

О том, как распространялось юродство в сопредельные с Византией страны, данных почти нет. В грузинской церкви почитался некто Георгий Салос, но о нем абсолютно ничего не известно¹. Кроме того, в одной грузинской хронике начала XIV в. единожды упомянут монах Гареджского монастыря Пимен Салос, который в царствование Димитрия Самопожертвователя (1125—1154/1156 гг.) обратил в христианство лезгин² — но миссионерство, пожалуй, нельзя назвать характерным юродским поведением.

Южные славяне должны были узнать о юродстве довольно рано, как в ходе интенсивных личных контактов с Империей, так и при переводе византийских сочинений. Здесь нужно сказать несколько слов о том, какими терминами славяне описывали юродство. В отличие от амхарского, грузинского или даже латинского языков, старославянский не только заимствовал греческое слово σαλός, но и создал свою собственную терминологию.

Видимо, самым старым было обозначение *буй* (*буякъ*, *буявъ*), которое употреблено в древнейшем кирилло-методиевском переводе Послания к Коринфянам (в последующих редакциях оно постепенно вытесняется словами *оуродъ*, *оуродив*, *юродивый*)³. Слово *буй* использовалось в прямом значении «глупый», но также и в терминоло-

¹ Garille G. Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34. Bruxelles, 1958, p. 303.

² Грузинский хронограф 1207—1318 гг. / Пер. П. М. Мурадяна. Ереван, 1971, с. 151.35.

³ Воскресенский Г. А. Древне-славянский Апостол. Вып. 2. Сергиев Посад, 1906, с. 12—15, 32—33, 40—41.

гическим словосочетанием «юродивый Христа ради»⁴, — как южными, так и восточными славянами, ср. в первой русской редакции жития Василия Нового (XII в.): «Иже оуродст'вомъ мдраго злобу победиши, ибо в соуетьном мире семъ боуи себе Xā ради сътворив'ше... посмехъ бывше...»⁵ Кроме того, древнерусский ареал имел свою специфику: здесь было в ходу слово, не пользовавшееся широким распространением у других славян, — *похабъ* (от «хабити» — «портить»). Именно оно почти повсеместно стояло в протографе древнерусского перевода жития Андрея Юрода, и лишь позднее в процессе переписывания и редактирования (в том числе сглаживания) текста было во многих местах заменено на *оуродивъ* (*оуродъ*). В целом, разумеется, эти два слова выступают как синонимы и взаимно заменяют друг друга в разных рукописях⁶. Заметим, кстати, что и *μωρός* и *σαλός* равно переводились и как «похаб», и как «оурод».

Однако именно слово *оуродъ* в конце концов стало наиболее употребительным обозначением специфического христианского подвига. Юродивый (по-древнеславянски — *уродивый* или просто *уродъ*) — это по первому своему смыслу тот, кто «родился неправильно», будь то в физическом или умственном отношении. Это слово фигурирует в переводе Пандектов Антиоха (XI в.): «Мы

⁴ См.: Словарь древнерусского языка XI—XIV вв. Т. 1. М., 1988, с. 323—324; Старославянский словарь (по рукописям X—XI веков) / Под ред. Р. М. Цейтлин и др. М., 1994, с. 102.

⁵ Житие св. Василия Нового / Изд. С. Вилинский. Ч. 2. Одесса, 1911, с. 518, ср. с. 831.

⁶ Молдован. Житие, с. 44.

⁷ А. Соболевский утверждает, что в текстах до конца XIV в. встречается лишь форма с начальным *у-* (см.: Соболевский А. Рец. на кн.: Булич С. Церковнославянские элементы // Журнал Министерства народного просвещения. 1894, май, с. 218), а согласно Б. Успенскому, в русских церковнославянских текстах до Второго южнославянского влияния формы *уродивый* и *юродивый* фигурируют на равных, но затем побеждает форма с *ю-*; старая же форма сохраняется в связи с семантическим размежеванием (см.: Успенский Б. А. История русского литературного языка (XI—XVII вв.). München, 1987, с. 207—208).

оуроды Хā ради» (л. 56)⁸; в переводах Синайского Патрика (XI в.): «зъряще же бе аки оуродъ» (л. 79об.; л. 145); Мстиславовом Евангелии (начало XII в.): «о́ца нашего Сумеона оуродиваа Хā ради» (л. 202а)⁹; Пандектов Никона Черногорца (славянская рукопись 1296 г.): «оуродъ себе створити» (л. 13; ср.: Пандекты XIV в., л. 28а) и т. д.¹⁰ В XVII в. значения разделились¹¹: «урод» стало обозначением врожденного калеки, а «юрод» — безумца, в том числе и притворного.

Вышеприведенными терминами не исчерпывалась славянская синонимия юродства. В древнеболгарском переводе жития Симеона используются также кальки *салос* и *еихих* (*σαλός καὶ ἔξηχος*), причем при первом вхождении *σαλός* глоссируется как «салось, сиречь оурод»¹². В древнерусском переводе жития Андрея, где встречаются слова *несмыслень* (*несмыслъ*), *боголиши* (*боголишенъ, боголишивый*), дважды употребляется и *салос*, а в одной переводческой гlosse сказано: «Где хощеть быти салос и еихос, иже есть похабъ и боголиши»¹³. В русском языке слово *салос* сохранилось до позднего времени в качестве книжного (ср. ниже, с. 251).

Чуть в стороне от этого синонимического ряда стоит многофункциональное слово *блаженный*. Оно применялось и для замены общего греческого термина *μακάρος*¹⁴, означавшего просто «святой»¹⁵, и, более конкретно, для

⁸ Е. Томпсон утверждает, что впервые это сочетание встречается лишь в XII в. в Мстиславовом Евангелии (см.: *Thompson E. M. Understanding Russia*, p. 123). В свете этого совершенно непонятен ее же тезис (11), будто это словосочетание появилось только в Московской Руси.

⁹ Апракос Мстислава Великого / Под ред. Л. П. Жуковской. М., 1983, л. 274.

¹⁰ Нами использована картотека Словаря древнерусского языка XI—XIV вв. Ср.: Старославянский словарь (по рукописям X—XI веков), с. 805—806.

¹¹ Успенский Б. А. История русского литературного языка, с. 225.

¹² ГИМ. Синодальная, № 996, л. 367об.

¹³ Молдован. Житие, с. 41.

¹⁴ Словарь древнерусского языка, с. 222—226.

¹⁵ Delehaye H. Sanctus. Bruxelles, 1927, p. 64—66.

описания некоторых «тайных слуг Господа» (см. с. 51 сл.), например, Никиты Царьградского, хартулярия из одной византийской «душеполезной истории» (BHG 1322е), и, в-третьих, для обозначения ряда западных святых, вроде Иеронима и Августина (этот последний класс приравнивается к католическому статусу *beatus*). Но за пределами любых классификаций все равно остаются некоторые святые, вроде «блаженной» княгини Ольги. Православная церковь не имеет твердого определения для этого статуса¹⁶. Нас, конечно, интересует вопрос, почему стали называть «блаженными» юродивых, тем более, что среди множества определений это — единственное изначально позитивное. Нельзя исключить, что на «похабов» распространилось определение «тайных слуг». Существует также вероятность того, что «блаженными» юродивые стали в порядке аллюзии на начало Нагорной проповеди: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф. 5:3). Возможно, что это произошло из-за особенностей самого слова «благо»: своим христианским значением оно как бы «село» на языческое. «Благое» было оприходовано христианами именно потому, что оно передавало идею самого прекрасного, что мог вообразить себе язычник — всего вкусного и жирного, и хотя семантическое развитие пошло дальше, призвук старого значения остался. Позднее слово было переосмыслено уже в христианских категориях как нечто скромное и, далее, попросту «неправильное», «антикультурное» и т. д. — отсюда и развиваются в славянских языках такие слова, как «благая (бешеная) собака», «благовать (заниматься чем-то предосудительным)», «кричать благим матом» и пр. Все эти значения не могут быть истолкованы как позднейшее отрицательное переосмысление юродства, а являются следами древнейшего семантического пласта¹⁷. Если это

¹⁶ Андроник (Трубачев). Блаженный // ПЭ. Т. 5. 2002, с. 352.

¹⁷ Страхов А. Б. Слова с корнем благ-/блаж- с отрицательными значениями в восточнославянских диалектах (К проблеме влияния славяно-византийского миссионерства на язык и культуру Древней Руси) // International Journal of Slavic Linguistics and Poetics. V. 37. 1988, p. 73—114. Ср.: Этимологический словарь славянских языков. Вып. 2. М., 1975, с. 103—106.

так, значит, для двусмысленного подвига было выбрано слово, само обладавшее некоторым оттенком амбивалентности. Наконец, последняя гипотеза: в слове «блаженный» перемешались производные от двух разных корней, «благо» и «блазн». Последний имеет во всех славянских языках весьма богатую и разветвленную деривацию. Глагол *blazniti* в словенском значит «вести себя безрассудно, нести вздор, бредить, браниться, богохульствовать», в чешском «быть не в своем уме», в польском «делать посмешищем, компрометировать». Русское «блажить» значит не только «возносить, величать» (от корня «благо»), но и «дурить, проказить, сумасбродить, нести вздор, сходить с ума» и т. п. (от корня «блазн»). От этого корня происходят «блазенство» (шутовство, гаерство), «блажь», «соблазн». Нельзя не признать, что все вышеперечисленные значения весьма подходят юродивому. Быть может, по удивительной прихоти славянского языка в описании «похаба» удачно наложились друг на друга два значения, к которым и должен сводиться этот феномен.

Та популярность, которой пользовалось у болгар первое греческое поучение Никона Черногорца (?) против юродства, свидетельствует, быть может, о том, что эта проблема была для них актуальной¹⁸. Переводились в Болгарии и другие византийские тексты, знакомившие читателя с юродской парадигмой — сохранившийся в незначительном количестве поздних списков¹⁹ славянский перевод жития Симеона Эмесского был явно сделан в X в. в Болгарии²⁰, там же созданы, например, славянское житие Авраамия Кидунского²¹; легенда

¹⁸ Текст см.: Слово за душевната полза // Климент Охридски. Създание съчинений. Т. 2. София, 1977, с. 592. Ср.: Пандекты Никона 1296 г., л. 11 об., 28, 29 об., 30 об., 165 об., 168 и др.

¹⁹ Lazarova N. Holy Fools in an Age of Hesychasm: A Comparison Between Byzantine and Bulgarian Vitae // Scripta et E-scripta. V. 2. 2004, p. 365.

²⁰ Johannes Reinhart, Wien, устное сообщение.

