

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования
«Северный (Арктический) федеральный университет имени М.В. Ломоносова»

На правах рукописи



ГАЕВСКАЯ Надежда Зеноновна

ЮРОДСТВО
КАК ФЕНОМЕН ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ

5.10.1 – Теория и история культуры, искусства

ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание ученой степени
кандидата культурологии

Научный руководитель:
Бедина Наталья Николаевна,
доктор культурологии, доцент

Архангельск — 2025

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
ГЛАВА 1	
ХАРАКТЕРИСТИКА ЮРОДСТВА КАК КУЛЬТУРНО-РЕЛИГИОЗНОГО ФЕНОМЕНА	21–42
1.1 Понятие юродства, происхождение и культурный контекст.....	22–29
1.1.1 Этимологический анализ как способ выявления внутренней формы понятия.....	24
1.1.2 Подвиг как сущностная основа феномена.....	26
1.2 Генезис и развитие юродства в православной культуре: источниковедческий аспект.....	29–40
1.2.1 Сведения исторических источников о юродстве в период раннего христианства.....	29
1.2.2 Репрезентация юродства в текстах русской средневековой книжной культуры.....	35
Выводы по первой главе.....	40
ГЛАВА 2	
ТОПИКА И МОТИВНАЯ СТРУКТУРА ЖИТИЙ ЮРОДИВЫХ КАК ФОРМЫ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ФЕНОМЕНА В ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЕ	43–73
2.1 Эсхатологическая топика юродства в переводных житиях XI–XIII вв.....	46–61
2.1.1 Топос духовной брани в «Житии Св. Нифонта».....	47
2.1.2 Топос жертвы и видения в «Житии Василия Нового»....	49
2.1.3 Топос «Imitatio Cristi» в «Житии Андрея Цареградского».....	54
2.1.4 Рецепция эсхатологической топики житий юродивых....	57
2.2 «Житие преподобного Авраамия Смоленского» как источник сведений о начальном опыте русского юродства.....	61–71

2.2.1 Мотивная структура, составляющая смысловое пространство топоса юродства в «Житии Авраамия Смоленского».....	61
2.2.2 «Житие Авраамия Смоленского» в контексте исследований древнерусской культуры.....	68
Выводы по второй главе.....	71
ГЛАВА 3	
РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ И ВОСПРОИЗВЕДЕНИЕ ФЕНОМЕНА ЮРОДСТВА В ТОПИКЕ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ.....	
	74–100
3.1 Механизмы воспроизведения и трансформации смыслов в культуре.....	74–86
3.1.1 Смысловая переработка культурных форм.....	74
3.1.2 Трансформация семантики стигматизации в образе юродивого.....	80
3.2 Мотивная структура феномена юродства в русской культуре.	86–98
3.2.1 Мотив памяти смертной как смысловое ядро культурного феномена юродства.....	86
3.2.2 Мотив уличения как основа формирования культурных образцов.....	92
Выводы по третьей главе.....	99
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	101
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....	108

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Одной из важных проблем современной культурологии является проблема сохранения национальной культуры и ее развитие в условиях изменения общественного сознания в XXI веке. Современная культура характеризуется дефинициями предела — это «время-пост», время на границе, время концептов неизвестности, когда актуализированы проблемы постмодернизма, постсекулярности, постчеловека, а общественное сознание характеризуется неопределенностью, кризисностью, ростом аллеаторности. Время испытывает человека, пытающегося увидеть и услышать будущее, обрести смысловые координаты. Меняются психологические свойства личности, отмечается увеличение информационных ресурсов и развитие когнитивных способностей. Формируются такие формы сознания, как информационное, медиа, виртуальное. В культуре актуализируется поиск механизмов, способствующих обретению опор существования человека в условиях роста рисков. Тематизируется этот процесс в контексте современной ситуации, в аспекте вопросов цивилизационного выживания. В этих условиях актуализируется задача поиска путей становления и выявления смыслов культурного феномена, его сущности и значения в культуре.

В современных культурологических исследованиях представлены различные варианты решения данной задачи. Такие процессы как восприятие и понимание феномена в новых условиях ставят перед культурологией вопросы изучения процесса архивирования сведений о феномене в традиции, ситуативного отбора, рассмотрения феномена в аксиологической парадигме, определения дискурсивных возможностей. Феномен рассматривается в контексте культурной традиции как системы смыслов, объединяющей субъектов в коммуникативном взаимодействии. При этом полагается, что значительная часть феноменальных смыслов имеет социальную природу, однако интенции, скрывающиеся в каждом конкретном смысле, в восприятии

каждого конкретного субъекта могут быть глубоко индивидуальными. В основе феноменологических исследований культурных и религиозных феноменов, культа и культуры также лежат положения, опирающиеся на аксиоматичное убеждение в неотмирной природе религии и ее значении как смыслополагающего начала жизни человека.

Вековой культурный опыт хранит и передает нашим современникам способы духовного охранения, обретения устойчивости и личностного самосознания, образует генеративный горизонт для всей сферы самоосуществления человека. Православная культура, являясь одним из способов организации общества, в основе которого лежит христианское мировоззрение и культ, сосредоточена на поиске смысла как индивидуального человеческого бытия, так и человеческой истории. Ключевое понятие христианства — личность, обладающая творческой способностью и свободой: «Христианство впервые сделало природу (в том числе природу самого человека) предметом для преобразующей свободной воли. <...> Свобода стала фактором повседневной жизни, что положило начало бурному росту культуры и цивилизации» [206, с. 420–421]. Распространяясь в I в. н.э. сначала на территории Иудеи и средиземноморской диаспоры, оно становится духовным основанием культуры [197]. Русская культура, являясь частью христианской цивилизации, выстраивает свою ценностную парадигму на основе христианских (православных) ценностей¹. Опыт православного подвижничества, являясь средоточием национального духовного пути и идеалом народной жизни, дает, по словам Г.П. Федотова [189], ключ к пониманию явлений русской культуры. В трудах В.Н. Топорова,

¹ См. п. 1.6. Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей (утверждены Указом Президента Российской Федерации от 9 ноября 2022 г. № 809): «Христианство, ислам, буддизм, иудаизм и другие религии, являющиеся неотъемлемой частью российского исторического и духовного наследия, оказали значительное влияние на формирование традиционных ценностей, общих для верующих и неверующих граждан. *Особая роль в становлении и укреплении традиционных ценностей принадлежит православию*» [125].

Ю.М. Лотмана, Б.А. Успенского, И.В. Кондакова, С.С. Аверинцева представлено глубочайшее постижение духовной традиции русской культуры.

В основе традиции идеалы русского религиозного подвижничества: аскеза, смирение и кротость, милостыня и покаяние, духовное странничество и богоискательство, когда в унижении и кротости раскрывается «самая глубокая печать русской святости — образ униженного Христа» [189, с. 13]. Культурология соединяется с религиозной философией в утверждении познания истины в религиозном переживании. Н.А. Бердяев пишет, что для постижения России и русской культуры нужно применить добродетели веры, надежды и любви [15, с. 91]. Знание, которое зиждется на полном единстве всех духовных сил, безмятежность внутренней цельности духа, связь любви и сочувствия — духовные координаты культуры. Феномен религиозного подвига понимается как освящающий саму жизнь, вносящий литургическое измерение в фактичность повседневного бытия, в русский культурный код.

Современные культурологические исследования способствуют осмыслению подвижничества как религиозного феномена, раскрывающего сущностные свойства православной культуры, выявляя интенции, вводящие феномен в реальность. В феноменах (греч. φαινόμενον, явление, данное в чувственном созерцании, «ясном переживании») сущность и интенции культуры становятся доступны для научного рассмотрения [60]. Как пишет Т.Г. Человенко, «религиозный феномен можно рассматривать и как то, что дает возможность познания “сущего в себе”, когда, познавая явление в его внешних характеристиках, мы имеем некоторое приближение к постижению, “схватыванию” сущего. <...> Российская традиция тесно связана с острейшими смысло-жизненными проблемами, с осознанием специфики российского духа, а также трагических духовно-нравственных судеб всей человеческой цивилизации. Религиозный феномен приобретает здесь совсем некантовское основание, “стремясь к абсолютной основе всех религиозных явлений”» [198, с. 18–19; см. также: 52]. Интенция феномена подвижничества — направленность к пределу, постижению границы иного, к подвигу как акту

преодоления. Феномен подвижничества имеет исследовательскую перспективу в связи с православным характером русской культуры, «эсхатологический реализм» которой определяют ее аксиологию [124, с. 70].

Обращение к феномену юродства связано с актуальностью данного религиозного типа для понимания истории русской культуры и современных культурных процессов. Юродство есть подвиг предельный, характеристики духовного преодоления стали свойствами национального характера и вошли как ценностные свойства в культурно-ментальную матрицу.

Юродство — вид подвижничества, тип религиозного поведения, культурная форма, содержанием которой становится подвиг мнимого безумия [91, с. 246–248]. Это телесная аскеза, молитва и уничтожение как практика сознательного снижения личного социального статуса и стигматизации. Феноменологический подход позволяет рассматривать юродство как проповедь, акт социальной интеракции, актуальной презентации «бытия» человека, раскрываемой перед лицом другого и воспринимаемой, переживаемой другим. Очень часто проповедь юродивого звучит как пророчество, призванное удержать ближних от падения. В русской истории известны имена юродивых Василия Блаженного, Николы Салоса Псковского, Исаакия Печерского, Георгия Шенкурского, Прокопия Устюжского и многих других. Культурная миссия юродства как нравственной проповеди осуществляется и в нашей повседневной жизни. Соотносясь с культурным кодом русской культуры, проповедь направлена на выявление аксиологического искажения в социально-культурной действительности. Культурная практика юродства как подвижничества воспринимается в современной русской культуре как поле сохранения традиции и трансляции в современность основных свойств православной культуры в их предельной реализации, придавая таким образом этим свойствам эпистемологическую достоверность.

Степень разработанности темы. Обзор исследований феномена юродства выстроен по хронологическому принципу и демонстрирует необходимость междисциплинарного подхода к проблеме.

В XIX в. начинаются научные исследования феномена в связи с развитием исторической науки и исследований агиографии. Надо отметить, что XIX век можно характеризовать как время роста интереса к русской истории, внимания к академическим изысканиям как в светской науке, так и в богословской. В связи с этим в XIX в. в Российской империи созданы и действовали многочисленные научные и просветительские общества: «Общество любителей древней письменности» (ОЛДП), «Общество изучения русского языка и словесности» (ОИРЯС) и другие. Эти общества выпускали объемные материалы по итогам деятельности, так называемые чтения, в которых публиковались рукописи, первоисточники и их исследования. Так, Отделение русского языка и словесности Императорской Академии наук (ОРЯС) выпустило издание жития Авраамия Смоленского. Изданы Записки Московского археологического института с публикацией материалов о блаженных Василии и Иоанне Христа ради Московских чудотворцах, «Чтения в Обществе любителей духовного просвещения» (ЧОЛДП) печатает работу М. Усердова о житии Георгия Шенкурского. Одним из исследователей, оказавших влияние на становление научного подхода к изучению феномена юродства, стал В.О. Ключевский, опубликовавший в 1871 г. работу «Древнерусские жития святых как исторический источник» [97].

Русская научная традиция исследования феномена юродства в XIX в. объединяет два направления. Одно из направлений основано на изучении христианского подвижничества в контексте богословских трудов свят. Феофана Затворника, Тихона Задонского, Паисия Величковского, Серафима Саровского, Иоанна Кронштадского. Здесь надо отметить важность исследования аскетических практик, для чего в 1846 г. в Санкт-Петербургской духовной академии был введен курс аскетического богословия. Тема подвига юродства также отражена в сочинениях духовных писателей — П. Сладкопевцева «О

святых юродивых Христа ради» (1860) и Е. Тихомирова «Юродивые Христа ради и их благотворная для общества деятельность» (1884).

Второе направление — исследование подвижничества на основе философско-исторических исследований религиозности и христианской культуры известных российских ученых университетской среды С. Зарина, П. Пономарева, С. Смирнова, А. Соловьева, В. Экземплярского, Г. Острогорского, П. Безобразова. Интересны также исследования М.М. Тареева, посвященные кенозису подвижничества [177].

Обобщающими эти два направления и на их основе созданы труды прот. Иоанна Ковалевского «Юродство о Христе и Христа ради юродивые восточной и русской церкви» (1895) [101] и иеромонаха Алексия (Кузнецова) «Юродство и столпничество. Религиозно-психологическое, моральное и социальное исследование» (1912) [105].

Здесь мы находим описание юродства как аскетической практики, христианского подвига, который придал религиозный смысл национальной идее и способствовал становлению ментальности русской культуры. Эти работы позволяют увидеть юродство как древнюю традицию подвижничества и как высоко организованную антропологическую практику, которая хранит уникальный культурный опыт. Надо отметить, что в литературе второй половины XIX – начала XX в. присутствовал и критический взгляд на феномен юродства, высказанный в работах писателей социал-демократического толка В. Лаврова, И. Прыжова [141]. Необходимо также назвать очерки и небольшие работы о собственно юродстве, написанные с апологетических позиций: Е. Беленсон, И. Кологривова [102].

Надо отметить специфику этих исследований и их методологии, сохранившиеся по отношению к исследуемому предмету до сегодняшнего дня [55; 81; 89 и пр.]. Методологической основой философско-исторических исследований оставалась святоотеческая традиция и внимание к роли феномена в русской культуре, что нашло поддержку в русской религиозной философии начала XX в. [193; 194; 5; 112 и др.]. В этом отношении показательны работы

Г.П. Федотова, посвященные истории русского православного подвижничества, которая определяется автором как ключ к поиску откровения национального духовного пути, а также к пониманию явлений секулярной культуры. В работе «Святые Древней Руси» отдельную главу Г.П. Федотов посвящает опыту юродства как сверхдолжному подвигу, подвигу уничижения и уподобления Христу [189, с. 13].

К подвигу юродства в контексте христианской культуры обращаются Е. Трубецкой в работе «Иное царство и его искатели в русской народной сказке» (1922) и И. Ильин в работе «Аксиомы религиозного опыта» (1953). «Детские души <...> жаждущие приблизиться к праведности и преклониться перед святостью Божьего Угодника. Это исповедание есть порождение любви» [87, с. 289], — говорит о юродстве И. Ильин, подчеркивая, что путь к пониманию юродства лежит через изучение личной религиозности, личных актов веры.

В XX в. научные исследования феномена юродства значительно расширились тематически. С одной стороны, осмысление юродства продолжено в работах еп. Каллиста (Уэра) и творчески воспринято русской культурологической школой. Здесь получает развитие мысль о том, что святость, являясь смысловым наполнением феномена православного подвижничества, проявляет не только онтологические характеристики последнего, но и онтологию предела как границы иного, раскрывая таким образом полноту личности святого. «Сила моя совершается в немощи. <...> Мученичество юрода — это не муки крови, а сокровенное мученичество совести и сердца. Юрод спасает ближних <...> самым способом своей жизни» [187], — пишет еп. Каллист (Уэр).

С другой стороны, исследовательский интерес к феномену юродства активно проявляет филологическая наука, представленная работами отдела древнерусской литературы Пушкинского дома (РАН): историко-культурологическим исследованием Д.С. Лихачева, А.М. Панченко, Н.Ю. Поньрко «Смех в Древней Руси» (1976) — и института славяноведения и

балканистики (РАН): монографиями С.А. Иванова «Византийское юродство» (1994) и «Блаженные похабы» (2005) [84; 85].

Одним из аспектов проблемы исследования феномена юродства стал этимологический анализ происхождения термина «юродство», во внутренней форме которого раскрывается и сущность самого феномена. Русская школа семиотики в решении этих вопросов обратилась к проблеме языка, языкового пространства как по форме, так и по содержанию. В целом, семиотические исследования связаны с «лингвистическим поворотом», способствующим переносу лингвистических, по своей природе, подходов и понятий в круг гуманитарных исследований. В русской семиотике особое место занимают разработки, опирающиеся на труды Д.С. Лихачева, который впервые в исследовании древнерусской литературы и агиографии сформулировал понятие «этикетных образцов», открыв дорогу исследованиям топосов, в том числе в изучении топики юродства [111; 143].

Современная ситуация в исследованиях юродства как культурного феномена характеризуется междисциплинарностью, обращением к контекстуальному подходу и попытками использования вариативной методологии [49]. В центре внимания проблемы культурного генезиса и определение значения культурного феномена, как вошедшего в культурно-ментальную матрицу.

В 2006 г. вышла в свет монография И.В. Мотеюнайте «Восприятие юродства русской литературой XIX–XX веков» [120], затем феноменологическое исследование Н.Н. Ростовской «Человек обратной перспективы» (2010) [145] и религиоведческое исследование С. Воронковой «Юродство как транскультурный религиозный феномен» (2011) [33]. В работе А.Н. Ильина «Онтологический смысл юродства» (2013) [88] предпринята попытка выявить природу религиозного и нерелигиозного юродства. С.П. Гурин в серии статей 2019–2023 гг. делает исторический критический обзор избранных сочинений, посвященных исследованию феномена юродства, начиная с дореволюционного периода и заканчивая современной литературой

[56–59]. Можно также назвать исторические и антропологические работы Р.А. Наумова [122], О.В. Гладковой [46], Л.Б. Сукиной [174], А.И. Гончарова [48], о. А. Шантаева [199], о. С. Романцова [144], Е.В. Грудевой [55], Ю.А. Разинова и А.Н. Атяскиной [142] и др. В исследовательской литературе также имеет место критический подход А.И. Клибанова, И.У. Будовница.

Представленный обзор позволяет сделать вывод, что в основе изучения юродства принцип исследования религии, культуры и личности как целостных сопряженных явлений, невозможный вне исторического и богословского контекстов. Специфика юродства как культурного феномена исследователями представляется как аскетическая практика. Утверждается мысль о том, что уподобление становится основным культурным механизмом формирования феномена юродства и направленности юродства на окружающих, на человека. Таким образом, происходит редукция юродства к поведению как набору приемов, которые подвижник использует в благочестивых целях проповеди. В согласии с христианской традицией юродство определяется как мнимое безумие и характеризуется такими выражениями, как: «мнимое безумие, притворное безумие, представиться безумным, представиться лишенным разума, принять вид безумного человека, личина глупости, творяще ся юрод». Традиция подчеркивает сознательность и душевное здоровье юродивых. Основания подвига возводятся 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).

Таким образом, **научная проблема** диссертационного исследования состоит в разработке актуального феноменологического подхода, дополняющего историко-философский и филолого-культурологический подходы к феномену юродства, позволяющего увидеть, как выраженный в тексте культуры религиозный феномен воспринимается, переживается в момент встречи с ним и воспроизводится в культурных формах, как соотносится религиозный опыт подвижничества с социокультурным бытием.

Объект исследования — культурно-религиозный феномен юродства.

Предмет исследования — генезис феномена юродства и формы его репрезентации в текстах православной культуры.

Цель исследования — выявление генезиса феномена юродства и форм его репрезентации в текстах православной культуры, обуславливающих его рецепцию и воспроизведение в культурных формах.

Для достижения указанной цели необходимо решение комплекса **задач**:

1) на материале нарративных источников как текстов культуры определить сущность и проследить генезис религиозного феномена юродства и его утверждение в русской культуре;

2) установить соотношение между понятиями «мотив» и «топос» как форм репрезентации феномена юродства в текстах культуры;

3) изучить культурную топику юродства, выявить ее основные характеристики и соотнести с мотивной сферой подвига;

4) выявить механизмы осмысления религиозного содержания феномена и формы его воспроизведения в русской культуре;

5) описать ключевые мотивы, составляющие смысловое ядро культурно-религиозного феномена юродства в русской культуре.

Хронологические рамки исследования определяются в соответствии с вектором исследовательского внимания, сосредоточенного, прежде всего, на русской культуре, рассматриваемой в контексте общей христианской культуры. Хронологические рамки включают: период становления и развития феномена юродства в русской культуре X–XIII вв.; период актуализации феномена в Средневековье в XIV–XVII вв.; XVIII–XX вв. — период нового времени, когда феномен воспроизводится в новых культурных формах.

Источниковой базой для исследования стали тексты культуры: византийской и древнерусской — агиографические тексты, летописи; нового времени — публицистика, дневники, воспоминания и мемуары; а также богословские труды и исторические исследования, посвященные христианскому (православному) подвижничеству.

Теоретико-методологические основания исследования. Для понимания сущности религиозного феномена, включенного в бытие культуры, методологическое значение имел тезис петербургской гуманитарной школы о сосуществовании культуры и религии как комплекса коммуникативных отношений радикальной трансценденции, когда религия становится абсолютным измерением культуры [21; 22]. Характер взаимодействия культуры и культа неслиянно-нераздельный. При этом религия — результат творческих усилий человека, в том числе и когнитивных. Современные дискуссии вокруг природы религиозности, связанные с проблемой в описании и интерпретации религиозных феноменов, предполагают новое понимание «внутренних» состояний сознания, ментальных репрезентаций и самого «я». Категория опыта становится важным фактором личностно-ориентированной теории рецепции, где феномен и опыт не рассматриваются как взаимоисключающие категории. Христианское подвижничество сообщает особый внутренний аутентичный опыт, обогащая таким образом смысловое пространство культуры. В подвиге культура наполняется бытийственностью, становится личностна.

Глубинный бытийный потенциал подвига юродства в культуре становится предметом культурологического осмысления, через выявление форм репрезентации и характера рецепции раскрывает свое значение в пространстве смыслов: от уничиженности и нищетности до онтологической наготы и ничтожествования, открывая таким образом перспективу бытийного возрастания человека. Сфера мотивов и топосов вторична по отношению к подвигу и является порождением свидетельства о подвиге, чем объясняется глубокое воздействие подвижничества на облик и склад культуры, в частности, русской.

Феноменологический подход позволяет исследовать феномен юродства, выявляя формы его репрезентации и рецепции. Концептуализация сознания становится основой феноменологического подхода, в котором мир и сознание взаимосвязаны, не имея смысла друг без друга. Переживание явления, встреча с

явлением — это не только восприятие этого явления, но обусловленная культурой реакция, в которой проявляется ценностно-смысловая матрица «Я».

В этом контексте методологическое значение для настоящего исследования имеет герменевтика С.С. Аверинцева, одним из основных постулатов которой стало утверждение о том, что встреча и общение не исключительная привилегия социума, они онтологичны [2; 160, с. 61]. Сужение онтологии общения фиксируется заменой Слова (зовущего отклик) на Текст (ожидающий интерпретации). Феноменологический подход позволяет через Текст вновь обратиться к Слову как Событию.

Методологической основой исследования выступает также текстовый подход к культуре, разработанный М.Ю. Лотманом, в соответствии с которым культура мыслится как текст, а сам текст понимается семиотически [113]. В связи с этим *семиотический метод* использован для изучения внутренних системных связей в текстах культуры, в которых репрезентирован феномен юродства. Исследование сосредоточено на изучении смыслового пространства и процессов трансформации смыслов в семиотических парах смерть-жизнь, греховное-праведное. Выявление топологической и мотивной структуры не только в нарративных текстах, но и как форм репрезентации культурно-религиозного феномена, также основывается на текстовом подходе к культуре.

Методы исследования. Поскольку в данном исследовательском поле по отношению к объекту исследования сочетаются интересы разных дисциплин, методология данного исследования имеет комплексный характер:

Историко-философский метод по отношению к подвижничеству позволяет анализировать становление и развитие подвига юродства в православии и русской культуре, определить смысловое пространство феномена юродства в философском дискурсе, позволяет исследовать агиографические источники (жития юродивых) в системе христианских символов и смыслов.

Применение *структурно-функционального метода* по отношению к религиозным феноменам позволяет выявить, как усваивается и

воспроизводится христианский архетип в традиции православного подвижничества.

Применение *топологического метода*, обоснованного исследованиями топологии юродства как формы репрезентации феномена, позволяет осмыслить индивидуальный религиозный опыт как феномен культуры.

Автор руководствуется также принципами сравнительной филологии (*семиотический, топологический анализ*), методом *этимологического анализа*, восходящим к творчеству о. Павла Флоренского [192], *герменевтическим методом*, разрабатываемым применительно к русской культуре и ее истокам С.С. Аверинцевым [3], *структурно-семиотическим* методом В.Н. Топорова [179], учением о дуальной модели русской культуры Ю.М. Лотмана и Б.А. Успенского [185].

Личный вклад соискателя состоит в постановке проблемы исследования в отношении разработки актуального феноменологического подхода к феномену юродства, в опыте культурологического осмысления юродства через призму трансляции духовно-нравственного содержания религиозного феномена в культурно-ментальную матрицу русской культуры.

Научная новизна диссертационного исследования. В рамках исследования:

1) Определена мотивная структура, составляющая содержание феномена юродства, включающая мотивы уличения, смерти и греха. Показана обратная перспектива как механизм изменения мотивной сферы, определяющая бинарную смену смысловой парадигмы и формирование смыслов покаяния, жизни и блага, а также выявлено их воспроизведение в культуре в форме социально-культурных мотивов.

2) Исследована топика юродства и выявлен тематический комплекс топосов, в поле значений которых происходит репрезентация феномена юродства.

3) Исследован мотив уличения как культурный паттерн, способ обнажения греха в коммуникации с юродивым, обращенной к цели духовно-нравственного становления человека.

4) Выявлены способы проявления танатологических смыслов и непосредственно мотива памяти смертной в подвиге юродства, такими способами определены память и памятование, в которых подвижник осуществляет бытийное стремление к преодолению смерти, к духовной целостности и осмыслению жизни личности во временной парадигме православной культуры.

5) Обоснован тезис о том, что в православной традиции, наряду с библейскими топосами, формируется топос юродства, основанный на принципе *Imitatio* (подражание юродивому), в процессе культурной трансляции становящийся социально-культурным топосом.

Положения, выносимые на защиту:

1. Феномен юродства понимается как подвиг и подвижничество, основания которого проявляются в диалектике общего и уникального, определяющей место и роль подвига в социокультурном бытии. Эта диалектика находит выражение в опыте подвижника, внешнем и внутреннем, онтологической установке предельности и преодоления. Определение юродства как подвижничества отражает духовно-нравственные смыслы в содержании феномена, ставшие свойствами культурно-ментальной матрицы русской культуры, выявляя в ней такие интенции, как направленность к подвигу как акту преодоления. Подвиг осмысливается как символическая культурная форма, соотносящаяся с конечными условиями существования. Смысловое пространство феномена «юродство» позволяет интерпретировать его через такие коннотации, как смирение, покаяние, нищетолюбие, странничество.

2. Мотивы и топосы понимаются как формы репрезентации феномена в текстах культуры. Применительно к культурным процессам, мы трактуем топос как категорию, обозначающую типичную культурную ситуацию, в которой является нам феномен. Содержание топоса представлено системой культурных

мотивов. В ходе исследования описаны следующие культурные топосы, оформившиеся в ранний период истории юродства, как формы репрезентации феномена русской православной культуры: «Imitatio Cristi», жертва, духовное испытание, видение, покаяние.

3. Основные мотивы, в которых репрезентируется феномен юродства, — это мотивы смерти и греха, что в механизмах обратной перспективы встречи и нравственного воздействия юродивого проявляются в смысловой парадигме жизни и блага. Во встрече с юродивым человек обретает в памяти смертной духовные силы к преодолению трагической предопределенности. Тематизация феномена юродства происходит в смысловом пространстве христианского подвига, являющегося ключевым для понимания феномена в культуре, говорящего об уникальном культурном статусе юродивого.

4. Мотив памятования, основанный на фундаментальном механизме памяти, репрезентирует эсхатологическое содержание феномена юродства, в памятовании подвижник осуществляет бытийное стремление к преодолению смерти. В памятовании меняются темпоральные характеристики личности, осуществляется выход из временного круга повседневности. В памятовании открывается человеку пространство духовной энергии и возрождения в переживании памяти смертной и перспектива, открывающая пути «снижения танатологического напряжения действительности».

5. Мотив уличения в рецепции феномена юродства становится способом обнажения греха. На русской культурной почве наибольшее развитие получает вариант юродства, цель которого — нравственное воздействие, осуществляемое путем гротескного, абсурдного поведения в миру, в социальном бытии. Юродивый (в контакте, взаимодействии, общении) приводит человека к особому переживанию нравственного «беспокойства» и внутренней трансформации, осознанию негативных характеристик поведения и мысли, что в пространстве христианской культуры определяется как грех. Мотив уличения, утверждаясь в социокультурном бытии, определяет такие культуuroобразующие

свойства русской культуры, как обращение к предельным нравственным вопросам, готовность к подвигу как разрешению сверхличностной задачи.

6. В русской культуре сформировался топос, репрезентирующий феномен юродства, основанный на принципе *Imitatio*, — топос подражания юродивому, в процессах культурной трансляции становящийся социально-культурным топосом, хранящим информацию о паттернах поведения, значениях и смыслах феномена юродства в культуре в целом. В комплекс топики юродства входит мотивная сфера, которая может пониматься как часть культурной топики. Мотивная структура топоса юродства состоит из аксиологических, темпоральных, стигматизационных и танатологических рядов, отражающих ведущие смыслы православной культуры: жертвенности, самоуничтожения, смирения, вечности и памяти смертной.

Теоретическая и практическая значимость исследования.

Теоретическая значимость диссертационного исследования заключается в том, что оно позволяет выявить комплексы социально-культурных мотивов, в которых репрезентируется феномен юродства, и способы трансляции религиозно-этических смыслов в культурное пространство. Результаты исследования могут быть использованы при изучении других религиозных феноменов в системе культуры.

Практическая значимость результатов диссертационного исследования обусловлена тем, что они могут применяться при чтении историко-культурных дисциплин и спецкурсов по истории и феноменологии русского подвижничества, культурологии, русской философии.

