, а наедине с собой не юродствует, значит редуцировать юродство к юродствованию, то есть набору приемов, используемых в подвижником в благочестивых целях.

Зрелище – это плод культуры, то есть секуляризации культа. Актер в своей игре посюсторонен, юродивый – трансцендентен. Актер полагает своей игрой иные реальности, которые сменяют друг друга в зависимости от принятой роли. У юродивого нет роли, он не предлагает реальностей, но актуализирует невозможное, которое не сопоставимо ни с чем из мира наличного.

А. Панченко, относя юродивых к зрелищной «смеховой культуре», полагает, что от юродства неотъемлема такая черта, как неприкосновенность. «Тяготы юродства, – пишет А. Панченко, – его «безобразия» – это одновременно и плата за позволение обличать. Провозглашая нагую истину, голую правду, юродивый как бы соотнобразится с пословицей «Не грози щуке морем, а нагому горем». В этом отношении юродивые могут быть сопостави-

мы с институтом европейских шутов»¹⁹⁸. Получается, что на юродивого, как на дурака, и суда нет. Но юродство – это не плата за неприкосновенность. Юродствуя, юродивый не снимает с себя ответственности за то, что делает. Панченко пишет, что юродство – это игра, а потому безнаказанна для юродивого: «Как бы то ни было, ни один юродивый не был убит или искалечен зрителями. Давая волю рукам, публика обращается с ним, как с «рыжим». В побоях нет злобы, это чистая игра»¹⁹⁹. Но юродивый – это тот, кто ставит на кон жизнь. В записках английского путешественника Флетчера содержится следующее замечание (1588 г.): «Кроме монахов, русский народ особенно чтит блаженных (юродивых), и вот почему: блаженные, подобно пасквилям, указывают на недостатки знатных, о которых никто другой говорить и не смеет. Но иногда случается, что за такую дерзкую свободу, которую они позволяют себе, от них тоже отделяются, как это и было с одним-двумя в предшествующее царствование за то, что они уже слишком смело поносили правление царя»²⁰⁰.

Некий светский автор 11 в. Кекавмен пишет: «Видывал я иных, кто, смеясь и забавляясь с таким юродивым, убивал его в конце концов из-за того, над чем они вместе потешались»²⁰¹.

У патриарха Константинопольского Филофея Коккина (14 в.) в похвальном сочинении в честь юродивого Никодима содержится следующий рассказ о кончине блаженного: «Ту еду, которую он получал в обители, он либо отдавал бедным... либо относил к блудницам и давал им в качестве платы, чтобы только они сохраняли свое ложе неоскверненным для него... Но диаволы приспешники увидели, что святой беседует с блудницами, а иногда проводит с ними время, и решили, что он занимается тем же, чем они сами... И вот как-то раз, найдя его там возлежащим с ними... они его, увы, зарубили»²⁰².

¹⁹⁸ Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в Древней Руси. Ленинград: Наука, 1984. С. 81.

¹⁹⁹ Там же. С. 92.

²⁰⁰ Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 189.

²⁰¹ Иванов С.А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. М.: Языки славянских культур, 2005. С. 187.

²⁰² Там же. С. 211-212.

В житийной литературе также встречаются эпизоды, свидетельствующие о том, что порою служение юродивых приводило к преждевременной смерти. Так, в житии Симона Юрьевецкого (16 в.) сказано, что однажды воевода Федор Петелин был страшно разгневан выходками юродивого и жестоко побил его. Изувеченный юродивый разболелся и вскоре умер²⁰³.

Юродивый не играет, а бытийствует в своем безумии, и мир, в «своей мудрости» не принимая его, не делает для него никаких уступок.

4.5. Бог и другой

Зрелище предполагает объект и субъект, актера и зрителя, играющего и наблюдающего.

Актеру нужна публика. По аналогии А. Панченко полагает, что и юродивому она необходима. И даже более того, юродивому мало самому быть актером, но он жаждет быть одновременно и режиссером.

«Лицедействует не только юродивый. Он – главное, но не единственное лицо представления... Юродство обретает смысл только в том случае, если разворачивается в толпе, на глазах у людей, становится общедоступным зрелищем. Без постороннего глаза, без наблюдателя оно попросту невозможно... Без преувеличения можно утверждать, что зритель в картине юродства не менее важен, чем центральный герой. Зрителю предназначена активная роль. Ведь юродивый – не только актер, но и режиссер. Он руководит толпой и превращает ее в марионетку, в некое подобие коллективного персонажа».²⁰⁴

Юродивый «постоянно провоцирует зрителей... «задирает» публику, как масляничный дед, он вовлекает ее в действие, делая зрителей актерами»²⁰⁵.

Но можно ли сказать, что юродивый – юродивый только тогда, когда на него смотрят? Можно ли сказать, что юродство –

²⁰³ Ковалевский Иоанн (священник). Подвиг юродства. М.: Лепта-Пресс, 2000. С. 279.

²⁰⁴ Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В. Смех в Древней Руси. Ленинград: Наука, 1984. С. 85–86.

²⁰⁵ Там же. С. 90.

это то, что обращено вовне? Можно ли утверждать, что юродивый – это тот, кто нуждается в другом? Можно ли допустить то, что юродивый, подобно режиссеру, желает управлять кем-либо, то есть обладать?

Юродство юродивого не имеет завершения во времени, у него нет «антрактов». Уединение подвижника ничего не меняет. Юродивый юродствует днем на площадях, ночью на молитве и даже тогда, когда спит.

Юродивый мертв для мира, а потому ему не важны смотрящие.

Движения юродивого направлены не от себя к другому, но, напротив, от другого к себе. Юродивый не нуждается в другом. Он весь есть обращение к Богу, служение ему, непрестанная молитва, что предполагает радикальную редукцию сущего, в том числе другого. Юродивый нуждается лишь в Боге и желает «нравиться» одному лишь Богу. А Бог – это не другой. Согласно Ф.М. Достоевскому, другой – это тот, кто заставляет тебя посмотреть на себя с отвратительной точки зрения («Записки из подполья»). Французы (Ж.-П. Сартр, Ж. Делез²⁰⁶) определяют другого как постороннего: другой – это тот, кто смотрит на тебя (Делез), другой – это ад (Сартр), другой – это не тот, кого ты видишь, это тот, кто смотрит на тебя (Сартр). Но Бог не посторонний, не чужой, это то внутреннее, сокровенное в человеке, что недоступно внешнему наблюдателю, что человек защищает от другого. Бог – это тот, кто позволяет тебе увидеть себя, встретиться с собой.

Обладать, «манипулировать» хочет лишь тот, кто определен «я». Юродивый, смещая свое «я», напротив, отдает себя, жертвует собой, открывая пространство воле Бога. В юродстве говорит уже не человек, но Бог, которому юродивый дает сказать себя через себя.

Разделение в зрелище на объект и субъект свидетельствует о том, что мистериальное действо закончилось. Юродивый – участник жизни Церкви, которая зиждется на обрядах и таинствах – том, что лишено субъект-объектных отношений. Церковь знает «Мы», но не деление на «я – он», танцующего и смотрящего на танец.

Юродивый есть внешнее проявление жизни Церкви, он есть объективированное самоисповедание общины. А потому юродивые есть до тех пор, пока люди исповедуются. А не пока есть зрители.

²⁰⁶ Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2004. – 639 с. Делез Ж. Мишель Турнье и мир без Другого // Турнье М. Пятница, или Тихоокеанский лимб. СПб: Амфора, 1999. – 301 с.

4.6. Об «изнаночном» принципе

Согласно Д.С. Лихачеву и А.М. Панченко, существует обычный наличный мир (действительность), идеальный мир и антимир – кромешный, «изнаночный» мир, в котором, перевернуты знаки идеального мира. Антимир нелогичен, нереален. В нем выворачиваются все вещи, понятия, идеи, молитвы, церемонии и господствуют нагота, голод, нищета, пьянство, одиночество, бродяжничество, богохульство, бесстыдство, неприличность, безродность²⁰⁷. Это мир зла²⁰⁸. Смеховой мир относится к антимиру: «Смеховой мир в еще большей мере, чем действительность, противостоит этому духовному миру, строящемуся путями абстрагирования. Смеховой мир – это мир «низовой», мир материальный, мир, обнаруживающий за ширмой действительности ее бедность, наготу, глупость, «механистичность», отсутствие смысла и значения, разрушающий всю «знаковую систему», созданную традицией. Если мир, созданный абстрагированием, – это мир духовной, церковной «сверхкультуры», то смеховой мир – это находящийся на противоположном полюсе мир антикультуры, созданный путем смехового снижения»²⁰⁹.

Исследователи полагают, что юродивый создает своими действиями свой «антимир», противопоставляя его идеалам церковной культуры.

Несмотря на то, что юродивый действительно переворачивает знаки, принятые в мире наличного, его действия имеют принципиально иной смысл, нежели у персонажей «смеховой культуры», например, у дурака. Разберемся в этом вопросе подробнее.

1. Когда исследователи говорят о перевернутости знаков в юродстве, они полагают, что юродивый окарикатуривает мир, представляет его в неприглядном свете: «Смеющийся чаще всего смеется над самим собой, над своими злоключениями и неудачами. Смеясь, он изображает себя неудачником, дураком. Смеющийся «валяет дурака», паясничает, играет, переодевается (вывертывает одежду, надевая шапку задом наперед), изображая свои несчастья и бедствия. В скрытой и открытой форме в этом

²⁰⁷ Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в Древней Руси. Ленинград: Наука, 1984. С. 17.

²⁰⁸ Там же. С. 19.

²⁰⁹ Там же. С. 39.

«валянии дурака» присутствует критика существующего мира, разоблачаются существующие социальные отношения, социальная несправедливость»²¹⁰. Получается, что юродивый «валяет дурака», берет на себя все его уродство, самым собой демонстрирует его неприглядные стороны и тем самым указывает на них тому же миру. То есть юродство демонстрирует отрицательный идеал, являет миру образ «антикультуры» или как, следуя подобной логике, говорит протоиерей Н. Митропольский, юродство – это отрицательный способ представления нравственного идеала: «Бывают такие времена нравственного упадка, когда положительные уроки нравственности мало имеют значения, когда люди из-за грехов не могут видеть всей прелести добродетели, когда, следовательно, требуется сначала отвращать их от пороков и научать любить добродетели не прямо, а посредством изображения всей гнусности грехов и страстей и посредством ярких картин порока»²¹¹. Но юродивый – не зеркало, отражающее все уродства мира. Напротив, юродивый – это объективированное самоисповедание народа, свидетельство и отражение актуализации его духа в культе. Юродивый своей «вывернутостью», нелогичностью своих действий указывает не на «крошечный», как скажут авторы, то есть осмеиваемый, ничтожимый смехом мир, а на невидимое, на мир невозможного, в котором не действуют нормы и порядки мира наличного, но который живет по законам абсолюта. Юродивый не создает своего «антимира», поскольку «антимир» – это также культура, но с обратным знаком. Для юродивого культура и антикультура – это мир настоящего, относительного. Юродивый живет жизнью церкви, а потому его действия с обыденной точки зрения безумны и «вывернуты». Для юродивого существует только два мира: мир сущего, к которому относится и «антимир», и трансцендентный мир, который является точкой отсчета действий юродивого.