²¹ Сохранившийся славянский текст не имеет греческих аналогов и ближе к сирийскому варианту, см.: Petrova-Taneva M.

об Алексии Человеке Божьем; и рассказ о Виталии²² из жития Иоанна Милостивого. Однако собственной агиографии подобного рода у болгар так и не появилось.

Никита Хониат очень ярко описывает тех пророков, которые, собравшись в Тырновском храме св. Димитрия в 1185 г., подстрекали болгар к восстанию против византийского господства: «Множество всякого рода бесноватых (δαιμονολήπτων), с налитыми кровью... глазами и с распущенными волосами; во всем остальном они также точно копировали (καὶ τάλλα ἀκριβῶς διασώζονται) повадки людей, одержимых демонами... Эти сумасшедшие (οἱ παράφοροι), как бы в припадке падучей болезни, исступленно кричали»²³. Хотя симуляция безумия здесь налицо, и осуществляется в христианском храме, она не может быть названа юродством в традиционном смысле слова, поскольку преследовала сугубо политические цели; кроме того, окружающие явно воспринимали этих пророков не как презренных маргиналов, а как страшноватых медиумов. В этом отношении описанные Хониатом прорицатели скорее напоминают некоторых русских «похабов» более позднего периода (см. с. 253, 286).

О юродивых в Болгарии имеется лишь одно, но довольно яркое свидетельство — середины XIV в. В житии Феодосия Тырновского рассказано о появлении в Тырнове двух еретиков-богомилов Кирилла Босоты и Лазаря. Если первый проповедовал свое учение, то второй «уродовати начеть и обхождаше нагъ до конца въсь градъ, на срамных же оудохъ тикву ношааше²⁴, техъ покривание имоу-

The Bdinski Sbornik: A Study of a Medieval Bulgarian Book. PhD Diss. CEU Budapest, 2003, p. 162.

²² Күев К. Иван-Александровият Сборник от 1348 г. София, 1981, с. 89—92. Другой вариант перевода дошел в составе Великих Миней; о Виталии см.: Великие Минеи Четъи. Ноябрь. Дни 1—12. СПб., 1897, кол. 858—862.

²³ Nicetae Choniati Historia / Rec. I. A. Van Dieten. Berlin; New York, 1975, p. 371. Не совсем точный русский перевод см.: Никита Хониат. История. Т. 2. Рязань, 2003, с. 21.

²⁴ Традиция надевать что-либо на «срамные уды» была известна в Византии как форма чрезмерной аскезы: Иоанн Цец упо-

ще, страньнь и грозьнь позоръ въсемь зрешиимъ»²⁵. На Соборе 1350 г. еретики были осуждены и изгнаны из Болгарии. Хотя в приведенных строках дается невероятно емкая характеристика «юродского» поведения, тем не менее этот случай нельзя признать чистым. Мы уже говорили о том, что настоящий юродивый — это верный сын Церкви, пусть даже в церкви он никогда не показывается. Его экстравагантность не воспринималась социумом как протест против существующих норм. Что до вышеописанных бого-милов, то их вызывающее поведение и для них самих, и для окружающих было знаком их оппозиционности. И все же Лазарь «юродствует», что может свидетельствовать о знакомстве обеих сторон конфликта с парадигматикой подобного поведения.

Единственный оригинальный южнославянский текст, в котором юродство упоминается как форма святости, это сербское житие деспота Стефана, написанное Константином Костенечским во второй четверти XV в. В нем есть следующий краткий пассаж:

Беше же некто из страны Минские [Мисийской, т. е. Болгарской] пришъд уродива себе творе. Его же дела сведельствовааху съкравеньнаа раба Бжия, иже ходе по граду днъ и нощъ гръко плаче. «О горе, увы», въпе. Доньдеже и деспоту [Стефану] ведом быс. Ему же млстию даяше, съ же по своемъ обичаю нищимъ сиа въроу-чааше и яко кто сиимъ да не зарить²⁶.

минает о «навешивающих на уд колокольчики» (*Ioannis Tzelzae Epistulae / Ed. P. A. M. Leone. Leipzig, 1987, p. 151*, ср. *Joannis Tzelzae Historiae. XIII, 298—303*). Ср. сообщение о том, что русский похаб Иван Большой Колпак «у тайных уд своих колца медные ношаše» [Кузнецов И. И. Святые блаженные Василий и Иоанн, Христа ради московские чудотворцы. М., 1910, с. 422].

²⁵ Златарски В. Н. Житие и жизнь преподобного отца нашего Феодосия // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Кн. 20. 1903, с. 20.

²⁶ Куев К., Петков Г. Събрани съчинения на Константина Костенечки: Изследване и текст. София, 1986, с. 423. На этот текст указал нам А. А. Турилов.

Агиограф, видимо, знаком с византийскими образцами — из них заимствован мотив раздачи юродивым полученной им милостыни. И действительно, южнославянский перевод жития Андрея Юродивого был выполнен именно сербом и именно во второй половине XIV в. (правда, перевод этот вряд ли имел широкое хождение — он донесен всего девятью рукописями)²⁷.

Прообразом юродивого для Константина Костенечского выступил, скорее всего, какой-то реальный человек — можно предположить, что деспот Стефан склонен был прислушиваться к его воплям с большим, чем византийские императоры, вниманием: чем еще объяснить странные слова «ведом быс»? С этим юродивым связана какая-то неясность: откуда мы знаем, что он был из Болгарии, и почему это важно, тогда как ни имени его, ни подвигов нам не сообщают? Как бы то ни было, данные немногочисленные свидетельства — все, что известно о южнославянском юродстве. В сербском языке нет собственных обозначений для юродивого, хотя в фольклоре сербов истории про Андрея Царьградского существуют до сих пор²⁸.

Первым восточнославянским юродивым был Исаакий Печерский, монах Киево-Печерской Лавры (ум. в 1090 г.). Согласно рассказу Печерского Патерика, чьи литературные прототипы для данной новеллы не вполне ясны²⁹, этот герой сперва хотел достичь святости на стезе затворничества, но был посрамлен бесами и оставил эту затею: «и пакы облечеся въ власяницю и на власяницю свиту тесну, и нача уродство творити, и нача помогати поваром и работати на братию (ср. с. 57)... Егда же приспеваše зима... то стоаше в плесницах раздра-

²⁷ Молдован. Житие, с. 129—134.

²⁸ Kretzenbacher L. Jurodivi Andrej, ein byzantinisch-griechischer «Narr in Christo» in der serbischen Heiligen-Legende unserer Zeit // Südost-Forschungen. Bd. 58. 1999, S. 68—80.

²⁹ Cp.: Challis N., Dewey H. W. Divine Folly in Old Kievan Literature: the Tale of Isaac the Cave-Dweller // Slavic and East European Journal. V. 22. 1978, p. 257—260; The Paterik of the Kievan Caves Monastery / Tr. M. Heppel. Cambridge, 1989, p. 228—230.

ных»³⁰. Однажды ему в насмешку предложили поймать ворону (ср. с. 170). Не замечая издевки (отзвук мотива «святой простоты»), Исаакий схватил птицу и принес ее на кухню.

И начата братия оттоле честити его. Исаакий же, не хотя славы человеческия, нача уродство творити и пакостити нача: ово игумену, ово же братии, ово миръским человеком. Друзии же и раны ему дааху. И нача по миру ходити и тако урод ся сътвори... Совокупи къ себе уныхъ и вскладаше нань порты чернечъския.

Под конец жизни Исаакий возвращается к нормальному киновийному житию и достигает долгожданного бесстрастия. Интересно отметить, что мотив юродствования Исаакия вводится дважды, причем во второй раз так, будто первого вовсе и не было. Если сначала эта аскеза носит мирный характер, то потом приобретает агрессивность. Некоторая сбивчивость всего рассказа объяснима, на наш взгляд, тем, что агиограф чересчур спешно проводит святого через те подвиги, которые усвоило неофитское киевское православие: сначала Исаакий становится монастырским юродивым и действует по парадигме Исидоры и Евфросина, затем он делается городским юродивым, ориентируясь на Симеона и Андрея.

Впрочем, в том же Патерике слово «юродствовать» однажды употреблено в совершенно неожиданном контексте; там повествуется о том, как инок Феодор повелел бесам сначала молоть зерно, а потом носить тяжелые бревна на гору, и те вынуждены были повиноваться, но решили отомстить: один из них принял облик инока Василия, Феодорова товарища, явился к одному княжескому советнику и заявил: «И се ныне [Феодор] уродствует: бесом велит молоти и з брега древно носити — и бывает тако»³¹. Видимо, это слово имело еще и дополнительный

³⁰ Об Исаакии Печерском Слово 36 // Памятники литературы Древней Руси. XII в. М., 1980, с. 610.

³¹ Древнерусские патерики / Изд. Л. А. Ольшевская и С. Н. Травников. М., 1999, с. 65.

смысл: вести себя каким-либо нестандартным образом. Запомним это!

Следующий весьма мимолетный опыт юродства описан в житии Авраамия Смоленского (XIII в.), где прямо указано на книжный, заимствованный характер этой аскезы: герой «богодухновенные же книги и святых жития почитая и како бы ихъ жития и труды и подвиг въсприятии, изменися светлых риз и в худые ся облече и хожааше яко единъ отъ нищихъ и на оуродство ся преложъ... и оутаився всехъ»³². Хотя впоследствии Авраамий продолжал вести себя весьма нестANDARDНО, заслужил обвинения в ереси и в чтении «голубиных книг», то есть магических сочинений³³, — упоминаний о юродстве больше не встречается.

Других имен юродивых от раннего времени не сохранилось, но о том, что этот вид святости обрел на Руси неожиданное признание, свидетельствует судьба жития Андрея Юродивого: хотя в целом в киевскую эпоху переводили весьма немного (основная масса текстов была привезена уже в готовом виде из Болгарии), тем не менее этот гигантский по объему текст существовал подревнерусски уже в XI — начале XII в.; впрочем, само по себе это интересно скорее для византийской, чем для русской агиографии: ведь переводчик, по всей видимости, прожил какое-то время в Константинополе³⁴ (ср. выше, с. 208). Важно, какой резонанс получил этот перевод на Руси: уже в 60-х гг. XII в. возник праздник Покрова³⁵, прочно связанный с культом царьградского свя-

³² Розанов С. П. Житие преподобного Авраамия Смоленского и службы ему. СПб., 1912, с. 4, 31, 54, 66—67, 87, 104. В позднем изводе жития, содержащемся в Четыех Минеях, добавлены еще слова: «ругаяся миру и прелестемъ его».