Апробация результатов диссертационного исследования осуществлялась на заседаниях кафедры культурологии и религиоведения ФГБОУ ВО «Северный (Арктический) федеральный университет имени М.В. Ломоносова», на научных и научно-практических конференциях разного уровня:

– ежегодных международных чтениях «Свято-Троицкие чтения» (Санкт-Петербург, РХГА, 2016, 2019, 2022),

- международной конференции «Гуманитарное знание и ответы на вызовы XXI века: когнитивно-дискурсивные стратегии» (Москва, 2019),
- ежегодном международном агиографическом семинаре «Агиография в пространстве времени и культуры» (Великий Новгород, 2023),
- всероссийской научной конференции «Уваровские чтения — XII» (Муром, 2024),
- международной научно-практической конференции «XXX Шешуковские чтения. Подвиг и подвижничество в русской литературе. К 80-летию Победы» (Москва, 2025),
- всероссийской научной конференции «Комплексный подход в исследовании истории русского православия» (Череповец, 2025) и др.

Основные результаты изложены в трех научных статьях, опубликованных в рецензируемых научных журналах, рекомендованных ВАК Министерством науки и высшего образования РФ для публикации результатов исследований на соискание ученой степени кандидата наук, и в восьми статьях, опубликованных прочими научными изданиями.

Соответствие диссертации паспорту специальности. Диссертация отвечает таким областям исследования по заявленной специальности 5.10.1 — Теория и история культуры, искусства (культурология), как: 7. Культура и культ. Теология культуры; 9. Историческая преемственность в сохранении и трансляции культурных ценностей и смыслов. Традиции и инновации в истории культуры; 12. Взаимоотношение глобального и локального в культурном развитии. Менталитет и глобалитет культуры; 13. Механизмы взаимодействия ценностей и норм в культуре и истории; 18. Культурно-историческая память и культурное наследие; 22. Религия как феномен культуры; 37. Личность и культура. Индивидуальные ценности. Творческая индивидуальность.

Структура работы:

Диссертация состоит из введения, включающего обзор литературы по заявленной тематике, трех исследовательских глав, заключения, а также

библиографического списка использованных источников, включающего 225 наименований. Главы имеют внутреннюю рубрику по параграфам. Структура работы подчинена логике исследования, поставленной цели и задачам. Объем работы составляет 130 страниц.

ГЛАВА 1

ХАРАКТЕРИСТИКА ЮРОДСТВА КАК КУЛЬТУРНО-РЕЛИГИОЗНОГО ФЕНОМЕНА²

Сегодня в ситуации актуализации проблем определения вектора развития современной культуры православная культура понимается не только как культура определенного региона и периода, но и как комплекс содержательно-смысловой, состоящий из системы культурных форм, отраженный в пространстве феноменального и являющийся мировоззренческой основой нашей цивилизации. На рубеже эпох православие способствовало рождению новых форм и интеграции их в социальные практики, являясь условием творческой созидательной деятельности и коммуникации, которые функционируют в социокультурном пространстве и социокультурном времени и способствуют духовному освоению действительности. Православная культура стала фундаментальной культурно-ментальной матрицей, задающей условия восприятия окружающего мира русскому человеку. Особенно важен в данном контексте процесс формирования культурной формы подвижничества, который имеет свои истоки в раннем христианском периоде (I–IV вв.). В процессе становления феномена подвижничества в русской православной культуре в период X–XII вв. сформировались особые ментально осознанные личностные сущностные смыслы, которые и сегодня придают смысл национальной идее, способствуют становлению ментальности русской культуры. Подвиг и подвижничество рассматривается как культурная модель и как феномен, имеющий смысловое содержание. По своему типу возникающая культурная модель человека-подвижника (человека в подвиге), праведника соответствует культурно-ментальной матрице русской культуры, в тоже время, обладая уникальными характеристиками, глубоко отличается от существующих культурных моделей, но именно эти отличия сегодня делают ее аксиологически значимой и актуальной. Социальное и религиозное соединяются в культурной

² Некоторые результаты исследования, представленного в 1 главе, отражены в публикации автора «Юродство как феномен предела» [45].

модели подвижничества в связи с особенностями русского культурного сознания Средних веков как христианского. Христианский подвиг комплементарен религиозному духу христианства и стал адекватной культурной формой для воплощения опыта христианской святости. Христианские мотивы в процессе развития культуры закрепляются в культурном сознании и рассматриваются как социально-культурные. Духовное содержание культурной традиции становится той основой, которая задает алгоритм раскрытия смысла феномену культуры, проходящему сквозь каналы репрезентации. Христианские мотивы в современной секулярной культуре и культуре модерна унаследованы из опосредованного источника: традиционной русской культуры. Наследование довлеет изнутри культуры, порождает культурное напряжение и формирует устойчивый дискурс, основанный на механизмах культурной памяти, обращающий к христианским ценностям и представлениям как к «общим местам» общечеловеческого культурного наследия

Исследовательская задача первой главы — на материале нарративных источников как текстов культуры определить сущность и проследить генезис религиозного феномена юродства и его утверждение в русской культуре.

1.1 Понятие юродства, происхождение и культурный контекст

Юродство как вид подвижничества понимается как религиозный феномен, представляющий собой определенный способ мышления и поведения, транслирующий опыт подвига и свидетельства о Христе в пространство культуры.

«На сегодняшний день существует большое количество определений юродства, и, несмотря на то что описывают один и тот же феномен, они иногда различаются до противоположности» [42, с. 247]. Следующее значение слова «юродивый» дано в словаре С.И. Ожегова: 1. Чудаковатый, помешанный; 2. Безумец, обладающий даром прорицания [123, с. 915]. Петербургский философ,

историк мировой и русской культуры К.Г. Исупов дает определение, основываясь, прежде всего, на христианском понимании феномена: юродство — это экстремальная форма самоотречения, тип религиозного поведения, основанного на переживании состояния мнимого безумия, вид практической религиозно-бытовой аскезы внеуставного содержания; тип святости [87, с. 246–247]. С.А. Иванов рассматривает феномен юродства с точки зрения культурологии. Так, он пишет: «Юродивым будет именоваться человек, который публично симулирует сумасшествие, прикидывается дураком или шокирует окружающих нарочитой разнузданностью. Но это определение необходимо еще сузить: разного рода экстравагантность может быть названа юродством лишь в том случае, если ее свидетели усматривают за ней не просто душевное здоровье или сугубую нравственность, а еще и некую особую мотивацию, отсылку к иной реальности» [80, с. 9]. Интересным и, как нам кажется, более близким к православному пониманию юродства является определение В.Н. Назарова, который считает юродство одним из подвигов христианского благочестия, особым, парадоксальным видом духовного подвижничества, заключающегося в отречении от ума и добродетели, и в добровольном принятии на себя образа безумного и нравственно падшего человека [121, с. 602–603]. Многочисленность и противоречивость толкований говорит об уникальной ситуации поиска актуальных смыслов феномена в культурном пространстве.

Феномен юродства в христианстве — это особый вид подвижничества. Такое определение решает две главные задачи: во-первых, указывает на смысловое содержание феномена — вид подвига, во-вторых, отсекает различные формы «кликушества», которые лишены истинного духовного содержания. Юродство — это и форма религиозного поведения, исторически восходящая к византийским образцам. Кодекс поведения юродивого — стремление «ругаться миру».

1.1.1 Этимологический анализ как способ выявления внутренней формы понятия³

Появление термина «salos», в котором выражается христианское понимание юродства, относится к I веку н.э. Термин впервые зафиксирован в греческих текстах египетского происхождения из региона Александрии. Существуют различные версии происхождения данного слова. Сирийский и ассирийский текст знает два определения — «sela» и «sakla», возникающие в сирийских переводах Послания к Коринфянам. Коптский вариант происхождения «salos» перекочевал в Эфиопию как «shalusti» [85, с. 26]. Значения данной словоформы находятся в одинаковом смысловом поле стигматизационных значений: «отвергать, презирать, полоумный, сумасшедший, тронутый, безумный». Нам кажется полезным обратиться к основной словоформе «salos», в прямом греческом переводе имеющей значение «качка» — морская качка, буря, шторм, качающийся, качать [85, с. 27]. Этимологический анализ позволяет расширить пространство смысловых значений — это «безумец, выходящий в море в качку», «падение вверх-вниз», «страдающий головой в качку». В изучении развития феномена юродства для исследователя становится важным и такая трактовка, как «качающийся, раскачивающийся, совершающий движение между жизнью и смертью», «между грехом и добродетелью». Данные значения позволяют определить специфику феномена: парадоксальный, гротескный до протестного и скандального характер проявления феномена в культуре.

Впервые термин в близком к современному значении встречается в «Лавсаике» Палладия в рассказе о Тавеннисийской монахини-юродивой и в «Arophthegmata partum» (сирийском сборнике изречений святых отцов) применительно к монахам-отшельникам [85, с. 29]. Сфера значений простирается от разговорно-бытовой (бранных, ругательных форм) до религиозной и сакральной. Впоследствии за словом «salos» закрепилось

³ Некоторые результаты исследования, представленного в параграфе 1.1.1, отражены в публикации автора «К вопросу о происхождении термина “Salos”» [36].

значение христианского термина добровольного самоуничужения. Сравнительный словарно-этимологический и семантический анализ словоформ, имеющих значение юродства в языках семитского региона [150; 208; 162; 51], показывают наличие двух направлений (векторов) развития данного значения. Первое направление связано со значением подвижник — «монах», «монашествующий», «*μοναχός*» (монах), означающее 'одинокий'. В древности (I–II вв.) в Сирии и на Синае зафиксировано значение «*μοναχός*» как «пасущийся». Поселения иноков-подвижников или монастыри получили название «*μανβρα*» — в русском звучании «мандра», что значит огороженное место, куда загоняют овец, овечий хлев. Таким образом, подвижник-монах — одинокий, живущий в мандре-хлеву, ушедший от мира, изгнанный или ушедший в добровольное изгнание. Блаженный Феодорит в «Истории боголюбцев» пишет о том, что впервые данное слово встречается в описании жизни Симеона Столпника: когда подвижник поселился в огороженном месте на вершине горы [191]. Это и есть мандра. Понятие «мандра» встречается в «Жизни св. Антония», а также у св. Епифания Кипрского, Нила Синайского, Евагрия монаха. Старейший монах — хозяин мандры, пастух одиноких, архимандрит. Данный смысловой ряд имеет своим центральным понятием «одинокий, добровольно живущий в мандре-хлеву».

Однако сирийский язык дает нам и другие образцы развития значения «подвижник в мандре». У слова «*atasis*», обозначающему подвижничество, существуют синхронные значения и словоформы «*atas*», «*atios*» — как «охота», «засада на границе», «преодоление границы». Обратившись к коптскому, мы можем увидеть сходный процесс образования значений. Коптская форма «*χωρη*» [кхорх], в сопоставлении с латинской и английской формами «*habitare*», «*hunter*», «*insidiari*», имеет значение «жить в обители, обитать, охотник, охота, укрываться в засаде» [224; 225]. Таким образом, можно определить подвижника как «охотника, укывшегося в засаде в обители на границе, одинокого, ушедшего от мира, изгнанного или ушедшего в добровольное изгнание». Семантические поля понятия «охотник» лежат в области значений духовной

брани — от уловления душ человеческих как кенотической характеристики и топологического свойства «Imitatio Cristi» до уловления грехов, демонических сущностей.

У восточных славян первые переводы житий юродивых (св. Андрея Цареградского, св. Нифонта, св. Василия Нового) известны с XI–XII в. Греческое «salos» переводится в русских агиографических текстах как «буй» с коннотативными значениями «буйный, дерзкий, пограничный» («буево» — погост, кладбище [134, с. 61]). С XIII в. в переводах употребляются словоформы «похаб» (глупый, бесстыдный [134, с. 470]) и «оурод» (безумный, глупый, калека [134, с. 760]), «оуродивый». Непосредственно слово «юрод», «юродивый» зафиксировано с середины XVI в. [167, с. 218; 203]. Таким образом, в русской традиции используемые словоформы акцентируют в феномене юродства такие смыслы, как «пограничность», «между жизнью и смертью», «маргинальность», «выход за пределы нормы», сохраняя общехристианскую семантику добровольного самоуничтожения и мнимого безумия.

1.1.2 Подвиг как сущностная основа феномена

Опыт подвижника — опыт границы, предельный опыт [39]. Сутью подвига становится с древнейших времен охранение духа в умалении и борьбе со страстями. Истоки подвижничества исследователи определяют в аскетизме, явлении, возникшем еще в античной культуре [196, с. 49]. «Путь подвига — стратегия бытийная, ведущая к личностной трансформации», — говорит С.С. Хоружий [196, с. 57]. По своему типу возникающая христианская культурная модель глубоко отличается от существовавших культурологических и антропологических концепций, в которых преобладали практические свойства подвижнического опыта. В основе этой модели внутренний опыт, который есть опыт интроспекции — наблюдения себя, фиксации собственных внутренних (психических) содержаний. Подвижничество — это духовная работа по изменению собственной личности, ее духовной трансформации.

Христианский подвиг комплементарен религиозному духу христианства и стал адекватной культурной формой для воплощения мистического опыта христианской святости. Подвиг — это поступок, образ жизни в преодолении обстоятельств и себя, самопожертвование, способность к волевому порыву и стойкости. Подвиг является действием, выводящим человека за пределы мирского, обыденного, профанного, повседневного, вне бытовых привязанностей и социума, цель подвига — освобождение от внешней обусловленности. Подвижничество в ранний период (I–IV вв.) было присуще всем христианам, отделяя свидетелей Христа от язычников — спасающихся от «обреченных на гибель». Можно сказать, что первоначально подвижничество не представляло собой отдельную культурную форму, не обладало внешне оформленными практиками, традицией. Дальнейшее развитие феномена, пишет Г.В. Флоровский, определило его суть как соединение борьбы и преодоления, духовной напряженности. Таким образом, христианский подвиг — это духовное делание, процесс, духовная практика.

Особое значение приобретают покаянные стратегии, которые выводят подвижника на границу иного, к изменению своей энергийной природы. В подвиге достигается аутотрансформация. Отвержение мира — следующий этап в становлении подвига. Подвиг предполагает отвержение, отрицание «мирской стихии» — общепринятого уклада, жизненных ценностей, образа мыслей и всего мирского строя сознания. «Христианский подвиг не для всех, но он — обо всех, не для каждого, но о каждом, за всех и за каждого», — пишет С.С. Хоружий [196, с. 52]. Отречение подвижника от мира есть отречение от мирского строя, от социальных связей. Но расторгая с людьми связи внешние, в большинстве ущербленные страстями, подвижник завязывает с ними связь внутреннюю. Добываемый в подвиге опыт есть опыт открытия своей общечеловечности, общности со всеми живущими. Феномен подвига юродства представляет ментально закрепленный в национальном сознании конструкт, со сформированной функциональной структурой и смысловым содержанием. Смыслы подвига и смирения, любви к ближнему и терпения, составляющие

содержание феномена юродства, стали национальными ментальными смыслами.

Выявляя сущность феномена юродства, мы должны отметить, что парадоксальность изучения юродства состоит в том, что даже те исследователи, которые указывают на определенный риск оценить феномен исключительно по внешним проявлениям, не минуемо впадают в эту методологическую ошибку. Причина этой ошибки может быть объяснена сложностью исследуемого объекта. Более того, то обстоятельство, что сама жизнь и деятельность юродивых в некотором смысле лишена какой-либо рационализации, подвигает нас к размышлениям о допустимости и возможности исследований в этой области. Юродивые стремятся к нерациональному поведению, тогда как исследователи пытаются изучать их жизнь при помощи рациональных методов. Задача исследования усложняется еще и тем, что источниками исследования выступают прежде всего тексты, содержание которых релевантно поставленной проблеме, — то есть агиографические повествовательные и литургические тексты, а также тексты, фиксирующие или описывающие религиозный опыт: свидетельства, воспоминания, документы, сосредоточенные в первую очередь на событийной стороне юродствования.

Юродство — и религиозно-культурный феномен социальной действительности, и вид религиозного поведения, и мистический подвиг стяжания Духа Святого в мнимом безумии. «Юродство Христа ради составляет столь редкий, столь трудный и вместе с тем столь высокий христианский подвиг, на который призываются Господом Богом только особенные избранники и избранницы, сильные телом и духом. Лишенные по-видимому разума человеческого, они прозревают тайны сердец человеческих, предрекают будущее, врачуют недуги, — и избавляют от немощей духовных своими наставлениями», — пишет в конце XIX в. исследователь юродства о. Ковалевский [101, с. 2]. Русская православная культура и сегодня хранит и передает этот особый духовный опыт. Религиозный феномен в культуре проявляется ментально, в процессах смыслообразования, формирования

парадигмы мышления и ценностных установок. Настоящее исследование сосредоточено на изучении смыслового пространства и процессов трансформации смыслов в семиотических парах смерть-жизнь, греховное-праведное и т.д., репрезентируемых в мотивной структуре и топике нарративных текстов.

1.2 Генезис и развитие юродства в православной культуре: источниковедческий аспект

Современная гуманитаристика понимает проблему источника исследований как одну из базовых, когда источник может рассматриваться одновременно и в историческом, и в культурологическом контекстах, объединенных в синтезе исследовательских процедур. Исторический источник понимается как объективированный результат деятельности человека и текст, продукт культуры [90, с. 10]. Изучение источников позволяет увидеть и проанализировать существование объекта исследования как в эмпирической реальности исторического мира, так и в пространстве культурных смыслов.

1.2.1 Сведения исторических источников о юродстве в период раннего христианства

Надо полагать, что явление юродства претерпело различные этапы развития от существования феномена (праюрродства) в языческой среде (что связано более всего с ритуально-обрядовыми танатологическими комплексами и архетипическими моделями антиповедения) до праюрродства ветхозаветного и греческого. Для понимания происхождения феномена обратимся к Священному Писанию. В нем нас будет интересовать два момента: терминология и образно-смысловые основания (прообразы) для формирования феномена юродства.

В библейском тексте фиксируются понятия «мудрость» и «глупость» в плоскости обыденной жизни (критерий разумности) и плоскости отношений

человека с Богом (критерий исполнения заповедей). Для так называемого бытового безумия используется термин «ἐπιλημτος» (1 Цар. 21:13–15). Мудрость понимается в Ветхом Завете как исполнение или следование Божественным заповедям, верность человека его завету с Богом (Пс. 110:10; Притч. 9:10). Соответственно, глупостью называется отступление от Божественных заповедей. Человек, нарушающий заповеди, (Ис. 32:6) определяется термином «nabal»⁴, но вместе с тем употребляется и термин «μωρό»⁵. В Новом Завете Христос употребляет слово μωρό «глупый» (Мф. 5:22; 23: 17; 19) и ἄφρων «неразумный» (Лк. 12:20) — в иудейском смысле.

Описание юродоподобного поведения мы встречаем в Ветхом Завете в книгах Иова, Товита, пророка Ионы, Иеремии. Ветхозаветное юродство характеризуется внешним гротеском в поведении пророков, обличением и уличением в речах пророков, тем, что в культурологических исследованиях получит название провокативных приемов. Пророки (Иов, Иеремия, Седекия, Товит, Иона) терпят нищету и насмешки, незаслуженную скорбь, обиды, они смиряются и в унижении проходят долгий путь к Господу. С.А. Иванов указывает, что во всех этих контекстах пророка называют «meshugga» (сумасшедший), в ассирийских клинописных пророчествах аккадское слово «muhhum» (безумный, одержимый) — это термин для обозначения пророка [85, с. 27].

Обоснование юродства как святой глупости мы видим в Новозаветных текстах — в Первом послании к Коринфянам ап. Павла: «...иудеи требуют чудес, и эллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для иудеев соблазн, а для эллинов безумие, для самих же призванных, иудеев и эллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость; потому что немудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков» (1 Кор. 1:22–25); «Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом» (1 Кор. 3:8); в Послании к Римлянам: «называя себя мудрыми, обезумели» (Рим. 1:22). Как

⁴ «Тот, кто не воспринимает требований Бога».

⁵ «Отвержение Божественной воли».

справедливо отмечает А.Н. Ильин, здесь не обосновывается подвиг юродства, а, прежде всего, констатируется ограниченность человеческого разума (земной мудрости) в сравнении с Премудростью Божией [88].

Безумным называют Самого Иисуса Христа, по образу и подобию которого подвизаются в подвиге юродивые, стремятся претерпеть то, что он претерпел, подражать Христу в крестных страданиях. Быть безумным в глазах человеческих становится путем избранных, путем блаженных. Апостол Павел утверждает подвиг безумия во Христе: «Мы безумны Иисуса Христа ради» (1 Кор. 4:10; 1:18). Таким образом, помимо бытового смысла Священное Писание знает два рода безумия: безумие во Христе (1 Кор. 4:10) и безумие мира сего (Рим. 1:21–23).

Для рассмотрения феномена юродства с содержательной стороны обратимся к апостольской формулировке «юродивый Христа ради». Эти слова означают, что в христианстве приобретает смысл не какое-либо дело само по себе, а намерение, с которым оно совершается. Кенотические характеристики подвига юродства стали предметом многих современных исследований. Преп. Иоанн Кассиан пишет о том, что всякое дело тогда ценно, когда совершается ради самого добра, поэтому и к наименованию подвига «юродство» в православии прибавляется «Христа ради» [136, с. 698–705]. Поступки, внешне, с бытовой точки зрения, кажущиеся неверными и вводящими в грех, по сути своей меняют свое значение, когда мы обратимся к внутреннему смыслу поступков юродивых. Более того, слова «ради Христа» означают не просто мотивировку, «ради Христа» — это способ или принцип осуществления действий. Жить и делать что-то ради Христа — значит делать так, как Он заповедал. Путь исполнения заповедей есть путь подражания Христу. В 4 главе первого послания к Коринфянам апостол Павел говорит о своем служении: «Мы безумны Христа ради, а вы мудры во Христе; мы немощны, а вы крепки; вы в славе, а мы в бесчестии. Даже донныне терпим голод и жажду, и наготу и побои, и скитаемся, и трудимся, работая своими руками. Злословят нас, мы благословляем; гонят нас, мы терпим; хулят нас, мы молим; мы как сор для

мира, [как] прах, всеми [попираемый] доныне» (1 Кор. 4:10–13), «подражайте мне, как я Христу» (1 Кор. 4:16).

В книге пророка Исайя мы читаем: «Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни, и мы отвращали от Него лице свое; Он был презираем, и мы ни во что ставили Его. Но Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни; а мы думали, [что] Он был поражаем, наказуем и уничижен Богом. Но Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего [было] на Нем, и ранами Его мы исцелились» (Ис. 53:3–5). Подражание Христу реализуется юродивым и в несении слова Божия. Так, апостол Павел пишет: «Ибо когда мир [своею] мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих» (1 Кор. 1:21). Путь подвига юродства — это путь проповеди в подражании Христу.

Однако подражание Христу является содержанием христианского подвижничества в целом. Христос в Себе воплотил все виды подвига: монашество, когда удалился в пустыню на 40 дней; исповедничество, когда Сам будучи Истиной страдал. В число этих подвигов вошло и юродство. Это не означает, что Христос вел себя как юродивый, но вся Его проповедь и распятие были «для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1 Кор. 1:23).

М. Тареев в исследовании о кенозисе пишет: «...говоря об уничтожении Самого Сына Божия до принятия Им образа раба, она (идея уничтожения или богоснисхождения) в корне подрывает языческое представление о Божестве грозном, неумолимом, недоступном ни для прошений, ни для славословий. Она имеет то, что оживотворяет и делает дорогими для человеческого сердца формулы догмата. Идея кенозиса служит фундаментом основных христианских добродетелей: смиренномудрия, самоограничения и смирения на благо других. Кенозис дает последнее основание для решения вопросов о страдании праведника, которые с глубокой древности занимают человеческий ум» [177, с. 35]. Основные смыслы христианского подвижничества — это смыслы кенозиса, воплощение идей об уничтожении и уподоблении Христу.

Если говорить о возникновении и распространении непосредственно юродства, то можно заметить, что использование безумного поведения для скрытия подвигов и избегания общения с миром встречается уже в египетских патериках. По мнению современных культурологов, юродство зародилось именно в Египте [85, с. 27]. Но для всего христианского Востока также и сирийское подвижничество представляет собой значительное явление, определяющее особенности развития христианского подвижничества. В научном обиходе более распространен термин «сирийское аскетическое учение». Под влиянием знакомства с традицией египетского монашества наследие древнесирийского протомонашества было практически забыто, так что в «Житии св. Евгения» (Мар-Авгена) сама идея монашества мыслится принесенною на сирийскую почву из Египта [66], тогда как, вероятно, имело место параллельное развитие подвижничества в Сирии и в Египте. С.А. Иванов пишет, что именно на семитском Востоке протест против мирского был особенно силен и призыв к «глупости Христа ради» должен был найти максимальный отклик [85, с. 13]. Наиболее развернутый комментарий к этой заповеди находим в сироязычной «Книге степеней» (IV в.) в размышлениях о праведных и совершенных. Совершенные не только не ищут похвал мира, но «принижая себя, говорят, что они негодные, хотя они праведны, их презирают за смирение их ума, ибо они глупы во имя Христа». Размышляя о различии глупости Христа ради и обыкновенной мирской глупости и безумия, автор говорит: «Теперь я объясню тебе о безумном. Если ты видишь, что он презирает самого себя, не имеет ни дома, ни жены, ни имущества, скажи: это мое. Этому надо подражать» [217, с. 751].

Сирийская культура знает многие формы подвижничества, отличающиеся неистовством и яростью подвигов в вере. Сараванты, гироваги, ремоботы, циркумцеллионы, гимнософисты — «нагие, спавшие на земле, не моющие ног, имеющие грязь по всему телу, никогда не стригшие волос». В восточном христианстве изначально присутствовало ощущение, что «мир напоен святостью», которая лишь ищет способа, чтобы проявиться. Это

отражено не только в житиях, но и так называемых душеполезных историях, которые можно считать предшественницами юродских житий, и также содержащих установку на парадоксальность (так как святость изливалась на крайне парадоксальных в социальном плане фигур). Иеромонах Анатолий, автор «Истории раннего сирийского монашества», пишет: «Раз увлеченный идеею безраздельного служения Богу, он (сириец) реализовал ее с величайшим одушевлением и безграничным самопожертвованием. Отсюда весьма разнообразные способы подвижничества, которые не переставал изобретать религиозный гений сирийца. Кажется, что по обилию и великому разнообразию способов самоумерщления сирийское монашество следует поставить на первое место» [53, с. 613-627; 54, с. 17–45]. Если идеал Богообщения является общим для иноков всех стран и веков, то в жизни сирийских иноков раннего христианства он принимал некоторые своеобразные черты: голод, крайний пост, бдение и отказ от сна, нищая одежда: вретича, козьи шкуры, облечение своими же волосами, простые мешки и наконец, нагота, жизнь в пустых гробницах и некрополях, хижинах без крыши, узких и тесных пещерах, пустых гробах...

Итак, юродство зарождается в христианской среде Египта и Сирии как способ упразднения собственной воли и достигает своего апогея в смирении себя не только перед аввой, но и перед всяким человеком. Евагрий Схоластик пишет, что для этих подвижников настолько смешаны противоположности, ведь Божья Благодать соединяет несоединимое и вновь разъединяет, что в них сосуществует жизнь и смерть: «И так в них обе жизни переплетены, что, даже совершенно отвергнув плоть, они по-прежнему живут и общаются (συναλιζονται) с живыми... всех слушают и со всеми встречаются (συγγίνεσθαι)...» [84, с. 100]. Возникнув в Египте и Сирии, юродство постепенно распространяется далее в Малую Азию. В Византии оно достигает своего расцвета, и к VI в. перестает ограничиваться монастырской средой. Наиболее были известны имена юродивых: Исидоры Тавенской, Серапиона Синдонита, Виссариона Египтянина, палестинского монаха Симеона, Фомы

Келесирского и Андрея Цареградского. Почитание последнего было широко распространено на Руси и его Житие было многим известно. Кроме того, русские месяцесловы XI–XIII вв. содержат упоминание о Феодоре, Павле Коринфском, Алексии, человеке Божиим. Юродство как форма святости распространялось на Руси как при посредстве книжных памятников, так и при прямом контакте с юродствованием паломников, калик переходящих.

По определению А.И. Соболевского, опубликовавшего в 1913 г. рецензию на первое научное исследование житий юродивых, тексты житий византийского периода — свв. Нифонта [77], Андрея Цареградского [67; 69; 76; 119], Василия Нового [71; 72] — являются первыми известными русскому читателю агиографическими сочинениями о юродивых, ставшими образцами для формирования агиографической традиции юродских житий в России [168, с. 389]. Они же стали одним из оснований культурной парадигмы православного подвижничества и самого феномена юродства.

1.2.2 Репрезентация юродства в текстах русской средневековой книжной культуры

Источниками изучения репрезентации феномена юродства в русской традиции, где оно появилось в XI в., служат древнерусские тексты этого периода: славянские переводы библейской литературы (Евангелия, Апостол, Псалтырь)⁶, летописи, гимнография и житийная переводная, а затем и оригинальная литература. Современному исследователю истории культуры летопись служит источником как в историческом аспекте, так и контекстуально.

Мы обращаемся к летописанию, зафиксировавшему первые сведения о «оуродстве» («юродстве») как типе религиозного поведения, исходя из того,

⁶ Толстовская Псалтырь, XI в.: Санкт-Петербург, РНБ, Ф.п.1.23.
Остромирово Евангелие, 1056/57 г.: Санкт-Петербург, РНБ, Ф.п.1.5.
Охридский Апостол, XII в.: Москва, РГБ, Григ. 13.