2. Теоретики «смеховой культуры» рассматривают смех в социальном аспекте. «Что такое «смеховой мир»? Смех включает в себе разрушительное и созидательное начала одновременно. Смех нарушает существующие в жизни связи и значения. Смех

²¹⁰ Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в Древней Руси. Ленинград: Наука, 1984. С. 4.

²¹¹ Митропольский Н. (протоиерей). Юродивая Домна Карповна. О подвиге юродства вообще. М., 1897. С. 5–6.

показывает бессмысленность и нелепость существующих в социальном мире отношений... Он отвергает неравенство социальных отношений и отвергает социальные отношения, ведущие к этому неравенству, показывает их несправедливость и случайность... Разрушая, он строит и нечто свое: мир нарушенных отношений, мир нелепостей, логически не оправданных соотношений, мир свободы от условностей, а потому в какой-то мере желанный и беспечный»²¹². И далее: «Юродивый – это тоже «дурак». Но его критика действительности построена на разоблачении ее несоответствия христианским нормам в понимании этого юродивого»...Поскольку юродивые выходили по большей части из низов духовенства или непосредственно из народа, их критика существующего была также критикой социальной несправедливости»²¹³.

Смех, о котором говорят Д.С. Лихачев и А.М. Панченко, мирен, это смех над миром, отдельными его несовершенствами. Он не требует трансцендирования, но, напротив, при трансцендировании он стал бы невозможен. Этот смех возникает в результате трансгрессии, при которой одно наличное сменяется другим. Это смех в плоскости мира, ничтожащий сущее ради более совершенного сущего. Смех готовит «фундамент для новой культуры – более справедливой»²¹⁴. Однако, по нашему мнению, смех юродивого, направленный из трансцендентной перспективы, распространен на мир в целом. Юродивый говорит ему «нет» и противопоставляет ему трансцендентное, Бога, то есть то, чего нет в наличном и что не соотносится с ним. Юродивый не революционер, не общественный деятель, обличающий существующую социальную машину и вменяющий ей идеал более совершенного социального устройства. Юродивый – это тот, кто меняет себя, а не окружающий мир. И, если говорить о служении подвижника, то это служение как раз и заключает в себе послание людям измениться в себе, переменить душу свою, очистить ее, преобразить, найти себя в Боге, а не менять свое окружение, будь то другие люди или институции.

3. Помимо социального подтекста юродства, исследователи указывают на его познавательный аспект. Тот, кто «валяет дура-

²¹² Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понирко Н.В. Смех в Древней Руси. Ленинград: Наука, 1984. С. 3.

²¹³ Там же. С. 4–5.

²¹⁴ Там же. С. 3.

ка», «в каком-то отношении умен: он знает о мире больше, чем его современники»²¹⁵. А также: «Что такое древнерусский дурак? Это часто человек очень умный, но делающий то, что не положено, нарушающий обычай, приличие, принятое поведение, обнажающий себя и мир от всех церемониальных форм, показывающий свою наготу и наготу мира, – разоблачитель и разоблачающийся одновременно, нарушитель знаковой системы, человек, ошибочно ею пользующийся. Вот почему в древнерусском смехе такую роль играют нагота и обнаженность»²¹⁶. То есть тот, кто смеется, по мнению авторов книги, знает о своем уме. Но юродивый – это тот, кто отвергается всякого ума и предметного знания. Нагота – это свидетельство не разоблачения юродивого, но, напротив, «облачения». Ибо юродивый, редуцируя наличное, онтологически умирает для мира, устраняет его власть над собой, то есть отрекается от «одежд», которые тот предлагает, и впервые обретает себя в Боге. Говоря церковным языком, он облачается Духом Святым.

4. Исследователи говорят о субъективности юродивого: «Но его критика действительности построена на разоблачении ее несоответствия христианским нормам в понимании этого юродивого»²¹⁷. Но юродивый – это тот, кто преодолел субъективность, свое «я», свою индивидуальность. Он говорит не от лица «я», но от лица «мы», то есть Церкви.

4.7. Смех и культ, или несколько слов о теории М. Бахтина

Книга Д.С. Лихачева и А.М. Панченко написана под влиянием М.М. Бахтина и во многом отсылает к его работе «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса». Так, например, А. Панченко пишет: «Юродивый – это посредник между народной культурой и культурой официальной. Он объединяет мир смеха и мир благочестивой серьезности... балансиру-

²¹⁵ Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в Древней Руси. Ленинград: Наука, 1984. С. 4.

²¹⁶ Там же. С. 15.

²¹⁷ Там же. С. 4.

ет на рубеже комического и трагического»²¹⁸. Здесь явно обращение к теории М. Бахтина. Но в каком отношении состоят официальная и народная культура? Для ответа на этот и некоторые другие вопросы стоит обратиться к первоисточнику теории «смеховой культуры».

4.7.1. Карнавал и мистериальный акт

Согласно М. Бахтину, смеховая культура средневековья противостояла официальной культуре, в том числе церкви: «...необозримый мир смеховых форм и проявлений противостоял официальной и серьезной (по своему тону) культуре церковного и феодального средневековья»²¹⁹. И более того, смеховая культура противостояла не просто церкви как институту, который, как всякое человеческое образование, может быть несовершенным, но Церкви вообще: «Организуя карнавал, обряды смеховое начало абсолютно освобождает их от всякого религиозно-церковного догматизма, от мистики и благоговения... Все карнавалы формы последовательно внецерковны и внерелигиозны. Они принадлежат к совершенно иной сфере бытия»²²⁰. Карнавал – это альтернатива официальному церковному миру, отдохновение, профанация. Но вопреки взглядам А. Панченко, восходящим к теории М. Бахтина, мы не можем в данном случае говорить о юродивом, ибо юродивый – это тот, кто находится в лоне церкви, без нее, вне ее он немислим. Он есть живая жизнь церкви, ее поведенческая объективация, он участвует в жизни церкви более чем кто-либо другой, ибо находится в непрерывно длящемся мистериальном акте. В отличие от карнавалы, «смеховой культуры» юродство, помещенное в пространство культа, не знает специально выделенного времени и места. Юродивый – не «промежуточный» персонаж, не тот, кто переводит истины «официальной» культуры простому народу, юродивый не тот, кто ищет компромиссы или же, напротив, являет собой альтернативный церковному взгляд на спасение. Юродивый всецело отнесен к церкви.

²¹⁸ Там же. С. 85.

²¹⁹ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Худож. лит., 1990. С. 8.

²²⁰ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Худож. лит., 1990. С. 11.

4.7.2. Культ как вместилище аффектов

М. Бахтин строит свою теорию «смеховой культуры», «карнавального смеха», исходя из той посылки, что культ не способен охватить и учесть все нюансы человеческой природы, что он распространяется лишь частично на человека и его жизнь, в остальном же человек принужден самостоятельно, то есть вне культа распоряжаться собой: «...эта исключительная односторонняя серьезность официальной церковной идеологии приводила к необходимости легализовать вне ее, то есть вне официального и канонизированного культа, обряда, чина, вытесненные из них веселость, смех, шутку»²²¹. А также: «...шутовство и глупость, то есть смех, прямо объявляются «второй природой человека» и противопоставляются монолитной серьезности христианского культа и мировоззрения... Именно исключительная односторонность этой серьезности и приводила к необходимости создать отдушину для «второй природы человека», то есть для шутовства, для смеха»²²².

Однако такое понимание культа неверно. Культ есть то, что призвано претворить животное в человеке в человеческое, что пронизывает всю жизнь человека и распространяется на нее вплоть до мельчайших и ничтожнейших ее подробностей, вплоть до «пожирания буфетного пирожка за газетой»²²³. Флоренский пишет: «Назначение культа – именно претворять естественное рыдание, естественный крик радости, естественное ликование – в священную песнь, в священное слово, в священный жест. Не запрещать естественные движения, не стеснять их, не урезывать богатство внутренней жизни, а напротив – утверждать это богатство в его полноте, закреплять, возвращать. Случайное возводится культом в должное, субъективное просветляется в объективное. Культ претворяет естественную данность в объективное»²²⁴.

Культ не калечит природу человека, не вычленяет из нее себе удобное, подавляя аффекты, но напротив дарует ей полную жизнь в претворении и освящении. «Вступить в борьбу с аффектами

²²¹ Там же. С. 86.

²²² Там же С. 88–89.

²²³ Флоренский П.А. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. С. 174.

²²⁴ Там же С. 129.

значит одно из двух: если она неуспешна – отравить человечество «загнанными внутрь страстями», если же она удачна – оскотить и умертвить человечество, лишив его жизненности, а наконец – и жизни самой. Культ действует иначе: он утверждает всю человеческую природу, со всеми ее аффектами; он доводит каждый аффект до его наибольшего возможного размаха, – открывая ему беспредельный простор выхода; он приводит его к благодетельному кризису, очищая и целя тем... Культ отменяет запреты и зовет к запрещенному. Теперь аффект наш, сверху вызванный, существует уже сверхъестественно, более, чем естественно, и подчиняется не своим, а иным, несвойственным ему законам, втянутый в преднебесный вихрь. И, втянутый, он кружится в нем, восходя выше и выше, дальше и дальше от нашего земного, субъективного бытия; теперь он перестал быть нашим случайным состоянием и сделался объективною вселенскою правдою»²²⁵.

Культ не только не подавляет аффект, но дает ему ту форму, которая позволяет ему высказать себя сполна: «Культ дает исход слезам, подсказывает такие рыдания, каких нам ввек не придумать, – такие адекватные, такие каждому свои, каждому личные, – плачет с нами и за нас, слова такие говорит, которые именно – то самое, что хотелось бы нам сказать, но что мы никогда не сумели бы сказать, словом – придает нашему хаотическому, случайно слагающемуся... мутному индивидуальному горю форму вселенскую, форму чистой человечности, возводит его в нас, а тем – и нас самих в нем – до идеальной человечности, до самой природы человеческой, сотворенной по Христову подобию, и тем переносит с нас наше горе на Чистейшую Человечность, на Сына человеческого, нас же индивидуально разгружает, освобождает, исцеляет, улегчает. Он – Освободитель! И тогда, о светленное и прозрачное, уже не субъективно-личное, а объективно-онтологическое, не случайное, а в Истине предустановленное – горе наше делается двигателем жизни, памятью об усопшем, источником нашего очеловечивания. И не знаем мы уже, не получили ли мы больше, чем потеряли...»²²⁶. То же каса-

²²⁵ Флоренский П.А. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. С. 129.