³³ Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988—1237 гг.). СПб., 1996, с. 233—235. См. еще об Авраамии: Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 2. М., 1998, с. 84—87.

³⁴ Молдован, Житие, с. 104—105.

³⁵ В эту же эпоху начал складываться и жанр «Слова на Покров» (О сочинениях этого типа см.: Фет Е. А. Слова на Покров

того³⁶. В начале XIII в. появилась вторая древнерусская редакция жития³⁷.

В XIV в. изображение Андрея возникает в иконографии Покрова: самый ранний случай — это сузальская икона 60-х гг.; в нижнем правом (с точки зрения зрителя) углу композиции святой указывает Епифанию на Богородицу³⁸. Одет юродивый в милоть, то есть длинную одежду из шкур, и наделен седыми волосами и длинной бородой, то есть напоминает скорее пустынни-

// СККДР. XI — первая половина XIV в. Л., 1987, с. 421—423). Однако в древнейших рукописях (см., например: РНБ. Соф. 1324, л. 189) Андрей хоть и упоминается, но не называется юродивым, и тема юродства никак не звучит.

³⁶ См.: *Сергий, архиеп. Владимирский. Святой Андрей Христа ради юродивый и праздник Покрова Пресвятой Богородицы // Странник*. Вып. 11—12, 1898; *Воронин Н. Н. Из истории русско-византийской церковной борьбы XII в. // ВВ. Т. 26. 1965, с. 214*. Ср.: *Rydèn L. The Vision of the Virgin at Blachernae and the Feast of Pokrov // АВ. В. 94. 1976*. Даже в убранстве храма Покрова на Нерли отмечаются мотивы, вдохновленные житием Андрея. Ср.: *Challis N., Dewey H. Byzantine Models for Russia's Literature of Divine Folly // Papers in Slavic Philology. V. 1. Ann Arbor, 1977, p. 47*. Впрочем, в самом первом изображении Покрова, на вратах Суздальского Рождественского собора, Андрея еще нет (*Лазарев В. Н. Снетогорские росписи // Сообщения Института искусствознания. Вып. 8. 1957, с. 110, прим. 25*). Кроме того, в подписях к древнейшим иконам Покрова Андрей не назван юродивым, см.: *Гордиенко Э. А. «Покров» в новгородском изобразительном искусстве // Древний Новгород. М., 1983, с. 316—317*.

³⁷ *Молодван. Житие*, с. 18, 40—49. Самый ранний русский отрывок сохранился в дополнении к *Изборнику Святослава* 1073 г. — он относится ко второй четверти XIII в.

³⁸ *Антонова В. И., Мнева Н. Е. Каталог древнерусской живописи XI — начала XVIII вв.: Опыт ист.-худож. классификации. Т. 1. М., 1963, с. 102; Reau L. L'art russe. Paris, 1921, pl. 22; Государственная Третьяковская галерея. Каталог собрания. Т. 1. Древнерусское искусство X — начала XV в. М., 1995, № 48; Novgorod Icons 12th — 17th Century / Ed. D. Likhachev et al. Oxford; Leningrad, 1980, № 64. См. иллюстрацию № 3*.

ка, нежели городского жителя, да еще молодого, каким представлен Андрей в житии. Видимо, его облик смоделирован по образцу Предтечи или Илии Пророка (с кавковым его сравнивает позднейший «иконописный подлинник», то есть пособие для богомазов)³⁹. Из этого иконописного решения можно сделать вывод, что Андрей первоначально воспринимался как автор своего «Апокалипсиса», как визионер, а не как юродивый⁴⁰. Культ Андрея получил мощное развитие в Великом Новгороде: мы знаем, что в 1371 г. там была возведена в его честь церковь⁴¹. Видимо, новгородцы считали Андрея своим земляком: если в переводе жития он именуется «словенинъ»⁴², то в оригинальной церковной службе (1 пол. XVI в.) — прямо новгородцем: «Русская хвалится тобою [земля]... Новъград Великий похваляется израстившимъ тебя, Андрея, Бог же тя преведе в царствующий град»⁴³.

После Исаакия Печерского ни одного юродивого в южнорусских землях не появлялось⁴⁴. Когда же возника-

³⁹ И. В. Т., О. В. Л., Никифорова А. Ю., Пивоварова Н. В. Андрей Юродивый // ПЭ. Т. 2. 2001, с. 393.

⁴⁰ В милоти Андрей изображается на иконах конца XIV в. (Зверин монастырь, см.: Русская икона XI—XIX веков в собрании Новгородского музея. Путеводитель по экспозиции / Изд. Е. В. Игнашина, Ю. Б. Комарова. М. 2004, № 8); конца XV в. (Смирнова Э., Ямщиков С. Древнерусская живопись. Новые открытия. Л., 1974, № 3); начала и первой половины XVI в. (Novgorod Icons 12th — 17th Century, № 161, 168, 227).

⁴¹ Новгородская четвертая летопись [ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1]. Пг., 1915, с. 295.

⁴² Молдован. Житие, стк. 18.

⁴³ Срезневский В. И. Описание рукописей и книг, собранных в Олонецком krae. СПб., 1913, с. 446.

⁴⁴ Кроме поздних случаев. Так, в XVII в. «былъ въ Черногове... едень члвкъ на имя Иоанъ, который для Хâ глупымъ ся чинил... Для того... такую ласку от Бâ одержал, же босыми ногами на огне стоялъ... До того мель от Бâ даного собе дхя прорѣцкаго, бо що колвекъ мовилъ, тое ся стало» (Иоаникий Галятовський. Ключ Розуминия. Киев, 1985, с. 360).

ет собственно русское «похабство»? Судить об этом очень трудно: агиографы часто помещают своих героев в стародавние времена, но этот прием имеет целью подтвердить их святость авторитетом древности; датировать юродское житие историческими методами бывает подчас невозможно, поскольку сам характер святого предполагает некоторую его вырванность из бытового контекста. Если верить святым и житиям, самый ранний «похаб» — это Прокопий Устюжский (XIII в.), уже в XIV в. на Руси подвизалось трое юродивых: Захария Шенкурский, Николай Кочанов (или Качанов) и Феодор Новгородские, а XV в. знал Василия Спасо-Каменского (Вологодского), Леонтия и Иоанна Устюжских и Исидора Твердислова Ростовского. Но можно ли строить на таком основании какие бы то ни было выводы?

Начнем с Прокопия Устюжского. Считается, что он умер то ли в 1285, то ли в 1303 г., однако ни в одном случае он не мог, как это описано в его житии, общаться с Варлаамом Хутынским, скончавшимся в 1193 г. Скорее всего, дата смерти Прокопия, равно как число (8 июля) «позаимствованы» у великомученика Прокопия, за вычетом тысячи лет (8 июля 303 г.). Достоверно известно лишь, что церковь в Устюге в его честь была поставлена в 1458 г., затем снесена по указанию духовных властей, а потом, то ли в 1471 г., то ли в 1495 г., отстроена вновь⁴⁵. Отсюда можно сделать вывод о существовании культа святого в середине XV в. Иконография Прокопия прослеживается с начала XVI в.⁴⁶, от середины этого столетия дошли первые Чудеса святого⁴⁷. Но самым ранним текстом, где описывается собственно жизнь Прокопия Устюжского, является похвала Семена Шаховского (1-ая половина XVII в.), а каноническое житие святого возникло не ранее середины того же столетия⁴⁸. Казалось

⁴⁵ Власов А. Н. Литературная история праведного Прокопия, Устюжского чудотворца // Житие святого праведного Прокопия Устюжского. М., 2003, с. 112—113.

⁴⁶ Софокатый В. М. Образ Прокопия Устюжского в иконе // Там же, с. 124.

⁴⁷ Власов А. Н. Литературная история, с. 109—112.

⁴⁸ Там же, с. 116—117.

бы, какая разница — однако имеются все основания полагать, что изначально Прокопий не мыслился как юродивый: в первой редакции Устюжской летописи он имеется лишь «святым» и «праведным», а ярлык «юродивый» получает только во второй редакции, созданной в XVII в.⁴⁹ Ранняя местная иконография также изображала его в виде прилично и богато одетого, хорошо причесанного человека; единственной странностью неизменно оставались три кочерги в руках⁵⁰. Лишь постепенно, когда слава Прокопия распространилась по Руси и его иконы начали писать богомазы других городов, образ святого был «подогнан» под стереотип юродивого, главным образом, Андрея Царьградского.

Иногда и статус «похаба», и факт поклонения засвидетельствованы довольно рано — но агиографическая традиция носит поздний характер. Таков случай с московским юродивым Максимом Нагоходцем. О том, что его почитали раньше, чем Прокопия в Устюге и Исидора в Ростове, свидетельствует летопись под 1434 г.: «Ноября 12 день преставился раб Божий Максим, иже Христа ради уродивый, положен бысть у Бориса и Глеба на Варварской улице, за торгом, а погребен бысть неким мужем благоверным Федором Кочкина⁵¹». Но все легенды о его жизни и все якобы изрекавшиеся им рифмованные прибаутки, исполненные глубокого смысла, — плод позднейшей фантазии: в «Повести» о перенесении мощей святого в 1568 г.⁵² содержится честное признание: «О святом же житии его и чудесех глаголют мнози, еже была не малая книга написанная, но не вем, како из церкви изгибе или кто у прежде бывших священников взял ради списания»⁵³.

⁴⁹ См.: ПСРЛ. Т. 37. Л., 1982, с. 108, 111; ср. с. 116—121, 130.

⁵⁰ Сорокатый В. М. Образ Прокопия, с. 125—126. См. иллюстрацию № 4.

⁵¹ Владимирский летописец [ПСРЛ. Т. 30]. М., 1965, с. 133.

⁵² Барсуков Н. П. Источники русской агиографии. СПб., 1882, с. 347—349.

⁵³ Единственное чудо от его мощей, зафиксированное в Никоновской летописи, датировано 23 апреля 1501 г., см.: Патриаршая или Никоновская летопись [ПСРЛ. Т. 11—12]. М., 1965, с. 253.