что запечатление в исторической памяти сведений о событиях начального периода Русского государства X–XI вв. — это важный этап становления русской культуры, основанный на характерном и отраженном в летописях целостном отношении к личной и всеобщей истории. Подобные представления нашли продолжение в культуре и более поздних культурных нарративах. Текстологические исследования позволяют говорить о том, что летописи, будучи источником письменным по основной форме, включали и сведения устного характера, и в сочетании письменных и устных форм наррации происходила символизация культурных констант Средневековья. И если формы памяти производны от того, что считается в культуре подлежащим запоминанию, а это зависит от специфики культурного сознания эпохи, то в данном случае летописная память фиксирует новые для русов элементы христианского сознания, выраженные, в частности, в феномене юродства.

Повесть временных лет, созданная в XI в. и представленная в современных рукописных коллекциях в пяти основных списках⁷, содержит первые сведения о феномене юродства в русской истории и культуре. При этом надо отметить, что репрезентация феномена рассматривается и в контексте становления русского государства, в политическом дискурсе, и в контексте становлений представлений о святости, то есть в аксиологическом дискурсе. Нестор, монах Киево-Печерского монастыря, один из предполагаемых составителей «Повести временных лет», цитируя апостольский текст, прибегает к этому яркому и образному понятию в описании одного из самых важных моментов формирования русской истории — диалога княгини Ольги с сыном, князем Святославом, о будущей единой русской вере: «Живяше же Ольга съ сыномъ своимъ Святославом, и учашет его мати креститися, и не брешаше того, ни въ уши внимаше, но аще кто хотяше волею креститися, не браняху, но

⁷ Лаврентьевский список, 1377 г. РНБ. Ф. п. IV. № 2.
Радзивилловский список, конец XV в. БАН. 34. 5. 30.
Московский-Академический список, конец XV в. РГБ № 236.
Ипатьевский список, нач. 1420-х гг. БАН 16.4.4.
Хлебниковский список, кон. 1550-х гг. РНБ. Ф. IV. № 230.

ругахуся тому. “Невѣрнымъ бо вѣра крестьяньская уродство есть”»⁸ (1 Кор. 1:18). Необходимость единения народа в вере осознавалась всеми русскими князьями, начиная от Олега (ум. 912 г.) до Владимира (ум. 1015 г.), принявшего христианство в 988 году. Летопись содержит многие упоминания о вере христианской, автор и читатель чувствуют всю важность понимания князьями вопроса о вере. Здесь, как и в цитируемом источнике, славянское слово «оуродство» является эквивалентом греческого «μωρία» (глупость, нелепость, безумие) и обобщающей характеристикой христианского подвижничества и веры как неотмирного феномена.

В генезисе и развитии непосредственно юродства академик С.А. Иванов выделяет четыре этапа в русской истории: раннее юродство XI–XIII вв.; период расцвета XIV–XVI вв.; «фаза равновесия» XVII–XIX в. и новейшее время XX века [84, с. 195]. Как первые источники сведений о юродстве, летописи показывают, как идет становление феномена в христианской культуре в исторической перспективе, когда формируется культурный тип праведника и подвижника. Юродство обращает человека к осмыслению сил, действующих в личности, в душевном и духовном составе, когда в подвиге определяется духовная мера человека. Русские люди верили (и это вошло в культурно-ментальную матрицу), что юродивый как «Божий человек» живет по внутреннему закону, отрицая правила греховного мира. «Малая история» первых подвижников русских представлена в «Сказании о черноризцах печерских», в рассказах о подвижниках, вошедших в летописный нарратив «Повести временных лет».

Известно, что раннее юродство домонгольского периода представлено двумя именами — Исаакия Печерского и Авраамия Смоленского — и двумя текстами, повествующими о жизни подвижников и периоде принятия ими юродства, которое носило временный, эпизодический характер. «Киево-Печерский патерик», в Слове 36 повествующий о юродстве Исаакия [95, с. 606–614], и «Житие Авраамия Смоленского» [68] — это тексты, которые мы можем

⁸ Запись под 955 годом [132, с. 112].

рассматривать как источник сведений о начальном юродстве и его месте в русской культуре домонгольского периода. И если патериковое слово хранит информацию о юродстве, выражающемся в безумном, но повседневном поведении Исаакия, и относящемся к так называемому поведенческому юродству, то Житие Авраамия повествует о юродстве как духовной практике мнимого безумия.

«Житие Авраамия Смоленского», написанное его учеником Ефремом в 1237 г. [163, с. 126–128], стало одним из наиболее изученных агиографических текстов первого периода в истории русского юродства. Списков Жития преподобного Авраамия сохранилось весьма много, однако они относятся уже к XV–XVII вв.⁹ В дореволюционной России оно издавалось три раза¹⁰. Говоря об исследованиях «Жития преподобного Авраамия Смоленского», надо отметить труды Ф. Буслаева «Исторические очерки русской народной словесности и искусства», преосвящ. Филарета (Гумилевского) «Жития святых, чтимых Православной Церковью за месяц август», П.В. Голубовского «История Смоленской земли до начала XV столетия». Житие как источник сведений о жизни Смоленской земли в конце XII в. упоминается в работах Н.П. Барсукова [12], В.О. Ключевского: «Житие Авраамия Смоленского — одно из самых любопытных как по заключающимся в нем данным для истории, так и по своей литературной форме» [101].

Второй период в истории русского юродства ознаменован не только увеличением количества агиографических и исторических текстов, но и канонизацией юродивых, которая имела место в XIV–XVI вв. Однако после Московских соборов 1666 г. и 1667 г. и затем с подчинением церковных организаций правительствующему Синоду (1721) юродство было запрещено,

⁹ Житие известно в 2 редакциях в списках не ранее кон. XV в. Первая редакция представлена 13 списками, из них самый ранний — ГИМ. Увар. № 350. Вторая редакция насчитывает 11 списков, наиболее ранние и исправные из них — ГИМ. Син. № 997, РНБ. Соф. № 1492. Обе редакции восходят к недошедшему протографу Жития. Житие прп. Авраамия известно также в сокращенном варианте в Прологах.

¹⁰ В Православном Собеседнике за 1858 год № 9, 11; в Смоленских Епархиальных ведомостях за 1875 год № 1 и 2; в тех же Епархиальных ведомостях за 1905 год № 11, 12, 13, 15 и 17.

оставаясь все же известным в околоцерковных кругах. С переходом к новому времени и регулярному петровскому государству правовые и нормативные церковные и государственные акты как исторические источники демонстрируют оформление тенденции к дифференцированному подходу к явлению юродства. Еще в решениях соборов 1666–1667 гг. предлагалось различать лицемеров и прелестников, ищущих славы, от умалишенных («юродов от рождения»), а также от совершающих подвиг юродства [85, с. 29]. В XIX в. дискуссия о канонизации русских святых юродивых развернулась уже в научно-церковных кругах — в трудах В.П. Васильева, Е.Е. Голубинского [28; 47].

В целом, в XIX в. агиографическая книжность как источник наших представлений о феномене юродства стала предметом изучения как со стороны историков, так и богословов, филологов и историков культуры. В течение столетия создается целый ряд исследовательских работ по русской агиографии, в том числе агиографии юродивых. В одной из самых известных работ, касающихся вопроса изучения феномена юродства, «Древнерусские жития святых как исторический источник» ее автор В.О. Ключевский пишет: «Нам известно, какое значение имело и каким почетом пользовалось в древней Руси юродство Христа ради... Духовная нищета в лице юродивого являлась ходячей мирской совестью, “лицевым” в живом образе обличением людских страстей и пороков» [98, с. 19].

По житиям историки реконструировали особенности «внешнего вида» подвижников, собирали сведения о происхождении подвижника и его религиозном опыте. Житийные тексты стали предметом исследований в историко-литературном плане в трудах А.Н. Веселовского (1879–1891), А.Н. Пыпина (1902), И.С. Некрасова (1870), В.А. Яковлева (1875). Историко-литературные исследования дополнялись текстологическими штудиями в трудах И.А. Шляпкина (1890), А.А. Шахматова (1897) и А.П. Кадлубовского (1902) [93]. Для того чтобы историки смогли включить жития юродивых в исторические реконструкции, необходим был подготовительный период

введения в оборот источников и создания источниковой базы, рассмотрения жития через призму исторической достоверности. Важную роль в этом процессе имели археографические описания Л.А. Кавелина [94]. Отдельным вопросом является проблема заимствований из византийских и южнославянских образцов, ставшая предметом текстологических и филологических исследований.

Книжные тексты стали привлекать внимание также как источники для изучения юродства как религиозного и культурного феномена, что в начале XX в. нашло отражение в трудах таких авторов, как о. Алексей (Кузнецов) [105], о. Иоанн (Кологривов) [102], Г. Федотов [189] и др. В XX в. работа с этими источниками была продолжена, в том числе и для осмысления феномена юродства, формулирования его дефиниции.

Предпринятые в XX в. и опирающиеся на источники традиционной русской культуры попытки определить русское юродство как явление, типологически сходное с реалиями традиционного обрядового поведения или мотивами сказок, провоцирующие на поиски народных, смеховых начал юродства на Руси (впервые обоснованные Е.Трубецким, а затем А.М. Панченко), не имеют прямого отношения к содержанию религиозного феномена. Академик А.М. Панченко обращает внимание на то, что в миропонимании древнего русича «игратися» и «ругатися» имели одинаковое значение игры [127, с. 232]. Это особенно любопытно в связи с целью юродства — «ругатися миру». Надо отметить, что религиозные феномены в своем творческом развитии включают в сферу смысла ментальные характеристики, которые становятся выражением традиционных народных взглядов и установок [188]. Однако в подвиге юродства поведение подвижника, нарушающее социальные и даже церковные нормы и правила в мнимом безумии и нищете духа, — это, прежде всего, проповедь и Свидетельство.

Выводы по 1 главе

Первая глава диссертационного исследования посвящена решению следующих задач: определению понятия христианского православного подвига и подвижничества; рассмотрению вопросов происхождения и становления непосредственно подвига юродства; определению основных источников изучения религиозного феномена юродства в христианской культуре.

Как мы видим, определение подвижничества как духовного труда не только выражает религиозное содержание явления, но и придает религиозный смысл национальной идее, способствуют становлению ментальности русской культуры, выявляя в ней такие интенции, как направленность к экзистенциальному пределу, к постижению границы иного, к подвигу как акту преодоления. Подвиг осмысливается как символическая форма, соотносящаяся с конечными условиями существования.

Проведенная работа по определению происхождения и становления подвига юродства позволяет сформулировать следующий вывод: юродство является изначальной чертой православного подвижничества, высвечивая неотмирную сущность самой христианской идеи. Зародившись в Египетской и Сирийской пустынях, раннее монашеское подвижничество и подвиг юродства составляют единую духовную традицию. В ходе переработки различных форм праюродства (от языческих ритуальных практик антиповедения и ветхозаветной оппозиции «мудрость-безумие» до павлианской теологии) происходит консолидация вариантов значения и появления термина «salos», который обозначает феномен юродства в христианский период.

Сравнительный словарно-этимологический и семантический анализ словоформ, имеющих значение юродства, показал наличие двух направлений (векторов) развития данного значения и возможность определения юродивого подвижника как «человека, ведущего поиск, охоту; охотника, укrywшегося в засаде в обители на границе, одинокого, ушедшего от мира, изгнанного или ушедшего в добровольное изгнание». Пограничность и девиантность как черты феномена юродства находят отражение и в славянских лексемах, обозначающих подвижников-юродивых. Древнерусские исторические и

агиографические тексты являются источниками, в которых репрезентированы сущностные характеристики феномена юродства.

Репрезентация феномена рассматривается и в контексте становления русского государства, в политическом дискурсе, и в контексте становлений представлений о святости, то есть в аксиологическом дискурсе. Раннее юродство домонгольского периода представлено двумя именами — Исаакия Печерского и Авраамия Смоленского — и двумя текстами, повествующими о жизни подвижников и периоде принятия ими юродства, которое носило временный, эпизодический характер: «Киево-Печерский патерик» и «Житие Авраамия Смоленского».

Второй период в истории русского юродства ознаменован не только увеличением количества агиографических и исторических текстов, но и канонизацией юродивых, которая имела место в XIV–XVI вв. В решениях соборов 1666–1667 гг. предлагалось различать совершающих подвиг юродства. В Новое время книжные агиографические тексты стали привлекать внимание как источники для изучения юродства уже как культурно-религиозного феномена.

ГЛАВА 2

ТОПИКА И МОТИВНАЯ СТРУКТУРА

ЖИТИЙ ЮРОДИВЫХ КАК ФОРМЫ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ФЕНОМЕНА В ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЕ

Предмет исследования религиозных феноменов в культуре определяет междисциплинарные исследовательские методы. В данной работе для достижения поставленной цели необходимо обратиться также к неформальным методам, в частности топологическим. Топика, по определению Аристотеля, является теорией «общих мест» — специфических оснований, или фигур, которыми пользуются участники дискуссии и которые большинству представляются вероятными. В данном случае важно то, что топике свойственна диалогическая форма. Начало изучения, а также теоретического обоснования топики положено в работах Протагора и Аристотеля, которые рассматривали основную функцию топики как риторическую [96]. Топос определяли как смысловую единицу, отличающуюся статикой, становящуюся «общим местом» рассуждений, в которой зафиксирован определенный общепринятый смысл. Топика — организация репрезентации смысла. Как пишет О.В. Боровкова в статье «Топика: эскалация притязаний» (2009), «топика — это <...> способ пространственной организации мысли, поиск, основанный на пересечении границ вещи, где и сосредоточиваются смыслы, что позволяет рассматривать вещь с различных точек зрения, с различных позиций» [цит. по: 96, с. 122].

Библейская топика и топология — учение о теологических общих местах, о принципах их подбора и изложения. В дальнейшем философские исследования топики расширили функциональное пространство топоса, становящегося единицей текста, как языкового, так и культурного. Гуманитарные исследования XX в. расширили трактовку топоса и топики. Топос — общее место в смысловом пространстве от темы и проблематики до образа и идеи. В исследовании религии, в частности христианских феноменов,

особую роль играют чрезвычайно сложные культурные процессы интерпретации в контексте топики. В культуре топос — формирующееся, необщепринятое значение, то есть типичное явление в процессе его формирования. Топос — прообраз видимых вещей, образ культуры в процессе формирования. Основная функция топоса коммуникативная. В реальности топосы подвержены отбору и селекции в связи с культурной эпохой и менталитетом. Теория архетипа добавила в понимание топоса функцию аккумуляции архетипического коллективного опыта. Топосы — это трансляторы культурного кода.

Обобщая опыт филологических исследований, посвященных топосам в художественном тексте, В.Ю. Прокофьева пишет: «В современных исследованиях понятие “топос” имеет два основных значения. Во-первых, это значимое для художественного текста (или группы художественных текстов — направления, эпохи, национальной литературы в целом) “место разворачивания смыслов”, которое может коррелировать с каким-либо фрагментом (или фрагментами) реального пространства, как правило, открытым. Во-вторых, это “общее место”, набор устойчивых речевых формул, а также общих проблем и сюжетов, характерных для национальной литературы» [137, с. 89]. Этот вывод остается актуальным до настоящего времени. Мы придерживаемся первого направления в исследовании агиографических нарративов в связи с тем, что предметом нашего исследования являются формы репрезентации феномена в текстах культуры в широком смысле.

В изучение агиографии понятия топоса и топики ввел Э.Р. Курциус в своей работе «Европейская литература и латинское средневековье» (1948), определивший принцип «*Imitatio*» как основной в формировании топосов [215, р. 198]. Э.Р. Курциус выявляет как определяющие такие топосы агиографических текстов, как «*Imitatio Cristi*», «*Imitatio angeli*», «*Imitatio apostoli*». Размышляя о сущностном наполнении топоса, можно сказать, что в нашем случае для агиографического текста — это христианский (православный) подвиг. В.М. Живов указывает на первопричину формирования

агиографического канона, так называемых «стандартных мотивов», «этикетных формул» — христоцентризм агиографии как таковой [66, с. 10].

Топосы, по Курциусу, это есть стилистические первоэлементы, внеличностные и всеприсутствующие составные части целого. Термин «топос» Курциус позаимствовал из риторики, но подчеркнул его смысловую неопределенность, значение топоса пересекается с понятиями «мотив», «архетип». По мысли Курциуса, топосом может стать метафора, персонаж, описательный стереотип или традиционное категориальное сопоставление. Курциус интуитивно понимал, что человеческая память работает не посредством логических классификаций, а посредством связей, устанавливаемых между элементами. Мы трактуем топос как более широкое понятие чем мотив, точнее — как *семантическую «рамку», типичную ситуацию, в которой является нам феномен*. Содержание топоса в каждом конкретном тексте составляет система мотивов, которые складываются в эту типичную ситуацию.

В связи с активным введением термина «топос» в гуманитарные исследования можно говорить о «локально-организованных смыслообразующих пространствах и сопряженных с ними способах и формах существования логоса, способах развертывания конкретного смысла» [116, с. 25]. Феномен «юродство» понимается как то, что существует и репрезентируется в сопряженном с ним топосе, он одновременно является единицей смысла, который *не только мыслится, но и переживается*.

Христианская агиография представляет характерный, ментально сформированный топологический комплекс, куда входит мотивная сфера как одна из его смысловых составляющих. Мотивы жизни и смерти, греха и добродетели составляют смысловое пространство православного подвига и сохраняются в культурной памяти, представляя ментально закрепленные конструкты. Исследование агиографических текстов позволяет проанализировать мотивы, их структуру, а значит представить картину мира русского православного человека.

Яркие и интересные научные результаты имеют исследования топики подвижничества, проведенные на материале русской агиографии. Предпосылками этих исследований можно считать труды академика А.М. Панченко, посвященные юродству, роли и месту юродства в русской культуре. Юродивый — сосуд благодати, Божий избранник, единственный мудрец в «обьюродевшем», обезумевшем мире [127, с. 337]. Сегодня исследования феномена подвижничества порождают дискуссии о принадлежности юродства смеховой культуре, на наш взгляд, не вполне оправданному описанию приемов поведения юродивого как ношение маски, скрывающей добродетель, актерства, скоморошества, юродства как игры и зрелища. Однако утверждение значения юродства, указание на ментальные предпосылки развития феномена явились важным вкладом в дальнейшие исследования этого феномена, стали основанием для последующих работ.

Начало XXI в. обозначено ростом научного интереса к топологии и топике как области репрезентации культурных и религиозных феноменов. Т.Р. Руди выстроила систему русской агиографической топики на основе глубокого исследования источников рукописного фонда [146; 147]. Принцип *Imitatio* (подобия) можно определить как механизм, с помощью которого происходит смыслопорождение феноменов и проявление смыслов феномена в социальном [148]. Подобие библейских образов от «*Imitatio Cristi*» до «*Imitatio apostoli*», претворяющееся в агиографической топике, расширяет смысловое содержание религиозного феномена и аккумулирует смыслы в поименованном топосе.

2.1 Эсхатологическая топика юродства в переводных житиях XI–XIII вв.¹¹

¹¹ Некоторые результаты исследования, представленного в параграфе 2.1, отражены в публикациях автора «Эсхатологическая топика юродства» [43] и «Эсхатологическая топика “*Imitatio Salos*”» [44].

Христианское подвижничество творчески, энергично развивалось в пространстве византийской духовности. В смысловом пространстве подвига сформировалась особая характерологическая топика, отражающая тематическое содержание христианского подвижничества. Современные исследования сотрудников «Пушкинского Дома» позволяют говорить о расширении топологической базы, формирования топики юродства, зафиксированной в топосах «*Imitatio Andreae*», «*Imitatio Simeoni*» (представленной в житиях Симеона Эмесского и Андрея Цареградского) [146]. В данном исследовании, посвященном топике юродства, определяющей смысловые поля феномена, используются материалы византийской и начальной русской агиографии.

Непосредственным материалом в настоящем параграфе служат тексты житий византийского периода — «Жития св. Нифонта» [77], «Жития Андрея Цареградского» [67; 76], «Жития Василия Нового» [71; 72]. Выбор материала обусловлен влиянием представленных текстов на формирование и развитие русской агиографической традиции, культурной парадигмы православного подвижничества и самого феномена юродства, о чем уже было сказано выше.

Данные тексты представляют образец топики юродства, основное содержание которой является эсхатологическим. Так, в «Житии св. Нифонта» (известном на Руси с 1219 г. — данные И.И. Срезневского [172, стб. 227–229]) представлена яркая картина духовной борьбы, «общее содержание жития обращает читателя к тайнам вечности и гроба». Эсхатологическая проблематика представлена в житийных текстах идеями искупления, страшного суда и загробной жизни. Герой жития проходит долгий и тяжелый путь к покаянию и спасению. Представленные смыслы являются ключевыми пунктами *топологического маршрута*.

2.1.1 Топос духовной брани в «Житии Св. Нифонта»

Один из основных топосов, в котором реализуется основной эсхатологический идейный комплекс конца света, страшного суда и загробной жизни — *топос борьбы с бесовскими силами*. Психоанализ говорит, что в архетипах коллективного бессознательного содержится информация о предшествующем. Мифы и символы мировых религий хранят аналогичную информацию в объективации. В данном случае проблема зла находит свою объективацию в образе бесовских сил. Формирование топоса проходит несколько этапов. На первом этапе данный топос находит свое выражение в *мотивах личных страстей и грехов*. Тяжелейший нравственный труд подвижника по очищению души начинается с личного усилия, преодоления собственных грехов: молодой Нифонт, известный в Константинополе ревностью в вере, тонкостью душевной и смиренностью, проходит искушение пьянством, распутством, преступным поведением. «В юноше произошла наконец резкая перемена. Скромность и молчание сменились дерзким многоречием, он стал насмешлив, злоязычен, ночи проводил в пирах и играх. Буйные, испорченные сверстники окружили его. Нифонт изменил обету и стал жертвою тяжких пороков. Весь город поносил его имя. Говорили ему: «Горе тебе Нифонт, ибо ты не в живых, ни в мертвых» [77, с. 9], — читаем мы в тексте Жития. На втором этапе формирования топоса появляются *мотивы «наведения помыслов»*. Преодолевший искушение Нифонт сталкивается с целенаправленным воздействием сил зла. «Ибо добрый помысл внушал ему: помолись ночью Богу, чтобы Он устроил о тебе, как хочет. А противный помысл говорил: если станешь на молитву, то взбесишься и будешь юродивым и в посмеянии у всех» [77, с. 11]. Картины искушений, греховных помыслов; души, опутанные страстями, наведенное отчаяние и уныние составляют топику «падения», в антиномии с которым происходит смысловое насыщение топики «духовных высот»: обретения чистоты, идей спасения, покаяния, духовных скорбей, памяти смертной. «И во время этой первой, продолжительной, искренней, покаянной молитвы его голову окружили давящие темные силы, мрак объял его, он расслабел, пал и так пролежал до утра» [77, с. 14]. Ибо

сказано в Святом Писании: беседы злых портят обычаи добрые (1 Кор. 15:33) Третий этап, одновременно самый насыщенный по содержанию и сложный для толкования. Это испытание мнимым безумием, насланным на Нифонта «бесами» и длившееся четыре года. Пришел демон и так устрасил его, что и ум его помрачился. И хотел сотворить молитву, но не мог, устами говорил, а ум находился в рассеянии и думал худое. И стал он печален и задумчив и наконец лишился человеческого смысла, — читаем мы в «Житии Святого Нифонта» [77, с. 14]. В начале испытания следуют лишь угрозы наказания «полным безумием», здесь характерен глубокий страх героя перед подобным испытанием. Затем наказание исполнено, следует четырехлетняя полоса мрака душевного, здесь впервые в тексте появляется понятие «юродивость», «был яко юрод». За подвиг мнимого безумия вознагражденный Христом, Нифонт обретает дар провидения: «Попустил же Бог придеши на него искушению, чтобы после испытания, как злато в горниле он обрелся достойным милости Господа. А это искушение было четырехлетнее изступление ума от дьявольского наваждения» [77, с. 17]. Отныне эсхатологическое содержание раскрывают многочисленные картины видений Нифонта.

Мытарства загробные, страшный суд, движение Ангелов с душами, литургическая жертва становятся эсхатологическим содержанием топоса. Борьба между порочным миром и идеалами аскетизма, в которой духи зла в разнообразных видениях стараются вернуть себе возрождающуюся душу, — один из топологических маршрутов, раскрывающих эсхатологическое содержание. Но вот их усилия побеждены духовным подвигом молодого аскета, подвижник становится источником поучений, имя его привлекает многие сердца, исходный топос теряет абстрактность, становится поименованным. «На литургии узрел Нифонт духовными очами: отверзлись небеса, сошел огонь с небес и покрыл алтарь. И почувствовалось великое благоухание и при этом снисходили Ангелы, воспевая: Слава Христу Богу». Подражание византийскому подвигоположнику Нифонту — один из устойчивых топосов русской агиографии.

2.1.2 Топос жертвы и видения в «Житии Василия Нового»

Византийское «Житие Василия Нового» представляет иной вариант *топологического маршрута*. Святой Василий предстает как безвестный скитающийся герой, наделенный даром провидения и пророчества. Характерно отсутствие места и имени у героя в начале повествования. Безымянность — устойчивая характеристика, наблюдающаяся во многих житиях юродивых. Безымянные скитания, безымянный дар, милостыня, жертва и, наконец, безымянная смерть. При этом необходимо заметить, что имя ушедшего в подвиг юродивого не неизвестно, но отсутствует, что подчеркивает невключенность как особенность юродского поведения. Проблема поименования — одна из главных в топике юродивых. Отказ от имени ритуализирован, безымянность — это и пустота топоса, стремящегося к актуализации и отыменности.

Надо отметить, что подлинным знаком бытия в христианском представлении является лик — онтологический дар Бога, по образу которого лик воплощается в лице. Полной противоположностью лику является личина, первоначальное значение которой «larva», то, что похоже на лицо и принимается другими как таковое, но внутренне пустое как в смысле физической вещественности и метафизической субстанциональности. Слово «larva» означало астральный труп, пустое клише, оставшееся от умершего и жаждущее живого лица, к которому она могла бы присоединиться [192, с. 32–33]. Пустота, свойственная личине, всегда считалась признаком злой силы, которая обладает пустыми оболочками, способными прельщать людей. Эта информация хранится в памяти, в данном случае мы говорим о памяти как родовой составляющей памятования подвижнического, обреченной быть носителем родовых болезней первородного греха, местом обитания идолов рода. Идолы живут в пустом пространстве мысли, формируя так называемый пустой топос — в невозможности содержания, искаженного первородным

грехом. Идолы — само мышление с печатью грехопадения, пороков души, сроднившихся с универсальными структурами познавательной деятельности [22, с. 184]. Время преодоления пустотности — это время перехода, что справедливо применить и к юродивому как своего рода «человеку перехода». Границы человеческого преодолены — их нет уже. Что же придет им на смену? Что наполнит пустую форму, свободную от содержания? Преодоление пустотности места для подвижника в уходе из реальности в иное, сокрытие личного в растворенности энергий предела. Духовная брань в подвиге определяет содержательное наполнение топоса юродства, вне борьбы — нет самой жизни, остается только потенциальный, а ныне пустой «носитель». «Место пустое», «место ужасное», «место неутешное» соответствуют топосу «locus terribilis» — топосу непроходимости, недоступности [146]. В процессе развертывания сюжета топос «locus terribilis» сменяется «locus amoenus», «место подобно, удобно», подвижник обретает дом в Константинополе, а имя подвижника становится явленным и заполняет топос, который становится поименованным. Мы знаем, что имя соотносится с предметом условно. Смысловая определенность зависит от правильности поименования. Имя юродивых «salos» — единое имя для поименования подвижника, чей подвиг — духовная брань в мнимом безумии, ставшая культурным топосом.

Святой Василий провидит пути человеческие, видит скрытое и тайное, грех и помыслы. «Когда в первый раз я пришел к преподобному, — пишет Григорий, автор Жития, — то он, не видевший меня еще никогда, назвал меня по имени и рассказал о всех моих добрых и худых делах» [71, с. 36]. *Мотивы пути, судьбы, высшего суда, выбора, свободы воли* представляют топику духовных высот, отличающуюся высокой степенью поучительности. В антиномии к ней представлена топка падения — это уличение, ложные помыслы, тайные движения души, преступления.

Юродство Святого Василия как характеристика образа указано лишь эпизодически и связано с картинами взаимодействия с грешниками. Так, в Царьграде он был представлен патрицию, который пожелал узнать, кто он, и

откуда. Но преподобный молчал. Подвижническая жизнь его находилась в неизвестности. Причиной молчания было нежелание обнаружения своих добрых дел и ради обличения [71, с. 34]. Сила обличительного воздействия подвижника столь высока, что безумие, находящееся внутри образа, представляет собой нечто большее, чем образ, — а именно тайный акт созидания.