²²⁶ Там же. С. 130.

ется горя, радости, муки, любых порывов и всех «немых и бескрылых волнений нашей души»²²⁷.

Таким образом, мы видим, что смех не может быть выведен в отдельную сферу человеческой жизни, не учтенную культом, он не может рассматриваться как неприкаянный, ищущий своего выражения и удовлетворения вне религиозной системы тайнодействий, поскольку та не дает ему возможности для своей реализации. И если все же можно было утверждать нечто подобное по отношению к католическому культу, который, по всей видимости, имеет в виду в своей работе М. Бахтин, то распространять это утверждение на православный культ, о котором пишет П. Флоренский и в рамках которого существует юродивый, никак нельзя.

4.7.3. О вечном обновлении церкви

М. Бахтин полагает, что «официальная» культура строится на господстве норм, притязающих на незыблемость и вечность. В то время как карнавальное мировоззрение враждебно этому, ибо проникнуто «пафосом смен и обновлений, сознанием веселой отнесенности господствующих правд...». А. Гуревич, также исследовавший средневековую культуру, обратился к теории Бахтина и поставил под сомнение статичность церковной культуры: «Сам же Бахтин возводит смеховую концепцию мира к глубокой архаике и считает возможным реконструировать средневековую народную культуру по ее образу, в каком она предстает в романе Рабле, — не была ли эта стихия как бы внеисторической константой, существующей в своих принципиальных «параметрах» на протяжении многих эпох, вплоть до Ренессанса? Напротив, несмотря на господство догмы, «серьезная» культура изменялась, и мы можем с полным основанием говорить об истории средневековой философии и литературы, искусства и науки, равно как и об истории самой догмы и церкви». Нам близко замечание Гуревича, однако чужда его аргументация. Ведь Бахтин говорит о внутреннем принципе, на котором зиждется церковь, а не его объективации во вне в виде исторической эволюции. Он полагает, что это норма. Но это неверно, ибо в этом случае придется жизнь церкви редуцировать к закону, к букве и тогда в ней не ос-

²²⁷ Там же. С. 132.

танется места духу. Культ, в пространстве которого бытийствует церковь, есть вечное возвращение, вечное возобновление поиска истины, ее живое добывание, он требует жизни в нем, актуализации стремления к невозможному, беспрестанного акта богообщения, в каждый раз нового, в каждый раз достигаемого. Это есть движение бесцельное, само к себе обращенное, само в себе ценное, а потому оно не нуждается в изменении своих внешних форм. Напротив, их появление разрушило бы смысл самого движения. Новизна, обновление культа – в его непрестанном воспроизводстве, а не в поиске новых форм выражения.

4.7.4. Карнавал как утверждение относительного

У Бахтина человек природен. В карнавале он обращается к своей природности, к причастности вечно обновляющемуся космическому универсальному бессмертному родовому телу, к которому относится как продолжению собственного «я». «Нарушение всех границ между телом и миром, текучесть переходов между ними – характерная черта средневековой народной культуры, следовательно, народного сознания»²²⁸. Карнавальный смех – амбивалентный смех, он «хоронит и возрождает»²²⁹. Спрашивается: что? Ответ: вечно обновляющееся родовое тело. То есть в нашей терминологии относительное. Карнавальный смех – это смех в мире, здесь нет и речи о трансцендентном. А посему неуместно проводить параллели между юродивым и средневековыми шутами, как это делает А. Панченко и некоторые другие исследователи.

4.8. Смех и слезы

Юродивый – фигура культа, а культ начинается со страха Божия. Все действия юродивого в основе имеют «страх и трепет». А потому юродивый, обращенный к трансцендентному, не

²²⁸ Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М.: Искусство, 1981. С. 67.

²²⁹ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Худож. лит., 1990. С. 167.

смеется. Смех – это ширма от Бога, симптом присутствия «я». Страх Божий убирает эту преграду.

Агиографы часто представляют нам юродивых плачущими. Так, например, юродивый *Виссарион* (5 в.) всю жизнь провел в слезах и рыданиях: *«Слезные потоки всегда исхождаху от очес его и въздыхания частая из глубины сердечныя произносяше, и вся дни жития своего в слезах препроводи, всегда плача и рыдая»*²³⁰.

Игнатий Брянчанинов говорит, что слезы «размягчают наше окаменение, потрясают нас, делают проще, вызывают благотворное самозабвение, устраняют главное препятствие к покаянию – нашу гордыню, нашу самость»²³¹.

Смех юродивого обращен миру, слезы юродивого, растапливающие сердце, освобождающие его от «я» – Богу.

Молитвенные слезы – это признак расставания с сущим, и чем более раним подвижник, чем более он способен растопить сердце, тем дальше он может пройти по пути, который избрал.

Художник – это тот, кого ранит свет, музыкант – это тот, кого ранит звук, скульптор – это тот, кого ранит форма, а подвижник – это тот, кого ранит чувство чуждости всего сущего, чувство своего тотального одиночества в мире сущего и возможности бытия лишь в Боге. Симеон Новый Богослов считал, что истинный подвижник должен отличаться «богатством и глубиной эмоциональной жизни определенной направленности, именно – повышенной чувствительностью к скорбям, горестям, беспомощности и быстротечности человеческой жизни. Симеон, по свидетельству его ученика и агиографа Никиты Стифата, активно развивал в себе эту повышенную чувствительность, размышляя о смерти, молясь на кладбище, находясь «постоянно в состоянии сокрушенного умиления... Плач сделался пищей для него»²³².

²³⁰ Ковалевский Иоанн (священник). Подвиг юродства. М.: Лепта-Пресс, 2000. С. 121.

²³¹ В помощь кающимся. Из творений святителя Игнатия Брянчанинова. М.: Издание Сретенского монастыря, 2005. С. 28–29.

²³² Бычков В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetica*. В 2-х тт. Том 1. Раннее христианство. Византия. М.–СПб: Университетская книга, 1999. С. 527.

Общее резюме

Теория «смеховой культуры» вызывает сомнение уже вследствие одного того факта, что смех сложно отнести к элементам культуры. Что следует из рассуждений и самих авторов теории. Так, например, они говорят: «Смех нарушает и разрушает всю знаковую систему, существующую в мире культуры»²³³. Что указывает на докультурность природы смеха. Авторы продолжают: «Разрушая, он строит и нечто свое: мир нарушенных отношений, мир нелепостей... смех создает мир антикультуры»²³⁴. Но «антикультура» – это культура с обратным знаком. Получается, что в этом смысле смех создает и культуру, то есть смех здесь опять же выступает как нечто предшествующее культуре. Но какой силой смех может создать культуру? Не обладает ли такой мощью лишь культ, как полагал Флоренский? Тогда как смех – лишь дробная часть кulta.

Однако в данной работе нам важны те причины, по которым фигура юродивого в принципе не может быть соотнесена со «смеховой культурой», какой она была представлена А. Панченко и Д. Лихачевым. Во-первых, юродивый – это тот, кто видит то, что не видят другие, обычные люди, ибо, став онтологически мертвым для мира, он «выдвинут» в трансцендентную перспективу и из нее смотрит на мир, делая его предметом смеха. Его смех – не то же, что смех в обычном смысле слова. Смех юродивого – это жест, поступок, способ бытия централизованного Богом и говорящего миру наличного «нет», то есть смеющегося над ним, ставящего его законы под вопрос.

Во-вторых, юродивый не смешит собой и не смеется над собой, не «провоцирует аудиторию к смеху»²³⁵. Юродивый смеется над миром и, прежде всего, над миром в себе, а не над миром в другом. Он не скоморошествует, а пребывает в непрерывно длящемся мистериальном акте. Смерть для мира – не есть нечто раз и навсегда данное, но требует от подвижника непрерывных усилий. До тех пор, пока у юродивого есть тело, до тех пор, пока он человек, он принужден вечно умирать для мира, каждый раз заново. Его смех есть способ умирания.

²³³ Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понирко Н.В. Смех в Древней Руси. Ленинград: Наука, 1984. С. 3.

²³⁴ Там же.

²³⁵ Там же. С. 81.

В-третьих, действия юродивого не есть зрелище, ибо юродивый – это безумец. А не тот, кто встроен в порядок представления, означаемого и означающего. У его безумия нет референта. Юродивый не нуждается в другом, в зрителе, ибо зритель убивает подлинное, эмоцию, сокровенное. Юродство – это путь, который проделывает подвижник не от себя к другому, но, напротив, от другого к себе и через себя к Богу. Он редуцирует другого. Все его жесты, в первую очередь, не обращены вовне, но направлены на самого себя. Юродство юродивого есть внешнее выражение актуализации работы духа. Кроме того, фигура юродивого возможна лишь в той общине, которая живет жизнью церкви, которая знает Бога и исповедуется, а потому в иных случаях она исчезает. То есть юродивый бытийствует в пространстве «мы», мистерии, в котором стерты субъект–объектные отношения, присутствующие всякому зрелищу. А потому он не актер, разыгрывающий представление перед публикой.

И, наконец, в четвертых, юродивый не полагает никаких альтернативных миров по отношению к действительности. Его действия имеют основание в трансцендентной перспективе, то есть вне мира. Юродивый не создает «антимира», не критикует им окружающий мир, ибо «антимир» есть также мир сущего. Он живет по христианским заповедям, а потому в обыденном мире его действия читаются как безумие, то, что разрушает и переворачивает принятые установления. Юродивый неотъемлем от культа. Вне культа нет юродивого, а потому нельзя говорить о том, что юродство занимает промежуточное положение между церковью и народной культурой, как полагал А. Панченко.

Юродство неправомерно соотносить с карнавальной культурой и ее персонажами, например, с шутами. Карнавал по своему существу есть утверждение относительного и отрицание абсолютного, тогда как смех юродивого направлен из трансцендентной перспективы и высмеивает все сущее.

ГЛАВА 5

Человек обратной перспективы как философско-антропологический тип

Кто же такой юродивый? Как можно определить этот феномен с точки зрения философии?

На первый взгляд, поведение юродивого может показаться нелепым, неловким, чудным. Неправильным. Случайным. Ошибочным. Можно подумать, будто бы перед нами взрослый ребенок, то есть взрослый, который не повзрослел, но так и остался наивным, инфантильным, не умеющим вести себя в обществе, которое любит нормы. Но, наблюдая за юродивым, мы обнаруживаем, что его поведение, кричащее на общем фоне, вовсе не случайно и не ошибочно. Юродивый нарушает правила порядка систематично, упорно, настойчиво. И более того – сознательно. Это не есть результат доминирования в личности бессознательного. Юродивый не шизофреник и не невротик, не недоразвитый субъект со слабым мышлением. Влияние бессознательного на его поведение в отличие от обычного человека сведено к минимуму. Перед нами тот, кто определен особым опытом сознания, сопряженного со сверхсознанием. Юродивый являет собой *иное* видение мира, противоположное тому, которое принято в обществе. Юродивый – не тот, кто что-то недопонял, недоразвил в себе какие-то способности, не недоделанная личность, но тот, кто видит мир иначе и строит поведение в горизонте этого видения. Он – олицетворение иного взгляда на мир.