Примером недостоверности сохранившейся традиции является случай с Аркадием Вяземским. Культ этого юродивого с течением времени слился с культом другого Аркадия, Новоторского, который жил аж в XI в. и вовсе не был юродивым⁵⁴. Но это слияние стало плодом событий, произошедших в 1679 г., к которым мы вернемся ниже (см. с. 256). Захария Шенкурский, скончавшийся якобы в 1325 г., не встречается ранее конца XVII в.⁵⁵. Николай Качанов и Феодор Новгородский, умершие вроде бы в 1392 г., не упоминаются: первый раньше XVI в.⁵⁶ (причем его иконография не несет в себе ничего специфически юродского⁵⁷), а второй раньше XVII⁵⁸. Про юродивого Георгия Шенкурского считается, что он скончался в 1462 г., однако его житие полно хронологических несообразностей⁵⁹, и сам агиограф жалуется: «Пишу не самовидец, но от старых людей слышал есь — но и они тому не самовидцы же, но от отец своих слышаша... Житие же блаженного и чудес, простоты ради древних человек, без писания обретесе»⁶⁰. Ясно, что «хронологию юродства» на такой источниковской базе восстанавливать невозможно.

⁵⁴ Романенко Е. В. Аркадий Вяземский // ПЭ. Т. 3. 2001, с. 270—271.

⁵⁵ Сергий. Полный месяцеслов Востока. Т. 3. М., 1997, с. 558.

⁵⁶ Соколова Л. В. Чудеса Николы Качанова // СККДР. 2-ая половина XIV — XVI в. Ч. 2. Л., 1989, с. 511—512; Барсуков Н. П. Источники, с 398—399; ср.: Thomson F. J. Slavonic Manuscripts of the Pontificio istituto orientale // АВ. В. 119. 2001, р. 369.

⁵⁷ См. икону Одигитрия Смоленская, Новгород, 1565 г.: 1000-летие русской художественной культуры. М., 1988, с. 349 (№ 122); роспись Софийского Собора Вологды, 1686 г.: Рыбаков А. А. Художественные памятники Вологды XIII—начала XX века. Л., 1980, № 112. По иконописному канону Николаю полагалась «шуба княжеская» (Иконописный подлинник сводной редакции / Ред. Г. Д. Филимонов. М., 1876, с. 400). Не исключено, что ему, как и Прокопию, «похабство» было приписано задним числом.

⁵⁸ Барсуков Н. П. Источники, с. 588.

⁵⁹ Романова А. А. Житие Георгия Шенкурского // СККДР. XVII в. Ч. 4. Дополнения. СПб., 2004, с. 380—381.

⁶⁰ Усердов М. Святой праведный Георгий Шенкурский // Архангельские епархиальные ведомости. 1899, № 8, с. 200—201.

Как агиографический жанр русское «похабство» зарождается не в XIII и даже не в XIV в. Однако отсюда не следует делать вывод, что до XV в. на Руси никто не юродствовал. Скажем, Кирилл Белозерский, будучи еще монахом Симонова монастыря в Москве, в 1380-х гг., «утаити хотя зрящим добродетель юж имяше, оуродъ мнящеся быти притворением, яко да не познан будет подвигом делатель, темъже начят некая подобная глумлению и смеху творити. Его ж виде настоятель запрещение тому даяше»⁶¹; святого посадили на хлеб и воду — но он лишь радовался этому и «пакы иное оуродство сътворяше»; когда игумен понял, что «смирения ради тако притворяет оуродство», он перестал наказывать инока, и Кирилл в ответ перестал юродствовать⁶². Этот эпизод доказывает, что монастырское «похабство» было на Руси хорошо известно (видимо, по византийским образцам). Тем не менее юродская агиография как самостоятельный жанр сложилась лишь к рубежу XV—XVI в. и ориентировалась она на парадигму городского юродства, конкретно — на житие Андрея Царьградского⁶³; от XV в. до нас дошло 8 полных списков этого текста и 6 отрывков, от XIV — 16 полных и 18 отрывков, от XVII — 34 полных и 27 отрывков⁶⁴. Причем если изначально, что мы отмечали и выше, Андрей воспринимался как пророк и оттого изображался на иконах Покрова в милоти (ср. с. 241), то почти сразу возникает и чем дальше, тем активнее распространяется другой иконографический тип: полуоголый, едва прикрытый материей; одновременно с процессом переодевания изменяется и прическа юродивого: длинная борода и спускающиеся на плечи волосы уступают

⁶¹ Житие преподобного Кирилла иж на Белом озере / Изд. В. Яблонский // Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908, с. XI.

⁶² Там же, с. XI—XII.

⁶³ При этом вряд ли можно представлять дело таким образом (см.: *Challis N., Dewey H.* Byzantine Models, p. 42—43), что первоначальная юродская агиография на Руси следовала исключительно византийской модели, а потом от нее отделилась.

⁶⁴ Молдован. Житие, с. 35.

место короткой бородке и всклокоченным волосам⁶⁵. Видимо, на смену иконописного канона повлияла эволюция в восприятии Андрея: из пророка он превратился в собственно юродивого.

«Самый ранний» русский «похаб», Прокопий Устюжский, является в литературном смысле не предшественником, а подражателем жившего вроде бы гораздо позже него Исидора Твердислова. Именно с этого ростовского святого следует отсчитывать историю русского «похабства». Основной корпус его жития сложился в 80-х гг. XV в., а полная редакция — к началу XVI в.⁶⁶ Зачин, которыми открывается житие, «Играа Исидор житие се преиде и небеснаго царствия достиже»⁶⁷, является подражанием греческим двустишиям; слово «играя» есть, несомненно, аллюзия (или перевод?) греческого παίζων, фигурирующего в византийских юродских житиях⁶⁸. Хотя в основном тексте

⁶⁵ Шитое изображение Покрова конца XIV в. из Владимира см.: Россия. Православие. Культура. М., 2000, № 613; иконы Покрова XV в. см.: Псковская икона XIII—XVI веков / Изд. И. С. Родникова. Л., 1990, № 27; Смирнова Э. С. Московская икона XIV—XVII веков. Л., 1988, № 146; Icone Russe. Collezione Banca Intesa. Т. 1. Milano, 2003, № 6; Лазарев В. Н. Страницы истории новгородской живописи. М., 1977, № 4. С XVI в. полуоголая фигура Андрея начинает доминировать в иконографии Покрова (ср.: Novgorod Icons. № 62; «Пречистому образу Твоему поклоняемся...» Образ Богоматери в произведениях из собрания Русского музея. СПб., 1994, № 76) и оттуда переходит в его житийную иконографию (см.: Лазарев В. Н. Московская школа иконописи. М., 1971, № 81—82). См. иллюстрацию № 2.

⁶⁶ Гладкова О. В. Житие Исидора Твердислова ростовского юродивого в ярославских и московских хранилищах: к истории текста // История и культура Ростовский земли. 2002. Ростов, 2003, с. 37.

⁶⁷ Гладкова О. В. Древнерусский святой, пришедший с Запада (о малоизученном «Житии Исидора Твердислова, ростовского юродивого») // Древнерусская литература: тема Запада в XIII—XV вв. и повествовательное творчество. М., 2002, с. 180.

⁶⁸ Ср. «съигравъ» в двустишии, посвященном Симеону Эмесскому (Петков Г. Стишният пролог в старата българ-

святой не называется юродивым, а именуется «блаженным» и превозносится за «Христа ради странствие и премногое терпение», там все же бегло упоминается, что он «яко урод хождаше», за что подвергался побоям.

Исидор, скончавшийся, по одним данным, в 1474, а по другим — в 1484 г.⁶⁹, был,

яко же поведают неции, от западных убо стран от латинского языка от немечьская же земля, рождения име и въспитание от славных же и богатых яко же глаголуть от мастеръска роду бе и възненавидевъ богомерзкую отеческую латыньскую веру възлюби же истинную нашу христианскую православную веру... и риз совлачися вкупе же долу влекущих мудрований и приемлет юродственное еже Христа ради житие буйственно⁷⁰.

Чужеземное происхождение, с одной стороны, напоминает об Андрее Царьградском, а с другой — производит впечатление подлинного факта⁷¹ (по этому «лекалу» позднее были объявлены чужеземцами Прокопий Устюжский и Иван Власатый). У Андрея позаимствован и еще целый ряд сюжетных ходов и литературных клише. Однако есть в этом житии и несколько жизнеподобных деталей: одна из них — само прозвище «Твердислов». Предлагаемое агиографом объяснение («утверди бо ум и

ска, сръбска и руска литература (XIV—XV век). Пловдив, 2000, с. 440).

⁶⁹ Каган М. Д. Житие Исаиадора Твердислова // СККДР. 2-ая половина XIV — XVI вв. Ч. 1. Л., 1988, с. 281; ср.: Сергей. Полный месяцеслов Востока. Т. 2. М., 1997, с. 142.

⁷⁰ Гладкова О. В. Древнерусский святой, с. 183.

⁷¹ Впрочем, оно может оказаться и литературным топосом, см.: Гладкова О. В. Агиографический канон и «западная тема» в «Житии Исаиадора Твердислова, Ростовского юродивого» // Древняя Русь. 2 (4). 2001, с. 88. Никак нельзя согласиться с мнением того же автора (Гладкова О. В. Древнерусский святой, с. 180), будто «древлепогубленное отчество», о котором тоскует Исаидор, это балтийское Поморье, захваченное немцами — скорее все-таки Рай.

с словом вкупе еже к Богу обеща»⁷²) выглядит искусственным и придумано задним числом. Возможно, «твёрдислов» — это тот, кто все время твердит какое-нибудь слово⁷³; если это так, то перед нами — единственное внеагиографическое свидетельство восприятия Исидора ростовчанами. Они дразнили его за «эхолалию»! Вторая достоверная деталь — это хижина Исидора, которую, видимо, автору удалось увидеть лично⁷⁴:

устрая же себе блаженный кущу въ хварстии непокровену на месте сусе в граде среди блатца некотораго, иде же святое тело его ныне лежит... не имеаше бо у себе ничтоже въ хижде своей, но токмо едино свое тело и от круга его хвастие и тоже непокровено⁷⁵.

В остальном же ростовских реалий в житии нет, и сам агиограф производит впечатление пришлого человека; он создает свой текст не для местных жителей, хотя и пользуется их подсказками, а сразу для общерусского почитания⁷⁶. В житии отмечены два чуда Исадора: во-первых, он спастонувшего в бурю купца⁷⁷, подойдя к его кораблю, «аки по суху» — впоследствии этот подвиг, позаимствованный агиографом из новгородских сказок про Садко, был в свою очередь «одолжен» у него другими юродивыми: Прокопием Устюжским, Василием Блаженным, Симоном Юрьевецким; во-вторых, святой явился однажды в княжеские палаты, где князь готовился пировать с епископом, и

въпроси пити у приставника княжа... приставник же не токмо не даст ему, но и хулными словесы укаряя отгна

⁷² Там же, с. 180.

⁷³ Первые примеры, когда слово «твёрдить» значит «все время повторять», относятся как раз к началу XVI в. (карточка «Словаря русского языка XI—XVII вв.»).