Жертва — топос, также имеющий эсхатологическое содержание. Образ жертвы, соединяющийся в своей конструкции с образом безумия, в противопоставлении раскрывает идею безумия христианского распятия и униженность ложного разума этого мира. В связи с проблемой образов или типологии преп. Ефрем Сирий (Мар Афрем) затрагивает вопрос боговидения, говоря, что боговидение доступно для святых в виде прозрения в образах, то есть в энергиях (ra'zē, букв. таинствах), но не в сущности. Традиция «тайны» (raze — араб.) как антитезы явного в откровении Бога и скрытого в Божественной непознаваемости разработана в трудах Ефрема Сирина [164]. Тайна наполняет образ и раскрывается в *мотивах смерти, перерождения* в эсхатологическом рае, *воскрешения* из мертвых. Святой Василий тайный старец, провидец и хранитель души, юродством проповеди спасающий живущих. Эсхатологические мотивы представлены в Житии учением о мытарствах (в видении Феодоры). Учение о мытарствах, как частном суде по смерти, не присутствует в Святом Писании, но есть в Святом Предании, в «Житии преподобного Антония Великого» и «Житии Святого Иоанна Милостливого» [152, с. 46]. Автор Жития подводит читателя к месту, где нужно сказать о несказуемом, внедрить его как образец в сердце читателя. Так центральное место в топике этого Жития занимает традиционный византийский жанр, а именно видение Григория-монаха о жертве распятия, подробное описание Божьего суда и восстания мертвых, а также видение Феодоры. В видении раскрываются *мотивы «инога»*, мотивы загробного мира и загробной жизни. В житиях юродивых загробный мир скрыт от чувственного и рационального восприятия, а потому во все времена ценился опыт тех

немногих избранных, которые прикоснулись к его тайнам. В центре видения рассказ о том, как душа героя, сопровождаемая «душеводителем», путешествует по загробному миру, встречает там праведников и грешников, подвергается испытаниям и получает сокровенные знания. Часть этих сведений передается доверенным лицам, часть хранится в тайне. Видения происходят во сне, в «исступлении ума», в состоянии временной смерти. Предметом видения является частная малая эсхатология, сосредоточенная на посмертной участи человека, на описании грехов и добродетелей, мучений и блаженств в видении самого героя Жития. Эсхатологическое содержание концентрируется в идее об «ином предназначении» человека, о том почтении, которое обретет каждый в мире ином после смерти: «В здешнем мире тщеты они представляются глупыми, но в мире ином их тем более почитает Судия» [84, с. 150].

В основе видений — явление обмирания, форма обморока, понимаемого как временная смерть, то состояние, которое испытано многими юродивыми перед принятием подвига. Обмирание продолжается от одного до двенадцати дней, в культурном сознании воспринимается как путешествие «на тот свет». Главное содержание — эсхатологическое: это картины загробного мира, ада и рая. Путешествующий не может вмешиваться в происходящее, облегчить участь мучеников, но может получить тайные знания и способности. Все происходящее есть тайна, информация, табуированная смертью. При этом характерно использование лиминальных символов: ворот, врат, дверей, притворов. Таким образом, обмирание и видения имеют лиминальный характер, инициационный для подвижника, представляющий жизненный сценарий последнего и точки максимального напряжения в нем, а именно сверхдолжный опыт, переход за пределы.

Обмирание и видения подвижника — это отклик, отзыв на события перехода, невозможность не принять зова подвига, не вступить в состояние смены бытийных характеристик и обретение нового бытийного статуса. Так лиминальность (лиминальный переход) как архетипическое состояние приобретает свойства бытийного возрастания в свете Откровения.

Содержанием лиминального перехода становится стремление к эсхатону, Вечная жизнь становится целью переживания в состоянии лиминальности.

Исследования показывают, что источник «Жития Василия Нового» — древнееврейские тексты книги Еноха [152, с. 46] и апокрифическое произведение «Видение Даниила». Картины страшного суда и описание состояния людей в новом царстве мессии повлияли на изображение всеобщего суда в видении Григория-монаха, отразились на описании загробной жизни: «Вот Он идет со тмами святых своих сотворить суд над ними, ниспровергнуть нечестивых и обличить всякую плоть во всех делах, которые сделали против Него грешные и нечестивые» [71, с. 36].

2.1.3 Топос «Imitatio Cristi» в «Житии Андрея Цареградского»

Если «Житие св. Нифонта» представляет топику «борьбы с бесовскими силами», а «Житие Василия Нового» — топику инаковости и жертвы, то в «Житии Андрея Цареградского» раскрывается непосредственно механизм культурного функционирования юродства — в приемах *скандала, провокации, шутовства*. Характер этих мотивов в Житии демонстративен и уничижителен: это надрыв, аффект и гротеск. Блаженный Андрей проходит долгое испытание в борьбе, от первого сражения с силами зла и принятия подвига до получения дара провидения и святых видений. Духовная энергетика, несомая архетипами и транслируемая посредством символов, может носить как спасительный и преображающий, так и деструктивный характер. «Исследуйте духов, от Бога ли они», — предупреждает ап. Иоанн Богослов. «Проклятый демон заметил дружбу праведника с жителями города. Охваченный ненавистью, распаяясь злобой, диавол воскликнул: “Обманщик, насмехающийся над миром! Ты, верно, сошел с ума, отобрав тех, кто, благодаря грехам своим, был подвластен мне. Хочешь отобрать их у меня и очистить через покаяние?”» [67]. Блаженный же охваченный великим гневом, поднял с земли камень и метнул его. И можно было видеть поразительное чудо: завизжав, демоны исчезли в воздухе.

В соответствии с богословской точкой зрения указанные «сущности» не являются онтологически самостоятельными. Но объективируясь, в иных случаях становятся способными существовать вне своего «носителя». Становясь объективными, указанные образования привязаны к месту, и присутствие образов данных сущностей может в подвижническом видении читаться в содержании топоса. С этим связана привязанность юродивого к определенному месту в пространстве и охранительные тенденции юродивого по отношению к этому пространству и его жителям. Ради борьбы с бесовскими силами подвижники избирали для обитания места, пользовавшиеся недоброй славой, в житиях мы встречаемся с эпизодами о том, как злые силы пытаются прогнать подвижника с места.

Путь блаженного тяжел, но дух его силен и стойко выдерживает он все испытания. Так, когда наступила лютая зима, «жесточайшая беспощадность мороза, выдержать которую не каждый имеет силу, вела к гибели раба Божьего, — читаем мы в житийном тексте. — Ибо был он наг — не одет и не обут, и негде было ему хоть ненадолго скрыться. И, не находя ни отдохновения, ни спасения, разуверившись в жизни, пришел он в отчаяние. <...> И сердечное сокрушение овладело им. К одному лишь Богу обратив свои мысленные очи, стал он ожидать своей смерти» [67]. И если содержание топоса в результате неустойчиво, крайне энергично, биполярно (то деструктивно, то созидательно), то образ юродивого, сообщаящий топосу аккумулятивность, особую сакральную энергию, обеспечивает устойчивость самого топоса.

Протест юрода не деструктивен, но освобождающий и созидующий. Для византийской эсхатологии характерна идея «ругания миру». Глумясь над миром, юрод привносит мир в мир, в глумлении предстает как эсхатологическая фигура. Он — «знамение», свидетельствующее, что Царство Христово не от мира сего. Следуя путем уничиженного Христа, предстает как глубоко эсхатологическая фигура. Он ежедневно умирает, а значит, каждый день воскресает из мертвых, ибо Распятие неотделимо от Воскресения. Кенотические характеристики топоса юродства обращают к цели подвига, к

обретению истины и памятованию как способу охранения, когда человеческая мысль встречается в со-бытии с истиной и сохраняет ее образ в памяти и воспоминании.

В данном случае необходимо отметить, что для понимания топики подвижничества важно то, что познание свободы, или интуитивное постижение истины, или откровенное богопознание даруется отдельным личностям (подвижникам). Передача этого неповторимого опыта другим чрезвычайно сложна. Во встрече с юродивым происходит осознание личной эсхатологии, в смысловое пространство «смерти» входят идеи памяти смертной, исцеления, со-страдания, радости Преображения. «Житие Андрея Цареградского» является первым тематическим юродским житием для древнерусского человека. Необходимо отметить, что в раннем русском христианском религиозно-символическом мышлении за каждым событием стоит символ, за каждым символом реальность. На протяжении всей жизни Андрей Юродивый видел символические сновидения, являющиеся прямым отождествлением с его духовным становлением. Незадолго перед смертью он видит последний сон: «С этими словами на него нашел сладкий сон, и он увидал неизреченные Божиим откровения» [67]. Наконец, взору нашего героя предстал и сам Господь: «Услыхав сие, я радовался и трепетал, ибо меня объял ужас и неизреченная радость» [67]. Вскоре подвижник завершает свой земной путь, преодолевая бытие человека, оставляя его позади. История Андрея Салоса завершается чудом, даром Покрова Богородицы, Свидетельством Христовым, в юродском тяжком духовном борении обретенным.

Тема Свидетельства о Христе — одна из основных тем юродских житий. Свидетельство в части эсхатологического содержания (эсхатология — отдельная тематическая составляющая свидетельства наравне с кенотической) состоит из памяти души о бессмертии, родовой памяти, активированной откровением, «последних вещей» скорбей, мытарств, являющихся смысловым наполнением свидетельства. Говоря о кенотических характеристиках подвига юродства, надо обратиться к *мотивам нищеты, истощания,*

уничуженности. В православии идея уничтожения имеет то, что связывает догмат с потребностями человеческого сердца. Идея кенозиса — это и идея любви Божьей, снисходящей к немощной твари. Доброта и любовь — одно из совершенств юродивого, обращающего человека к бытийному возрастанию в предельном падении ничтожности, так как именно в уничтожении человеческой жизни является божественная слава.

В смысловое пространство свидетельства включаются «*Martiriū*» — свидетельства мучеников. Интересны в данном случае два смысла греческого термина «*martyrion*», означающего одновременно и свидетельство (в разных смыслах: *witness, testimony*), и мученичество. Выражение ап. Павла «свидетельство совести нашей» (2 Кор. 1:12) стало означать не только испытание собственной совести, но также — скрытое «мученичество»: опыт страдания и смерти, переживаемый субъективно (*open to the life on interiority*), опыт самоосуждения, самообличения.

В целом, данные византийские тексты представляют образец топики, которая нашла свое дальнейшее развитие в русских житиях юродивых — св. Прокопия Устюжского, Прокопия Вятского, Иоанна Самсоновича Сольвычегодского, Андрея Тотемского, Иоанна Московского. А.И. Соболевский пишет: «Естественно предположить, что отношения московского населения XVI века к своим юродивым устанавливались под влиянием вышеупомянутых житий. Возможно также предположить, что сами юродивые были знакомы с этими житиями и в своих действиях до известной степени сообразовывались с действиями в них описанными» [168, с. 398].

2.1.4 Рецепция эсхатологической топики житий юродивых

Житийный текст передает эсхатологический характер опыта подвижника. В пространство эсхатологических значений входят покаянные смыслы, память смертная и надежда [1, с. 5]. Надежда основана на *eschaton*, на Спасении. Личная надежда тесно связана с надеждой другого и оказывается результатом

перевода житийного топоса в социально-культурную сферу. В памяти смертной, с которой соотнобразуется жизнь воспринимающего житийный нарратив, происходит приобщение к Воскресению Христову, совершается умерщвление в себе ветхого, суетного, мирского и возрождение надежды. «И возлюбив от всего сердца своего Отца небесного создателя всех Бога, скоро гнблющая же земле тленные славы сень отнюдь возненавиде. И хождаше нагъ, дабы в стяжание вечныя жизни достигль путь. И небесными обогатился преблагого Бога даровъ богатствы, последуя всеблагому светомъ одеянному Богу Христу Спасу и в белыя ризы нетленные жизни облекся» [86, с. 76]. Память смертная, как и надежда, опирается на уже осуществившееся eschaton, спасение человека во всей целостности. Говоря об эсхатологическом измерении, мы говорим о человеке, живущем ожиданием вечной жизни. Надежда и память воссоединяются. «Вижьте ми досточюднаго мужа сего, еже събысть проречение преподобнаго Феодосиа, добляго пастыря, иже пасяше словесныя овца нелицемерно, съ кротостию и съ рассмотрениемъ, съблюдаа их и бдя за ня, и моляся за порученное ему стадо, и за вся православныя христианы, и за землю Рускую. Иже по отшествии своемъ от сиа жизни молится за люди вѣрныя и за своа ученикы, иже взирающе на честную его раку и поминающе учения его и въздержание, и прославляют Бога» [95, с. 448]. В результате формирования эсхатологической топики индивидуальная эсхатология совмещает три логически различимых момента: если праведник уже в земной жизни через свою духовную встречу со Христом сокровенно имеет эсхатологическую «новую жизнь»; когда праведник после смерти получает в раю «вечную жизнь», но оба эти события полностью реализуются в завершающем событии воскресения и просветления плоти на исходе мира.

Жертвенность, объединяющая архетипическое и христианское, становится ментальным смыслом бытийной и энергийной стратегии узнавания во Христе. Когда добровольное принятие самого страшного наказания (позора), делает грех видимым перед лицом людей и перед лицом Бога. Обретение нищеты духа и смирения — вот цель подвигов юрода. Встреча с ним

нравственно воздействует как на современников, так и на потомков, оберегая от рационализации и десакрализации религиозного [100, с. 92–93]. По словам о. Силуана Афонского, нищета духа соединяется для современного человека с богооставленностью и погружает в отчаяние. Тогда человеку мнится, что над нами какая-то страшная клятва, проклятие [154, с. 114]. В покаянии этот процесс углубляется, и чем глубже покаяние, тем шире раскрываются перед нами глубины нашего бытия. Но атмосфера подвижничества не только в осознании греха, но и в скрытой силе, творческой, обжигающей новизне, трансформирующей сознание. Нищета становится неотмирностью, идеей гонимой истины, приобретает онтологические свойства Другого. Юродивый — вне мира и мирского, и нищета для него — способ быть, обрести духовные координаты. В нищете проявляется, репрезентируется, один из модусов инаковости — смирение. Смирение не интенционально, не доступно манипуляции. Нищета и смирение становятся выразителями сиротства, положительные смыслы которого раскрываются в христоцентричности культуры. В уничтожении и истощании сиротства юродивого открывается путь к Богу, к воскрешающей Встрече. Юродивый уподобляется Христу в подвиге юродства, принимает крестные страдания и искупает крестной жертвой наши грехи. Непрестанное памятование о Христе рассеивает как дым помыслы, и тогда возникает в уме нашем божественное состояние и ум сам уже ищет супостатов, чтобы поразить и разогнать. Так возникает в размышлениях о памяти эсхатологическая топика, топосы покаяния и борьбы с бесовскими силами, в которых репрезентируется феномен юродства.

Одними из ключевых элементов эсхатологической топики являются апокалиптические мотивы, в которых раскрывается сущностное бытийное значение подвига юродства, а именно вхождение в пространство греха и взаимодействие с онтологией смерти. В этой связи необходимо обратить внимание на исследование В.М. Лурье «Введение в критическую агиографию» [115], где автор выявляет частичные пересечения агиографии и апокалиптики. Лурье указывает на апокалиптическую обратимость места и времени, что

особенно важно для житий юродивых. Обратимость является ключевым механизмом в топосе видения и чудесных перемещений, указывает на агиографическую природу апокалиптики и выбор авторитетного героя, которым становится святой, и таким образом обеспечивает вхождение произведения в рамки культа. Уточнения требует и вопрос о соотношении мистического и апокалиптического в топике юродства. Один из ярких апокалиптических образов — образ книги, которую тайнозритель должен съесть и тем самым сохранить память об увиденном и запечатать во впечатлении, наложить печати на увиденное. Печать, клейма — знак жертвы, в жертвенном действии экзистенциальное переживание преобразуется, приобретает сакральный смысл и трансцендируется.

Обращенные вовне (к читателю, к воспринимающему), жития юродивых порождают особое эстетическое пространство, которое характеризуется абстрактно-генерализующим способом изображения и идеализации изображаемого, а также приемами антиэстетизма. Красота в христианской культуре традиционно усматривается в смиренной наготе и безобразии. Экзегеза знает и хранит красоту Христа в потаенности и уничиженности их земного бытия. Торжество красоты в христианской перспективе связано с ее эсхатологическими свершениями и имеет пасхальный характер. Идеализация происходит через элементы чудесного, когда подвижник «живет на земле неземным образом» и в суперлятивности (предельности) объектов описания.

Таким образом топика формирует культурное пространство одного из самых парадоксальных религиозных феноменов. Наиболее полно в топике юродства представлена эсхатологическая проблематика, становящаяся смыслообразующей в парадигме христианского подвига. Представленные в агиографических текстах *топосы жертвы, покаяния, духовной брани* становятся устойчивой схемой, раскрывающей подходы к проблемам смерти и спасения на всем последующем пути развития агиографической традиции. В подвиге грани времени стираются, память и надежда преодолевают время и переживаются в перспективе вечности. По опыту подвижническому надежда

возможна лишь тогда, когда приходит искушение отчаянием. В современном мире надежда борется с отчаянием и унынием. Однако современность характеризуется разрывом памяти и надежды, скреп сознания, которое становится деструктивным и раздробленным. Ситуация фатальна и предопределена грехопадением. Память смертная, воздействуя на сознание, восстанавливает утерянную связь, обращает человека к собственной сути. Юродивый возвращает нас к надежде, отвращает взгляд от постоянного возврата в прошлое к будущему, от отчаяния к действию.

2.2 «Житие преподобного Авраамия Смоленского» как источник сведений о начальном опыте русского юродства

В настоящем параграфе мы опираемся на определение места феномена юродства в русской культуре, данное проф. К.Г. Исуповым в словаре «Космос русского самосознания» [92, с. 247]. Юродство ученым понимается как феномен православный, и потому национально-русский, который в русской культуре получает множество в том числе секулярных форм выражения. Примером утверждения в русской культуре этого феномена может служить «Житие Авраамия Смоленского», относящееся к начальному периоду в истории русского юродства. Исследовательской задачей настоящего параграфа является анализ топики и мотивной структуры этого первого на Руси оригинального пространного жития, которые мы можем рассматривать как формы репрезентации феномена юродства. Поскольку «Житие Авраамия Смоленского» и сам подвиг святого представляют уже известный на Руси по переводным житиям и текстам Священного Писания религиозный феномен юродства, то основой топики здесь можно определить и соответствующий топос.

2.2.1 Мотивная структура, составляющая смысловое пространство топоса юродства в «Житии Авраамия Смоленского»

Житийный нарратив содержит следующие сведения о жизни подвижника. Авраамий (в миру Афанасий) родился во второй половине XII в. в Смоленске в семье богатых родителей, был тринадцатым ребенком в семье. Имея стремление к монастырской жизни, в довольно позднем возрасте после смерти родителей постригся в монастыре на Селище недалеко от Смоленска. Говоря о пострижении Авраамия, автор Жития подчеркивает, что место пострижения его известно многим: «И оутаився всѣхъ, Богу наставляющу, отшедъ отъ града дале 5 поприщъ, острижеса, якоже мнози вѣдять святыя Богородици монастырь». В 1199 г. Авраамий был изгнан из монастыря, запрещен в служении и не допущен к литургии за проповедь самобытного учения. Впоследствии после нещадного гонения, княжеского суда и оправдания, после чудотворения был возвращен и разрешен в служении. Прославлен в лике святых для общероссийского почитания на Макарьевском соборе 1549 г.

Произведение начинается с заглавия, которое особенно важно рассмотреть в контексте подвига юродства, принятого Авраамием. Заглавие Ефрема выглядит достаточно пространно: «Житие и терпѣние преподобнаго отца нашего Аврамья, просвѣтившагося въ терпѣньи мнозе, новаго чудотворца въ святыхъ града Смоленьска». Что особенно важно, не только «житие», но «житие и терпение» — слово «терпение» раскрывает суть не только содержания жития, но и суть юродства Авраамия. Современный исследователь жития А.А. Шайкин отмечает, что «терпѣние» в древнерусском словоупотреблении — значимое слово: так, ссылаясь на ап. Павла, Иоанн Златоуст говорит: «Горе вам погубившим терпение», слово «терпѣние» присутствует в большинстве заглавий «слов» Феодосия Печерского. Словарное значение слова «терпѣнье»: «Стойкое перенесение бед, лишений, трудов, мучений» [199]. Но применительно к подвигу юродства мы должны обратиться

к трактовке этого понятия в контексте топики «*Imitatio Cristi*» и пасхального дискурса.

Перевод с греческого языка понятия пасхи как пафоса определяет культурное значение — терпение памяти, в христианском дискурсе память о страданиях Христа, что и становится одной из центральных смысловых трактовок юродства. «Страстотерпец православного гнозиса», — так определил подвиг преподобного Авраамия Смоленского русский философ Г. Федотов. Страстотерпцами на Руси звались святые, принявшие мучения и мученическую смерть не от гонителей христианства, но от мирской чуждой злобы, зависти, злопамятства, как страдание за исполнение Заповедей Божьих. В теме страстотерпчества также обозначаются культурные смыслы святости и уподобления Христу. Историко-этимологический анализ позволяет выявить основу понятия, — это память как терпение страдания, пафос мученичества. Таким образом юродивый претерпевает страдание в памятовании о Христе. Смысловое пространство феномена юродства становится пространством формирования дефиниций памяти на основе культурных смыслов христианской культуры. Механизм памяти и памятования, основанный на терпении как особом психофизиологическом состоянии подвижника, достигаемом в подвиге, становится культурным механизмом.

Мы уже говорили о включении в смысловое пространство подвига юродства свидетельства мучеников — «*Martiriu*». Юродивый приближается к переживанию подвига Христа, культурный вектор аскезы выстраивается в христоцентричном направлении. Современный исследователь пишет, что Ефрем эксплицировал эту работу, предъявил ее читателю уже в заглавии. Тем самым его заглавие становится метатекстом следующего за ним текста жития [199, с. 450]. Таким образом, семантическое ядро, смысл подвига юродства Авраамия, — это память, в частности память смертная, как свидетельство и терпение. Можно сделать предварительный вывод, что память смертная — это один из главных мотивов житий юродивых и главный смысл феномена юродства Христа ради, понимаемого как вид христианского подвижничества.

Житие так повествует о принятии юродства Авраамием: «изменися светлых риз и в худые ся облече, и хожааше уко един от нищих, и на уродство ся прелож» [68, с. 70]. Более полной информации об этом важном этапе в жизни подвижника мы не имеем. Ситуация принятия юродства оставляет много вопросов для читателя. Может быть, некоторая общая «неудобопонятность» его и вызвала позднейшие попытки переделать Ефремово житие Авраамия, так как особенно те места, когда Ефрем излагает свои размышления, в сохранившихся списках жития и «страдают темнотой и неправильностью изложения» [98, с. 57]. Автор исследования жития В. Топоров, определяя его место в русской культуре, называет юродство Авраамия каждодневной практикой, способствующей религиозным переживаниям эсхатологического характера, опираясь на цитату агиографа «и на уродство ся прелож»¹². В описании принятия юродства появляется и *традиционный мотив «худых риз»*¹³. В тексте Ефрема герой жития, вероятно, следует в этом отношении своим предшественникам, но идет дальше них: вместе с худыми одеждами смоленский подвижник «на уродство ся преложь, и рассмотря, и прося, и моляся Богу, како бы спастися». Так культурный мотив «худых риз» становится репрезентацией в отражении темы унижения подвижника. Мотив сопряжен с идеей спасения и репрезентирует группу аскетических смыслов феномена юродства, которые мы можем определить в культуре как смыслы духовного труда и сакрального.

В тексте жития мы наблюдаем, как происходит соотнесенность танатологических мотивов и мотивов перемены риз. Так посмертная участь, понимаемая как спасение в христианском дискурсе, связывается с изменением одеяния как внешнего, так и внутреннего. Феномен подвига репрезентируется в традиции и соотносится в агиографическом тексте с образом подвижника, отражает ментальную идею и фиксирует ее в культурной памяти. Образ

¹² Сведения о возможности существования некоей практики мнимого безумия, существовавшей в Византии в период поздней софистики и ран. христианства мы находим у В. Лурье и А. Дунаева (см.: [84]).

¹³ Т.Р. Руди определяет его как топос. См.: [146, с. 443].

юродивого подвижника, представленный в тексте жития, становится содержанием топоса. Впоследствии эти наблюдения будут способствовать выводу о том, что в процессе развития культуры значимые религиозные типы фиксируются в топологической схеме культуры и аккумулируют смысловое содержание в отыменном топосе, топосе юродства, применительно к процессам культурной стигматизации.

Еще один мотив, раскрывающий содержание как жития, так и подвига юродства, принятого Авраамием, *мотив света*. Возможным становится толкование подвига Авраамия в дискурсе света, «просвѣтившагося въ терпѣньи мнозе», то есть в терпении, ведущем к свету. Световые явления характерны для повествования об Авраамии: свет извне перемещается внутрь персонажа: «свѣтъ восия ему въ сердци отъ Бога и с радостью просвѣщая душу его и помысль». Так реализуется мотив, заявленный в заглавии, – просвѣтившагося въ терпѣньи», когда инициальное проявляется в финальном [199, с. 450]. Устойчивый мотив света и светоносности просматривается в апокрифической литературе этого периода, в которой говорится не просто о внешнем сиянии природы первичной сущности, но и о ее внутреннем свете. Этот внутренний свет показан как зачатие великого света. Так, согласно Второй книге Еноха, праведники будут иметь «великий свет». В краткой редакции светоносность дополнительно обозначена тем, что лица праведников, в него вошедших, «озарятся... подобно солнцу» [8, с. 51–52]. Мотивы апокрифические были широко распространены в литературе XII в. и хорошо известны жителям Смоленска.

Особое место в репрезентации феномена юродства имеет внешний вид Авраамия, давая таким образом представление о телесности юродивого: «Тело его до того было изнурено, что можно было счесть все кости его и суставы. Светлое лицо его поражало бледностью по причине великого труда, воздержания, бдения и непрестанной речи, от которой никогда не были свободны уста его» [143, с. 92]. Мотивы телесности в подвиге аскезы становятся семиотическим выражением идеи духовного спасения в

уподоблении и смысловым содержанием топоса юродства», телесные характеристики — нагота и изможденность — становятся знаками испытания в подвиге. Христианская культура рассматривает аскезу, которая в своем крайнем выражении есть смерть и воскресение, как культурную модель, имеющую цель преобразования мира. Отношением к подвигу юродства объясняется и главная мысль автора жития преп. Ефрема, раскрывающая смыслы юродства как страдания в унижении, скорбей и нищеты духа.

Так культурный опыт христианского подвижничества, зафиксированный и осмысленный в текстах культуры, находит выражение в темпоральном дискурсе, в котором время понимается как движение на пути к вечности. Учитывая, что создание текста Жития относится к тому историческому периоду, когда во всех сферах творчества на смену освоению культурных форм очень скоро пришло усвоение и создание собственно русских форм, в темпорологически-телесном дискурсе Жития также нашли отражения те мотивные процессы, которые актуализируются именно в русской культуре — тело юродивого становится формой, определяющей границы, область маргинального и инаковость, неотмирность. В текстах житий отражается картина мира, созданная христианской культурой, когда временное показывается в аспекте вечного и происходит соприкосновение локальной истории с историей священной, движение к подвигу рассматривается как условие достижения вечной жизни, духовного спасения и святости. Аскетическое тело юродивого становится культурной формой и символом подвига.

Важнейшей характеристикой юродства Авраамия Смоленского становятся тематические мотивы. Общее эсхатологическое устремление главного героя Авраамия, автора житийного текста Ефрема и читателей жития позволяет приблизиться к пониманию подвига Авраамия как уникальной культурной формы, в основе которой модель религиозного поведения. Обратим внимание на мотивную сферу в тексте Жития Авраамия Смоленского: «Написа же две иконе едину Страшный Суд Второго Пришествия, а другую испытания

воздушных мытарств, их же всем несть избежать, якоже великыи Иоанн Златоуст учит, чемерить день поминаеть и Сам Господь и вси святии Его сей проповедають, его же избежать негде, ни скрытися, и река огнена пред судищем течет, и книги разгибающийся, и Судия сидяй, и дела открываются всех: тогда слава и честь и радость всем праведным, и грешным же мука вечная, ея же и сам боится и трепещеть, да еще страшно есть, братие, слышати, страшнее будет самому увидети» [68, с. 76].

Центральными образами становятся библейские образы Страшного Суда, Второго Пришествия и огненной реки, передающие картины видений подвижника. Библейский вектор становится одной из устойчивых сюжетных линий агиографического текста. Семиотическая плотность мотивов представлена тематическими рядами *памяти и надежды, смерти и жизни вечной*. Центральный образ поучения, приписываемого Авраамию Смоленскому, «Слова о небесных силах» и жития Авраамия — образ огненной реки. «И посем огонь негасимый потечет, от вьстока поядаа горы и камение и древа, и море, суща твердь яко бересто съвъртися, и вся сущаа вещи, развее человек, от ярости огненныя яко воск истают и изгорят, и сквозе той огонь падают, и подобает пройти всему роду человечеському. <...> Прошедшим им же огненую реку, огненная си река, повелению Божию послуживши и отшедши к западу и ту учинится езеро огньное на муку грешным» [201, с. 887]. Мы видим, как смысловое содержание образа наполняется эсхатологическим напряжением. Вектор смыслового развития в подвиге юродства разворачивается к жизни, определяя смерть как границу, предельное состояние. Текст жития свидетельствует о том духовном напряжении, которое стало характерной особенностью религиозной жизни Смоленска XII в. [32]. Но что важно отметить по отношению к проблеме раннего юродства, текст дает представление о специфике мотивов, в которых репрезентирован феномен юродства не только как выражение христианского мировоззрения, но и как культурный феномен Руси XII в.