Юродивого можно попробовать объяснить в терминах иконописи, предложенных П. Флоренским в работе «Обратная перспектива»²³⁶. Здесь стоит отметить, что к подобному определению подходили и другие исследователи, используя такие метафоры, как «антиповедение» (Б. Успенский), «антимир» (Д. Лихачев, А. Панченко). Кроме того, в литературе встречается срав-

²³⁶ Существуют различные работы, посвященные обратной перспективе. В первую очередь, это исследования Б.В. Раушенбаха. «Пространственные построения в древнерусской живописи», «Геометрия картины и зрительное» и др. Однако нас интересует философия данного вопроса, которой занимался в большей мере П. Флоренский, а не взгляд со стороны психологии, геометрии или искусствоведения.

нение иконы с юродством. Об этом мы скажем далее более подробно, а теперь перейдем к П. Флоренскому и другим теоретикам иконы.

5.1. Человек—икона

Согласно П. Флоренскому, вместе с живописью, заданной линейной перспективой, существует икона, которая не только не вписывается в правила линейной перспективы, но грубо их нарушает – делает невидимое видимым, второй план меняет местами с первым. Она живет по правилам обратной, или искаженной, перспективы. То есть представляет собой особый, иной тип представления действительности.

Подобно двум типам живописи существуют и сосуществуют два взгляда на мир, два опыта жизни, два отношения к реальности – внешнее и внутреннее, линейно-перспективное и определенное обратной перспективой. Линейно-перспективное толкование мира предполагает индивидуализм, рационализм, секуляризацию, гуманизм, просвещение, наличие в мире причинно-следственных связей и следование им. Это мир нормированный, объясненный цепочкой причин и следствий. Обратная перспектива нарушает эту цепь, меняет звенья местами.

Юродивый – обратная перспектива взгляда на жизнь. Тот, кто определен внутренним и собою свидетельствует о том, что не соответствует ничему физически зримому. Кто меняет знаки, принятые в мире линейной перспективы, переворачивает все с ног на голову, делая второе первым, а первое – вторым. О чем символически свидетельствуют жесты юродивого. Так, однажды инок Иоанн предложил юродивому Симеону (6 в.) сходить в баню. Тот согласился и, тут же сняв с себя одежду, повязал ее вокруг своей головы. Иоанн растерялся и попросил Симеона одеться, сказав, что иначе никуда не пойдет с ним. Тогда юродивый сказал: «Отвяжись, дурак, я только сделал одно дело вперед другого»²³⁷. Жизнеописание Ксении Петербургской, рассказывающее о том, как Ксения начала юродствовать после смерти горячо любимого мужа – раздала все имущество, надела костюм супруга,

²³⁷ Византийские легенды / Под ред. С.В. Поляковой. С.-П.: Наука, 2004. С. 70.

стала бегать по Петербургу, называть себя Андреем Федоровичем, то есть мужниным именем, и уверять всех, будто он вовсе не умирал, а умерла его супруга Ксения²³⁸ – это жизнеописание также отчетливо показывает нам юродивого как человека обратной перспективы. В нем женщина объявляет себя мужчиной, живой утверждает, что он умер. А тот, кто умер, жив.

Поведение юродивого иконично. Он являет нам образ, являет сокрытое, делает зримым невидимое. Даже нагота юродивого, которая является символическим свидетельством отречения от всего, что принадлежит миру сущему, подобна окладу иконы, ее обрамлению, которое, согласно П. Флоренскому²³⁹, по своему смыслу есть изъятие из мира наличного.

Юродивый – это тот, кто следует иной логике, имеющей точку отсчета в абсолюте. На место законов этого мира он ставит законы мира небесного, на место я – Бога, на место ума – веру, на место сна – бодрствование, на место слова – образ, на место внешнего – внутреннее, на место культуры – культ.

Юродство носит исповедальный характер. Оно есть исповедь, то есть самовыворачивание, путь к самому себе, встреча с собой, своей изнанкой, вопреки М. М. Бахтину, полагавшему, что эта встреча невозможна, что человек не дан себе даже в исповедальном пространстве²⁴⁰. *Юродство-исповедь* есть учреждение подлинного, себя подлинного в мире сущего.

Обратная перспектива предполагает множественность точек зрения, разноцентричность в изображениях, когда рисунок строится так, как если бы на разные его части глаз смотрел, меняя свое место, в отличие от прямой перспективы, которая исходит из единственной точки зрения. Флоренский видит в этом глубокий философский смысл: «...когда разлагается религиозная устойчивость мировоззрения, и священная метафизика общего народного сознания разъедается индивидуальным усмотрением отдельного лица с его отдельной точкою зрения, и притом с отдельною точкою зрения в этот именно данный момент, – тогда появляется и

²³⁸ Безумием мнимым безумие мира обличившие. М.: Паломник, Русский хронограф, 2006. С. 10–11.

²³⁹ Флоренский П.А. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. С. 193.

²⁴⁰ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 128.

характерная для отъединенного сознания перспективность...»²⁴¹. Б.А. Успенский также по этому поводу замечает: «В системе обратной перспективы несущественными кажутся, например, всевозможные разломы форм, их искажения по сравнению с тем, что мы видели бы из одной точки зрения, но зато особенно важным представляется передать то впечатление от предмета, которое мы реально получаем, осматривая его с разных сторон. В системе прямой перспективы, напротив, существенным представляется представить то впечатление, которое зритель имеет в заданный момент и с заданной точки зрения; в то же время несущественным кажется, что реально зритель находится в движении и суммирует впечатления с разных точек зрения»²⁴². Иконоический человек, внутренний человек, подобно иконе, имеет дело с целостным видением, целостным знанием, но не фрагментарным, как, например, научное. Ему не важны «разломы форм», то есть случайности, частные ракурсы, приуроченные к взгляду индивида. Лишая центр своей личности «я» и ставя на его место Бога, юродивый отказывается от индивидуальной, субъективной точки зрения и, выходя за рамки психологизма, встраивает свой взгляд в пространство мистерии, имеющей дело с целым, а не частностью, с «мы», а не с «я».

Нарушая установления церкви земной, юродивый всецело принадлежит традиции, Церкви Небесной, то есть идеальному пространству Мы, имеющему центр в Боге. Он находится не вне Церкви, но, напротив, олицетворяет собой соборное начало, далекое от секуляризованного индивидуализма. И так же, как икона, являя образ, вся обращена к первообразу, служит молитвенному восхождению к нему и не принимает на себя почитание, но переносит его на первообраз²⁴³, так и действия юродивого центрированы Богом и не должны трактоваться как попытка выйти за пределы православия, составить соперничество христианскому

²⁴¹ Флоренский П. Обратная перспектива / У водоразделов мысли // Христианство и культура. М.: ООО «Издательство АСТ», Харьков: «Фолио», 2001. С. 45.

²⁴² Успенский Б.А. Семиотика искусства. М.: Школа «Языки русской культуры», 1995. С. 348.

²⁴³ «Почитание образа переходит на первообразное», – говорит 7 Вселенский Собор об иконопочитании (см., например: Инок Григорий Круг. Мысли об иконе. Paris: YMCA-PRESS, 1978. С. 33).

Богу, но, напротив, являют собой утверждение Его и стремление соблюдать культ во всей чистоте.

Сравнение юродивого с иконой кажется нам плодотворным, и потому, на наш взгляд, рассуждая дальше, стоит обратиться к другим теоретикам иконы и образа²⁴⁴. Например, к Дионисию Ареопажиту.

Согласно Дионисию Ареопажиту, существует два способа передачи информации об истине: «Один – невысказываемый и тайный, другой – явный и легко познаваемый; первый – символический и мистериальный, второй – философский и общедоступный».²⁴⁵ Высшая невыговариваемая истина передается только первым способом, поэтому древние мудрецы пользовались «таинственными и смелыми иносказаниями», где тесно «сплеталось невысказываемое с высказываемым»²⁴⁶. Икона, по своему смыслу, есть то, что несет собой высшую истину, являет ее. Используя элементы наличного мира – краски, доску и, главное, земные образы, она говорит о неизреченном, о божественной реальности, мире невозможного, а потому преломляется в своих изображениях обратной перспективой. Подобно этому, человек–икона, обращенный к внутреннему опыту и внутреннему невербализованному знанию, обращается к языку символов, тайны, то есть тому, для понимания чего необходимо соучастие, со–пребывание. Лишь вхождение в пространство тайны раскрывает ее. И подобно тому, как икону нельзя понять вне молитвенного обращения к ней, вне культа, так и иконическое поведение юродивого не доступно внешнему, секуляризованному зрителю, поверхностный взгляд которого делает возможным сравнивать юродивого с обычным нищим, сумасшедшим, киником и т.п., равно как и рассматривать иконы в качестве предмета искусства, объекта эстетического созерцания. Своими парадоксальными, иносказательными жестами юродивый приглашает нас в область тайны, культа, неизреченного.

²⁴⁴ Об иконе писали такие авторы, как С. Булгаков, Е. Трубецкой, инок Григорий Круг, В. Бычков, Б. Успенский, Н. Тарабукин, Л. Успенский, архимандрит Рафаил Карелин, А. Мартыновский, И. Снегирев, Ф. Буслаев и др. Некоторые цитаты нам кажется уместным здесь привести.

²⁴⁵ Дионисий Ареопажит. Письма к Титу. Цит. по кн.: Бычков В.В. Духовно-эстетические основы русской иконы. М.: Ладомир, 1995. С. 35.

²⁴⁶ Там же.

Прямая и линейная перспектива представляет мир таким, каким он воспринимается извне, со стороны, с какой-то определенной точки зрения – внешней по отношению к изображаемой реальности. Икона предполагает внутреннего зрителя, то есть ориентирована на точку зрения наблюдателя внутри изображаемой действительности. Это видно по тому, как она осмысливает правое и левое – для внешнего зрителя они представляются наоборот, поменявшись местами друг с другом, правое станет левым, а левое – правым²⁴⁷. Иконоическое поведение юродивого, меняющее знаки, принятые в мире сущем, имеет точку отсчета во внутреннем, восходящем к абсолюту, и лишь с внутренней позиции может быть адекватно понято. Когда Василий Блаженный кидается камнями в дома, в которых читается Священное писание, и плачет у стен, за которыми поются бесстыдные песни и пьется вино, целуя их, он кажется всем сумасшедшим. Однако его действия становятся понятны, после того как агиограф, попытавшись встать на место юродивого, объясняет его поведение тем, что, бросая камни, блаженный отгоняет «бесов, которым нет места в доме, исполненном святости; чтобы и вне его – на углах они не имели пристанища». Слезы же юродивого вызваны тем, что хозяева своей нечестивой жизнью изгоняют из домов ангелов, «блюстителей своих». А потому ангелы сидят на углах домов, «скорбные и унылые», юродивый же, прозревая это, приветствует их со слезами.²⁴⁸ И в этом смысле взгляд юродивого есть не взгляд человека мира наличного на абсолют, но, наоборот, взгляд человека мистерии, направленный из трансцендентной перспективы на сущее, подобно тому, как икона есть взгляд Бога на мир.