⁷⁴ Там же, с. 205.

⁷⁵ Житие Исадора Твердислова (ГИМ. Воскресенское собр., № 116), л. 58—58об.

⁷⁶ Каган М. Д. Житие Исадора Твердислова, с. 284.

⁷⁷ Житие Исадора Твердислова, л. 59—59об.

его, глаголя: отиди безумнии, о юроде, отиди... Святой же отиде радуяся и славя Бога и ничто же зла помышляше в себе. Бог же паче прояви угодника своего: князю убо и с епископом на обед седшим и егда питию время приходит... и ни в едином съсуде что обретшим... Князю приход Исидоров и прошение возвещают, князю же в велице печали и недоумении бывшю по всему граду поискавше святого и не обретают, но уже обед к скончанию приходит, а питию не сущу и князю печалию паче же и срамом одръжиму и се приходит блаженный Исидор и в руце имыи просфору и вдает епископу и яко юродная глаголет к нему: Приими о епископе сию просфору еже приемшу ми всичас от руки святейшего митрополита в Киеве. И абие приставники прихождением Исидоровым съсуды якоже и пръве пития полны обретают и князю сие возвещают⁷⁸.

Никаких других примеров юродской провокации в житии нет. Как видим, русский «похаб» с самого начала задирается первым делом к власть имущим (позднее данный эпизод был скопирован для жития Николая Качанова). В случае с Исидором это противостояние носит еще довольно мягкий характер. Если князь с епископом представлены как люди, верящие в святость Исидора, то были в Ростове и горожане, считавшие его симулянтом: это можно вывести из слов агиографа о том, что когда юродивый умер, его тело погребли «неции богообразниви мужи иже веру имуще к блаженному»⁷⁹ — стало быть, имелись и другие, о которых, впрочем, в житии не упоминается.

Итак, цитированный выше литературный текст позволяет заглянуть в затекстовую реальность и прийти к заключению, что юродство воспринималось в Московской Руси как готовый институт, удостоверенный, видимо, образцовыми переводными житиями. Ростовчане, не верившие Исидору, сомневались не в его безумии, а в его соответствии хорошо известному юродскому «стандарту». В дальнейшем эта ориентация на заданный византийский прототип только усиливается: недаром же наделение рус-

⁷⁸ Там же, л. 60—60об.

⁷⁹ Гладкова О. В. Древнерусский святой, с. 190.

ских «похабов» греческим, книжным эпитетом «Сал(л)ос» происходит не только в агиографии⁸⁰, но и в летописях, отражающих, речевое обыкновение эпохи (ср.: «Михаила нарицаемаго Саллоса»⁸¹; «Никола Салос»⁸²).

Житие Исидора Ростовского сразу получило широкое распространение: оно сохранилось в двух редакциях и семнадцати списках и было включено в официальную агиографическую «энциклопедию» середины XVI в. — Великие Минеи Четыи митрополита Макария; сам святой между 1552 и 1563 г. был причислен к общерусскому пантеону. Именно житие Исидора стало образцом для многих последующих житий: прежде всего Прокопия и Иоанна Устюжских.

Вернее, следует говорить о житиях устюжских «похабов» в обратном порядке: ведь если по житийному сюжету Иоанн (1495 г.) пришел в Устюг из деревни, чтобы поселиться и юродствовать над гробницей своего предшественника Прокопия — то с точки зрения истории текста житие Иоанна появилось раньше прокопиева, в 1554 г.⁸³

Иоанн Устюжский с самого начала и воспринимался «похабом», и изображался полуобнаженным — этот контраст особенно бросается в глаза на тех иконах, где они с Прокопием стоят рядом⁸⁴. Между прочим, еще в 1630 г.

⁸⁰ Наряду с Андреем Царьградским, с начала XVI в. обретает популярность и второй византийский «салос», Симеон: рукопись его жития имелась в монастырских библиотеках, ср.: Синицына Е. В. Рукописная библиотека Спасо-Ярославского монастыря // Книжные центры Древней Руси. XI—XVI вв. / Ред. Д. С. Лихачев. СПб., 1991, с. 69—70.

⁸¹ Новгородская четвертая летопись. Ч. 1. М., 1929, с. 576.

⁸² См. ниже, с. 276.

⁸³ Белоброва О. А., Власов А. Н. Житие Иоанна, Устюжского юродивого // СККДР. 2-ая половина XIV — XVI в. Ч. 1 М., 1988, с. 268.

⁸⁴ Ср.: Житие святого праведного Прокопия Устюжского. М., 2003, с. 193, 224—227. В XVII в., когда была написана «Повесть о бесноватой жене Соломонии», различие в одеянии двух святых сохранялось: «Бяше же святый Прокопий виде нием рус... Одеяние его кратко, сапози на ногах, кочерги в руках. Святый же Иоанн таков бяше, якоже и на иконе писан

в официальном описании города Устюга Прокопий неизменно именуется «праведным» и лишь Иоанн — юродивым⁸⁵. Спрашивается — кто был чьим «последователем»? Житие Иоанна сочинил устюжанин, сын местного священника, включивший в повествование множество повседневных мелочей. В историчности Иоанна сомневаться невозможно, и тем не менее агиограф постоянно оглядывается на классические образцы⁸⁶: Иоанн залезает на угли в печь, чтобы «подтвердить» свое жанровое происхождение от Симеона Эмесского, бравшего угли руками, а спит на навозе, подобно Андрею Царьградскому. В остальном же, надо признать, святой, хоть и ведет себя, как городской сумасшедший, однако ничего особенно провокационного не совершает.

Популярность юродства нарастала шаг за шагом: если на иконе первой трети XVI в. «Ростовские и избранные московские святыне» Исидор Ростовский и Максим Нагоходец нарисованы втрое меньшее «обычных» святых, то уже в середине того же столетия они уравниваются с остальными: таковы изображения Исидора и Максима в алтарной апсиде Благовещенского Собора Московского Кремля (1547—1551 гг.) и на иконе «Трехряднице» (1560-е гг.)⁸⁷.

О том, что юродство сделалось в XVI в. по-настоящему популярным, можно заключить из «превращения» обычных святых в «похабов». В самом деле, некоторые

странническим образом» (*Пигин А. В. Из истории русской демонологии XVII века. Повесть о бесноватой жене Соломонии. Исследование и тексты. СПб., 1998, с. 162*).

⁸⁵ Устюг Великий. Материалы для истории города XVII и XVIII столетий. М., 1883, с. 6—9.

⁸⁶ Власов А. Н. Устюжская литература XVI—XVII веков. Историко-литературный аспект. Сыктывкар, 1995, с. 24.

⁸⁷ Мельник А. Г. «Ростовские и московские святыне»: эволюция иконографии в XVI—XVII вв. // История и культура Ростовской земли. Материалы конференции 2003 г. Ростов, 2004, с. 354—356. Никаких «юродивых Власия и Никиты» никогда рядом с Максимом не изображалось, вопреки *Kastler G. Maximus der Narr von Moskau // Lexicon der christlichen Ikonographie. Bd. 7. Roma et al., 1994, col. 621*. Таких «похабов» вообще не было.

жития приобретают мотив юродства героя лишь на поздних этапах эволюции. К примеру, Михаил Клопский, умерший, как теперь с точностью установлено⁸⁸, 11 января 1471 г., вел затворническую жизнь, и единственный резон, по которому его можно причислить к юродивым, был пророческий дар. Слова «творяся похабъ» появились в поздней версии его жития⁸⁹. Только во второй редакции фигурируют и следующий пассаж: «старец... свое смирение являя, отвеща те же речи, яко уродъством казашеся»⁹⁰. Так позднее были переосмыслены те пассажи из ранней версии жития, где Михаил ведет себя несколько нестандартно — да и появление его в монастыре окутано завесой тайны; то, что в конце XV в. «прочитывалось» как загадочность, к началу XVI получило ярлык юродства.

Существует несколько версий рассказа о том, как некто предсказал будущему новгородскому митрополиту Ионе его карьеру. В позднейшем варианте легенды, относящемся к 1528—1531 гг., это сделал Михаил Клопский, тогда как в изначальном рассказе самого Ионы, дошедшем в нескольких источниках 1470—1520-х гг., предсказатель остается анонимен. Кстати, уместно привести здесь этот рассказ, ибо в нем впервые в русской традиции происходит отождествление юродивого с профицателем. «Во един убо от дний детем играющим по вечерни, и абие идяше по улицы блажен муж, дети ж устремившиеся на него все, начаша метати каменье и сметие на очи его, а мне стоящу на едином месте недвижимо. Он же, оставив детей и притече ко мне, и взял мя за власы да поднял выше себя. И нача звати именем, никакож зная мя... глаголя: “Иванец... быти тебе в Великом

⁸⁸ Турилов А. А. К биографии и генеалогии преподобного Михаила Клопского (в печати).

⁸⁹ См.: Некрасов И. Зарождение национальной литературы в Северной Руси // Записки Императорского Новороссийского университета. Т. 4. 1870, с. 78—79.

⁹⁰ Повесть о житии Михаила Клопского / Подг. Л. А. Дмитриев. М.; Л., 1958, с. 70, 113. Любопытно при этом, что Михаил проклинает святотатца так: «Будеши похаб и урод всем людем» (там же, с. 129).

Новегороде архиепископом”... По проречению оного уродиваго Христа ради, возведен бысть Иона на архиепископство⁹¹. Обратим внимание на то, как по-разному предстает юродивый в прямой речи Ионы, видимо, воспроизведяющей его реальные детские впечатления, и в авторской ремарке. Именно в итоговой фразе предсказатель назван «юродивым Христа ради», тогда как мальчику он предстал «блаженным» (без всяких эпитетов) великаном, поднявшим его «выше собе»!

Ярким доказательством того, насколько юродство закрепилось в общественном сознании XVI в. как специфическое понятие, является легенда об Иакове Боровичском. Собственно, о нем самом нам ничего не известно — Новгородская летопись гласит, что на третий день после пасхи 1540 г. по реке Мсте в новгородскую деревню Боровичи приплыл на льдине (против течения!) «гроб огорелый» с неким мертвым юношем. Жители трижды пытались сплавить печальную находку дальше по реке, но гроб всякий раз возвращался. В конце концов покойник явился во сне старейшинам села, назвал себя Иаковом и добрым при жизни христианином, после чего попросил себя похоронить. Все другие сведения, а именно, что мертвец являлся при жизни «судовщиком», что его убило молнией, а главное, что он был юродивым, — результат дальнейшего развития устной традиции⁹². Мощи святого подверглись освидетельствованию со стороны священноначалия в 1544 г., после чего имя быстро вошло в уставы и минеи⁹³. Развитие

⁹¹ Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. З. М., 1917 (=ЧОИДР. Кн. 4), с. 223. Ср. ПСРЛ. Т. 4. Ч. I. Вып. 2. Л., 1925, с. 492—493. О роли юродства в Новгороде см.: Kobels S. The Russian Paradigm of Iurodstvo and Its Genesis in Novgorod // Russian Literature. V. 48. 2000, p. 367—388

⁹² Ср.: Секретарь Л. Святой Иаков Боровичский чудотворец // Где святая София, там и Новгород. СПб., 1998, с. 272—275.