Для понимания места религиозных воззрений Авраамия Смоленского в древнерусской культуре важно, что он считается автором поучения «Слово о небесных силах», сохранившегося в рукописи «Слово преподобного отца нашего Авраамия о Небесных силах, чего ради создан бысть человек», найденной в библиотеке Иосифова Волоколамского монастыря. Содержание его совершенно сходно с тем, о чем любил беседовать в последнее время жизни своей Авраамий, по свидетельству его ученика и жизнеописателя. Главная мысль, пронизывающая все «Слово», это смысл человеческого существования в духовной перспективе. Проповедник начинает словами Кирилла Философа, что «созданы мы были не для того, чтобы есть, пить и одеваться в различные одежды, а для того, чтобы угодить Богу и наследовать будущие блага. В восполнение падших ангелов, не соответствовавших Богу, создан был человек: и он пал, но не совсем, не без надежды на восстание. К сему вел Господь человека в мире древнем казнями; к сему ведет его искуплением, ожиданием Страшного Суда». Далее проповедник переходит к смертному часу и к мытарствам, ожидающим душу по ее исходу. «Слово» заключается мыслью об обновлении земли. Исследователи неоднократно отмечали апокрифичность данного текста. С.П. Шевырев в конце XIX в. скажет об этом: «Поучительное слово его все не умолкало. Он любил поминать о разлучении души с телом, о мытарствах, ее ожидающих, об ответе на Страшном Суде, об огненной реке, которая пожжет всю землю, о том, что кроме покаяния, милостыни, молитвы и любви не будет ни для кого иной помощи» [201, с. 457].

2.2.2 «Житие Авраамия Смоленского» в контексте исследований древнерусской культуры¹⁴

¹⁴ Некоторые результаты исследования, представленного в параграфе 2.2.2, отражены в публикации автора «Страстотерпец православного гнозиса. “Житие Авраамия Смоленского” как источник сведений о раннем юродстве» [41].

Изучение «Жития Авраамия Смоленского» позволяет ответить на вопрос о закономерностях развития русского юродства в ранний период XI–XIII вв., определить его как феномен, воспринятый из общехристианской традиции и укоренившийся в русской культуре. В начале XX в. С.П. Розановым и Н.Н. Редковым были предприняты наиболее полные исследования «Жития Авраамия Смоленского» [143]. В этих комплексных исследованиях авторами изучены исторические условия создания Жития, его художественные особенности, личность автора Жития и преподобного Авраамия, а также, что особенно важно, воззрения преподобного и юродство как тип религиозного подвига. При этом упоминается условие принятия юродства, — это высшее разрешение, носящее характер благословения. Житие повествует: «Сам Афанасий весьма тяготился съ этого времени мирскою жизнью и твердо и бесповоротно решил взять на себя подвиг. Нищету любя и безыймейство, по смирению ризы нося, переменял одежды на худые, и стал ходить по городу и его окрестностям как нищий – юродивый». Подчеркивается, что преп. Авраамий читал жития святых юродивых, так как принял на себя подвиги этих святых, что позволяет нам говорить о наличии в тексте жития топоса юродства. Начиная с Н.Н. Редкова, исследователи обращают внимание на связь поучений Авраамия и апокрифической литературы, широко распространенной в XII в. в Смоленской земле. Кроме того, авторы также обращаются к истории памятования преподобного, его общерусского прославления на Стоглавом соборе и последующем почитании [47]. Но авторы этих работ не касались вопросов изучения юродства как культурного феномена.

Только в середине XX в. исследователи поставили вопрос о роли «Жития Авраамия Смоленского» и самой фигуры преподобного Авраамия в русской культуре. Так, Георгий Федотов в двухтомном издании «Русская религиозность» пишет о подвижничестве преп. Авраамия в смысле мистико-аскетической жизни и религиозной этики, подразумевая религиозный опыт и религиозное поведение и их значение в русской культуре [190]. Говоря о юродстве Авраамия, он отмечает его временность и выражение в сознательном

социальном уничижении. Г. Федотов обращает внимание на связь подвига Авраамия с подвигом преподобного Феодосия Печерского, чей духовный авторитет был для Авраамия незыблемым. Также в трудах Г. Федотова предпринимается исследование «Слова о небесных силах», части, повествующей о воздушных мытарствах, в основе которого Видение Феодоры из «Жития Василия Нового». По мнению исследователя, влияние этого произведения на Авраамия было велико, так как в образе Василия Нового перед древнерусским читателем предстал образ юродивого. «Житие Василия Нового» — одно из первых переводных житий юродивых, представляющее тип юродивого безымянного, бездомного. Эти параллели актуализируют изначальную связь смыслов таких религиозных феноменов, как монашество, мученичество и юродство, о чем мы писали в первой главе. Цель юродского поведения сосредоточена на духовных исканиях и проповеди, что переводит феномен в область социально-культурного бытия.

В 1996 г. в серии «Язык. Семиотика. Культура» вышел двухтомник В.Н. Топорова «Святые и святость в русской духовной культуре» [179, с. 127], в котором впервые опубликовано исследование воззрений преподобного Авраамия Смоленского и мнимого безумия как средства к достижению особых религиозных переживаний, результатом которых становятся эсхатологические видения и сакральное знание. В.Н. Топоров исследует предпосылки обращения Авраамия к юродству как форме обретения тайного знания, особой духовной практики, реконструируя мнимое безумие как состояние активации духовных способностей, воображения и прапамяти. Отмечая чтение Авраамием «Глубинных книг», автор делает вывод, что именно знакомство с этой литературой, доступной только истинным книжникам, повлияло на формирование воззрений преподобного. Именно такая характеристика культурного периода как периода эсхатологических ожиданий подвигли Авраамия искать пути достижения прозрения «последних времен» через принятие юродства и обращение к технике мнимого безумия.

Именно юродское безумие стало одной из причин яркости и убедительности проповеди Авраамия, способом достижения духовного провидения. Природа состояния, называемого в христианской традиции мнимым безумием, имеет различные объяснения, но все они связаны с психофизиологическими особенностями человека и способностью к таким переживаниям, которые определяются как сверхдолжные, имеющие уникальную энергичную природу, источник которых не сам человек, но «дары благодати Божией», сила внешняя, воспринимаемая юродивым как исходящая от Бога.

Так происходит процесс репрезентации феномена юродства в тексте жития посредством уникальной тематической топики юродства, содержание которой включает в себя комплекс тесно связанных между собой, кенотических (стигматизационных) и эсхатологических мотивов.

К первым можно отнести мотивы аскезы, наготы и изможденности, перемены риз, социального унижения, маргинальности, страсотерпчества, ко вторым — мотивы смерти и жизни вечной, мнимого безумия, света и преображения. Связующим звеном мотивной структуры может быть назван мотив памяти смертной, в религиозном дискурсе понимаемой как терпение Христа ради. История изучения «Жития Авраамия Смоленского» как культурного текста позволяет получить сведения о раннем юродстве, источниках заимствования и путях развития этого парадоксального религиозного феномена на русской почве.

Выводы по 2 главе

Проведенный анализ ранних средневековых агиографических текстов позволяет осмыслить феномен юродства в соотношении юродской аскезы и памяти. Реализованный в житийной топике и мотивной структуре феномен призван служить своей главной задаче — отвращению человека от греха и его спасению. Юродивый приводит человека профанного к осознанию памяти

смертной, к стремлению к покаянию, надежде на Богообщение и спасению. Памятование становится основным культурным механизмом воспроизведения феномена юродства в различных текстах культуры, обеспечивающим в коммуникации с подвижником активацию памяти и способствующий формированию установки на кардинальное личностное изменение, умопремену, преодоление страстей [182, с. 126].

Говоря о аспектах смыслового поля культурно-религиозного феномена юродства, можно отметить, что:

– В образе юродивого сочетаются две коррелятивные «совершенному человеку» антропологические категории — избранные и праведники, объединяя таким образом семантические ряды как ветхозаветных, так и новозаветных аллюзий.

– Уподобление Христу является одним из основных предназначений юродства, достигаемых различными путями. В сознании ранней церкви юродивые становились рядом с мучениками и страсотерпцами. Христоцентричность христианской культуры в целом обеспечивает считываемость и трансляцию через устойчивые мотивы смыслового содержания юродства и как религиозного феномена, и как социально-культурного паттерна поведения.

– Еще один аспект юродства — дидактический. Юродство — это проповедь, акт социальной интеракции, актуальной презентации «бытия» человека, раскрываемого перед лицом другого человека. Эсхатологический пафос проповеди юродства актуализирует в сознании человека мотив памяти смертной, составляющей семантическое ядро феномена.

– Подвиг юродства имеет сотериологический характер, направлен не только на личное спасение подвижника, но и на спасение ближних. Истоки такого понимания спасения не как личного подвига, но как совместного спасения, кроются в православной экклезиологии.

Изучение раннего домонгольского этапа развития русского юродства на примере «Жития Авраамия Смоленского» позволяет ответить на вопросы,

каким образом заимствованная форма религиозного поведения стала способна отражать ментальные свойства русской культуры, восприниматься как исконно русская и утвердившаяся в культуре, как органичное национальное явление, одно из выражений русской религиозности. Христианская культура рассматривает аскезу, которая в своем крайнем выражении есть смерть и воскресение, как культурную модель, имеющую цель преображения мира.

Одним из выводов исследования является тезис о том, что создание текста Жития относится к тому историческому периоду, когда во всех сферах творчества на смену освоению культурных форм пришло усвоение и создание собственно русских форм. В темпорологически-телесном дискурсе Жития нашли отражения те мотивы, которые актуализируются именно в русской культуре — тело юродивого становится формой, определяющей границы, область маргинального и инаковость, неотмирность. В тексте жития отражается картина мира, созданная христианской культурой, когда временное показывается в аспекте вечного и происходит соприкосновение локальной истории с историей священной, движение к подвигу рассматривается как условие достижения вечной жизни, духовного спасения и святости.

В следующей главе мы ставим перед собой задачу ответить на вопрос, какие характеристики общехристианского феномена юродства сохранились и получили развитие в русской культуре.

ГЛАВА 3

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ И ВОСПРОИЗВЕДЕНИЕ ФЕНОМЕНА ЮРОДСТВА В ТОПИКЕ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Феномен юродства как форма религиозного поведения и тип христианского подвижничества, будучи исторически связанным с процессом самоопределения русской культуры в ранний период ее истории, становится одним из культуuroобразующих ее элементов. Исследовательская задача настоящей главы состоит в том, чтобы проследить механизмы перевода религиозного феномена в социокультурное пространство и, определив мотивную структуру, составляющую содержание уже культурного феномена юродства, выявить формы его воспроизведения в русской культуре.

3.1 Механизмы воспроизведения и трансформации смыслов в культуре

3.1.1 Смысловая переработка культурных форм¹⁵

Коммеморативные практики в культуре выполняют роль воспроизведения культурных форм. В этом процессе работа культурной памяти всегда состоит в отборе наиболее актуальных в настоящий момент культурных форм прошлого или их переосмысления [10; 34, с. 120; 114, с. 673]. Культурная переработка, которой в процессе развития культуры подвержены идеи, смыслы и ценности (в области феноменального), обряды, практики, поведение и установки (в области реального опирается на идеи З. Шмидта, рассматривающего проблемы культурной памяти, утверждающего, что в культуре сосуществуют две стратегии, два типа операций воспроизведения культурных форм: повтор как таковой и повтор с изменениями,

¹⁵ Некоторые результаты исследования, представленного в параграфе 3.1.1, отражены в публикации автора «Сведения агиографических источников о ресайклинге дохристианских погребальных практик» [40].

реинтерпретация. Первая — обеспечивает устойчивость культуры, вторая — предполагает ее обновление. Таким образом, культурная переработка означает переструктурирование и реконтекстуализацию знания при его передаче. В данном параграфе мы используем эвристический потенциал термина «культурная переработка» для описания изменения мотивов *маргинальности* и *пограничности* в коммеморативных практиках, которые повлияли на функционирование в культуре феномена юродства. Основным источником для исследования — агиографические тексты Русского Севера XVI–XVII вв., так называемые «жития праведников» [151]. Исследование сосредоточено на похоронных практиках, описанных в житиях праведников и ставших основанием для формирования житийной топики. Значимость фигуры праведника в культурной памяти региона, а также, как мы уже сказали, такие типологические черты подвижника, как маргинальность и пограничность, позволяют рассматривать эти тексты северной агиографии в качестве одного из источников формирования культурного феномена юродства.

Жития местночтимых святых имели большое значение для становления системы культурных представлений Русского Севера и формирования христианской культуры на этой территории. Известный вологодский исследователь Р. Биланчук пишет: «Мемориальная триединая система: житийный текст – устная традиция – обрядово-праздничная практика — выполняла важнейшую функцию установления пространственно-временных координат существования малого коллектива и способствовала поддержанию в нем нормативного порядка и коллективной идентичности» [19, с. 26]. Процесс переработки культурных смыслов начинается автором житийного текста, который становится историческим толкователем похоронной обрядности, отражающей погребальные практики в славянской традиционной культуре. Так, в житийных текстах об Афанасии Наволоцком Шенкурском, Прокопии Устьянском, Кирилле Вельском, Иакове Боровичском, Иоанне и Логгине Яренгских, Артемии Веркольском, Варлааме Важском основанием нарратива

является изменение сюжета о «безземельной смерти» в контексте христианской традиции.

Например, праведный Артемий Веркольский умер от удара грома во время страшной грозы, когда он с отцом работал в поле. Тексты свидетельствуют, что отец положил тело в лесу: «Положив же бысть тело на пуге месте, в лесе верх земли, не погребено, одаль от церкви» [63, с. 254]. Объектом коммеморативной практики здесь становится умерший «напрасной» смертью [82, с. 99], то есть в Житии нашла отражение традиция заложенных покойников: «Тело блаженного, как умершего от внезапной смерти, осталось неотпетым и непогребенным, его положили поверху земли, прикрыли хворостом и берестою и огородили деревянной изгородью» [80, с. 463]. Однако мощи отрока были обретыены нетленными в 1577 г. и перенесены в Никольскую церковь Верколы, а место обнаружения мощей отмечено строительством новой церкви, а затем монастыря.

В традиционной культуре умерший безземельной смертью, незахороненный по христианскому обряду, считался одновременно табуированной и сакральной фигурой. Воспринимаемый как «затерявшийся» на границе между жизнью и смертью, не завершивший переход в иной мир, он и место его погребения становились источником устных легенд, демонологических рассказов. Прославление же мощей Артемия Веркольского, в фигуре которого, безусловно, прочитываются черты «заложенного покойника», — это уже часть обряда по христианскому канону, открывающего в сакральном пространстве смерть ритуальную, выражающую идею жертвы. Нарративы о многочисленных исцелениях от нетленных мощей св. Артемия отражают процесс культурной переработки представлений о сакральности тела покойного, погибшего внезапной смертью: перехода от идей опасности и вредоносности к идее помощи и исцеления.

Неотъемлемое условие исследования культурных изменений — изучение контекста этого явления. Известно, что традиция безземельных захоронений известна в славянской культуре еще с языческих времен [11, с. 116 и пр.]. Она

же присутствует в погребальных обрядах коренных народов севера: саамов, ижорцев и других народностей, что составило этнокультурный контекст этого явления. Ведущий природный контекст формирования языческих представлений — это стихия севера, прежде всего водная стихия. Беломорье, бесчисленные реки и озера, островное существование жителей порождают мотивы неопределенности, затерянности в водных пространствах и мотивы преодоления водной преграды. Культурологические исследования захоронений в районах древних поселений на Севере позволяют сделать вывод о том, что языческие коммеморативные практики «не придания земле» связаны с природными условиями местности. Захоронения в срубцах, срубках, известные в регионе Северной Двины, служили для решения трудностей похоронного обряда в зимних условиях. Впоследствии в христианском дискурсе захоронения в «домиках мертвых» актуализировали представления о некрещенной смерти, гибели без причастия в нарушение христианской традиции.

Вместе с тем история северных земель показывает, что захоронение неизвестных погибших путников или мореплавателей было религиозным долгом, особенно для поселенцев-христиан. Житийное описание захоронения по христианскому канону, «придания земле», мы можем рассматривать как форму культурного переосмысления практики безземельных захоронений. Так, устное предание об Афанасии Шенкурском Наволоцком повествует о том, что Афанасий умер в трех верстах от Каргополя зимой на дороге в лесу. Тело Афанасия осталось непогребенным. Во сне он явился четверем заболевшим людям, которые чудесным образом выздоровели. Они и совершили по обету похороны Афанасия по христианскому обряду. В 1725 г. было обнаружено, что «мощи целые, и нетленные. В земле лежат, а не во гробе. Благоуханье от мощей везде и погребальные ризы не истлели» [104, с. 136]. Захоронение случайно найденных тел погибших в лесу или в море, а затем формирование их почитания становятся устойчивыми мотивами житий праведников. Прославление мощей — это форма освоения в культурном сознании практики «не придания земле» через обращение к сотериологическим смыслам.

Строительство монастыря на месте чудесного обретения мощей когда-то «незахороненных» утонувших мореплавателей является еще одной формой культурной переработки языческих представлений.

Языческое прошлое подлежало культурной переработке и переосмыслению в современном христианском мемориальном дискурсе. При этом локус места для строительства монастыря и религиозно-мифологические мотивы, его составляющие, часто связаны с «чудским» прошлым. Так, в прошлом часто на месте монастырей происходили погребения еще в дохристианский период. Место строительства монастыря становилось местом памяти, объединяя различные смысловые и содержательные пласты. Переосмысление практики безземельных захоронений в христианском дискурсе, поиск и захоронение погибших зимой и замерзших по пути, восстановление кладбищ, ингумация, повторное захоронение по религиозному обету, строительство монастырей на месте древних обрядовых комплексов становились формой как культурных изменений, так и коллективной памяти. Перформативные свойства процессов культурных изменений не противоречили процессам культурной трансляции: языческое безземельное погребение — традиция заложных покойников в христианскую эпоху — формирование нового типа житийного героя-праведника в позднем средневековье [151, с. 432]. Одновременно с этим, как показывают тексты северной агиографии, переосмысление элементов погребальной практики идет в соответствии с законом инверсии, сформулированном К. Леви-Строссом: «Когда при переходе от одной группы к другой пластическая форма сохраняется, то семантическая функция инвертируется. Наоборот, когда семантическая функция сохраняется, то инвертируется пластическая форма» [110, с. 64]. То есть перевод одной и той же погребальной структуры из архаической (языческой) культурной системы Севера в христианскую связан с ее переосмыслением по законам семантической инверсии.

В процессе культурного преобразования под влиянием христианизации выстраивается новая христианская аксиология: смерть становится не

естественным, неизбежным событием, что свойственно языческому сознанию, но преодолевается надеждой на спасение в «жизни будущего века» и обязывает к оценке собственных мыслей и поступков, к покаянию. Образы праведника и юродивого становятся частью одного и того же дискурса. Показателен образ преп. Варлаама Керетского, «по наущению беса убившего жену». Чтобы искупить свою вину, покаявшийся убийца положил тело жены в карбас и плавал с ним по морю, пока мертвое тело убитой полностью не истлело. С одной стороны, «провокативный статус пограничья» предполагает отказ от общепринятых морально-нравственных норм [17, с. 132], актуализируя формы «антиповедения» [185, с. 326] и смысловой инверсии. Говоря словами В.Н. Матонина, «разбойники» обретают статус первопроходцев и культурных героев, грешники становятся прославленными святыми [4, с. 28]. С другой стороны, пограничные состояния запускают работу памяти смертной как нравственного основания. Обращаясь к теории культурной переработки смыслов, можно добавить, что результатом изменений становилось преобразование и героев нарратива, и читателей, что позволяет говорить об эсхатологическом дискурсе, в который повествования о праведниках включены наряду с житиями юродивых.

Пространство культурных смыслов, подлежащих изменениям, в основном принадлежит к группе девиантных значений. Девиантное в культуре и девиации в настоящее время являются одной из актуальных научных проблем и рассматриваются как явление, характеризующееся разными видами и степенями отклонений от существующей нормы [184; 7]¹⁶. Отступление от норм и привычного восприятия явления представлено как в позитивном, так и в негативном аспектах. В природу культуры заложена тенденция к изменению, поскольку культура — это процесс, стремящийся к бесконечному многообразию. Таким образом, нормой культуры является ее постоянное отступление от сложившихся моделей и поиск новых форм. В этом отношении

¹⁶ См. также грант Российского научного фонда (проект № 24-28-00091, URL: <https://rscf.ru/project/24-28-00091/>) в ИМЛИ РАН.

юродство как тип религиозного поведения оказывается одной из граней девиантного в русской культуре.

3.1.2 Трансформация семантики стигматизации в образе юродивого¹⁷

Культурная переработка смыслов находит отражение не только в коммеморативных практиках, но и в паттернах поведения, включенных в культурный феномен юродства. Фигура юрода наделена трансцендентным смыслом, что определяет характеристики содержания феномена, воспринимаемого нами. Внешний вид юрода, костюмированность или обнаженность, детали фигуры, скрытость лица, босоноготь, судорожное бормотание в сочетании с надрывным жестом говорят не просто о табуированности, но о смертоносности. Участники коммуникации с юродивым, наблюдающие необычный внешний вид юродивых, испытывают волнение и беспокойство. Природа этих состояний лежит в напряженности неизвестного, так как для истинного физического страха здесь нет оснований, перед нами возникает только фигура или ее изображение.

Внешний вид юрода становится знаком смерти, стигмой, предупреждающей об опасности контакта. Так, одежда юрода самая ничтожная, уничижительная: «Риза вохряная с чернью, плечо голо, ноги босы, колени голы» [78, с. 47]; «Без всяких средств к жизни, в бедной и разодранной одежде, едва прикрытый рубищем» [178, с. 21]. Лицо героев сокрыто под грязной повязкой, тряпкой вместо шапки или платка: «Головное покрывало у нее было ветхое и непотребное» [73]; «А голову обернет какою-нибудь самую грязною тряпкою, и пойдет или в церковь, или куда-нибудь на гулянье, — чтобы все ее видели» [159, с. 57]. С. Полякова замечает, что «“фиксация на бытовых подробностях не противоречит идеализации. Значение вещи определяется

¹⁷ Некоторые результаты исследования, представленного в параграфе 3.1.2, отражены в публикации автора «Культурная функция юродства» [37] и «Иконография блаженной Пелагии Дивеевской как визуальный источник сведений о культурном феномене юродства» [35].

ролью бытовых деталей в житии, которые получают в феномене юродства функцию отрицания действительности. Вещность переводит происходящее в трансцендентный план: бытовые реалии приобретают антибытовую функцию”.

<...> Жизнь в обыденном, реальном — жизнь неподлинная, поэтому вещи воспринимаются как символы, хранящие знание о вечном и подлинном» [42, с. 256–257].

В наготы, в голоде и претерпевании страданий аскезы проявляется как аффективное состояние¹⁸. Дитер Мерш пишет об этом так: «Смотря на наготу, мы понимаем, что мы ничего не знаем про тело, каковы аффекты этого тела, как оно может или не может быть скомпоновано с аффектами Другого, зрителя или читателя, чтобы обменяться страданиями. Отказ от тела или его сокрытие порождает раскол между телом и самостью, отрицание последней» [118, с. 288]. Таким образом нагота, несмотря на абсолютную предьявляемость тела становится способом его сокрытия. Здесь актуальными становятся вопросы о табуированности, свойстве как наготы, так и одежды и костюма. Таким образом принцип аскезы юродивого – тело, которое не производит никакого желания. Тело табуированное, лишённое телесного.

Так одновременно аскетическое тело становится символом христианского *кенозиса* и происходит его стигматизация, выражающаяся в нанесении *стигмы* — *знака отвержения*. Общение с юродом исключительно затруднено. Со стороны юродивого выбор объекта коммуникации связан с провидением души человеческой, уличением во грехе, внутренним видением. Со стороны

¹⁸ Образ нагого юродивого пришел на Русь вместе с фигурой Андрея Цареградского в XI в., но получил свое оригинальное развитие. Об этом говорит иконография образа Андрея Салоса и его житие: «Нагъ, лишень, неимовить, ни рогозины имѣя, ни сукна, ни власяницѣ или платъ понѣ малъ отруянъ. Се едино суконце, еже преже реченое, в нем же хожаше, то имяше за все» (Житие Андрея Цареградского). См. также: Икона. Андрей Юродивый с житием, в 18 клеймах. Начало XVI в. Новгород. ГРМ. Собр. Н.П. Лихачева. Единственный полностью принявший испытание наготой стал Василий Блаженный, московский юродивый. В житийных текстах мы читаем: «во юродство претворися и обнажи тело свое» [27]. В Степенной книге юродивый назван «праведным нагоходцем», «самовольне обнаженным телеснаго одеяния», «не имеяше бо на телеси своем ни единого рубища и стыдения не имуще, якоже первозданный преже преступления... Божия бо благодать греяше его. Огня же и мрза сильнейши плоть праведнаго сего бяше» [209, с. 48].

возможного коммуниканта препятствием становятся защитные психические реакции на уровне глубинного подсознания, чувство страха и ужаса, фрустрации. Стигматизация одновременно формирует социальные стереотипы, предубеждение окружающих, негативные ассоциации с позорным, отталкивающим зрелищем.

Реакции на встречу с юродивым, как составляющие восприятия феномена в культуре, имеют как психологические, так и культурно-исторические основания. Обращение к историческому периоду архаики позволяет прояснить архетипические основания данных реакций. Европейские антропологи определяют смерть основным содержанием табуированности [9]. Табуированность охватывает священные признаки, ограничения, таинственные силы. Первые системы наказания человечества связаны с табу. Кто преступает табу, сам становится табу. Лица, являющиеся табуированными, можно сравнить с предметами, являющимися вместилищем страшной силы, проявляющейся при прикосновении или другом контакте в виде опасного влияния. Девиантность во всех ее формах (врожденные уродства или поведенческие отклонения) являлась причиной изгнания за племенную территорию, в места сакральных капищ и жертвенников. «Обладая особой невротикой, человек становился ритуальной фигурой в культе мертвых, принимая на себя функцию изображения покойника, отвечая перед племенем за связь с душой умершего. Общение с ним становилось табуированным», — пишет Леви-Брюль [109, с. 51]. Об этом же пишет З.Фрейд в своем исследовании «Тотем и табу»: в каждой деревне имеется какое-нибудь опустившееся изгнанное из общества существо, живущее скудными подаяниями, только этому существу разрешается приблизиться на расстояние вытянутой руки к тому, кто касался мертвеца [195]. Изгой становился анти-тотемом, анти-фетишем племени, способствуя сохранению баланса между жизнеутверждающим и негативным, смертным.

Мотивы *добровольного изгнания и пограничности* в культурном феномене юродства являются результатом переосмысления в процессе

формирования феномена. Как уже было сказано выше, корни юродства лежат в восточной культуре, египетской, древнееврейской и сирийской, но осмысление смерти наибольшим образом связано с египетской культурой, в которой культ мертвых имел институализированное выражение. Важно отметить, что жрецы Сераписа в отправлении культа уходили в пещеры и прибрежные некрополи и вели затворнический образ жизни [216]. Впоследствии на закате египетского культа мертвых в культуре происходили процессы антиномического преобразования, и анахореты-пещерники в период раннего христианства уходили в пещерный затвор, но уже как искупление приверженности прежним культам и утверждение идей жизни и спасения.

В исследовании роли архетипической и до-библейской культурной памяти в становлении феномена юродства особое место занимает понятие культурной памяти как совокупности формообразований родовой памяти: понятий-архетипов, категорий-мифологем и понятий-символов, которые фиксируют предшествующий (дохристианский) когнитивный опыт человечества и выступают условиями возможности дальнейшего познания. В процессе культурной переработки память смертная в подвиге юродства соединяет смыслы памяти и надежды, смерти и жизни вечной, изменяя темпоральные характеристики и смысловое содержание памятования, наполняя последнее эсхатологическим напряжением [22, с. 185]. Переживание «памятования о смерти» ведет к трансцендированию профанического уровня. В период раннего христианства Отцами Церкви разработано понятие памяти смертной как формы благодати. Мотив памяти смертной таким образом имеет характер деривата — сознательно используемого и переосмысленного элемента религиозной практики. Архетипические переживания смерти-воскресения помещены в иной концептуальный контекст. Сегодня в культурном пространстве во взаимопроникновении сакрального и социального память смертная актуализируется как христианская антропологическая стратегия.

Блаж. Феодорит в IV веке пишет: «Он (Бог) направил к тому, чтобы необычайностью привлечь всех к зрелищу и сделать для них более

убедительным уроком, который им предложен. Известно, что новость зрелища бывает надежнейшим проводником учения, и приходящий посмотреть на зрелище, возвращается со стяжанием ведения Божественного» [191, с. 41]. Стигматизированный образ юродивого воздействует на подсознание, вызывая в окружающих ответную реакцию страха. Поведение изгоя выводит его на социо-коммуникативную границу опыта восприятия и опыта переживания. В результате обостряется поле эмпирического в процессе обработки и передачи информации. Изгой приобретает экзистенциальную значимость, становится посредником при встрече с сакральным, поскольку страх становится одной из предпосылок к возникновению особого религиозного чувства — памяти смертной, вне зависимости от степени постижения веры. Необходимо заметить, что переживание памяти смертной формируется в покаянии, что является неотъемлемым условием. В покаянии меняются жизненные сценарии, от греха к его преодолению. Встреча с юродивым, таким образом, меняет вектор существования от смерти к жизни.

В коммуникации с юродивым внешний вид юрода становится знаком смиренной жертвы, говорит о покаянии. Реакции на встречу с юродом позволяют говорить о двойственности стигматизации. Показывая знаки «испорченности», «порчи», собственной испорченной идентичности, юродивый провоцирует окружающих на продолжение нанесения стигм в попытке управления этой идентичностью. По мнению И. Гофмана «стигма указывает на постыдный статус индивида как такового» [50]. «Перверсивные реакции, возникающие в результате аффективных переживаний, способствуют переносу значения — нанося стигмы юроду, обыватель пытается управлять собственной идентичностью. Приходит осознание ее недостаточности, искаженности в грехе, а вместе с этим надежда на обретение истинной полноты идентичности личности, целостности, а значит, спасения» [38, с. 80]. Восстановление целостности расколотого внутреннего мира определяет этические ориентиры нравственного совершенствования.