Дионисий Ареопagit говорит о предпочтительности несходных образов в изображении божества перед сходными. Сходные образы имеют дело с позитивными свойствами, присущими наличному миру. Здесь Бог олицетворяется как Красота, Ум и т.д. Но Бог выше, по ту сторону этого. А потому в изображении его стоит прибегать к несходным образам, в которых отсутствуют свойства, воспринимаемые людьми как благородное, красивое и т.п. Для изображения высших духовных сущностей, согласно

²⁴⁷ О правом и левом в иконе писал Успенский Б.А. Семиотика искусства. М.: Школа «Языки русской культуры», 1995. С. 252–263, 297–303.

²⁴⁸ Ковалевский Иоанн (священник). Подвиг юродства. М.: Лепта-Пресс, 2000. С. 225–226.

Дионисию, образы лучше заимствовать от предметов низких и презренных, таких, как животные, растения и даже черви²⁴⁹. Неподобные образы должны «самим несходством знаков возбудить и возвысить душу»²⁵⁰. В этом свете можно трактовать поведение и в целом фигуру юродивого, то есть поместив его в пространство несходных образов. Он являет нам образец апофатики, не соотнося себя ни с чем из сущего – ни с умом, ни с красотой, ни с внешним благочестием, ни с благородством, ни с добром, ни с нравственностью, – но оставляя в себе место лишь непрестанной молитве. Так, юродивый Симеон, вбежав в город с дохлой собакой²⁵¹, тем самым прочертил черту между миром наличным и миром сверхреального. Этим жестом он перевернул знаки, принятые в обыденном мире, в котором ходят «дамы с собачками», и указал на иную реальность, которая определяет его поведение.

Подобно тому, как, по словам Л.А. Успенского, «икона – трезвенная, основанная на духовном опыте и совершенно лишенная всякой экзальтации передача определенной реальности»²⁵², так и необычное, часто вопиющее с обыденной точки зрения поведение юродивого не должно рассматривать как форму истерии, психопатологии, ибо в данном случае мы имеем дело с особым опытом сознания, соприкоснувшегося со сверхреальным.

Икона живет в горизонте преодоления пространства и времени. Она властвует над пространством, наделяя изображения величинами в зависимости от их ценностного, а не пространственного восприятия. Икона властвует и над временем, часто изображая вместе несколько разных по времени событий. Подобно иконе, юродивый пытается преодолеть наличность в ее пространственности и временности. Актуализируя невозможное, он определен внутренним миром, внутренним знанием, то есть тем, что не имеет пространственных измерений. Очищая свое восприятие, делая его непосредственным, он устраняет власть прошлого и будущего, переводя себя в план вечного дления сейчас.

²⁴⁹ Дионисий Ареопagit. Письма к Титу. Цит. по кн.: Бычков В.В. Духовно-эстетические основы русской иконы. М.: Ладомир, 1995. С. 39.

²⁵⁰ Там же. С. 40.

²⁵¹ Византийские легенды / под ред. С.В. Поляковой. С.-П.: Наука, 2004. С. 68.

²⁵² Успенский Л.А. Богословие иконы православной церкви. М.: Издательство западно-европейского экзархата. Московский патриархат, 1989. С. 132.

Когда мы говорим о юродивом как о человеке–иконе, для сравнения нам, несомненно, ближе именно православная, русская икона, свободная от лиричности и изнеженности католических изображений. Русская икона с ее величественными и строгими ликами поистине учит «поститься глазами»²⁵³. В лице Богоматери с младенцем она живописует нам неземной союз, отказавшись от иллюстрации семейных уз и отношений. Юродивый своими жестами не смешит, не пытается растрогать публику, вызвать в ней жалость или какое-либо другое естественное человеческое чувство, но, напротив, устремлен к тому, что свободно от этих чувств, всякого психологизма, душевности. Если он обращен к людям, то только к тому в них, что причастно жизни духа. Юродивый не гуманист, он не любит людей по-человечески, не нежничает с ними, но переводит все отношения в пространство Церкви, и даже те, которые так дороги для любого человека – отношения детей и родителей, супруга и супруги.

5.2. Юродство иконы

Интересно, что известный теоретик иконы Л.А. Успенский в своем исследовании «Богословие иконы православной церкви» приходит к выводу о «юродстве» иконы. Затрагивая тему алогичности архитектуры в иконе, он пишет: «... Подлинный смысл этого явления в том, что изображенное на иконе действительно выходит за пределы рассудочных категорий, за пределы законов земного бытия. Архитектура... трактуется... с известным живописным «юродством» в полном противоречии с рассудочными категориями. Эта архитектурная фантастика постоянно смущает разум, ставит его на место и подчеркивает над-логичность веры»²⁵⁴.

Л. Успенский видит в иконе, как и в целом в евангельской традиции, вызов мудрости мира сущего: «Евангелие зовет нас к жизни во Христе, икона нам эту жизнь показывает. Поэтому она

²⁵³ Слова аввы Дорофея, см.: Успенский Л.А. Богословие иконы православной церкви. М.: Издательство западно-европейского экзархата. Московский патриархат, 1989. С. 145.

²⁵⁴ Успенский Л.А. Богословие иконы православной церкви. М.: Издательство западно-европейского экзархата. Московский патриархат, 1989. С. 153.

и прибегает к формам ненормальным и шокирующим, так же как и святость принимает иногда крайние формы безумия в глазах мира, формы вызова этому миру, формы юродства. «Говорят, что я безумный, – говорит один юродивый. – Но без безумия нельзя войти в Царствие Божие... Чтобы жить по-евангельски, надо быть безумным. Пока люди будут благоразумны, Царствие Божие не придет на землю». Юродство святости и иногда вызывающие формы иконы выражают одну и ту же евангельскую реальность. Евангельская перспектива обратна по отношению к мирской»²⁵⁵.

Таким образом, указывая на евангельское видение мира как иконическое, юродское, видение обращенное, то есть обращенного, и тем самым проводя прямую аналогию между иконой и подвигом юродства, Л. Успенский является косвенным, «обратным» сторонником нашей концепции юродивого как человека обратной перспективы, человека–иконы.

Здесь нельзя обойти такой вопрос, как антиповедение.

5.3. Антиповедение

Обычно в отечественной литературе поведение юродивого интерпретируется как антиповедение. Этим понятием оперирует Б. Успенский: сначала в написанной совместно с Ю. Лотманом рецензии на книгу Д. Лихачева и А. Панченко «Смех в Древней Руси»²⁵⁶, а затем в статье «Антиповедение в культуре Древней Руси»²⁵⁷.

Что же понимает автор под антиповедением? Действительно ли оно характерно для юродивого?

Согласно Б. А. Успенскому, антиповедение – это «обратное, перевернутое, опрокинутое поведение – иными словами, поведение наоборот... т.е. замена тех или иных регламентированных норм на их противоположность»²⁵⁸. Оно может выражаться в ме-

²⁵⁵ Там же.

²⁵⁶ Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопросы литературы, 1977. № 3.

²⁵⁷ Успенский Б.А. Антиповедение в культуре Древней Руси // Проблемы изучения культурного наследия. М.: Наука. 1985. – 393 с.

²⁵⁸ Успенский Б.А. Антиповедение в культуре Древней Руси // Проблемы изучения культурного наследия. М.: Наука. 1985. С. 326.

не правого и левого, низа и верха, переднего и заднего, лицевого и изнаночного, женского и мужского, целого и сломанного и т.п., или же в говорении не своим голосом, замене слов на их антонимы, в ритуальном воровстве, ритуальном святотатстве и т.п. Антиповедение связано с представлением о потустороннем мире как о мире с перевернутыми по отношению к здешнему миру связями²⁵⁹. При этом, несмотря на внешнюю схожесть проявлений, у антиповедения может быть совершенно разная идейная подкладка. В связи с этим Б. Успенский выделяет три типа антиповедения: сакрализованное, символическое и дидактическое.

Сакрализованное антиповедение связано с культом мертвых, похоронными и т.п. обрядами и использует перевернутое поведение для связи с потусторонним миром. Символическое антиповедение связано с представлениями о наказании в Древней Руси. Наказывая преступника или еретика через мену знаков (например, одевая мужчину женщиной, сажая задом наперед на лошадь и т.п.), его осмеивали и символически приобщали к потустороннему, «бесовскому» миру. Дидактическое антиповедение, непосредственно которое нас интересует, связано с фигурой юродивого.

Однако позиция Б. Успенского вызывает сомнение по нескольким причинам. Во-первых, потому, что автор объясняет поведение юродивого «дидактическими» целями. Б. Успенский пишет: «Поведение юродивого насквозь проникнуто дидактическим содержанием и связано прежде всего с отрицанием грешного мира – мира, где нарушен порядок. Отсюда именно оправданным оказывается антиповедение – обратное, перевернутое поведение одновременно приобщает к потустороннему миру и обличает неправду этого мира»²⁶⁰. В качестве примера дидактического поведения Успенский приводит эпизод из жития Прокопия Устюжского, в котором рассказывается о привычке святого ходить с тремя кочергами в руках. Если – сообщает агиограф – кочерги были «простерты главами впрямь», тогда летом был урожай, в обратном же случае – «хлебная скудость»²⁶¹. Разбирая приведенные цитаты, бросается в глаза следующее. Прежде всего, возникает вопрос, что понимать под дидактизмом? Согласно словарю С.И. Ожегова, ди-

²⁵⁹ Там же С. 333.

²⁶⁰ Там же. С. 332.

²⁶¹ Там же.