⁹³ Сергий. Полный месяцеслов Востока. Т. 2, с. 328. Ср.: Минеева С. В. Наблюдения над месяцесловом четырех рукописных сборников XVI—XVII веков (жития русских подвижников) // Макарьевские чтения. Вып. 7. Можайск, 2000, с. 437.

юродства как института совершило в лице безвестного Иакова полный логический круг: если про ранних юродивых была известна внешняя канва их поступков, но неизвестна их интерпретация, то с боровичским святым все наоборот: нам сразу предъявлен «ярлык» — юродство, не подкрепленный никакими подробностями жизни вообще. Это и значит, что подвиг получил абсолютное и всеобщее признание.

Но почему все-таки Иаков закрепился в религиозном сознании именно в качестве юродивого? Можно предположить, что здесь не столько дал себя знать характер жизни святого, сколько та слегка зловещая аура, которая окружала его смерть: гроб, стоящий на льдине — но огуречный; гроб, плывущий — но против течения; гроб, в котором лежит молодой — но покойник: все это должно было вызывать трепет. Да и вообще, возвращающийся мертвец есть главный ужас погребального фольклора. Иаков — это «заложный покойник», странным извивом мифологизации превратившийся в чудотворца, но продолжавший вызывать некоторый ужас. О сомнительности происхождения святого и напоминал ярлык юродства⁹⁴.

Иаков — самый удивительный из святых, но какая-нибудь «неправильность» обнаруживается почти у каждого из складывавшихся в XV—XVI вв. юродских культов. Так, первотолчком для возникновения легенды о Прокопии Устюжском стал, видимо, реальный метеорит-

⁹⁴ Позднее, в 1561 г., утонули монахи Иоанн и Лонгин Яренгские; тот факт, что оба они фигурируют в одном из «каталогов юродивых» свидетельствует о сходном с Иаковом характере «опохабления». Своего рода «заложным покойником» был и более поздний юродивый Симеон Верхотурский: в 1694 г. в деревне Меркушино из земли показался гроб с нетленными мощами, а во сне местным жителям открылись имя и чин святого (см.: Прохоров Г. М., Ромодановская Е. К. Житие Симеона Верхотурского // СККДР. XVII в. Ч. 1. СПб., 1992, с. 382—383). Что касается Кирилла Вельского (Вольского), также иногда объявляемого юродивым, то он вообще — единственный в православном пантеоне святой-самоубийца (см.: Романова А. А., Рыжова Е. А. Сказание о Кирилле Вельском // СККДР. XVII в. Ч. 4. Дополнения, с. 867—869).

ный дождь, выпавший поблизости от Устюга, в Котовалской веси⁹⁵; этот неимоверный шок, описание которого представляет собой сердцевину Прокопиева цикла⁹⁶, должен был породить неординарного заступника. Им и стал Прокопий, лишь позднее «обзаведшийся» развернутой биографией. В характере почитания этого святого христианские черты слились с языческими, отчего он ходил с тремя кочергами (так его изображают и на иконах⁹⁷), а в день памяти Прокопия запрещалось работать на сенокосе, поскольку собранные тогда стога были обречены молненному сожжению⁹⁸. Видимо, в 1458 г. эта странность святого ощущалась еще настолько сильно, что церковь запретила его почитание: «Иереом и диакон в виде в сердца их лукавый помысл, и не восхотела они... памяти сотворити блаженному Прокопию... и часовню разориша, и сломаша, и разметаша, написанный же образ подобия его снесоша оттуда»⁹⁹.

Если Прокопий при последующем развитии традиции «наверстал» свое юродство, то про других «похабов» даже этого сказать нельзя. Выше мы упоминали Аркадия Вяземского (см. с. 245), теперь пришла пора поговорить о нем несколько подробнее. Скудная канва событий его жизни оказывается «размазана» от первой чет-

⁹⁵ Ср.: Житие святого праведного Прокопия, с. 107.

⁹⁶ Там же, л. 21об.—41об. Позднее некоторые элементы описания «огненной тучи» приобрели клишированный характер, однако «сюжетная часть... составлена без непосредственной опоры на какой-либо книжный эпизод» (*Иорданская И. Д. К вопросу о литературной истории «Повести об огненной туче» из жития Прокопия Устюжского // Литература Древней Руси. Источниковедение. Л., 1988, с. 161.*)

⁹⁷ Сорокатый В. М. Образ Прокопия Устюжского в иконе // Житие святого праведного Прокопия, с. 124—125, ср. илл. на с. 130, 196—199, 225, 230—232, 234—235.

⁹⁸ Власов А. Н. Культ юродивого Прокопия Устюжского в историко-этнографическом освещении // Традиционная духовная культура народов европейского Севера: ритуал и символ. Сыктывкар, 1990, с. 86; *Он же. Устюжская литература XVI—XVII веков*, с. 164.

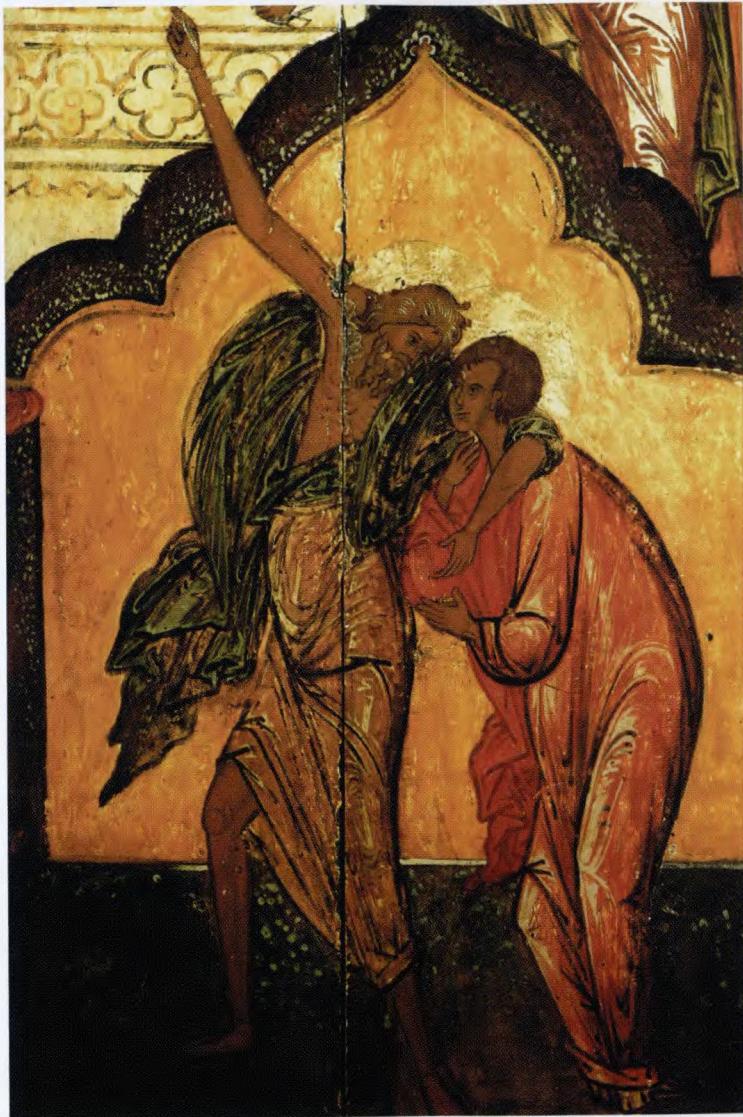
⁹⁹ Житие святого праведного Прокопия, л. 60об.



Фреска «Андрей Юродивый», 1183 г., скит Неофита Затворника,
Пафос (Кипр). Фото А. В. Волгиной



Житийная икона «Андрей Юрдивый», XVI в.
Русский музей (СПб.)



Деталь иконы «Покров», 2-я половина XVI в.
Карельский музей изобразительных искусств (Петрозаводск)



Икона «Богоматерь и Прокопий Устюжский», конец XVI в.
Великоустюжский историко-архитектурный музей-заповедник
(Великий Устюг)

верти XVI до середины XVII в.¹⁰⁰ Ничего специально «похабного» мы там не обнаружим, зато найдем много языческого. Святой неизменно молился, стоя на большом камне, который и стал центральной точкой его почитания, а главным занятием Аркадия была борьба со змеями. Провидческое обнаружение юродивым змеи в сосуде с молоком или вином — это мотив, известный со времен Симеона Эмесского (см. с. 111) и обычно приводимый агиографами в объяснение того, почему их герои колотят сосуды. Есть такой сюжет и в жизнеописании Аркадия, но уже тут сквозь клише просвечивает нечто совершенно специфическое: увидев, как ребенок пьет из крынки, в которой свернулся уж, святой произносит: «Да не будет сего гада во граде Вязьме и за тридесет по-прищ», после чего змеи исчезли из города¹⁰¹. Аркадий воскрешает ребенка, умершего от укуса змеи, и заявляет, что ему дана власть «отгонять от города Вязьмы всякий гад». Очевидно, что святой заместил собою некое местное божество, почитавшееся в виде священного камня и повелевавшее хтоническими силами, в частности, змеями¹⁰². Из материалов расследования, учиненного церковными властями в 1679—1680 гг., становится ясно, что основными пропагандистами Аркадиева культа выступали монахи Спасского «Нижнего» монастыря Вязьмы; именно там святой — для придания ему легитимности — был втихую отождествлен со своим тезкой из Торжка. Но сколь бы подозрительным ни казался этот культ церковному начальству, он имел глубокие корни среди местного населения: когда архимандрит Питирим изъял икону Аркадия и запретил носить ее во время крестных ходов, посадские люди и стрельцы начали бунтовать. Иерарх жаловался в донесении, что жители кричали ему: «Колько-де за икону скорбей терпеть,

¹⁰⁰ Романенко Е. В. Аркадий Вяземский // ПЭ. Т. 3. 2001, с. 270—271.

¹⁰¹ Виноградов И. П. Исторический очерк г. Вязьмы с древнейших времен до XVII в. М., 1890, с. 100.