Феномен юродства в культурном дискурсе может пониматься как реверсный, активизирующий реверсные, противоположные смыслы в коммуникации. Такой феномен является одновременно и субъектом, и объектом, направляющим течение преобразующей энергии от языка, речи к конкретной социальной деятельности, от внутреннего к коммуникации [130]. Встреча с юродивым — это всегда событийное пространство, включающее как юродивого, так и участника встречи. Реверсивность в тексте предполагает понимание репрезентации как ментальной реконструкции, которая состоит из трех моментов: начального равновесия, нарушения этого равновесия и, наконец, установления нового равновесия [221]. Реверсивность как культурный механизм объясняет закономерности генезиса маргинального, когда культурное напряжение и аккумуляция сменяется снижением маргинального статуса.

Феномен юродства в религиозном дискурсе рассматривается как феномен иконический, в исследовании которого феноменологический подход соединяется с семиотическим. Иконическое мышление становится способом сакрализации мира в подобию, юродивый подвижник свидетелем в подобию Христу. Юродивый — человек обратной перспективы, взгляд юродивого есть не взгляд человека мира наличного на абсолют, но, наоборот, взгляд, направленный из трансцендентной перспективы на сущее [145]. Юродивый на поведенческом уровне проявляет актуальное, направляет от девиантности к обретению бытийных смыслов.

Однако в современной социокультурной ситуации в связи со стигматизацией юрода встает вопрос о десакрализации, которая происходит в зависимости от нарастания энергии социальной стигматизации и изоляции. Именно в процессе перехода от сакрального к десакрализации реализуется стремление человека избежать потрясения, которое необходимо для изменения в структурах сознания, психосоматики, трансформация личности, что является неотъемлемым условием духовного восхождения в подвижничестве [38, с. 80].

В христианской культуре смысловое пространство «страха» строилось на противопоставлении божественного и земного. Страх как земное, а потому

низменное чувство соотносилось с плотскими страстями человека. Это чисто физическое чувство, возникающее у человека в минуты опасности, столкновения с непознанным, неясным, что поражало и ужасало силой своего проявления (страх-ужас-угроза). Страх Божий — религиозное понятие, выражающееся в боязни совершения греха. «Восприняв животом страх Божий», человек старался жить в соответствии с христианскими заповедями, таким образом страх Божий выполняет ценностную, аксиологическую функцию. И если психологическое чувство страха было ситуативно обусловлено, то чувство страха Божьего постоянно присутствовало в душе верующего человека, влияя на жизнь и определяя все деяния, в которых «... человек опирался на страх Божий как на некий посох, ибо страх Божий — начаток всякому добру». Напряженное смысловое пространство «страха», как и многих других абстракций, строится на противопоставлении и способствует фиксации эмоционального запечатления и запоминания. Необходимо отметить, что религиозное переживание страха Божьего есть предпосылка покаяния и, как и память смертная, служит средством обращения от греха. Мотивы смерти и страха, входящие в состав покаяния, становятся понятиями религиозной психологии: памятью смертной и страхом Божьим. Смерть оказывается необходима в той мере, в какой она скрывает повседневное в человеке и обнаруживает иное. Происходит эволюция образа смерти в христианской парадигме.

Таким образом, мы можем говорить об историческом процессе культурной смысловой переработки как механизме формирования социально-культурных мотивов, являющихся содержанием топоса юродства уже как формы репрезентации культурно-религиозного феномена. Юродство в своем феноменальном выражении фиксируется в культурных формах и аккумулирует смысловое содержание в отыменном топосе.

3.2 Мотивная структура феномена юродства в русской культуре

3.2.1 Мотив памяти смертной как смысловое ядро культурного феномена юродства¹⁹

Мотив как понятие, престоупающее границы «субъективности», является формой, которая создается из интенций данного «Я». Таким образом, мотив понимается как соотносимый с феноменальным переживанием, имеющим именно его в качестве основания, с другой стороны, отходящий от него в рамках мотивной сферы. Мотив есть результат особого способа видения мира, грань кристалла, тончайшая оптика, которая рождается в процессах перцепции «Я». Но при этом она не тематизирована и не получает самостоятельного тематического выражения.

Как мы уже видели, память смертная — основная смысловая доминанта православного подвига вообще и юродства в частности — является одной из стратегий предельных состояний. Мнимое безумие выводит юродивого подвижника в иной событийный и темпорологический ряд, коммуникативный контакт с юродивым запускает в человеке комплекс религиозных переживаний. В данном параграфе делается попытка ответить на вопрос о путях формирования в творчестве подвига юродства покаянных смыслов, а именно памяти смертной, как смыслового пространства, в котором раскрываются сотериологические мотивы.

Анализ житийных текстов, воспоминаний, дневников и прочих источников сведений о юродстве позволяет говорить о внутренней динамике мотива смерти: смерть в повседневном, обыденном измерении в трудах подвижнических преобразуется в память смертную. Первое фиксирует в герое чувство одиночества, покинутости, которые появляются в описании судьбы героя вместе со смертью родителей или кого-либо из близких: «Спустя несколько дней, по воле Божьей, умерли родители Египетской царевны» [73, с. 91]; «Промысел Божий устроил так, что вскоре отец умер, оставив жену свою и трех малолетних детей сиротами» [159, с. 50]; «Обратясь к отцу Иоанну

¹⁹ Некоторые результаты исследования, представленного в параграфе 3.2.1, отражены в публикации автора «Культурная функция юродства» [37].

Кронштадтскому, услышал: «Упокоишь родителей, и все само на пути определится, будет видно» [20, с. 32]; «Вернувшись с похорон, Ксения Григорьевна продолжила удивлять всех своим поведением. В тот же день Параскева Антонова стала утешать “помрачившуюся умом” вдову и спросила: “Как же ты будешь жить теперь, матушка?”» [155, с. 10; см. также: 13; 24].

Момент смерти родственников становится моментом принятия решения. Герой отказывается от социального статуса, дома и семьи: «Яко похаб творя, хотяща таити свое рождение, и преже бывшее отечество и преупокоиться в безмолвии, в уничижении, без славы» [131]. Демонстрация мнимого безумия обрывает последние связи с окружающими. Смерть в повседневном, профанном для жизни в ином становится сутью подвига юродства: «Если Богу угодно, что родители мои умерли до выхода моего замуж, я оставлю эту временную жизнь и буду искать спасения души» [73]; «Блаженный же стал юродствовать, не желая славы человеческой, по слову пророческому: “Когда умножится слава дома его, умирая не оставишь ли всего?”» [20]; «Возвращаясь к кончине супруга Ксении Григорьевны, надо заметить, что это трагическое событие изменило жизнь молодой женщины. Она была глубоко потрясена тем, что ее муж скончался без должного христианского приготовления и не успел принести покаяние. Глядя на вдову, казалось, что она помешалась от горя» [155].

Исследования социального показывают, что одним из условий вхождения в подвиг становится особое психо-физиологическое состояние будущего подвижника. Стресс порождает пространство аффекта, разрушается равновесие психологического мира, подготавливается радикальный выход за пределы реального. Перцептивные способности человека подготовлены к трансформации, к принятию мнимого безумия. Путь юродства требует от человека повышенной устойчивости к испытаниям, снижения порога чувствительности к боли, холоду и голоду: «В келии же ничто же имеяше: ни ризы, ни рогожа, кроме единого, его же тело покрываше» [131]; «Он проводил все время под открытым небом, не имея крова и пристанища, полунагой и

босой под дождем и снегом» [156, Т. 1]; «Летом ночевала где-либо в сарае, на сеновале, а иногда и под открытым небом проводила ночь, зарываясь в сено или в солому» [183, с. 273].

Как следствие, герой отказывается от имени, становится безымянным странником. «Игумен молвит: “Чему, сынько, имени своего нам не скажешь?” — “Бог знает!” И от того дня начат житии в монастыре. Имени же его не възмогоса увидети или откуда прииде» [131]; «Кто был сей угодник Божий? Точных сведений не отыскано. В блаженном сильный и дивный муж пришел к нам в русскую страну — охранять и соблюдать веру нашу во Христа» [156, Т. 2].

Смертный опыт реализуется и в уже описанном во второй главе мотиве обмирания — форме обморока, понимаемого как временная смерть, состояние, свойственное многим юродивым. Обмирание в культурной традиции понимается как путешествие «на тот свет». Так юродивый, к жизнеописанию которого мы обратимся, Антоний Алексеевич, проживавший при Задонском Богородицком монастыре, до семи лет ничем не отличался от прочих мальчишек. Поворотной точкой его биографии стала страшная гроза, которую он переживает один, схоронившись под деревом в поле. В результате страшного потрясения мальчик убегает в лес, далее выйдя на берег реки, где и обитал он три недели, питаясь горохом [107]. О том, что происходило с мальчиком в эти три недели, мы не знаем. Его родители по возвращению ребенка в семью констатировали лишь тот факт, что он будто он как обмер, в уме повредился. В 11 или 12 лет Антоний добровольно уходит в странничество, позже юродствуя на подворье Задонского монастыря. Пробыв в лесу около трех недель вне человеческого социума, он возвращается совершенно иным. «Бытие дается человеку в момент разрыва с миром» [145], — и этот момент с ним действительно произошел. Далее герой ведет каноническую жизнь юродивого, предсказывая будущее особым метафорическим языком, изгоняя бесов (Он, в частности, предсказывает смерть императора Александра Павловича) [107].

Так, в подвиге юродства опыт памяти о смерти переживается как реальный, так и как трансцендентный. Агиографические тексты свидетельствуют о приобщении к Евхаристии, когда смерть для мира становится жертвой смирения: «И вот Михайло пишет на песку: “Чашу спасения приму, — имя Господне призову”» [131, с. 83]. В реакции сознания юродивого смысловое пространство понятия смерти кодируется и преобразуется: от осознания явления смерти как события личной судьбы до приятия смерти в христоцентричном измерении. Смерть в повседневном, профанном для жизни в ином становится условием вхождения в подвиг, в сакральном пространстве параллельно мы наблюдаем смерть ритуальную, литургическую. Объединяет два начала идея жертвы. Жертва благодарения и жертва прощения. Именно в пространстве от мирской жертвенности как поведенческой характеристики до искупления крестной жертвой Христа разворачивается процесс преобразования памяти о смерти в стратегию памяти смертной.

Юродство — религиозный феномен, соединяющий противодействующие начала и достигающий в этой антитезе состояния особых энергийных характеристик, обеспечивающего как юродский надрыв и протест, так и воздействие юродивого на окружающих. Если говорить о социально-культурном измерении подвига, о его разворачивании вовне, то коммуникативное пространство вокруг юрода сжимается и искажается. Связь становится односторонней, окружающие пытаются установить контакт, герой устраняется от любых контактов либо отношений, провоцируя этим всех вокруг, вызывая реакцию, взрыв, скандал. «Днем же юродствовал на многолюдных улицах и рынках. Нередко за свои странные и смелые действия и речи блаженный принимал оскорбления, толчки и побои...» [156, Т. 1]; «Иногда Густя безобразничала. Подойдет к дому, выбьет стекла в раме или посуду прибьет. Бывало, разбушуется, матюгов нагнет, передерется с жильцами, дико высмеет и с шумом уйдет» [183, с. 273]. Юродская провокация тем сильнее, чем слабее коммуникация. Поведение юродивого становится

гротескно, карнавально, однако необходимо заметить, что игровое и карнавальное начало противоположно подвижническому аскетическому началу. Поведение юродивого — это радикальный выход за пределы реального, состояние вне времени, что реализуется в мотиве провидческих возможностей юродивого: «Подходит как-то Густя ночью к церкви в Отводном. Встала около алтаря, молится, а затем как закричит: “Ой, жарко, жарко!” Сторож церковный услышал голос и выпроводил ее из ограды. Летом эта церковь загорелась от грозы. <...> Повадилась Густя ходить в дом дяди Паши. Придет, берет метлу и начинает мести пол, а сама обливается горячими слезами, ругается, что много грязи на полу, что хозяйка-лентяйка не хочет навести порядок. А потом подходила под благословение к дяде Паше помногу раз. “Надо успеть!” Через некоторое время дядя Паша умер...» [183, с. 274]; «Иоанн, нарицаемый Похабный, иже блаженнымъ похабствомъ благодати предзрети будущая сподобися» [61, с. 41; см. также: 121]. Люди признают подвиг юродивого, хранят память об этом необычном явлении — так формируется традиция. «Густю следует отнести к группе людей ясновидящих. Они есть, хотя наука их и не признает. В годы коллективизации Густя замерзла зимой где-то в поле. Старый народ чтит память об этом странном человеке, считая ее святой-юродивой» [183, с. 274].

«Время поступка, подвига — это вертикальная составляющая времени, исполненное время, оно также имеет направление, которое ориентировано, условно, вверх, к спасению, или вниз, к гибели» [97, с. 18]. К такому порогу выводит человека встреча с юродством. Архимандрит Иоанн Мануссакис говорил: «Когда мы ждем Встречу, нам посылаются обстоятельства — это узнавание»²⁰. Встреча раскрывается в узнавании. Бог узнает подвижника, провидит силу духа человека, указывает на степень подвига. Так состоялась Встреча и Св. Ксении Блаженной, которая, совершив личный выбор подвига,

²⁰ Пантелеимон (Мануссакис), арх. Доклад «Технология свидетельства» на XII Международных Успенских чтениях «Свидетельство: традиции, формы, имена», 2012. См. также: [117].

приняла на себя юродство Христа ради и вступила на покаянный путь. Надо отметить, что история Ксении стала подлинно петербургским нарративом, который вновь и вновь сакрализуется в каждый новый период времени, сохраняется и актуализируется как феномен русской православной культуры.

Так подвижник вступает в подлинные отношения с Богом и передает нам свидетельство, суть которого есть разговор об узнавании. Свидетельство порождает феноменальное и сам феномен, который приобретает энергичность и способствует энтелехии подвига. Стратегии узнавания различны, но все они имеют единый характер в системе подвижничества-покаянный. Встреча понимается как со-бытие и со-причастность (а значит, создаются условия для глубинных личностных изменений субъектов коммуникации). Как мы уже говорили выше, в механизме памятования конечной целью является покаяние, память о грехах.

В целом, необходимо отметить, что изучение репрезентации феномена юродства в русской культуре свидетельствует о том, что юродство как духовная практика *мнимого* безумия не получило развитие в русской культуре. Зато русская культурная почва дала ментальную энергию другому варианту юродства, а именно юродству, целью которого стала *проповедь покаяния* путем гротескного, абсурдного поведения в миру, в социальном бытии.

3.2.2 Мотив уличения как основа формирования культурных образцов²¹

Подвижническая традиция «служения миру» находит свое особое выражение в подвиге юродства. Житийная литература, современный религиозный опыт и исследовательские практики позволяют исследовать механизмы взаимодействия юродивого с миром.

²¹ Некоторые результаты исследования, представленного в параграфе 3.2.2, отражены в публикациях автора «Культурная функция юродства» [37] и «Уличение юродивого как культурный паттерн» [42].

Во многих житийных текстах [77; 86; 131; 171 и пр.] в структуре рассказа о жизни подвижника основную часть занимает описание пути от принятия подвига в тайне до его легитимизации-поименования гласно и прилюдно иерархами церкви. Главные события связаны с преодолением испытаний аскезой и отречением от устоявшихся ценностей. Как уже было сказано, характерное в отношении окружающих к юродствующему — это унижение и поношение. Одним из мотивов становится *уличение* юродивого, своего рода проверка, испытание, которое дает возможность понять и поверить в подвиг. Прием уличения известен в культуре как прием бытового нормирования, внеличностный по характеру. Механизмы уличения, как показывают антропологические исследования, хранятся в архетипической памяти. И если повседневное предлагает известные поведенческие схемы, то сакральное испытывает человека. Используя в обращении механизмы социального, юродивый направляет уличение на профанного человека. Так *уличение* становится основным способом отношения юродивого с миром — механизмом взаимодействия, основной функцией которого является обнажение греха. Структуру приема уличения и этапы его развития можно исследовать на материалах агиографических источников, раскрывающих историю жизни юродивого и этапы становления подвига.

Этимологический анализ слова «уличение» позволяет присмотреться к оттенкам значения и расширить смысловое пространство понятия [165, с. 308; 209]. «Лице/ лицо/ личи» известно в по текстам X–XI вв. в значении «лицо, личина, маска, личность, облик, улика»; «личи», «личити» — «обличать»; «личение» — «вид»; «уличати» — «приводить улики», «уличи» — «уличить, доказать виновность». Однако слово «уличить» в значении «обвинять кого-либо в лицо ясными доводами, обличать в вине или преступлении, винить доказательно, свидетельствовать на кого-либо» зафиксировано в русском языке только в XVI в. В период праславянских и старославянских языковых форм, а также на Руси с X в. существовала и другая форма: «лоуча» — луч, свет, «лоучити» — встретиться, случиться, может быть. В языковом пространстве

присутствуют многочисленные варианты: «оулоучати, оулоучение» — достигать, обретать, получить, «илочати, илочаю» — достижение, достичь цели, «илочевати» — отгадывать, «олочо» — понять. Происходит сращивание форм: «оулоучити» — осветить, объяснить, наставить, озарить, просветить; «оулжчити» — определить, предназначить; «личати» — приводить улики, обличать. В русском языке с XV–XVI вв.: «лучить» — смотреть за чем-либо, выжидать, искать, глядеть, пытаться. С XVII в. известны формы: «коли Бог лучит» — «коли Бог даст», «лучаться» — попасться, оказаться, «лучать» — целиться, метить, иметь намерение, Бог допустил. Однако существуют и иные семантические поля: «оулжчити» — изогнуть, искривить, отделить; «лоучатиса» — удаляться, отстраняться; «лжчити» — отделяю, разлучаю от праслав. *lociti — гнуть, связывать, делать гибким, направлять.

Этимологический анализ позволяет определить тематические ассоциативные ряды понятия «уличение», структуру понятия греха, его эволюцию. Этимология демонстрирует связь понимания греха с ментальными характеристиками уличения и культурными кодами на основе уличения во грехе. Перед нами предстает в языковой картине палитра отношений к юродивым как на Руси, так и во всем славянском мире. Через уличение, обвинение к уличению. Тяжело испытание юродивого. Гнутый (lociti), отделенный, кривой да раз(луч)енный. Самыми близкими людьми от(луч)енный. Нет лица у юродивого, оно скрыто ото всех. В обличении — испытание юродивого. Как бы не стремились окружающие уличить в обмане и тем самым снять маску, герой не допускает этого²². Ибо тогда будут попораны подвиг и предназначение.

В ходе житийного повествования первым уличает будущего юрода сам Господь — например, указывает на человека в раннем детстве: «Стала на пороге чертога своего, скинула одежды, сняла пояс златотканый, и, разбросав

²² Вопрос о допустимости толкования феномена маски по отношению к феномену юродства на сегодняшний день весьма дискуссионен (в контексте проблемы лица-лика подвижника и достижения святости).

все это по земле, сказала: «отрину грех вместе с богатством» [73]; «С малолетнего еще возраста с дочкою ея приключилось что-то странное: будто заболела девочка и, пролежавши целые сутки в постели, встала не похожей сама на себя» [161, с. 71]. Мотив уличения мы можем наблюдать и как устойчивую форму предлиминарной фазы юродства. Существует типическая группа феноменов, в основном относящихся к инклюзивным маргинальным формам инвалидности, которые оставаясь предлиминарными, рассматриваются в культурном сознании как формы юродства. Это Матрена Московская, Матрона Анемнясевская. Когда изъяны физического здоровья и их преодоление воспринимались как предпосылки к подвигу и свидетельство особого Божьего предопределения.

Наступает ответная реакция профанного мира: «Те, которые видели ее, порицали ее и обвиняли» [72]; «Уговаривали ее и срамили, даже и били, но ничего не помогало, так и бросили» [159, с. 74]. Окружающие юродивого — это семья, самые близкие люди, затем к ним присоединяются жених или невеста, родственники, горожане, странники или монашествующие. Окружающие уличают юродивого всерьез, со всей силой сопротивления, которую дает страх и пробужденное подсознание. Кажется, что они готовы пожалеть, посочувствовать, но подсознательный запрет заставляет снова и снова уличать. Тексты свидетельствуют и о настоящих физических мучениях: «Вси же мняху его яко юрода суца и оумь погубивша. И много досаждения и оукорения и раны даяху ему» [75, с. 11]; «Нередко блаженный принимал оскорбления, толчки и побои» [79, с. 14]; «Прислуга стала издеваться над ним, одни толкали, другие били» [74, с. 124]. Так на грани аффекта человек открывается, проявляются вытесняемые глубинные переживания. Уличение дает возможность понять, принять и поверить в подвиг. Окружающие же люди, как субъекты социальных отношений, стремятся к сохранению общепринятого, к стереотипам известного. Задача юродивого сдвинуть человека «с мертвой точки» в его духовном развитии.

Следующий этап в уличении юродивого — это обычно брак, свадьба. В житиях представлены различные варианты этого сюжета и показано его влияние на путь юродства: «Отец сделал ей золотой венец для того, кто женится на ней. Она сняла венец и сказала: “Отрину грех, чтобы был со мною один только Христос”» [73]; «Выросла Палага, и как всегда водится, лишь только ей минуло 16 лет, мать постаралась поскорее пристроить дурочку-то, — выдать в замужество» [159, с. 60]; «По смерти отца, мать его заставила его вступить в брак. Но Амвросий горел ревностью жить в чистом, непорочном девстве и скрылся из дома матери» [70, с. 178]. Мотив отрицания брачных отношений и самого брака — устойчивый мотив житийной литературы о юродивых. Уличение присутствует и здесь. Например, будущий супруг проверяет свою невесту, не веря ее дурачеству: «Сергей Васильевич говорил об этом так: Нет, маменька, крестная, она вовсе не глупая, а только не кому было учить ее, вот она и такая» [159, с. 44].

Ответом на уличение становится нарастание депривации, самолишение. Смирение аскезы, голод, одиночество в молчании, — все служит цели обрести опору в мгновении единения с Богом: «Арсение, бежи, молчи, безмолвствуй, — та бо суть корения несогрешению» [70]; «Той же прибывати в молчании и ничтоже к ним глаголя попираем от безумных человек»; «...и молчанием великим победил их» [64]. Молчание позволяет юродивому сохранить сакральную дистанцию и дает освобождение от мирского.

Дальнейшее действие жития разворачивается в непрестанной молитве, ночах на паперти, страданиях от людей. Мир уличает человека, на чью долю выпадает подвиг юродства, с начала жизни. «При всем том ни у кого самопроизвольный мученик не искал покоя для своей плоти. Это был мученик из любви к Богу», — читаем мы в житии Прокопия Устюжского [78, с. 68]. «Юродивый, как и монах, — мученик. Но это не внешнее мученичество крови, а сокровенное мученичество совести и сердца. Юродивый спасает ближних не столько тем, что он говорит, сколько самим способом своей жизни. Он — живая притча, и убеждает в спасении не высокими словами и не искусными

доводами, а состраданием», — пишет епископ Каллист (Уэр) [187, см. также: б].

Центральный момент в пути юродивого — откровение людям о нем и признание, которое носит характер «разрешения», снятия табуированности. С этого момента *уличение меняет вектор*, функция уличения переходит к юродивому. Вслед за признанием святости юродивого обычно церковный иерарх обличает окружающих — в непонимании, жестокосердии, гонении, поношении. В ответ уличенные каются в злобе сердца, сокрушаются и винятся: «Все пали ему в ноги, исповедуя, что выливали на нее помои, били кулаками, сыпали в ноздри ея горчицу» [73]; «Но были между сестрами и такие, которые упорно продолжали преследовать подвижницу божью своею ненавистью и всячески осуждали ее и укоряли» [159, с. 58]; архимандрит Иона Мамин, неверный ученик Трифона Вятского, «не терпя обличения и поучения святого, повелеваше досаждати и укоряти, поровати и в темницу его садити» [75, с. 35]. Даже если уличение в грехах сюжетно не влечет за собой покаяния, в любом случае происходит проявление, обнажение греха, соединяя в единое смысловое поле эсхатологические, сотериологические и аксиологические мотивы.

«Иди молви своим другом: по ся места не украдите и не разбийте, останете своих грехов», — читаем в житии Михаила Клопского [131, с. 69]. Своей высшей формы прием уличения достигает в исповедальном общении юродивого с иереем. Так, св. Серафим Саровский более трех часов исповедывал блаженную Пелагею Серебренникову, юродивую, и по исповеди утвердил в подвиге. Современные исследования говорят о том, что феноменологическая перспектива, открывающаяся в исповеди, и сегодня проявляет забытые (стертые) религиозные переживания, внутреннюю память страха Божьего и духовный вектор личности, направленный к спасению.

В визуальном образе юродивого (и в агиографии, и в иконографическом ряду) раскрываются мотивы узнавания, отыменности и уличения. Визуальное вообще есть изображение, основная функция которого социальная коммуникация. Д. Мерш пишет о том, что «костюм есть изображение, которое

показывает, обличает и исполняет, то есть обнаруживает нечто, помещает фигуру в костюм, где она достигает зримости, где она может быть воспринята» [119, с. 289]. Указание на лицо и уличение есть основа визуальной коммуникации с юродивым. От «света яко ризы» до «кожаных риз», от наготы до костюма «stigmatika» — все становится способом уличения. К.Г. Исупов пишет: «Классический юрод — это трагический лицедей, антигерой-обличитель обыденного мира и его мнимых ценностей» [92, с. 277]. С.А. Иванов говорит о роли обличения в поведении юродивого: «Юродивый везде обличает условность. Юродское обличение направлено не только против человеческих грехов и забвения христианских заповедей. Его главная задача — напоминать об эсхатологической сути христианства» [84, с. 382]. Исследователи отмечают, что «скольжение смысла: между обличением... своей собственной души и обличением... других» становится особенностью поэтики образа юродивого [135, с. 228]. Именно от образа подвижника нам дано «возвыситься к созерцанию таинств», изображающих душу человеческую [62, с. 23].

Впоследствии уличение юродивого как прием окажется способным встраиваться в различные системы коммуникации вплоть до современных культурных форм (литература, кино, медиа), и моделируя в русской культуре механизмы воздействия, станет устойчивым способом нравственной оценки, обращенной вне текста. Уличение — это поведенческий паттерн, целью которого является доказательство ложности, обманного поведения субъекта коммуникации. В юродстве Бог направляет на человека энергию яростной взыскательности. Тогда как человек в коммуникации с юродом пытается (подсознательно защищаясь) рассматривать подвижника как объект. Уличение соединило в себе архетипические и христианские смыслы, сообщив последним энергию парадоксального сверхдолжного подвига, и направив ментальный вектор от уличения в обмане к уличению во грехе. Уличение раскрывает один из центральных русских ментальных концептов — концепт правды. Юродивый уличает всех: от мирянина до царя. Но уличение царей гротескнее и

напряженнее, скрытый пафос превращает встречу юродивого и царя в символическое действие, цель которого обнажение правды. Трагизм подвига не всегда выражается в напряженности и стихийности уличения и скандала. В дальнейшем осмысление функции юродивого как обличающей и уличающей связано с памятованием, в контакте с юродом происходит преодоление фрустрации и активация памяти о грехах. Бытие юрода напоминает людям о Боге. Подвиг аскезы хранит для наших современников бытийный потенциал, позволяет увидеть содержание свободы [16, с. 87–89]. В даре прозрения подвижник уличает нас в грехах наших, провидит тайное. Светом сердечным утешает страждущих, направляя и наставляя, улучая мгновение для встречи с душой человека.

Выводы по 3 главе

В процессах культурной переработки и трансляции смыслов житийный топос юродства становится социально-культурным топосом, хранящим информацию о паттернах религиозного поведения, репрезентирующим смысл феномена юродства в культуре в целом. В комплекс топики юродства входит мотивная сфера, которая может пониматься как характеристика русского культурного мышления; сущность и значение юродства как религиозного феномена глубоко эсхатологичны, в юродстве открываются сотериологические координаты для культуры и человека. Смысловое пространство понятия «юродство» позволяет интерпретировать его через такие коннотации, как смирение, покаяние, кенозис, нищетолюбие, странничество, выход за пределы обыденного и готовность к подвигу.

Стигматизированный образ юродивого воздействует на подсознание, вызывая в окружающих ответную реакцию страха. Поведение изгоя выводит его на социо-коммуникативную границу опыта восприятия и опыта

переживания. В результате обостряется поле эмпирического в процессе обработки и передачи информации. Изгой приобретает экзистенциальную значимость, становится посредником при встрече с сакральным, поскольку страх становится одной из предпосылок к возникновению особого религиозного чувства — памяти смертной вне зависимости от степени постижения веры. Можно сказать, что юродство как духовная практика мнимого безумия не получило развитие в русской культуре. Зато русская культурная почва дала ментальную энергию другому варианту юродства, а именно юродству, целью которого стала *проповедь покаяния* путем гротескного, абсурдного поведения в миру, в социальном бытии.

Мотивы памяти смертной и уличения становятся основными формами репрезентации культурно-религиозного феномена юродства, при этом проявление феномена происходит в пространстве широкого характерологического спектра, носящего провокационный характер. Уличение одна из целей коммуникации, в ходе которой наблюдается поведенческая аффективность субъектов, направленная на провокацию скандала. Скандал проявляется как ноумен и как процесс, в котором унижение и поношение создают предельно высокий эмоциональный фон. В эмоциональном пространстве аффекта и надрыва формируются предпосылки к возникновению импринтинга и пробуждению архетипической памяти, и как следствие формированию культурного кода. В дальнейшем активация функции юродивого как обличающая и уличающая связана с механизмом памятования. Опыт подвига юродивого фиксируется в культурном коде. Активизация кода происходит в коммуникации, в пространстве отношений сопереживания и сопричастия.