дактический – значит наставительный, поучительный²⁶². Но в приведенном примере с юродивым Прокопием мы имеем дело, если верить объяснению агиографа, с пророчеством, с символическим жестом, но здесь нет и намека на дидактизм, юродивый здесь ничему не учит и никого не наставляет. В целом можно сказать, что объяснение поведения юродивого как дидактического восходит к теории Д.С. Лихачева и А.М. Панченко, которые также используют понятие «перевернутого», «левого» поведения²⁶³ и выделяют в юродстве пассивную (аскетическое самоуничижение) и активную (обличение людских пороков) стороны,²⁶⁴ делая при этом акцент на последней: «юродивый учит», «обновляет «вечные истины»²⁶⁵, заботится «о нравственном здоровье людей»²⁶⁶, ведет их «стезей добродетели»²⁶⁷ и т.п. Тем самым авторы преувеличивают роль другого в жизни юродивых. Что также видно по тем характерным чертам юродивых, которые авторы выделяют – зрелищность и общественный протест. Однако, на наш взгляд, невозможно отождествлять юродивого с фигурой учителя, наставника. Юродивый ничему не учит, никуда не ведет. Он не пастырь и даже не пророк. Его действия происходят в горизонте его внутреннего опыта. Юродивый центрирован Богом, а не зрителем. Жесты юродивого, прежде всего, являются внешним проявлением актуализации его внутренних состояний. Эти состояния не имеют по отношению к себе внешней цели. Они никому не адресованы. И более того, сама фигура юродивого не может рассматриваться в качестве другого по отношению к остальным, к общине. Юродивый может появиться только в пространстве Мы, которое актуализирует культ, то есть в пространстве мистериальном, не знающем разделения на зрителей и актеров. Юродивый – это свидетельство самовыворачивания людей, встречи со своей изнанкой, он есть объективированное самоисповедание народа, а потому юродивые есть до тех пор, пока народ кается, исповедуется. Поведение юродивого не дидактично, оно олицетворяет душу народа. Оно не по ту сторону,

²⁶² Ожегов С.И. Словарь русского языка. М.: Русский язык, 1991. С. 168.

²⁶³ Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В. Смех в Древней Руси. Ленинград: Наука, 1984. С. 111.

²⁶⁴ Там же. С. 79.

²⁶⁵ Там же. С. 85.

²⁶⁶ Там же. С. 86.

²⁶⁷ Там же. С. 91.

но являет собой взгляд народа на самого себя. Иными словами, юродивый есть внешнее проявление жизни общины, которая разворачивается в пространстве культа. То, что мы называли «внутренними состояниями» юродивого, – это не субъективные состояния отдельного человека, но общие для тех, кто находится в пространстве мистерии.

Во-вторых, термин «антиповедение» коррелирует с понятием А.М. Панченко и Д.С. Лихачева «антимир». Б. Успенский пишет: «Характеристики антиповедения переносятся при этом с действующего лица на зрителей, с мира потустороннего на мир посюсторонний»²⁶⁸. Очевидно, что здесь имеются в виду неблагоприятные характеристики, то есть антиповедение, подобно «антимиру», окарикатуривает мир.

В-третьих, Б. Успенский связывает антиповедение с «потусторонним» миром и представлением о перевернутости знаков в нем. Но что такое потусторонний мир? По ту сторону чего этот мир? Можно ли отнести сюда мир Церкви? Б. Успенский не отвечает.

По поводу второго и третьего следует сказать следующее. У Церкви действительно есть представление о мене знаков мира сущего и мира христианской истины, сформулированное апостолом Павлом. Однако апостол говорит совершенно о другом, нежели о физических характеристиках «миров», как полагает Б. Успенский. Юродивый следует христианской логике, озвученной апостолом. И потому его поведение, являющееся объективацией актуального, преломляется в символы-свидетельства иного бытия. Эта мена знаков ни с чем не соединяет юродивого, ни с каким «потусторонним миром». Она есть след актуализации духа в мире наличного. А потому поведение юродивого не окарикатуривает мир и не создает «антимиров».

Кроме того, Б. Успенский помещает фигуру юродивого в социальный контекст, говоря о том, что святой является элементом определенной социальной группы²⁶⁹. Однако юродивый есть тот, кто разрывает социальные связи и бытийствует в пространстве мистерии.

²⁶⁸ Успенский Б.А. Антиповедение в культуре Древней Руси // Проблемы изучения культурного наследия. М.: Наука. 1985. С. 332.

²⁶⁹ Там же. С. 333.

Очевидно, что понятие антиповедения, основывающееся на поверхностном взгляде о противоположности «физических» знаков в двух мирах, не применимо к юродивому. Здесь следует говорить об обратной перспективе взгляда на мир, преломляющейся при объективации в мире сущего в «вывернутое», символическое, иносказательное поведение.

5.4. О периферическом, или «рыхлом» сознании

Мы говорим, что юродство – это результат особого опыта сознания. Но о каком сознании можно говорить, говоря о юродивом?

Мыслители по-разному трактуют сознание. Одни связывают его со знанием, к чему располагает этимология (Гегель), другие – с интенциональностью (Брентано, Гуссерль), третьи – с вниманием (психологи), четвертые – с самосознанием (Локк), пятые – с деятельностью психики по интерпретации информации, поступающей извне (Деннет) и т.п. Нам ближе рассматривать сознание как то, что является следствием самоограничения и воображения человека (Бородай, Гиренок).

Сознание может быть предметным, опредмечивающим, а может быть периферическим. Сознание юродивого периферично, оно лишает мир предметности, плавит его и имеет дело с целым. Оно близко тому, что П. Флоренский называет «рыхлым» сознанием.

В своей работе «Имена» он излагает косвенную теорию юродства. «Косвенную» – поскольку она прямо не относится к главной проблеме его исследования. В «Именах» он касается вопроса соотношения сознательного и подсознательного в конституции личности юродивого.

Юродивый, по Флоренскому, это тот, чье подсознательное, включая сверхсознательное, имеет несравненно более глубокое напластование, чем сознательное в общей структуре личности. Сознательное, а мы скажем – опредмечивающее, знающее, рациональное, извлекающее опыт, – представлено тонким слоем. Основная конституция юродивости – «пробелы сознания или рыхлость сознания, сквозь которые сочатся непосредственные движения подсознательного»²⁷⁰.

²⁷⁰ Флоренский П. Имена. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. С. 131.

Обычный человек воспринимает мир через обыденное сознание, и потому реакция его вербальна, раздельна, рациональна.

Но иной мир постигается, или что то же – невозможное актуализируется, лишь в тех состояниях, когда сознание освобождено от наслоений обыденности и суетности, когда оно утончено и готово к чистому и непосредственному восприятию. Флоренский уже в другой своей работе «Иконостас» выделяет три основных состояния человека, в которых возможно соприкосновение с иным миром – сон, творчество и культ. Юродивого применительно к этой классификации мы рассматриваем как мистериальную фигуру.

Утонченное, «продуваемое» и в этом смысле болезненное, обнаженное сознание юродивого чувствительно к колебаниям сверхсознательного, веяниям духа. Реакция юродивого на мир, проходя через призму его сознания, являет себя в мире объективаций как нечто нерасчлененное, невнятное, несвязное, иррациональное, допредметное. Его сознание имеет дело с тем, что до предмета, до субъект-объектных отношений. «Это – рыхлое сознание, легко расторгающее и обнаруживающее то, что под ним... Ум тонкий – понимая это слово в обе стороны. В смысле положительном – это способность ума улавливать нежные, едва намеченные оттенки, – то, что еще не сформировалось, это – чуткость к символизму. Для такого ума, лишь на поверхности своей сознательного, главную же деятельность развивающего подсознательно, и притом эмоционально, всякое слово, всякий образ, всякое суждение окрашиваются иносказательностью, и потому такому уму свойственно стремление быть иносказательным»²⁷¹.

«Рыхлое» сознание открыто, пассивно, то есть оно предоставляет чему-то сказать через себя, а не сказать нечто самому. Оно свободно от данности, не цепляется за нее. Оно эмоционально, мгновенно, бытийствует переживаниями, в которых дана вся полнота.

Поведение юродивого – результат опыта утонченного, «рыхлого» сознания. Оно есть актуализация невозможного, которая в мире объективаций приобретает характер символа.

²⁷¹ Там же.

5.5. Юродивый – святой – художник

Выявляя идею юродства и определяя юродивого как человека обратной перспективы, как человека–икону, мы тем самым предлагаем рассматривать юродивого как особый антропологический тип. Для него характерно доминирование внутреннего опыта над внешним, редуцирование другого, распятие мира сущего, то есть онтологическая смерть по отношению к нему, жертвование не своим, но собой, то есть непрестанное смещение «я» на периферию, отсутствие внешнего причинения, актуализация невозможного в пространстве символа, мистерии, выражающаяся в иконическом поведении, периферическое сознание, метафизическая нагота, или непосредственность, стремление к безмолвию, смех над сущим, направленный из трансцендентной перспективы. Возникает вопрос: только ли юродивого мы можем назвать человеком обратной перспективы? Не характерно ли все, что мы перечислили, для других святых или для художников?

Отличие юродивого от святого заключается в том, что юродивый объективирует актуальное на поведенческом уровне, делает его явленным в своих поступках и жестах, своею плотью, поведением указывает на смысл, подобно тому, как Христос собой являет истину. Актуальное же святого сокрыто в его внутреннем и становится видимым лишь изредка, например, в сотворении чуда.

Отличие юродивого от художника состоит в том, что художник объективирует актуальное на холсте или ином в составе наличного. Однако с этим можно поспорить, ведь современное искусство тяготеет к человеку перформанса, который сам и автор, и материал, и способ выговаривания смысла. Который есть живое неопредмеченное речение. Юродство как способ говорения кажется подобным необъективированной живописи. Оно есть вид письма и имеет свои краски, стиль, настроение, смысл. Возникает вопрос: можно ли сказать, что юродивый – это человек перформанса? Можно ли провести параллель, например, между Василием Блаженным и Олегом Куликом?

Перформанс есть представление, зрелище. Даже если он не рассчитан на внешнего зрителя. Художник, выступающий с перформансом, встраивает себя в пространство означающего и означаемого. Он, подобно актеру, не является тем, что представляет. Например, Олег Кулик, изображая собаку и лая на четвереньках

обнаженным на публику, не преминул позаботиться о своих коленах, перевязав их материей и указав этим на то, что он все же человек, а не бульдог. Человек–перформанса, само-выражаясь, освобождает в себе место от «я» для проявлений бессознательного. Тогда как юродивый – фигура мистериальная, поистине безумная, а не изображающая безумие. Юродивый ничего не выражает, но предоставляет чему-то сказать в себе, что есть результат опыта сверхсознательного. Человек-перформанса всегда остается в горизонте посюстороннего мира. Юродство юродивого – мистериальное действо, которое есть живое свидетельство иного бытия.

Можно говорить о частных случаях юродства, то есть о тех ситуациях, в которых соблюдается принцип юродства. Например, о вербальном юродстве, которое характерно, пожалуй, для всех или почти всех героев Достоевского. Герои Достоевского делают внутреннюю речь внешней. Они, вопреки Витгенштейну, полагающему, что о том, о чем нельзя сказать, нужно молчать, выговаривают сокровенное, то, о чем молчат, даже перед самими собой. Их речи подобны исповеди, выворачиванию, претворению сокрытого в явленное. И потому они носят характер юродства.