¹⁰² Кстати, камень в славянской мифологии тесно связан со змеем, см.: Гура А. В. Змея // Славянские древности. Т. 2. М., 1999, с. 336.

черви-де на сады и на овощи напали»; в другой раз, угрожая архимандриту смертью, вяземцы говорили: «Прежде-де сего в Вязьме змей не было, а ныне-де в Вязьме змеи появились»¹⁰³. Этот наивный синкетизм понятен — однако при чем здесь юродство? Можно допустить, что и тут оно было своего рода «ярлыком» нестандартной святости, намекая на сомнительность статуса Аркадия.

Еще один «квази-юродивый» — это Иоанн Власатый Милостивый. Его житие очень мало сообщает об обстоятельствах жизни святого: оно начинается его приходом в Ростов неизвестно откуда в 1570/71 г. и кончается смертью 3 сентября 1572 г.¹⁰⁴ За это недолгое время Иоанн «пристанище же не имея нигде, кроме церковных притворов», приходил иногда к некоей вдовице, а иногда к священнику Всехсвятской церкви Петру «некие ради нужды». Труднообъяснимой особенностью святого было то, что он день и ночь молился «греческим речением». Был ли он греком? Одна из рукописей Иоаннова жития утверждает даже: «Святая же его богоухновенная книга псалтырь греческого письма уставного вполдесеть и доднесь на гробе его... верность яко греческия земли бе и по ней всегда и глаголаше и молитвы Господеви творяще»¹⁰⁵. В самом деле, до нашего времени сохранилась якобы принадлежавшая Иоанну пергаменная псалтирь — однако вовсе не греческая, а латинская¹⁰⁶. Видимо, этот человек действительно был иностранцем, но объявить право-

¹⁰³ Романенко Е. В. Аркадий Вяземский, с. 271.

¹⁰⁴ Мельник А. Г. Житие Иоанна Власатого Милостивого Ростовского // СККДР. XVII в. Ч. 4. Дополнения, с. 388. Главная «жизнь» святого — и это наблюдение справедливо в отношении многих сомнительных «похабов» — началась после его смерти, когда над могилой стали совершаться исцеления. Чудеса, как это часто бывает в агиографии, гораздо фактологичнее собственно жития, и их хронология позволяет сделать вывод, что кульп Иоанна складывался с середины 1610-х по 1660-е гг.

¹⁰⁵ РГБ. ф. 354, № 93, л. 100 об.

¹⁰⁶ Амфилохий. О латинской пергаминной Псалтири, принадлежавшей св. Иоанну Милостивому, Ростовскому чудотворцу // Труды VIII Археологического съезда в Москве. Т. 2. М., 1895, с. 230—231.

славным святым грека казалось удобнее. Главное же, что сама по себе чуждость, иноприродность, наряду с бездомностью и «власатостью», толкали народно-религиозное сознание к тому, чтобы превратить Иоанна именно в юродивого.

Отсутствие каких-либо конкретных черт земной жизни, по которым можно было бы идентифицировать святого (клейма на древнейшей житийной иконе Иоанна Власатого все посвящены его посмертным чудесам¹⁰⁷), вело к тому, что образ с легкостью раздавался. Таков, по нашему мнению, случай с Иоанном Власатым и Иоанном Большим Колпаком¹⁰⁸. Они почитались как два разных «похаба», один в Ростове, другой в Москве, но если взглянуть непредвзято, то окажется, что между ними весьма много общего: оба Иоанна жили в Ростове¹⁰⁹ и якобы общались между собой (как утверждается в некоторых списках житий), оба имели характерной чертой волосатость

¹⁰⁷ Мельник А. Г. Некоторые памятники иконографии ростовского святого Иоанна Власатого // Страницы минувшего. VI Тихомировские краеведческие чтения. Ярославль, 1997, с. 26—27; Он же. Житийная иконография ростовского святого блаженного Исидора // VI Научные чтения памяти И. П. Болотцевой. Ярославль, 2000, с. 91.

¹⁰⁸ Еще один возможный «клон» Иоанна Власатого, давший побег в Каргополе, — это Иона Власяной, см.: Сергей. Полный месяцеслов. Т. 3, с. 562—563.

¹⁰⁹ Одно из немногих сведений о жизни Большого Колпака — это пассаж из жития ростовского святого рубежа XVI—XVII вв. Иринарха: героя в его затворе посещает Иоанн и, разговаривая с ним странными намеками, советует надеть вериги и предсказывает будущее (Житие преподобного Иринарха // Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному Времени. СПб., 1909, стб. 1365—1366). В Ростовском Борисоглебском монастыре имелось изображение «Большого Колпака» «с большою головою, не соответствующей его туловищу» (Архимандрит Амфилохий. Жизнь преподобного Иринарха Затворника. М., 1863, с. 12). Лишь позднее «большой колпак» был переосмыслен как головной убор, см.: Покровский Н. В. Сийский иконописный подлинник. Вып. 3 // Памятники древней письменности. Вып. 122. 1897, с. 113—114, рис. 27.

(прозвище «Большой Колпак» Иоанн Московский получил из-за своей огромной свалявшейся шевелюры), биографии обоих практически лишены конкретных деталей. Можно предположить, что ростовский культ дал ответвление в Москву, а поскольку столичный храм Покрова на Рву уже и так стал центром «юродской» святости благодаря связи с культом Андрея, Большой Колпак, кто бы он ни был, оказался похоронен именно там. При этом у обоих Иоаннов самым значимым фактом жизни становится смерть. Сравним, как описаны в житиях обоих Иоаннов их похороны. Когда некая вдовица и какой-то поп хорошили тело Иоанна Ростовского в загородной церкви Власия, «быша знамения велия и чудеса многа, и громы, и молния, и позжение домам и церквам»¹¹⁰. В случае с Иоанном Московским этот же мотив разрастается до масштабов катастрофы:

И на том погребении Божие милосердие сотворилося: было знамение с небеси великий гром страшен и молния со огнем, во храмех... образы попалио, а громом страшным побило много бесчисленно народа, ризничего... во олтари... до смерти убило, да диякона Пимина Покровского замертво же вон вынесли и едва его на ветре откачали, а попа Ивана... подняло выше церковных дверей и опустило его на землю и был без языка полтора часа и едва от немощи своея оздравил... И в те поры... в церквах и около церкви бесчисленное множество народа молниею попалиша и громом побиша, а иных оглушиша, а у иных руки и ноги поотшибоша, у мужей, жен и у детей¹¹¹.

Разумеется, этому посмертному буйству придумано какое-то объяснение (мол, ослушались Иоаннова завета

¹¹⁰ Мельник А. Г. Житие Иоанна Власатого, с. 388.

¹¹¹ Кузнецов И. И. Святые блаженные Василий и Иоанн, Христа ради московские чудотворцы. М., 1910, с. 418. В одной рукописи, созданной около 1592 г., храм Покрова на Рву назван «Иваном Христа ради юродивым» (РГАДА, ф. 181, № 507, л. 16, 20).

не хоронить его ранее трех дней), но, во-первых, в одном из вариантов «Чудес» автор честно признается, что не понимает их смысла¹¹², во-вторых, ростовскому Иоанну даже такая рационализация не нужна, а в-третьих, автор другого извода легенды о Большом Колпаке прямо ссылается на юродскую традицию: «Се внезапу бысть знамение с небеси страшно и ужасно над самым царствующим градом, яко же при чудном Прокопии юродивом над градом Устюгом... и многие люди... побиени быша и умроша, царь же, патриарх и все людие убоящася и устрашишася зело»¹¹³. Аналогия с Прокопием Устюжским весьма приблизительна — в житии последнего говорится, что он как раз отвел от города «каменную тучу», так что «не уби громом и камением ни от человек, ни от скот»¹¹⁴. Ссылка на Прокопия указывает не на похожий случай, а на глубинное сродство: всякий «похаб» связан с грозными природными явлениями, такова его «юродская» суть (ср. ниже, с. 275).

Впрочем, не во всяком даже раннем юродивом обязательно проявляется мифологическая основа. В XVI в., когда «похабство» становится модным подвизанием, его начинают приписывать святым, которые ни по каким критериям вроде бы для этого не подходят. Самый яркий пример — Лаврентий Калужский. Он скончался в 1512 г., однако сказание о его чудесах возникло лишь во второй половине XVII в. Как честно признается автор одного из списков, «колико же бе святый поживе и в кое лето скончася, не известно, аще и было каково писание... Но нам о том испытovати несть полезно, но точию верити подобает, яко святый поживе Богу угодно»¹¹⁵.

¹¹² Каган М. Д. Житие Иоанна, московского юродивого по прозвищу Большой Колпак // СККДР. XVII в. Ч. 1. СПб., 1992, с. 356—357.

¹¹³ Кузнецов И. И. Святые блаженные Василий, с. 416.

¹¹⁴ Житие святого праведного Прокопия, л. 31.

¹¹⁵ Романова А. А. Чудеса Лаврентия Калужского // СККДР. XVII в. Ч. 4. Дополнения, с. 239; Иванов В. А. Святой праведный Лаврентий Калужский и монастыри его имени // Монастыри в жизни России. Калуга; Боровск, 1997, с. 225—230.

Наличие культа засвидетельствовано якобы уже в 1568 г., грамотой самого Ивана Грозного (впрочем, несохранившейся), однако житие так никогда и не было написано, а единственный прижизненный поступок, внесенный в Чудеса, отнюдь не характеризует святого как «похаба»: когда калужский князь Симеон Иванович отбивал нападение татар, находившийся в его доме Лаврентий «вънезапу возопий гласом велиим, рече: “Дайте мне мою секиру”... Блаженный же отиде, иде же бе юродстя и малу секиру с собою носяше... Святый Лаврентий Христа ради юродивый вънезапу обретеся на насаде у великого князя, укрепляше его»¹¹⁶. В помянной книге князей Хитровых, хранившейся в Лютиковском Троицком монастыре, «чудотворец Лаврентий» фигурировал среди членов этого рода¹¹⁷. Ничего другого мы о жизни святого не узнаем¹¹⁸.

В XVI в. юродская агиография обогащается русской легендой об Андрее Юрдишом, не имеющей прототипа в его греческом житии и византийской агиографии вообще. Там повествуется о некоем Софонии, который убивает собственных родителей, а потом хочет покаяться — но ни один священник не может отпустить ему грех; убийца скитаются по пустыне и встречает старца Аполлония, который, в свою очередь, также признает свое бессилие и направляет его к другому пустыннику, Талиону, однако «блаженный Талион рече ему: Несмы аз помогатель согрешением твоим, чадо. Но покажу ти человека в граде Ските (вариант — Крите) нага ходяща, блаженного Андрея уродиваго Христа ради, да той ти поможет»¹¹⁹. Грешник приходит в «Скит» и встречает Андрея

¹¹⁶ Романова А. А. Чудеса, с. 239.