Встретится с юродивым в повседневном невозможно, он становится представителем мира иного, обретает на границе сакрального. И только взгляд юродивого — луч страдательного внимания дает надежду, показывая путь покаяния. Находясь в парадигме христианского сознания, можно определить смысл провидения как откровение о грехе и путях спасения души. Встреча с

подвижником неуязвима в радости творчества, она творит память души человеческой. Так рождается пространство ценностей, которое закрепляется в культурной памяти.

Впоследствии уличение как прием окажется способным встраиваться в различные системы коммуникации вплоть до современных культурных форм (литература, кино, медиа) и, моделируя в русской культуре механизмы воздействия и рецепции, станет устойчивым способом нравственной оценки, обращенной вне текста, что может быть определено как уникальное свойство русской культуры. Взывание к человеку и постановка перед ним предельных, «проклятых» вопросов становится этическим ядром и типологической чертой культуры.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Предметом настоящего исследования стало юродство, один из самых парадоксальных видов православного подвижничества, подвиг мнимого безумия Христа ради. В результате исследования генезиса и репрезентации феномена юродства в православной культуре мы приходим к следующим выводам.

Феномен юродства понимается как подвиг и подвижничество, основания которого проявляются в диалектике общего и уникального, определяющей место и роль подвига в социокультурном бытии. Эта диалектика находит выражение в опыте подвижника, внешнем и внутреннем, онтологической установке предельности и преодоления. Определение подвижничества как достижения предельных состояний и тем самым обретения подлинности существования, не только выражает содержание феномена, но и придает духовно-нравственный смысл национальной идее, способствуя становлению ментальности русской культуры, выявляя в ней такие интенции, как направленность к подвигу как акту преодоления. Подвиг осмысливается как символическая форма, соотносящаяся с конечными условиями существования.

Подводя итоги диссертационного исследования и определяя перспективы развития темы, есть смысл остановиться на онтологии юродства. В исследовании онтологических оснований юродства мы выделяем следующие моменты:

а. Онтологическое восхождение подвижника характеризуется очищением души от всего мирского через полное мироотречение, что является основной характеристикой юродства. Смирение претерпевает смысловое и контекстное расширение: от уничиженности и нищетности до онтологической наготы и ничтожества, открывая таким образом перспективу бытийного возрастания человека.

б. В осмыслении онтологии юродства возникает понятие об обратной перспективе как бытийном механизме, реализующемся в подвиге. Оно

позволяет осмыслить по-иному и возможность опыта вне категорий причинности. Так называемое третье онтологическое измерение — перекрест между бытием для-себя и для-других открывает возможность обратной интенциональности.

с. Юродивый в наибольшей степени наделен способностью генерации нового и уникального, как сосредоточие творческих сил. Уникальность юродства имеет ментальное происхождение: именно русское подвижничество способно к приемам самообличения, саморазоблачения, самоуличения, в чем выражается добровольность принятия креста, условием которого становится узнавание во Христе. И тогда грех становится видимым перед лицом людей и перед лицом Бога.

d. Подвиг юродства хранит для наших современников бытийный потенциал, позволяет увидеть содержание свободы, того выбора, который определяет жизнь и само бытие человека. Свобода, обретенная в любви к Богу есть проявление глубинной неотъемлемой сущности юродского бытия, необходимое и достаточное условие перехода от небытия к бытийному возрастанию.

e. В юродстве проявляют себя культурная память и коллективное бессознательное. Архитипическое в юродстве, связанное с категориями смерти и зла, содержательно преобразовывается в жизнеутверждающее. Жизнь вечная, преодоление греха выстраивают, таким образом, концептуально сотериологическую перспективу подвига юродства.

f. В данном случае можно говорить об особой подвижнической модели человека скорбящего. Свойства этой модели — динамическая онтология, свобода, путь подвига как бытийная стратегия, ведущая к онтологической трансформации, изменению самого способа бытия, вхождение в область антропологической границы, предельный опыт, богоустремление и отношение к Богу как инобытию. Скорби, переносимые человеком, становятся проявлением покаянных стремлений, того покаяния, к которому так сложен

путь современного человека, что предопределяет отчаяние. Юродство хранит все скорби мира, в нищете и смирении приводит человека к покаянию.

г. Онтологическими характеристиками подвижничества становится приобщение человека к опыту бытия, онтологическому горизонту, отличному от наличного бытия человека, и области мистического опыта подвижника, которую составляют онтологически пограничные явления, в которых осуществляется выход за пределы самого способа бытийствования человека, за пределы онтологического горизонта человеческого существования, бытия к иному. В подвиге, предполагающем возможность превосхождения наличной природы, феномен подвижничества тематизируется.

h. Тема подвига раскрывается в концептах греха и смерти, являющихся ключевыми для понимания проявления феномена в культуре, говорящих об уникальном антропологическом статусе юродивого, способах изживания падшести и конечности в подвиге юродства. Смысловое пространство смерти и греха трансформируется в подвиге, преобразуясь в обратной перспективе в смысловые концепты жизнеутверждающего смыслового ряда: жизни, любви, надежды.

Исследование смыслового пространства и мотивной структуры культурно-религиозного феномена юродства позволило сформулировать понятия уличения и памятования.

Уличение по своим культурным и функциональным свойствам — паттерн, способный изменять не только поведение отдельного человека, но и жизненные сценарии. Юродивый приводит человека к осознанию греха, отказу от греховного, открывает перед человеком перспективу преодоления греховности. Прием уличения раскрывает концепт греха. Этимологический анализ позволяет определить тематические ассоциативные ряды уличения, структуру концепта греха, его эволюцию, связь понимания концепта греха с ментальными характеристиками и культурными кодами на основе уличения во грехе. Перед нами предстает в языковой картине палитра отношений к юродивым как на Руси, так и во всем славянском мире.

Двойное параллельное цитирование житийного текста позволяет проявить вариативность механизма уличения и структуру концепта греха. Впоследствии уличение юродивого как прием окажется способным встраиваться в различные системы коммуникации вплоть до современных, и моделируя механизмы влияния, станет устойчивым способом отвращения от греха.

Смысловое ядро понятия греха — непопадание в цель, в уличении трансформируется от проявления лица до проявления цели и отвращения от греха. В уличении становится явна структура концепта греха, чувственный образ в эсхатологических видениях и интерпретационное поле в развитии агиографического сюжета. Опыт освоения концепта греха показывает, что в структуре концепта важную роль занимает наказание за грехи. В дальнейшем осмысление функции юродивого как обличающей и уличающей связано с памятованием, в контакте с юродом происходит преодоление фрустрации и активация памяти о грехах. Опыт подвига юродивого фиксируется в культурном коде. Активизация кода происходит в коммуникации, в пространстве отношений сопереживания и со-причастия, закрепляется в культурной памяти.

Памятование как социально-культурный мотив имеет глубокие характеристики онтологического свойства. Юродство проповедует памятование в памяти смертной, реализует стратегии предельных состояний в мнимом безумии, выводит подвижника в иной событийный и темпорологический ряд. Память смертная создает смысловое пространство, в котором раскрываются танатологические концепты. Анализ житийных текстов, основных источников материала о юродстве, позволяет определить ведущий мотив в структуре подвига юродивого — это мотив смерти. Мотив раскрывается в параллельных дискурсах сакрального и мирского начала. Содержание понятия смерти в подвиге претерпевает наполнение энергией и семантически расширяется. Объединяет два начала идея жертвы. Именно в пространстве от мирской жертвенности как поведенческой характеристики до искупления крестной

жертвой Христа развернется процесс преобразования памяти о смерти в стратегию памяти смертной. В подвиге юродства опыт памяти о смерти переживается как реальный, так и как трансцендентный. В реакции сознания юродивого смысловое пространство понятия смерти преобразуется. От осознания явления смерти как события личной кончины до приятия смерти в христоцентричном измерении. Опыт юродивого — опыт жизни, в антиномии смерти и жизни раскрывает пространство танатологических смыслов и определяет их значение в потоке жизни, в стремлении к жизненности, преображающем жизнь человека, способствующем глубинному жизнеутверждению. Памятование обеспечивает в коммуникации с подвижником активацию памяти, трансформирующую и преобразующую основной смысловой концепт — концепт смерти, способствующую формированию установки на кардинальное личностное изменение, умопремену, преодоление страстей. Семиотическая плотность концепта смерти представлена тематическими рядами памяти и надежды, смерти и жизни вечной. Происходит эволюция концепта, темпоральные характеристики и смысловое содержание изменяются, наполняясь эсхатологическим напряжением. Вектор смыслового развития в подвиге юродства разворачивается от жизни к жизни вечной, определяя смерть как границу, предельное состояние. Переживание «памятования о смерти» ведет к трансцендированию профанического уровня. Мотив памяти смертной таким образом имеет характер деривата, сознательно используемого и переосмысленного элемента религиозной практики. Архетипические переживания смерти - воскресения помещены в новозаветный концептуальный контекст. Исследования показывают, что в смысловом пространстве «памяти смертной» хранится информация о способах личностного определения по отношению к смерти, формирования бытийной ответственности и преодоления релятивизма, способах влияния на культурный код и преодоления греха.

В смысловом пространстве подвига сформировалась особая характерологическая топика, отражающая тематическое содержание топоса

юродства. Сегодня мы говорим, что подражание юродивому — это социальный топос, а юродство — вид служения, подвиг стяжания Духа Святого в мнимом безумии. Один из основных топосов, эсхатологический, в котором реализуется основной идейный комплекс конца света, страшного суда и загробной жизни. Представленные смыслы становятся сутью топоса и ключевыми пунктами топологического маршрута, составляя таким образом отражающую эсхатологическую проблематику топологическую схему подвига юродства, представленную в житийных текстах. Топосы пути, судьбы, высшего суда, выбора, свободы воли представляют топику духовных высот, отличающуюся высокой степенью поучительности. В антиномии к ней представлена топка падения — это уличение, ложные помыслы, тайные движения души, преступления. Образ юродивого сообщает топосу аккумулятивность, взаимососообщаемость мотивов, особую сакральную энергию, обеспечивает устойчивость самого топоса не только в состоянии стабильности, но и в состоянии спонтанной неопределенности. Следуя путем уничиженного Христа, юродивый безраздельно принимает кеносис Господа, предстает как глубоко эсхатологическая фигура. Кенотические характеристики топоса юродства обращают к цели подвига, к обретению истины во Христе, и памятованию как способу охранения, когда человеческая мысль встречается в со-бытии с истиной и сохраняет ее образ в памяти и воспоминании. Во встрече с юродивым происходит осознание личной эсхатологии, в смысловое пространство «смерти» входят идеи памяти смертной, исцеления, идея кенозиса — это и идея любви Божьей, снисходящей к немощной твари. Доброта и любовь — одно из совершенств юродивого, обращающего человека к радости и бытийному возрастанию в предельном падении ничтожности, так как именно в уничтожении человеческой жизни является божественная слава, со-страдание, радость Преображения. Таким образом топка эсхатологическая интериоризируется и внутри каждого отдельного топоса происходит соединение эсхатологического и духовно-личностного содержания, что отражено в топике подвижнической, в топике юродивых.

Таким образом, топика юродства формирует культурное пространство одного из самых парадоксальных социально-религиозных феноменов. Эсхатологическая проблематика, наиболее полно представленная в топике юродивых, становится смыслообразующей в парадигме христианского подвига. Эсхатологические мотивы, образы, сюжетные сцены формируют топосы, создают топологическую схему, раскрывающую как эсхатологическое содержание жития, так и способствующую раскрытию сакрального начала агиографического текста. Ключевыми элементами топологической схемы являются апокалиптические топосы, в которых раскрывается сущностное бытийное значение подвига юродства, а именно вхождение в пространство греха и взаимодействие с онтологией смерти. Представленные в агиографических текстах топосы покаяния, борьбы с бесовскими силами, страшного суда, памяти смертной становятся устойчивой схемой, раскрывающей подходы к проблемам смерти и Спасения на всем последующем пути развития агиографической традиции.

СПИСОК ИСПОЛЬЗУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Августин блаж.* Исповедь / Аврелий Августин; в переводе М.Е. Сергеевко; отв. редактор Н. Н. Казанский. – Санкт-Петербург: Наука, 2013. – 376 с.
2. *Аверинцев С. С.* София-Логос / С. С. Аверинцев; под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. – Киев: Дух і літера, 2000. – 912 с.
3. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы / С. С. Аверинцев; АН СССР, Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. – Москва: Наука, 1977. – 320 с.
4. *Аксюциц-Лаушкина В. В., Алёшков В. В., Алёшкова А. В., Бедина Н. Н., Богомазова А. А., Крысанов А. А., Лаушкин А. В., Матасова Т. А., Матонин В. Н., Рапенкова С. В., Сингх С. С., Филин П. А.* Соловецкий монастырь и морское наследие Русского Севера. Коллективная монография / Отв. ред. А. В. Лаушкин. – Архангельск; Москва: ТСМ, 2023. – 208 с.
5. *Алферов, Иларион, митр.* Православное богословие на рубеже столетий / Иеромонах Иларион (Г.В. Алферов). – Москва: Крутиц. Патриаршее Подворье, 1999. – 426 с.
6. *Алферов, Иларион, митр.* Праздник и евхаристия / Иеромонах Иларион (Г.В. Алферов) // Праздник: благодарение, освобождение, единение. Сборник конференции «Успенские чтения» / Сост. К.Б. Сигов. – Киев: Дух і літера, 2010. – С. 33–44.
7. *Антонов Д. И. Майзульс М. Р.* Демоны и грешники в древнерусской иконографии: Семиотика образа / Д. Антонов, М. Майзульс. – Москва: Индрик, 2011. – 384 с.
8. Апокрифы Древней Руси: тексты и исследования / Российская акад. наук, Ин-т философии; [отв. ред. и сост. В. В. Мильков]. – Москва: Наука, 1997. – 255, [1] с.

9. *Аръес Ф.* Человек перед лицом смерти / Филипп Аръес; перевод с фр. В.К. Ронина; общ. ред. Оболенской С. В.; предисл. Гуревича А. Я. – Москва: Прогресс: Прогресс-академия, 1992. – 526 с.

10. *Ассман Я.* Культурная память : Письмо, память о прошлом и полит. идентичность в высоких культурах древности / Ян Ассман ; пер. с нем. М.М. Сокольской. – Москва: Языки славянской культуры, 2004. – 363 с.

11. *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточно-славянских обрядов / А.К. Байбурин; РАН, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). – Санкт-Петербург: Наука, 1993. – 240 с.

12. *Барсуков Н. П.* Источники русской агиографии / Н.П. Барсуков; общество любителей древней письменности: ОЛДП – Санкт-Петербург: тип. М.М. Стасюлевича, 1882. – XII с., 616 стб.

13. Блаженные Санкт-Петербурга : от святой блаженной Ксении Петербургской до Любушки Сусанинской / сост.: Г. Беловолов и др. – Санкт-Петербург: Воскресение, 2001. – 254 с.

14. Безумием мнимым безумие мира обличившие: блаженные старицы нашего времени (XIX–XX вв.). – Москва: Русский хронографъ: Паломник, 2006 (Москва: Красный пролетарий). – 381, [2] с.

15. *Бердяев Н. А.* Русская идея: (Основные проблемы русской мысли XIX в. и начала XX в.) / Н.А. Бердяев. – Париж: YMCA-press, 1946. – 258, [1] с.

16. *Бердяев Н. А.* Бердяев Н.А. Философия свободного духа / Н. А. Бердяев; вступ. ст. А. Г. Мысливченко; подгот. текста и примеч. Р. К. Медведевой. – Москва: Республика, 1994. – 479, [1] с.

17. *Бернштам Т. А.* Будни и праздники: поведение взрослых в русской крестьянской среде (XIX – начало XX в.) / Т. А. Бернштам // Этнические стереотипы поведения. – Ленинград: Наука, 1985. – С. 120–154.

18. Библия. Послания апостола Павла. Второе послание к Коринфянам. Синодальное издание. – Москва: Изд-во Московской патриархии, 1990. – 292 с.

19. *Биланчук Р. П.* Коммуникация с «прошлым» в памятниках агиографии Поважья (XVI–XVIII вв.) / Р. П. Биланчук // Альманах современной науки и образования. – 2015. – № 12 (102). – С. 22–27.
20. Блаженный инок Владимир Важеозерский / А. Е. Селезнев, текст. – Москва: Русский хронограф., 2007. – 126 с.
21. *Богатырев Д. К.* Метафизика культуры / Д. К. Богатырев. – Санкт-Петербург: РХГА, 2007. – 346 с.
22. *Богатырев Д. К.* Мышление и откровение / Д. К. Богатырев. – Санкт-Петербург: РХГА, 2007. – 442 с.
23. *Брянчанинов Игнатий святит.* Слово о смерти / И. Брянчанинов – Москва: Отчий дом, 2010. – 448 с.
24. *Булгаковский Д. Г.* Раба божия Ксения или Юродивый Андрей Федорович: Погребена на Смоленском кладбище в С.-Петербурге / Д. Булгаковский. – Санкт-Петербург: тип. Артели печатного дела, 1904. – 15 с.
25. *Бычков В. В.* Малая история византийской эстетики / В. Бычков – Киев: Путь к истине, 1991. – 407 с.
26. *Бычков В. В.* Эстетика духовных феноменов // Русская средневековая эстетика XI–XVII века. – Москва: Мысль, 1995. – 637 с.
27. Василий Блаженный / К. Ю. Ерусалимский // Православная энциклопедия. Т. 7: Варшавская епархия–Веротерпимость. – Москва: Церковно-науч. центр «Православная энцикл.», 2004. – С. 123–131.
28. *Васильев В.* История канонизации русских святых / В. Васильев – Москва: Университетская типография, 1893. – 254 с.
29. Великие Минеи Чети, собранные всероссийким митрополитом Макарием : Вып. 1–8 / Памятники славянорусской письменности, изданной Археографической комиссией; ред. П. И. Савваитов, С. Н. Палаузов, М. О. Коялович, Н. П. Попов, С. М. Сироткин, С. О. Долгов. – Санкт-Петербург, 1868–1917.
30. Византийские легенды / Изд. подгот. С. В. Полякова; Отв. ред. Д. С. Лихачев; – Ленинград: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972. – 303 с.

31. *Волков Н. Н.* Очерки по психологии восприятия // Труды института психологии АПН РСФСР. Вопросы психологии восприятия и мышления. Вып. 13. – Москва–Ленинград: Изд-во АПН, 1948. – С. 9–61.

32. *Воронин Н. Н.* Смоленская живопись 12–13 веков / Н. Н. Воронин; Ин-т археологии АН СССР. – Москва: Искусство, 1977. – 183 с.

33. *Воронкова Е. А.* Юродство как транскультурный религиозный феномен: автореферат дис. ... кандидата философских наук: 09.00.14 / Е. А. Воронкова; [Место защиты: Амур. гос. ун-т]. – Благовещенск, 2011. – 30 с.

34. *Вьюгин В. Ю.* «Культурный ресайклинг» в XXI в. Как его теперь понимать? // Антропологический форум. – Санкт-Петербург: Ин-т антропологии РАН, 2023. – № 56. – С. 120–168.

35. *Гаевская Н. З.* Иконография блаженной Пелагии Дивеевской как визуальный источник сведений о культурном феномене юродства // Культурное наследие России. – 2024. – № 4. – С. 57–67.

36. *Гаевская Н. З.* К вопросу о происхождении термина «Salos» // Homo loquens: язык и культура. Диалог культур в условиях открытого мира: Сборник материалов докладов и сообщений / Отв. ред. О.Г. Оленчук. – Санкт-Петербург: РХГА, 2018. – С. 48–52.

37. *Гаевская Н. З.* Культурная функция юродства // Вестник РХГА. – 2013. – Т. 14, № 1. – С. 198–205.

38. *Гаевская Н. З.* Память смертная как творчество в христианском подвиге // Холизм и здоровье: от мировоззрения к практике. – 2014. – № 1 (9). – С. 78–81.

39. *Гаевская Н. З.* Проблемы становления феномена религиозного подвижничества в русской культуре // Мир русскоговорящих стран. – 2025. – № 2. – С. 155–167.

40. *Гаевская Н. З.* Сведения агиографических источников о ресайклинге дохристианских погребальных практик // Общество. Среда. Развитие. – 2024. – № 4. – С. 74–80.

41. *Гаевская Н. З.* Страстотерпец православного гнозиса. «Житие Авраамия Смоленского» как источник сведений о раннем юродстве // XXV юбилейные Царскосельские чтения: Материалы международной научной конференции / Под общ. ред. С.Г. Еремеева. – Санкт-Петербург: Ленинградский гос. ун-т им. А. С. Пушкина, 2021. – С. 21–27.

42. *Гаевская Н. З.* Уличение юродивого как культурный паттерн // Диалог искусств и арт-парадигм. Статьи. Очерки. Материалы. Том 62: По материалам XI Международного научного форума «Диалог искусств и арт-парадигм» «SCIENCEFORUM PAN-ART XI». Художественная картина мира. 2 апреля 2023 года / Ред.-сост. А.И.Демченко. – Саратов: Саратовская государственная консерватория имени Л.В. Собинова, 2023. – С. 247–269.

43. *Гаевская Н. З.* Эсхатологическая топика юродства // Сретенские чтения: Материалы XXIII научно-богословской конференции студентов, аспирантов и молодых специалистов: Свято-Филаретовский православно-христианский институт (Москва, 25 февраля 2017 года) / Ред. О. Сидорова [Электронный ресурс]. – Москва: СФИ, 2017. – С. 41–47.

44. *Гаевская Н. З.* Эсхатологическая топика «Imitatio Salas» // Материалы VI Международной студенческой научно-богословской конференции Санкт-Петербургской православной духовной академии. – Санкт-Петербург: Издательство СПбПДА, 2014. – С. 476–481.

45. *Гаевская Н. З.* Юродство как феномен предела // Сборник материалов XVIII Свято-Троицких ежегодных международных академических чтений в Санкт-Петербурге, 23–26 мая 2018 г. / Отв. ред. Д.В. Шмонин. – Санкт-Петербург: РХГА, 2018. – С. 74–80.

46. *Гладкова О. В.* Агиографический канон и «западная тема» в «Житии Исидора Твердислова, Ростовского Юродивого» / О. В. Гладкова // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2001. – № 2 (4). – С. 81–88.

47. *Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в русской церкви / [Соч.] Е. Голубинского, заслуж. орд. проф. Моск. духовной акад. – 2-е изд.,

испр. и доп. – Москва: Имп. О-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1903. – [4], 600 с.

48. *Гончаров А. И.* Энтелехия юродства в «Слове» Даниила Заточника / А. И. Гончаров // Вестник ВГУ. Серия: Филология. Журналистика. – 2004. – № 1. – С. 92–102.

49. *Горичева Т.М.* Православие и постмодернизм / Т. М. Горичева. – Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1991. – 63, [1] с.

50. *Гофман И.* Стигма: Заметки об управлении испорченной идентичностью (перевед. главы из Goffman E. Stigma: Notes on the Management of the Spoiled Identity. N.J., Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1963) / Пер. М. Добряковой. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.hse.ru/data/2011/11/15/1272895702/Goffman_stigma.pdf?ysclid=mao2dk9m4926079664 (дата обращения: 10.05.2025).

51. *Гранде Б.* Введение в сравнительное изучение семитских языков / Б. Гранде; РАН, Ин-т востоковедения. – Москва: Наука, 1972. – 439 с.

52. Грани познания: наука, философия, культура в XXI в. В 2-х кн. / В. М. Розин, А. Ф. Зотов, Л. А. Микешина и др.; [отв. ред. Н. К. Удумян]; Ин-т истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова РАН; Ин-т философии РАН. – Кн. 1. – Москва: Наука, 2007. – 383 с.

53. *Грисюк Анатолий, иер.* Сирийское монашество во втор. пол. IV в. / Анатолий иер. (Грисюк) // Труды Киевской Духовной Академии. – 1910. – Т.3, октябрь. – С. 613–627.

54. *Грисюк Анатолий, иер.* Сирийское монашество в перв. пол. V в. / Анатолий иер. (Грисюк) // Труды Киевской Духовной Академии. – 1911. – Т. 1, март. – С. 17–45.

55. *Грудева Е. В.* Женское юродство в Православной Церкви: история и содержание подвига / Е. В. Грудева. – Саарбрюкен: LAP LAMBERT, 2014. – 100 с.

56. *Гурин С. П.* Феномен юродства. Обзор литературы дореволюционного периода / С. П. Гурин // Труды Саратовской православной духовной семинарии. – 2019. – № 13. – С. 116–136.

57. *Гурин С. П.* Феномен юродства. Обзор литературы советского периода / С. П. Гурин // Труды Саратовской православной духовной семинарии. – 2020. – № 14. – С. 156–182.

58. *Гурин С. П.* Феномен юродства. Обзор современной литературы / С. П. Гурин // Труды Саратовской православной духовной семинарии. – 2022. – № 1 (16). – С. 43–63.

59. *Гурин С. П.* Феномен юродства. Обзор современной литературы. Т. Горичева / С. П. Гурин // Труды Саратовской православной духовной семинарии. – 2023. – № 4 (23). – С. 80–107.

60. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Эдмунд Гуссерль; пер. с нем. А. В. Михайлова, вступ. ст. В. А. Куренного / Т. 1: Общее введение в чистую феноменологию. – Москва: Академический проект, 2009. – 489 с.

61. *Денисов С.* История об отцах и страдальцах соловецких: Лицевой список из собрания Ф. Ф. Мазурина / Изд. подгот. Н. В. Поньрко, Е. М. Юхименко. – Москва: Языки славянской культуры, 2002. – 272 с.

62. *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах. О мистическом богословии. Тексты, переводы с греческого / Вст. статья и перевод Г. М. Прохорова. – Санкт-Петербург: Глагол, 1994. – XXIII, 370 с.

63. *Дмитриев Л. А.* Житийные повести русского севера как памятник литературы XIII–XVII веков: эволюция жанра легендарно-биографических сказаний / АН СССР. Ин-т рус. литературы (Пушкинский дом). – Ленинград: Наука. Ленингр. отд-ние, 1973. – 303 с.

64. Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов / пер. с греч. из кн.: *Ecclesiae Graecae Monumenta*, ed Lutetiae Parisiorum, a J. V. Coteleria 1677 ann / Пер. с греч. Евсевия Орлинского; сост. при Моск. духов. акад. – Москва: Унив. тип., 1846. – 375 с

65. Дьяконов А. П. К истории сирийского сказания о св. Мар-Евгене // Христианский Восток. Т. 6, вып. 2. – Петроград: Типография Российской академии наук, 1918. – С. 107–174.

66. Живов В. М. Святость. Краткий словарь агиографических терминов / В. М. Живов. – Москва: Гнозис, 1994. – 112 с.

67. Жизнь и деяния святого отца нашего Андрея юродивого Христа ради. С приложением сочинения архиепископа Сергия (Спасского) «Святой Андрей, Христа ради юродивый и праздник Покрова Пресвятыя Богородицы» / Вступ. статья, пер. с греческого яз. и комм. Е.В. Желтовой [Электронный ресурс]. – Санкт-Петербург: «Изд-во Олега Абышко», 2007. – Режим доступа: <https://azbyka.ru/otechnik/books/16075-zhitie-andreja-yurodivogo/#source> (дата обращения: 20.05.2025).

68. Житие Авраамия Смоленского / Подг. текста, перевод и коммент. Д. М. Буланина // Памятники литературы Древней Руси: XIII век / Вступ. ст. Д. С. Лихачева; сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. – Москва: Худож. лит., 1981. – 66–105.

69. Житие Андрея Юродивого. РНБ. ОЛДП. Q. 58. XVII в. Л. 24–24 об.

70. Житие Арсения Новгородского // Русские святые, чтимые всею церковию или местно: Опыт описания жизни их / Соч. Филарета, архиеп. Черниговского. – Чернигов: Тип. Ильин. монастыря, 1865. – 568 с.

71. Житие Василия Нового и видение Григория, ученика его, о мытарствах преподобной Феодоры / Антоний (архим.). – Москва: Типо-лит. И. Ефимова, 1898. – 106 с.

72. Житие Василия Нового в древнейшем славянском переводе. Т. 1: Исследования. Тексты / Изд. подг. Т. В. Пентковская, Л. И. Щеголева, С. А. Иванов. – Москва: Издательский Дом ЯСК, 2018. – 776 с.

73. Житие Исидоры Египетской // Кикелидзе К. Эпизод из начальной истории египетского монашества // Труды Киевской духовной академии. – 1911. – март. – С. 93–101.

74. Житие Николая Кочанова // Месяцеслов Новгородских Святых угодников / Составитель Г. Краснянский. – Новгород: Тип. и лит. Сухова. 1876. – 282 с.
75. Житие преподобного отца нашего Трифона Вятского. – Москва: Синод. тип., 1907. – 26 с.
76. Житие св. Андрея, Христа ради юродивого. – Москва: Тип. бр. А. и В. Абрамовых, 1882. – 36 с.
77. Житие святого Нифонта (лицевое), XVI век. / Vie de St-Niphon illustrée au XVI siècle Vie de St-Niphon illustrée au XVI siècle / Сост. В. Щепкин. – Москва: Императорский ист. музей, 1903. – 51 с.
78. Житие святого праведного Прокопия, Христа ради юродивого, Устюжского чудотворца / Сост. С. В. Завадская. – Москва: Памятники исторической мысли, 2003. – 239 с.
79. Житие святого праведного Феодора, Христа ради юродивого, Новгородского чудотворца / Сост. свящ. П. Забелин. – Новгород: Типо-лит. Новгор. губ. правл., 1891. – 30 с.
80. Жития святых по руководству Четых Миней святителя Димитрия Ростовского. Т. II: Октябрь. 20. – Москва: Синодальная типография, 1903–1916. – 646 с.
81. *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению: Этико-богослов. исслед. Сергея Зарина / Вступ. ст. А.И. Сидорова. – Москва: Паломник, 1996. – 693 с.
82. *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки / Ин-тут славяноведения РАН. – Москва: Индрик. 1992. – 430 с.
83. *Иванов О. Е.* Метафизика как путь к себе / О. Е. Иванов – Санкт-Петербург: Изд-во РХГА, 2013. – 210 с.
84. *Иванов С. А.* Блаженные похабы: Культурная история юродства / С. А. Иванов; Рос. академия наук. Ин-т славяноведения. – Москва: Языки славянских культур, 2005. – 448 с.