Заключение

Феномен юродства Христа ради интересен, по крайней мере, в трех аспектах. Во-первых, определяя юродивого как человека обратной перспективы со всеми присущими ему характеристиками, мы тем самым постулируем новый антропологический тип, наряду с человеком перехода (С. Смирнов), человеком границы (С. Хоружий), человеком–аутистом (Ф. Гиренок) и другими концепциями современной антропологии.

Во-вторых, «сердечный ум», смыслополагание поступком, символизм действия человека–иконы открывает нам подлинное лицо забытой русской философии.

И, наконец, в-третьих, фигура юродивого открывает перед нами русский мир безумия. Французский философ М. Фуко, как известно, описал европейский мир безумия и включил в него невротиков, шизофреников, меланхоликов и т.п. К русскому миру безумия относятся юродивые блаженные, странники, Иванушки-дурачки, калики перехожие, кубраки, лаборы и т.п., которых нельзя причислить к сумасшедшим, то есть европейскому типу безумия. В первую очередь, на том основании, что русский мир безумия строится вокруг объекта, который невозможен, но доступен, в отличие от европейского мира безумия, для которого объект возможен и не доступен.

Стоит отметить, что первую попытку исследовать русский мир безумия предпринял Е. Трубецкой, проанализировав феномен Иванушки-дурачка в работе «Иное царство и его искатели». Также к этой теме обращался Ф. Гиренок в работе «Метафизика пата». Однако данные попытки носили скорее частный характер и в результате в них не было сформировано целостного концепта, который бы позволял охарактеризовать русский мир безумия и отличить его от европейского взгляда на безумие.

Список литературы

1. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М.: Coda, 1997. – 343 с.
2. Алексей (Кузнецов, иеромонах). Юродство и столпничество. Религиозно-психологическое, моральное и социальное исследование. – М.: Издательство московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2000. – 416 с.
3. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М.: Худож. лит., 1990. – 543 с.
4. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979 – 424 с.
5. Безумием мнимым безумие мира обличившие. – М.: Паломник, Русский хронограф, 2006. – 384 с.
6. Беленсон Е. О подвиге юродства // Путь. 1927. № 8.
7. Белов А. Христа ради юродивые // Наука и религия. М., 1984. № 6.
8. Бергсон А. Смех. М.: Искусство, 1992. – 127 с.
9. Блаженные старицы Дивеевского монастыря / Сост. А.Н. Стрижев. – М.: Паломник, 2003. – 400 с.
10. Будовниц И.У. Юродивые Древней Руси // Вопросы истории религии и атеизма. Т. 12. 1964.
11. Булгаков, С. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2001. – 672 с.
12. Бычков В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetica*. В 2-х тт. Том 1. Раннее христианство. Византия. – М.; СПб.: Университетская книга, 1999. – 575 с.
13. Бычков В.В. Духовно-эстетические основы русской иконы. – М.: Ладомир, 1995. – 366 с.
14. В помощь кающимся. Из творений святителя Игнатия Брянчанинова. – М.: Издание Сретенского монастыря, 2005. – 32 с.
15. Византийские легенды / Под ред. С.В. Поляковой. – СПб.: Наука, 2004. – 304 с.
16. Ганнушкин, П.Б. Клиника малой психиатрии. – М., 1935.

17. Герцык Е. О путях / Бонецкая Н.К. Антроподицея Евгении Герцык // Вопросы философии. – М.: Наука, 2007. № 10. С. 89–120.
18. Гершензон М.О. Нагорная проповедь / Избранное. Т. 4. Тройственный образ совершенства. – М. – Иерусалим: Университетская книга, Gesharim, 2000. – 640 с.
19. Гиляровский В.А. Учение о галлюцинациях. – М., 2003.
20. Гиппократ. Письма, постановления, речи / Сочинения. Том 3. – М.–Л.: Государственное издательство медицинской литературы Медгиз, 1941. – 364 с.
21. Гиренок Ф.И. Удовольствие мыслить иначе. – М.: Академический проект, 2008. – 235 с.
22. Голованский Иоанн. Игумен Вонифатий, основатель и строитель скита Феофани, принадлежащего к Киево-Златоверхо-Михайловскому Первоклассному монастырю, и наставник его, Иван Босой, удивительный человек юродивый. – Киев: Типография И. и А. Давиденко, 1873. – 228 с.
23. Гротжан М. Beyond Laughter. Humor and Subconscious. N. Y., 1966.
24. Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. – М.: Искусство, 1981. – 350 с.
25. Гуссерль Э. Картезианские размышления. – СПб.: Наука, Ювента, 1998. – 315 с.
26. Дамаскин (Орловский, иеромонах). Житие святого блаженного Алексия Елнатского. – М.: Златоуст, 1994. – 30 с.
27. Декарт Р. Страсти души // Соч. в 2-х тт. Т 1. – М.: Мысль, 1989. – 654 с.
28. Делез Ж. Мишель Турнье и мир без Другого // Турнье М. Пятница, или Тихоокеанский лимб. – СПб: Амфора, 1999. – 301 с.
29. Дивный старец. Жизнеописание преподобного и богоносного отца нашего Серафима Саровского и всея Руси чудотворца. Сост. В. Афанасьев. – М.: Русский Хронограф, 1993. – 208 с.
30. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979. – 620 с.
31. Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии. – СПб.: Глагол, 1995. – 370 с.
32. Достоевский Ф.М. Записки из подполья. – М.: Правда, 1986. – 480 с.

33. Достоевский Ф.М. Подросток. – М.: Современник, 1987. – 544 с.
34. Жизнь и деяния св. отца нашего Андрея, юродивого Христа ради. С приложением сочинения архиеп. Сергия (Спасского) «Святой Андрей, Христа ради юродивый, и праздник Покрова Пресвятой Богородицы» / Вступ. ст., пер. с греч. языка и коммент. Е.В. Желтовой. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2007. – 320 с. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»).
35. Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих–Миней святителя Димитрия Ростовского в 12 тт. – М.: Ставрос, 2004.
36. Зеньковский В.В. История русской философии. – М.: Академический проект, Раритет. 2001. – 880 с.
37. Зноско В. Сказание о преподобном старце Феофиле, иеросхимонахе, Христа ради юродивом подвижнике и прозорливце Киево-Печерской Лавры. – Киев: Броварская типография, 2003. – 256 с.
38. Иванов С.А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. – М.: Языки славянских культур, 2005. – 448 с.
39. Иванов С.А. Византийское юродство. – М.: Международные отношения, 1994. – 236 с.
40. Ильин И. А. Свобода духа в России. Простецы по природе и юродивые во Христе // Собрание сочинений: В 10 тт. Т. 6. Кн. 3. – М.: Русская книга. 1997. – 560 с.
41. Инок Григорий Круг. Мысли об иконе. – Paris: YMCA-PRESS, 1978. – 167 с.
42. Истмен М. *Enjoiment of Laughter*» – N. Y., 1936.
43. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.
44. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. – СПб.: Наука, 1999. – 471 с.
45. Кант И. Критика способности суждения // Сочинения в 6 тт. Т. 5. – М.: Мысль, 1966. – 564 с.
46. Карасев Л.В. Философия смеха. – М.: Рос. гуманит. ун-т, 1996. – 224 с.
47. Катехизис православной церкви. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1995. – 104 с.

48. Киреевский И.В. Разум на пути к истине. – М.: Правило веры, 2002. – 661 с.
49. Клибанов А.И. Юродство как феномен русской средневековой культуры // Диспут, 1992. № 1.
50. Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. – М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 395 с.
51. Ковалевский Иоанн (священник). Подвиг юродства. – М.: Лепта-Пресс, 2000. – 384 с.
52. Кологривов Иоанн (иеромонах). Юродивые Христа ради. //Очерки по истории русской святости. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1961. С. 239–250.
53. Корсаков С.С. Общая психопатология. – М., 2001.
54. Кочетков И.А. Категория времени в житии и житийной иконе // «Слово о полку Игореве» Памятники литературы и искусства 11–15 веков. – М.: Наука, 1978. – 318 с.
55. Кьеркегор С. Несчастнейший. – М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – 376 с.
56. Лавров, В. Юродивые, прорицатели и другие // Москва, 1988. № 9. С. 163–166.
57. Лакан Ж. Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда. – М.: «Русское феноменологическое общество», издательство «Логос», 1997. – 184 с.
58. Ларше Ж.–К. Исцеление психических болезней: Опыт христианского Востока первых веков. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. – 224 с.
59. Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в Древней Руси. – Ленинград: Наука, 1984. – 296 с.
60. Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопросы литературы, 1977. № 3. С. 152–157.
61. Мамардашвили, М.К. Классические и неклассические идеалы рациональности. – М.: Лабиринт, 1994. – 89 с.
62. Манн Ю.В. Карнавал и его окрестности // Вопросы литературы. – М., 1995. № 1. С. 154–182.
63. Мейер А. А. Заметки о смысле мистерии // Философские сочинения. – Paris: «La Presse Libre», 1982.
64. Мелехов Д.Е. Психиатрия и актуальные проблемы духовной жизни. – М., 2003.

65. Митропольский Н. (протоиерей) Юродивая Домна Карповна. О подвиге юродство вообще. – М.: Захаров, 1897. – 20 с.
66. Мотеюнайте И.В. Восприятие юродства русской литературой 19–20 веков. – Псков, 2006. – 304 с.
67. Нахов И.М. Киническая литература. – М.: Наука, 1981. С. 303.
68. Ожегов С.И. Словарь русского языка. – М.: Русский язык, 1991. – 917 с.
69. Паньков Н.А. Теория карнавала и «русское отношение к смеху» // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. – М., 2005. № 2. С. 60–73.
70. Паскаль Б. Мысли. – М.: Издательство АСТ, Харьков: Фолио, 2001. – 590 с.
71. Платон. Избранные диалоги. – М.: Рипол классик, 2002. – 960 с.
72. Плеснер Х. Lachen und Wienen». Bern, 1950.
73. Пропп В.Я. Проблемы комизма и смеха. Ритуальный смех в фольклоре (по поводу сказки о Несмеяне). – М.: Лабиринт, 2006. – 256 с.
74. Протоиерей И.И. Кузнецов. Святые блаженные Василий и Иоанн, Христа ради московские чудотворцы (историко–агиографическое исследование). Записки Моск. археологического института. Изд. под ред. А.И. Успенского. Т. 8. – М. 1910. – 494 с.
75. Прыжов И.Г. История нищенства, кабачества и кликушества на Руси. – М.: Терра; «Книжная лавка – РТР», 1997. – 240 с.
76. Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2004. – 639 с.
77. Сказания о подвигах и событиях жизни старца Серафима, иеромонаха, пустынника и затворника Саровской пустыни. – М.: Интэк, 2006. – 290 с.
78. Снежневский А.В. Общая психопатология. – М., 2001.
79. Столович Л.Н. Философия. Эстетика. Смех. СПб.–Тарту, 1999. – 384 с.
80. Тареев М.М. Молитва. Пост. Христианское юродство / Христианское мировоззрение // Основы христианства. Т 3. – Сергиев Посад, 1908. – 318 с.
81. Толстой Л.Н. Война и мир: Роман: в 4 тт. Т. 4. – М.: Дет. лит., 2003. – 415 с.