85. *Иванов С. А.* Византийское юродство / С. А. Иванов; [Послесл. В. В. Иванова]. – Москва: Междунар. отношения, 1994. – 234, [2] с.
86. *Иванов С. А.* Повесть о Прокопии Вятском // Florilegium. К 60-летию Б. Н. Флори / Сост. А. А. Турилов. – Москва: Языки русской культуры, 2000. – С. 70–87.
87. *Ильин И. А.* Основы христианской культуры / И. А. Ильин // Ильин И. А. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 1. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю. Т. Лисицы. – Москва: Русская книга, 1993. – 398, [2] с.
88. *Ильин А. Н.* Онтологический смысл юродства: монография / Под ред. проф. О. И. Кирикова. – Москва: Наука-Информ; Воронеж: Изд-во Воронеж. гос. пед. ун-та, 2013. – 298 с.
89. *Ильюнина Л. И.* Благословенная Вырица / Л. И. Ильюнина. – Санкт-Петербург: Контраст, 2014. – 140 с.
90. Источниковедение: учебное пособие / [И. Н. Данилевский, Д. А. Добровольская, Р. Б. Казаков и др.]; отв. редактор М. Ф. Румянцева; Национальный исследовательский университет Высшая школа экономики. – Москва: Высшая школа экономики, 2015. – 686 с.
91. *Исупов К. Г.* Космос русского самосознания. Юродство / К. Г. Исупов // Общество. Среда. Развитие (Terra Humana). – 2012. – № 1. – С. 246–248.
92. *Исупов К. Г.* Космос русского самосознания / К. Г. Исупов. – Москва: Центр гуманитарных инициатив, 2020. – 400 с.
93. *Кадлубовский А. П.* Очерки по истории древнерусской литературы житий святых / А. П. Кадлубовский. – Варшава: Тип. Варшавского учебного округа 1902 г. – 389 с.
94. *Кавелин Леонид, архим.* Святая Русь, или Сведения о всех святых и подвижниках благочестия на Руси (до XVII века) обще и местно чтимых: изложены в таблицах, с картою России и планом Киевских пещер: справочная книжка по русской агиографии / Сост. архимандрит Леонид. – Санкт-Петербург: Издание графа С. Д. Шереметева, 1891 (Тип. М. Стасюлевича). – 64 с.

95. Киево-Печерский патерик / Подгот. текста, перевод и коммент. Л. А. Дмитриева // Памятники литературы Древней Руси: XII век / Вступ. ст. Д. С. Лихачева; сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. – Москва: Худож. лит., 1980. – 413–623.

96. *Кириллов Г. М.* «Топика» Аристотеля: Традиция и инновация // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2017. – № 2 (76). – С. 121–125.

97. *Клеонов Д. А.* Феномен юродства с темпоральной точки зрения // Acta Eruditorum. – 2014. – Вып. 16. – С. 18–20.

98. *Ключевский В. О.* Древнерусские жития как исторический источник / В.О. Ключевский / Изд. К. Солдатенкова. – Москва: Тип. Грачева и К°, 1871. – 465 с.

99. Книга Паломник. Сказание мест Святых во Цареграде Антония архиепископа Новгородского в 1200 году / под ред. Х.М. Лопарева. – Санкт-Петербург: ИОРЯС, 1899. Т. 17. Вып.3. – С. 55–56.

100. *Ковалевский И.* Христа ради юродивые Восточной и русской церкви / И. Ковалевский. – Москва: Изд. А. Ступина, 1902. – 283 с.

101. *Козарезова О. О.* Религия и культура в эпоху глобализации: проблема духовной автономии личности / О. О. Козарезова // Этнодиалоги. – 2020. – № 2 (60). – С. 87–96.

102. *Кологривов Иоанн*, иер. Очерки по истории русской святости / И. Кологривов. – Италия, ISTINA, 1991. – 413 с.

103. *Кондаков, И. В.* Введение в историю русской культуры: [Учеб. пособие для вузов] / И. В. Кондаков; [Ин-т "Открытое о-во"]. – Москва: Аспект-пресс, 1997. – 686, [1] с.

104. *Кононов Никодим*, иером. Архангельский патерик. «Сказание о чудесах явленного святого Афанасия Наволоцкого» (по списку «Сказания о чудесах Афанасия Наволоцкого» ГИМ, собр. П. И. Щукина, № 429, л. 1–2 об.). – Санкт-Петербург, 1901. – 228 с.

105. *Кузнецов Ал., иером.* Юродство и столпничество: Религиоз.-психол., мор. и социал. исслед. / [Иеромонах Алексей (Кузнецов)]. – Репр. изд., По изд. 1913 г. – Москва: Изд-во Моск. Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2000. – 414, [1] с.

106. *Курциус Э. Р.* Европейская литература и латинское Средневековье: [в 2 томах] / Эрнст Роберт Курциус; перевод с нем. Д. С. Колчигина. Т. 1. – Москва: Издательский дом ЯСК, 2020. – 559 с.

107. *Кургановский Геронтий, иер.* Воспоминание об Антоние Алексеевиче, Христа ради юродивом, почивающем в Задонском Богородицком первоклассном монастыре / Сост. иером. Геронтий. – Воронеж: Типо-лит. Губ. правл., 1887. – 59 с.

108. *Ларше Ж.-К.* Исцеление психических болезней: опыт христианского Востока первых веков / Жан-Клод Ларше; пер. с фр. иеромон. Саввы (Тутунова) и Ольги Пильщиковой. – Москва: Изд-во Сретенского монастыря, 2011. – 222 с.

109. *Леви-Брюль Л.* Первобытный менталитет / Л. Леви-Брюль; пер. с франц. Е. Кальщикова. – Санкт-Петербург: Европейский дом, 2002. – 400 с.

110. *Леви-Строс К.* Путь масок / Пер. с фр., сост., вступ. ст. и примеч. А. Б. Островского. – Москва: Республика, 2000. – 399 с.

111. *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы / Д.С. Лихачев. – 3-е изд., доп. – Москва: Наука, 1979. – 352 с.

112. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Боговидение / Пер. с фр. В. А. Решиковой, сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. – Москва: АСТ, 2006. – 759 с.

113. *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров: Человек-текст-семиосфера-история / Ю. М. Лотман; предисл. В. В. Иванова; Тартус. ун-т. – Москва: Языки рус. культуры, 1996. – 447 с.

114. *Лотман, Ю. М.* Память в культурологическом освещении / Ю. М. Лотман // Лотман Ю. М. Семиосфера. – Санкт-Петербург: Искусство, 2010. – С. 673–676.

115. *Лурье В. М.* Введение в критическую агиографию / В. М. Лурье. – Санкт-Петербург: Аxiоma, 2009. – 237, [1] с.
116. *Ляпин С. Х.* Концепты и топосы, или еще один подход к пониманию и преподаванию философии // Современные подходы к преподаванию философии. – Архангельск: Изд-во ПГУ, 1998. – С. 19–27.
117. *Мануссакис Дж., арх.* Бог как метафизика. Богословская эстетика / Джон (Пантелеймон) Мануссакис, пер. с англ. Д. Мороз. – Киев: Дух і літера., 2014. – 416 с.
118. *Метаморфозы телесности: сборник статей / Ин-т философии СПбГУ, Каф. соц. философии и философии истории; [редкол.: И. В. Кузин (отв. ред.) и др.].* – Санкт-Петербург: РХГА, 2015. – 345 с.
119. *Молдован А. М.* «Житие Андрея Юродивого» в славянской письменности / А. М. Молдован; Рос. акад. наук, Ин-т рус. языка им. В. В. Виноградова. – Москва : Азбуковник, 2000. – 759 с.
120. *Мотеюнайте И. В.* Восприятие юродства русской литературой XIX–XX веков / И. В. Мотеюнайте. – Псков: [б.и.], 2006. – 304 с.
121. *Назаров В. Н.* Юродство // Этика: энциклопедический словарь / Ин-т философии Рос. акад. наук; под ред. Р. Г. Апресяна и А. А. Гусейнова. – Москва: Гардарики, 2001. – 668 с.
122. *Наумов Р. А.* «Меня раздело Евангелие»: внешний облик юродивых / Р. А. Наумов // Духовный Собеседник. – 2001. – № 3 (27) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.vernost.ru/jurodivyj.htm>. (дата обращения: 10.05.2025).
123. *Ожегов С. И., Шведова Н. Ю.* Толковый словарь русского языка / С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова; Российская АН, Ин-т рус. яз. имени В.В. Виноградова. – Москва: А Темп, 2006. – 944 с.
124. *Океанский В. П.* Эсхатологический реализм как русская философия будущего / В. П. Океанский // Соловьёвские исследования. – 2024. – Вып. 4 (84). – С. 66–70.

125. Основы государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей (утверждены Указом Президента Российской Федерации от 9 ноября 2022 г. № 809) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/405579061/?ysclid=ma53ciefia965684051> (дата обращения: 10.05.2025).

126. Очерки русской культуры XVI века: В 2-х ч. / под. ред. А. В. Арциховского. Часть вторая: Духовная культура. – Москва: Изд-во МГУ, 1970. – 434 с.

127. *Панченко А. М.* О русской истории и культуре / А. М. Панченко. – Санкт-Петербург: Азбука, 2000. – 462 с.

128. *Панченко А. М.* Юродивые на Руси // Панченко А. М. Русская история и культура: Работы разных лет / А. М. Панченко. – Санкт-Петербург: Юна, 1999. – С. 392–407.

129. *Пигин А. В.* Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности / А. Пигин. – Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2005. – 428 с.

130. *Пилюгина Е. В.* Природа феномена «событие» в призме концепции Жюлья Делеза [Электронный ресурс] / Е. В. Пилюгина // *Studia Humanitatis*. – 2014. – № 4. – Режим доступа: <https://st-hum.ru/content/pilyugina-ev-priroda-fenomena-sobytie-v-prizme-konceptii-zhilya-deleza> (дата обращения 01.12.2025).

131. Повести о житии Михаила Клопского / Подготовка текстов и статья Л. А. Дмитриева. – Москва: Ленинград, изд-во Акад. наук СССР, 1958. – 171 с.

132. Повесть временных лет // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. – Т. 1: XI–XII века. – Санкт-Петербург: Наука, 1997. – С. 62–315.

133. Подвиг юродства и Св. Праведный Лаврентий, Христа ради юродивый, Калужский Чудотворец. – Калуга: Типо-литография Губернского Правления, 1915. – 16 с.

134. Полный церковнославянский словарь : (со внесением в него важнейших древнерус. слов и выражений) : [ок. 30 000 слов] : пособие / Сост.

свящ. Григорий Дьяченко. – [Репр. воспр. изд. 1900 г.]. – Москва: Отчий дом, 2004. – 1120 с.

135. *Понырко Н. В. Автор стихов покаянных и распевицк юродивый Стефан / Н. В. Понырко // Труды Отдела древнерусской литературы / Российская академия наук. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); отв. ред. О. В. Творогов. – Т. 54: Памяти Д. С. Лихачева. – Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2003. – С. 220–230.*

136. Преподобного отца нашего Иоанна Кассиана Римлянина Собеседования египетских отцов. – Москва : Правило веры, 2008. – 894, [1] с.

137. *Прокофьева В. Ю. Категория пространство в художественном преломлении: локусы и топосы // Вестник Оренбургского государственного университета. – 2005. – № 11. – С. 87–91.*

138. *Поселянин Е. Русские подвижники 19-го века / Е. Поселянин: Репр. изд. Вых. дан. ориг.: СПб.: Изд. И. Л. Тузова, 1910. – [Москва] : Синтагма, Б. г. ([1996]). – 568, II, 6 с.*

139. Происхождение духовности / П. В. Симонов, П. М. Ершов, Ю. П. Вяземский; Отв. ред. М. Г. Айрапетянц; АН СССР. – Москва: Наука, 1989. – 350 с.

140. *Пропп В. Я. Морфология «волшебной» сказки / В. Я. Пропп; коммент. Е. М. Мелетинского, А. В. Рафаевой; сост., науч. ред., текстол. коммент. И. В. Пешкова. – Москва: Лабиринт, 1998. – 511 с.*

141. *Прыжов И. Г. Нищие на Святой Руси : Материалы для истории общественного и народного быта в России / Соч. Н. Прыжова. – Москва: Тип. И. Смирновой, 1862. – 139 с.*

142. *Разинов Ю. А., Атяскина А. Н. Юродство / Ю. А. Разинов, А. Н. Атяскина // Международный журнал исследований культуры. – 2020. – № 2 (39). – С. 32–48.*

143. *Редков Н. Н. Преподобный Авраамий Смоленский и его житие, составленное учеником его Ефремом : Опыт историко-литературного исследования // Смоленская старина. Вып.1. Часть 1. – Смоленск: Изд-е*

Смоленской ученой архивной комиссии; Типография П.А. Силина, 1909. – 174 с.

144. *Романцов С., свящ.* Подвиг юродства в Византии и в Русской Православной Церкви: Аттестационная работа / С. Романцов. – Москва: ПСТГУ, 2011. – 63 с.

145. *Ростова Н. Н.* Человек обратной перспективы (Опыт философского осмысления феномена юродства Христа ради) / Н. Н. Ростова. – Москва: МГИУ, 2010. – 140 с.

146. *Руди Т. Р.* О топике житий юродивых / Т. Р. Руди // Труды Отдела древнерусской литературы / Российская академия наук. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Отв. ред. Н. В. Поньрко. – Санкт-Петербург: Наука, 2008. – Т. 58. – С. 447–461.

147. *Руди Т. Р.* Топика русских житий (вопросы типологии) / Т. Р. Руди // Русская агиография. Исследования. Публикации. Poleмика: Сборник науч. ст. / Под ред. Т. Р. Руди, С. А. Семячко. – Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2005. – С. 59–101.

148. *Руди Т. Р.* «Imitatio angeli» (проблемы типологии агиографической топики) / Т. Р. Руди // Русская литература. – 2003. – № 2. – С. 48–59.

149. *Рункевич С. Г.* Письма аскета. Из переписки архимандрита Игнатия Брянчанинова с С. Д. Нечаевым // Христианское чтение. – 1895. – № 5–6. – С. 553–595.

150. Русско-сирский лексикон русской духовной миссии. – Урмия: Урмийск. духов. миссия, 1909. – 667 с.

151. *Рыжова Е. А.* Жития праведников в агиографической традиции Русского Севера / Е. А. Рыжова // Труды Отдела древнерусской литературы / РАН. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); отв. ред. Н. В. Поньрко. – Т. 58. – Санкт-Петербург: Наука, 2007. – С. 390–342.

152. *Сахаров А.* Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи / Исслед. В. Сахарова. – Тула: Тип. Н.И. Соколова, 1879. – 249 с.

153. *Сахаров Софроний, арх.* Видеть Бога как Он есть / Сахаров Сергей Семенович; схиархим. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009. – 398 с.
154. [*Сахаров*] *Софроний, арх.* Старец Силуан / Сахаров Сергей Семенович; схиархим. – Париж: б.и., 1952. – 204 с.
155. Святая блаженная Ксения Петербургская / [Сост. А. А. Маркова]. – Москва: Благовест, 2014. – 205, [2] с.
156. Святые Новгородской земли: в II томах / Сост. В. Н. Несмеянова, Е. С. Соболева, иер. Сергей (Логаш). – Вел. Новгород: Тригон., 2006. – I том – 744 с., II том – 844 с.
157. *Св. Исихий Синайский.* О трезвении и святости // Добротолюбие. Т. II. / Пантелеимонов монастырь на Афоне. – Москва. Типо-Литография И. Ефимова. 1895. – 155–203 с.
158. *Сержантов П.* Исихастская антропология о временном и вечном / Ин-т философии Рос. акад. наук; Центр библейско-патрологических исследований отдела по делам молодежи Русской Православной Церкви. – Москва: Православный паломник, 2010. – 320 с.
159. Сказание о Христа ради юродивой подвижнице Серафимодивеевского монастыря Пелагии Ивановне Серебренниковой : Собраны от лиц, близких к ней. – Тверь: Тип. губерн. Правления, 1891. – 183 с.
160. *Скотникова Г. В.* Нетленные лучи византизма. К 85- летию со дня рождения «средиземноморского почвенника» академика С. С. Аверинцева / Г. В. Скотникова // Русско-Византийский вестник. – 2024. – № 2 (17). – С. 58–65.
161. *Смирнов С. А.* Человек перехода: сб. науч. работ / С. А. Смирнов; М-во образования и науки Рос. Федерации, Новосиб. гос. ун-т экономики и упр. – Новосибирск: Новосиб. гос. ун-т экономики и упр., 2005. – 535, [1] с.
162. Словарь арамейский евреев Палестины (византийский период) / Соколов Михаил // Словарь еврейского палестинского арамейского

византийского периода. – Рамат-Ган: Издательство Университета Бар-Илан; Printed in Israel, 1990. – 619 с.

163. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып.1: XI – первая половина XIV в. / Отв. ред. Д.С. Лихачев; АН СССР. Ин-т рус. литературы (Пушкинский дом). – Ленинград: Наука; Ленинградское отд., 1987. – 494 с.

164. *Старкова К. Б.* Понятие «тайна» в кумранских текстах / К. Б. Старкова // Православный палестинский сборник. – Выпуск 35 (98): Сборник памяти Н. В. Пигулевской / Отв. ред. О. Г. Пересыпкин; отв. секретарь Е. Н. Мещерская. – Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 1998. – С. 9–13.

165. Старославянский словарь: (По рукописям X–XI вв.) / Слав. ин-т Акад. наук Чеш. Респ., Ин-т славяноведения и балканистики Рос. АН; / Э. Благова и др.; под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой. – Москва: Русский язык, 1994. – 842 с.

166. *Соболевский А. И.* Древнерусская переводная литература: Курс лекций. – Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2019. – 332 с.

167. *Соболевский А. И.* Критический разбор: С. Булич. Церковно-славянские элементы в современном литературном и народном языке / А. И. Соболевский // Журнал Министерства Народного Просвещения. – 1894. – Ч. ССХСШ, Май. – С. 215–220.

168. *Соболевский А. И.* Рецензия [на кн.: Кузнецов И. И., прот. Святые блаженные Василий и Иоанн, Христа ради Московские чудотворцы. (Историко-агиографическое исследование). М., 1910] / А. И. Соболевский // Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук. – 1913. – Т. XVIII. – Кн. 3. – С. 391–398.

169. *Соболевский А. И.* Труды по истории русского языка / А. Соболевский. Том II. – Москва: Языки славянских культур, 2006. – 686 с.

170. *Соболевский А. И., Шахматов А.* Исследование в области русской фонетики. Варшава, 1893 / А. Соболевский // Журнал М-ва народного просвещения. – 1894. – С. 421–434.

171. *Соскин А. И.* История города Соли Вычегодской / А. Соскин; подгот. текста к изд. А. Н. Власова; отв. ред. А. А. Амосов; Сыктывк. гос. ун-т. – Сыктывкар: СГУ, 1997. – 189 с.

172. *Срезневский И. И.* Древние памятники русского письма и языка (X–XIV веков) : Общее поврем. обозрение с палеогр. указаниями и выписками из подлинников и из древних списков / Труд И. Срезневского. – 2-е изд. – Санкт-Петербург: тип. Имп. Акад. наук, 1882. – [2] с., IV, 392 стб.

173. *Срезневский И. И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. Житие Андрея Юродивого / И. И. Срезневский // Сборник Отдела русского языка и словесности. Т. 20. – Санкт-Петербург: Тип. Имп. Акад. Наук, 1880. – С. 178–195.

174. *Сукина Л. Б.* Святые, приплывшие из-за моря: «немецкая» модель юродства в Средневековой Руси / Л. Б. Сукина // Петербургские славянские и балканские исследования = *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. – 2023. – № 1 (33). Январь–Июнь. – С. 3–16.

175. *Сурожский Антоний, митр.* Быть христианином / Ред.-составитель Е. Л. Майданович. – Москва: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», 2012. – 112 с.

176. *Сямина О. В.* Категории «Лик /лицо/личина (маска)» в культурологии П. Флоренского. Дисс. ... канд. культурологии / О. Сямина. – Санкт-Петербург, 2006. – 148 с.

177. *Тареев М. М.* Молитва. Пост. Христианское юродство // Основы христианства: [Система религиоз. мысли] / Проф. М. М. Тареев. Т. 3. – Москва: Сергиев Посад, 1908. – 315 с.

178. *Толстой М. В.* Русские подвижники / Соч. графа М. Толстого. – Москва: Университетская типография (Катков и К^о), 1868. – 78 с.

179. *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 2: Три века христианства на Руси (XII–XIV вв.) / В. Н. Топоров. – Москва: Гнозис: Языки рус. культуры, 1998. – 863 с.

180. *Туминская О. А.* Блаженные и юродивые в истории, житии и изобразительном искусстве Древней Руси: монография / О. А. Туминская; Российский гос. пед. ун-т им. А. И. Герцена. – Санкт-Петербург: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2012. – 207 с.

181. *Туминская О. А.* Икона юродивого: (образ юродивого во Христе в русском изобразительном искусстве позднего Средневековья и Нового времени) / О. А. Туминская. – Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2016. – 446 с.

182. *Туминская О. А., Гаевская Н. З.* Образ юродивого в слове и изображении / О. А. Туминская, Н. З. Гаевская; вст. ст. К. Г. Исупова; сост. и ред. Н. З. Гаевская. Калуга: Золотая аллея, 2021. 208 с.

183. *Турундаевский А. А.* Наша семья: приходская жизнь сельского вологодского духовенства в начале XX века / Лит. и научн. ред. В. Н. Матонин. – Архангельск: КИРА, 2023. – 320 с.

184. *Туфанова О. А.* «Девиантный» текст в историческом повествовании Древней Руси: к постановке проблемы / О. А. Туфанова // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 23 / Гл. ред. О. А. Туфанова. – Москва: ИМЛИ РАН, 2024. – С. 265–302.

185. *Успенский Б. А.* Антиповедение в культуре Древней Руси / Б. А. Успенский // Проблемы изучения культурного наследия: сб. ст., посвящ. 75-летию Д. С. Лихачева. – Москва: Наука, 1985. – 326–336 с.

186. *Успенский Л. А.* Богословие иконы православной церкви / Л. А. Успенский. – Переславль: Изд-во Братства во имя святого князя Александра Невского, 1997. – 656 с.

187. *Уэр Каллист, еп.* Внутреннее царство / К. Уэр, епископ, пер. с англ.; вступ. сл. митр. Киев. и Всея Украины Владимира; послесл. В. Малахова [Электронный ресурс]. – Киев: Дух і літера, 2004. – 196 с. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Kallist_Uer/vnutrennee-tsarstvo/10#source (дата обращения: 10.05.2025).

188. Факторы детерминации национального характера: проблемы и исследования: монография / О. Ю. Астахов, А. А. Гук, Г. Н. Миненко, О. В. Ртищева; Кемеров. гос. ин-т культуры. – Кемерово: КемГИК, 2023. – 129 с.
189. *Федотов Г. П.* Святые Древней Руси / Г. Федотов. – Москва: Сатис, 2004. – 262 с.
190. *Федотов Г. П.* Собрание сочинений: в 12 т. / Г. П. Федотов; [составитель, примечания, вступительная статья: С. С. Бычков]. Т. 11: Русская религиозность. Т. 11, ч. 2: Средние века, XIII–XV вв. – Москва: Мартис: SAM & SAM, 2004. – 366 с.
191. *Феодорит, блаж.* История боголюбцев: повествование о святых подвижниках христианского Востока / Блаженный Феодорит Кирский; пер., предисл. и коммент. А. И. Сидорова. – Москва: Сибирская Благовонница, 2012. – 396, [3] с.
192. *Флоренский П. А.* Иконостас / Священник П. Флоренский. – Москва: Изд-во АСТ, 2001. – 208 с.
193. *Флоренский П. А.* Философия культа: (Опыт православной антропологии) / Священник П. Флоренский; Ред. В.В. Бычкова и др. – Москва: Академический проект, 2018. – 685 с.
194. *Флоровский Г. В.* Византийские отцы V–VIII вв. / прот. Георгий Флоровский. – Минск: Изд. Белорусского Экзархата, 2006. – 335 с.
195. *Фрейд З.* Тотем и табу / Зигмунд Фрейд; пер. с нем. М. В. Вульфа. – Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2005. – 253 с.
196. *Хоружий С. С.* Исследования по исихастской традиции / С. С. Хоружий. I том. – Санкт-Петербург: РХГА, 2012. – 236 с.
197. Христианская культура // Человек и общество: Культурология. Словарь-справочник / Под ред. О. М. Штомпеля. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1996 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://cult-lib.ru/doc/dictionary/people-and-society/articles/42/hristianskaya-kultura.htm> (дата обращения: 01.05.2025).

198. *Человенко Т. Г.* Религиозный феномен в контексте экзистенциально-феноменологического дискурса // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. – 2008. – № 1. – С. 17–24.

199. *Шайкин А. А.* Интертексты жития Авраамия Смоленского / А. А. Шайкин // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 19 / Ин-т мировой литературы РАН; гл. ред. О. А. Туфанова, отв. ред. Е. А. Андреева. – Москва: ИМЛИ РАН, 2020. – С. 450–473.

200. *Шантаев А., свящ.* Святые блаженные-калеки в современной литературе : Рассмотрение основных типол. Признаков / Свящ. Александр Шантаев. Житие святой блаженной Матроны Анемнясевской / Свящ. Николай Правдолюбов, Владимир Правдолюбов. – Москва: Благо, 2004 (Тип. АО Мол. гвардия). – 157, [2] с.

201. *Шевырев С. П.* История русской словесности. Приложение: Заметка о «Слове» Авраамия Смоленского / С. П. Шевырев; сост. и отв. ред. О. А. Платонов. – Москва: Русская цивилизация, 2017. – 1088 с.

202. *Шмонин Д. В.* Богословие образования: контекстный поиск // Христ. чтение. – № 5. – Санкт-Петербург: СПИДА, 2014. – С. 112–130.

203. *Штайн О.* По ту сторону лицевой и изнаночной // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2011. – Вып. 3. – С. 254–262.

204. *Щепанская Т. Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. / Т. Б. Щепанская. – Москва: Индрик, 2003. – 526 с.

205. *Элиаде М.* Священное и мирское / М. Элиаде; пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. – Москва: Изд-во МГУ, 1994. – 143 с.

206. Энциклопедический словарь по культурологии / Под общ. ред. А. А. Радугина. – Москва: Центр, 1997. – 480 с.

207. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / Макс Фасмер; пер. с нем и доп. члена-корреспондента АН СССР О. Н. Трубачева; под ред. и с предисл. проф. Б. А. Ларина. – Москва: Прогресс, 1986–1987.

208. Этимологический словарь славянских языков / Под ред. О. Н. Трубачева. – Т. 15. – Москва: Праславянский фонд, 1988. – 264 с.

209. Юродивые в русской культуре: Сб. ст. / Под ред. Е. М. Юхименко. – Москва: Государственный исторический музей, 2013. – 184 с.
210. A Compendious Syriac Dictionary / J. Payne Smith (Mrs. Margoliouth). – Oxford: Clarendon. 1903. – 626 p.
211. Beausobre de Julia. A Russian Christian in the West / J. Beausobre. – Darton: Longman and Todd, 1983 – 195 с.
212. Brown P. The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity / P. Brown. – Columbia University Press, 1988. – 504 p.
213. Jacques Waardenburg. Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research / J. Waardenburg. – Walter de Gruyter, 1999. – 742 p.
214. *Cameron Av.* The Cult of the Theotokos in Sixth Century Constantinople // *Journal of Theological Studies.* – 1978. – Vol. 29/ – P. 79–108.
215. Curzius E.R. European literature and the latin middle ages / E. Curzius. – London: Routledge & K. Paul, 1953. – 662 p.
216. Frankfurter D. Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance / D. Frankfurter. – Princeton University Press, 1998. – 314 p.
217. Liber Graduum / Ed. M. Kmosco // *Patrologia Syriaca.* – 1926. – col. 751.
218. Leontios de Neapolis. Vie de Symeon le Fou et Vie de Jean de Chypre / Ed. A.-J. Festugiere. – 1974. – P. 269.
219. Murrey S. A Study of the Life of Andreas / S. Murrey. – Leipzig, 1910. – P. 81.
220. Nicephori Presbyteri Vita s. Andreae Sali // PG. Vol. III. – 1863. – Col. 637.
221. Schaeffer J.-M. Les troubles du récit: pour une nouvelle approche des processus narratifs. – Vincennes: Éditions Thierry Marchaisse, 2020. – 200 p.
222. Spidlik Thomas, S. La spiritualité de l'Orient Chrétien / T. Spidlik – Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1978. – 436 p.
223. Symeon le Nouveau Théologien. Traités théologiques et éthiques / Symeon le Nouveau Théologien. – Paris, 1966. – 122 p.

224. Vycichl W. Dictionnaire étymologique de la langue copte. – Leuven: Peeters 1983. – XXVIII, 519 p.

225. Wörterbuch der koptischen Sprache / W. Spiegelberg. – Berlin: Heidelberg, 1921. – 300 p.