82. Толстой Л.Н. Отец Сергей / Повести и рассказы, Paris: Book-king International, 1995. – 477 с.
83. Успенский Б.А. Семиотика искусства. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1995. – 360 с.
84. Успенский Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. – М.: Издательство западно-европейского экзархата, Московский патриархат, 1989 – 474 с.
85. Федотов Г.П. Святые Древней Руси. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 700 с.
86. Федотов Г.П. Собрание сочинений в 12 т. Т. 11: Русская религиозность. Часть 2. Средние века. 13–15 вв. – М.: Мартис, 2004. – 367 с.
87. Флоренский П. Имена. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. – 330 с.
88. Флоренский П.А. Иконостас / Христианство и культура. М.: ООО «Издательство АСТ», Харьков: «Фолио», 2001. – 672 с.
89. Флоренский П.А. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). – М.: Мысль, 2004. – 685 с.
90. Флоренский П. Обратная перспектива. У водоразделов мысли. Христианство и культура. – М.: ООО «Издательство АСТ», – Харьков: «Фолио», 2001. – 672 с.
91. Флоренский П. Столп и утверждение истины. – М.: Правда, 1990. – 490 с.
92. Франк, С.А. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения. – Мн.: Харвест.; – М.: АСТ. 2000. – 800 с.
93. Фрейд З. О психоанализе. Лекции. – Минск: Харвест, 2007. – 416 с.
94. Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному. – СПб.: Азбука–классика, 2006. – 288 с.
95. Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. – М.: Лабиринт, 1997. – 448 с.
96. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. – СПб: Университетская книга, 1997. – 576 с.
97. Хайдеггер М. Что такое метафизика / Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
98. Хализев В.Е., Шикин В.Н. Смех как предмет изображения в русской литературе 19 века // Контекст 1985. Литературно-

- теоретические исследования. Отв. ред. Н.К. Гей. – М.: Наука, 1986. С. 176–227.
99. Чистяков Г. Над строками Нового Завета. – М.: Истина и Жизнь, 2002. – 340 с.
100. Щедровицкий Г.П. Принципы и общая схема методологической организации системно-структурных исследований и разработок // Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник. – М.: Наука. 1981. – 384 с.
101. Эко У. Имя розы. – СПб.: Симпозиум, 2007. – 640 с.
102. Элиаде М. Священное и мирское». – М.: Издательство Московского университета, 1994. – 144 с.
103. Юдин Т.И. Очерки истории отечественной психиатрии. – М., 1954.
104. Юдин Т.И. Психопатические конституции. – М., 1926.
105. Behr–Sigel E. Les «Fous pour le Christ» et la «saintete laïque» dans l'ancienne Russie // Irenikon. 1938. 15. P. 554–564.
106. Benz E. Heilige Nrrheit // Kyrios. 1938. 3. P. 1–55.
107. Festugiere A.–J. Introduction // Leontios de Neapolis. Vie de Symeon le Fou. P. 1–30.
108. Gorraïnoff I. Les Fols en Christ dans la tradition orthodox. Paris. 1983
109. Grosdidier de Matons J. Les themes d'edification dans la Vie d'Andre Salos // TM. 1970. Vol. 277–328.
110. Petzold H. Zur Frommigkeït der heiligen Narren // Die Einheit der Kirche. Festgabe P. Meinhold. Wiesbaden, 1977. S. 140–153.
111. Rochcau V. Que savons–nous des fous–pour–le–Christ // Irenikon. 1980. P. 341–353, 501–512.
112. Ryden L. The Holy Fool // The Byzantine Saint / Ed. S. Hackel. Londres, 1981. P. 106–113.
113. Saward J. Dieu a la folie. Histoire des saints fous pour le Christ. Paris, 1983.
114. Špidlik T. Fous pour le Christ. I En Orient // Dictionnaire de spiritualite. 1964. Vol. V. Col. 752–758.

Научно-популярное издание

Наталья Ростова

ЧЕЛОВЕК ОБРАТНОЙ ПЕРСПЕКТИВЫ

**Опыт философского осмысления
феномена юродства Христа ради**

Редактор Н.П. Рябчук

Компьютерная верстка: Ю.С. Акулышина

Оформление обложки: И.Е. Эффа

**Санитарно-эпидемиологическое заключение
№ 77.99.60.953.Д.006314.05.07 от 31.05.2007.**

Подписано в печать 07.05.2008

Формат бумаги 60×84/16. Изд. № 1-42/08

Усл. печ. л. 8,75. Уч.-изд. л. 9,5. Тираж 500. Заказ № 365

**Издательство МГИУ, 115280, Москва, Автозаводская, 16
www.izdat.msiu.ru; e-mail: izdat@msiu.ru; тел. (495) 677-23-15**

**По вопросам приобретения продукции
издательства МГИУ обращаться по адресу:**

**115280, Москва, Автозаводская, 16
www.izdat.msiu.ru; e-mail: izdat@msiu.ru; тел. (495) 677-23-15**

Отпечатано в типографии издательства МГИУ

ISBN 978-5-2760-1597-2



9 785276 015972



Гачев Г.Д., Бибихин В.В., Семенова С.Г., Пигров К.С.

Дневник современного философа. – М.: МГИУ, 2009. – 141 с. (Серия «Современная русская философия», № 4).

В очередной номер брошюры из серии «Современная русская философия» вошли личные дневниковые записи философов – наших современников В.В. Бибихина, Г.Д. Гачева, К.С. Пигрова, С.Г. Семеновой. В истории русской философии и культуры значительную роль сыграли известные дневники – «Дневник писателя» Ф.М. Достоевского, «Опавшие листья» В.В. Розанова, дневники Л.Н. Толстого, И.А. Ильина, о. Иоанна Кронштадтского... В наши дни этот жанр имеет своих последователей.



Гиренок Федор

Аутография языка и сознания. – М.: МГИУ, 2010. – 247 с. (Серия «Современная русская философия», № 5).

Книга посвящена философским проблемам сознания. Автор возражает против биологизации философского дискурса о человеке и задается вопросом: что является определяющим для сознания – приспособление к миру или самоограничение человека? Функция отражения или функция воображения? Нуждается ли сознание в языке или язык – это явный враг сознания? В поисках ответа Федор Гиренок обращается к анализу наскальной живописи – впечатляющему результату существования человека воображающего.

Автор – сторонник аутографического исследования феномена человека; суть его – в рассмотрении аутизма как фундаментальной антропологической характеристики. Отсюда неизбежен вывод об асоциальной природе человека.



Ростова Н.

Человек обратной перспективы (Опыт философского осмысления феномена юродства Христа ради) / Под ред. проф. Ф.И. Гиренка. – М.: МГИУ, 2008. – 140 с. – (Серия «Современная русская философия»; № 1).

Кто такие юродивые? И что заставляет юродивых юродствовать? В книге впервые предпринята попытка философского прочтения юродства Христа ради. Анализируя феномен на материале житий, автор обращается к таким проблемам, как человек и его сознание, самость, «я» и Бог, внутренний опыт и роль другого в его формировании, культ и самоактуализация, ум и безумие.



Седакова О.А.

Апология разума. – М.: МГИУ, 2009. – 138 с. (Серия «Современная русская философия», № 3).

В новую книгу Ольги Седаковой вошли три работы последних лет: «Земной рай в Божественной Комедии Данте: о природе поэзии»; «Символ и сила: гетевская мысль в Докторе Живаго» и «Апология рационального». Это размышления, соединяющие филологическую, философскую и богословскую (антропологическую) перспективы.



Мартынов Владимир

Пестрые прутья Иакова: Частный взгляд на картину всеобщего праздника жизни. – М.: МГИУ, 2008. – (Серия «Современная русская философия», № 2). – 140 с.

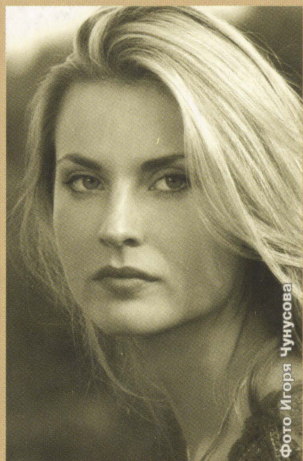
Что является более важным и более определяющим для нас: то, что мы видим, или то, что мы слышим? Пытаясь ответить на этот вопрос, Владимир Мартынов рассматривает особенности визуального и вербального аспектов действительности, а также специфику их воздействия на наше сознание. На примерах истории русской литературы и архитектурного облика Москвы показывается, что реальность, раскрывающаяся как совокупность идеологем, порождает литературоцентричный тип мышления, а реальность, раскрывающаяся как совокупность иероглифем, порождает иконоцентричный тип мышления. В противостоянии иконоцентричности и литературоцентричности кроется ключ к пониманию русской истории последних трех столетий.

Автор строит свое исследование на материале личных впечатлений, воспоминаний и ощущений..

Книгу можно купить в магазинах Москвы:

- «Гнозис» (Зубовский бульв., 17);
- «Фаланстер» (Малый Гнездниковский пер., 12/27, стр.2-3);
- Киоск Института философии РАН (ул. Волхонка, 14);
- Книжная галерея «Нина» (ул. Бахрушина, 28);
- Книжный магазин на территории ГПИБ (Старосадский пер., 9);
- Московский дом книги на Новом Арбате (Новый Арбат, 8);
- Торговый дом «Москва» (Тверская, 6);
- Торговый дом «Библио—глобус» (Мясницкая, 6/3, стр.1);
- Дом книги «Молодая Гвардия» (Б.Полянка, 28);
- Книжная лавка при Литературном институте (Тверской бульв., 25 – во дворе института);
- Магазин в помещении Российской государственной библиотеки (Воздвиженка, 3/5);
- «Гилея» (ИНИОН РАН, 2 этаж - Нахимовский просп., 51/21);
- Культурный центр «Покровские ворота» (Покровка, 27, стр.1);
- Магазин «Русское зарубежье» (Нижняя Радищевская, 2);
- Магазин «Паолине» (Большая Никитская, 26),
- Книжная лавка РГГУ «У Кентавра» (Чаянова, 15).

Заявки и предложения можно направлять по адресу: sovrusfil@yandex.ru



Наталья Ростова родилась и живет в Москве. Окончила философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова. В настоящее время преподает в МГУ. В сфере научных интересов – русская философия, французская философия, философские проблемы патопсихологии, христианская антропология, теология, искусство.