¹¹⁷ Хитров Н. З. Описание Лютиковского Троицкого Перемышльского монастыря. М., 1826, с. 8.

¹¹⁸ Легенда о том, что Лаврентий прокопал подземный ход к церкви, чтобы неузнанным слушать литургию, не обнаруживается ни в одном из сохранившихся списков Чудес. Видимо, она возникает в XIX в., и не исключено, что под влиянием западных сказаний.

¹¹⁹ РНБ. ф. 536 ОЛДП, Q-54. Благодарю А. М. Молдована за эту ссылку.

в городских воротах, но тот в ответ на покаяние жестоко избивает его палкой. Это повторяется день за днем, но в конце концов юродивый отводит Софонию в храм Пантократора и устраивает там встречу с его убитыми родителями, которые и прощают сына¹²⁰. Хотя эта апокрифическая история имеет некоторые сходства с византийскими «душеполезными историями» (мотив тайного святого, которому доступны чудеса, непосильные для обычных праведников, ср. BHG, 1318у; 1322е), тем не менее гораздо очевиднее параллели с западными легендами о великих грешниках, чье спасение зависит от «нестандартного» святого (см. с. 350). Таким образом, «юродская» агиография на Руси развивала некоторые византийские мотивы либо совсем самостоятельно, либо под влиянием западной традиции.

Отмечавшееся нами выше (см. с. 246) воздействие жития Андрея на агиографию русских «похабов» также не следует толковать слишком прямолинейно. Возьмем уже известного нам Прокопия Устюжского: казалось бы, его житие есть в значительной своей части дословный пересказ жития царьградского юродивого. Даже описание суровой зимы в Устюге русский агиограф заимствовал из византийского рассказа о Константинопольской зиме¹²¹, хотя знал о морозах явно не понаслышке. И при всем том не следует думать, будто подобные клише непременно означали слабость авторской фантазии: агиограф исходил из того, что житие Андрея может быть известно его аудитории, и что узнавание прототипа вызовет правильные ассоциации. Кроме того, биограф Прокопия списывал из жития Андрея не дословно¹²², но, во-первых, модернизировал язык для облегчения задачи своему читателю, а во-вторых, добавлял кое-какие собственные детали даже в готовые текстовые блоки из перевода. Например, в том месте, где константинопольский святой жалуется, что он остался на морозе совершенно

¹²⁰ Молдован. Житие, с. 117—119.

¹²¹ Житие святого праведного Прокопия, с. 44—52. Ср.: *Rydèn. The Life. V. II*, l.422—488.

¹²² Ср.: Молдован. Житие, стк. 641—756.

голым, агиограф Прокопия слега одевает своего героя: «Но токмо едину ризу раздранну ношаще... срамныхъ ради телесныхъ своихъ уд»¹²³. Если Андрей приходит за помощью к нищим, ютящимся в городских портиках, то Прокопий «приидох к сопротивным малым храминам к живущим ту нищим человеком, иже пряможивущим соборныя церкви... Они же слышавше приход мой и не давше ми внити в храмины своя...»¹²⁴. Если тело Андрея описывается как «посиневшее», то Прокопия — как «кальное, смердящее... и посиневшее»¹²⁵. Обычно считается, что русские «похабы» ведут себя гораздо целомудреннее своих византийских предшественников¹²⁶; в целом это, может быть, и так, но при столь масштабном обобщении растворяются нюансы: скажем, там, где Андрей Царьградский готовится безмолвно умереть от холода¹²⁷, Прокопий Устюжский «глаголах в души своей недобна и непотребна словеса»¹²⁸.

Юродство русифицировалось.

¹²³ Житие святого праведного Прокопия, с. 46, ср.: Молдован. Житие, стк. 655—656.

¹²⁴ Житие святого праведного Прокопия, с. 50, ср.: Молдован. Житие, стк. 618—620.

¹²⁵ Житие святого праведного Прокопия, с. 52, ср.: Молдован. Житие, стк. 739—740.

¹²⁶ В этом смысле жития русских «похабов» беднее византийских (см.: Fedotov G. The Russian Religious Mind. V. 2. Cambridge, 1966, p. 317—318; Challis N., Dewey H. Byzantine Models, p. 38).

¹²⁷ Молдован. Житие, стк. 736.

¹²⁸ Житие святого праведного Прокопия, с. 52.

Юродство как институт сложилось на Руси одновременно с самодержавием, и это не случайное совпадение. Видимо, «похабы» воспринимались обществом, помимо прочего, как форма божественного контроля за властью. Тесные, пусть и двусмысленные, отношения русских юродивых со светскими властителями — отличительная черта «похабов» в сравнении с их византийскими предшественниками¹. Уже Исидор Ростовский ходит в княжьи палаты, уже Лаврентий Калужский живет приживалом при местном князе. Но пика своего эти отношения достигают в царствование Ивана Грозного. Официальная церковь на Соборе 1547 г. признала местночтимыми святыми Максима Московского и Прокопия с Иоанном Устюжских². Странная дружба-вражда царя с «похаба-

¹ Ivanov S. Holy Fools and Political Authorities in Byzantium and Russia // Acts of the XVIIIth International Congress of Byzantine Studies. Selected Papers: Main and Communications. V. I. History / Ed. I. Ševčenko, G. Litavrin, W. Hanak. Shepherdstown, 1996, p. 265—271.

² Голубинский Е. История канонизации святых в русской церкви. Сергиев Посад, 1894, с. 54—55, 70. Между рукописями, сохранившими постановление Собора о канонизации, наблюдаются определенные разнотечения: так, Максим, назначенный «праздновать на Москве 13 августа», в двух списках обречен празднованию «повсюду»; один манускрипт предписывает празднование «повсюду» также и Прокопию с Иоанном (см.: Макарий (Веретенников). Жизнь и труды святителя Макария. М., 2002, с. 107). Быть может, данный разнобой отражает споры об этих святых, которые велись на самом Соборе. Однако общий настрой эпохи отразился в «Домострое», составитель которого призывает всех православных: «Подражаемъ... и поврьнему... уродивым Христа ради» (Домострой / Изд. В. В. Колесов, В. В. Рождественская. СПб., 1994, с. 15). *

ми» — апогей «похабства» на Руси. В ней сошлись две в каком-то смысле сродные друг другу силы. Если считать юродством максимальное самоуничтожение, таящее под собой величайшую гордыню, то нельзя себе представить более характерного носителя этой гремучей смеси, чем Иван Васильевич.

Здесь допустимо говорить о «юродствовании» в том бытовом смысле, в котором русский язык употребляет этот термин теперь³. Например, свое послание монахам Кирилло-Белозерского монастыря Грозный начинает так:

Увы мне, грешному, горе мне, окаянному, ох мне скверному! Кто есмь аз на таковую высоту дерзати?.. Ино подобает вам, нашим государям, и нас заблудших... просвещати. А мне, псу смердящему, кому учiti и чему наказати?.. Сам всегда в пианстве, в блуде, в прелюбодействе, в скверне, во убийстве... кому мне, нечистому и скверному душегубцу, учителю быти?⁴.

Но после этих и многих других покаянных слов голос царя меняется, слезливые интонации постепенно исчезают, уступая место яростным обличениям и проклятиям в адрес монахов, не проявивших должной строгости к заточенным в их обители опальным боярам. Легче всего было бы объявить процитированные слова Ивана простым сарказмом. Однако реальность не столь однозначна! Царь хорошо знает: то, в чем он якобы каётся, есть не самооговор и не преувеличение, а констатация общеизвестных фактов; он вовсе не собирается опровергать сказанное, наоборот, признает, что все так и есть, но это не только не принижает властителя, но наоборот, доказывает его надчеловеческие свойства, возносящие царя выше земных норм и законов⁵.

³ См. об этом: Панченко. Смех, с. 26—28.

⁴ Послания Ивана Грозного // Изд. Д. С. Лихачева и Я. С. Лурье. М.; Л., 1951, с. 162—163.

⁵ Существовала гипотеза, согласно которой Грозный даже писал под псевдонимом Парфений Уродивый [см.: Шляпкин И. А. Ермолай Прегрешный, новый писатель эпохи Грозного // Сер-

Именно такое «уничижение паче гордости» практиковал Грозный и в политике. Вот, например, как поступил царь с конюшим Иваном Федоровым. Он велел боярину облечься в царские одежды и сесть на трон, а сам обнажил голову, преклонил колени и сказал: «Ты имеешь то, что искал — чтобы занять мое место. Вот ты ныне великий князь, радуйся теперь и наслаждайся владычеством» — после чего убил боярина, а труп велел бросить в выгребную яму⁶. Допустим, Федорова царь подозревал в заговоре — но вот татарского царевича Симеона Бекбулатовича он посадил на собственный трон, не имея в виду выявить его тайные помыслы. Тогда зачем же он это сделал? Зачем писал татарину члобитные, словно настоящему царю, подписываясь «Иванец Васильев»? В каком-то смысле это была типичная «юродская провокация»: «глаголи были в людях, что искушал (курсив мой. — С. И.) люди: что молва будет в людех про то»⁷. То есть подданные должны были прозревать истину, угадывая ее за обманчивым фасадом реальности. Не таков ли побудительный мотив юродства? Иностранный собиратель историй о Грозном, Коллинс, с удивлением рассказывает, что царь позволял себе различные шалости, но при этом наказал голландок, которые вздумали над ними смеяться⁸ — то есть одним только чужеземцам и оставалось непонятным то, что все русские прекрасно знали: шутки Ивана не смешны, а страшны. Разве это не по-юродски?

гею Федоровичу Платонову ученики, друзья и почитатели. СПб, 1911, с. 554—555. Ср.: Лихачев Д. С. Канон и молитва Ангелу Грозному Воеводе Парфения Уродивого (Ивана Грозного) // Рукописное наследие Древней Руси (по материалам Пушкинского дома). Л., 1972, с. 10—12]. Впрочем, недавно эта гипотеза была опровергнута: Турилов А. А., Чернецов А. В. Отреченные верования в русской рукописной традиции // Отреченное чтение в России XVII—XVIII вв. М., 2003, с. 58—60.

⁶ Скрынников Р. Г. Царство террора. СПб., 1992, с. 337.

⁷ Роговецкий С. К. Устная проза XVI—XVII вв. об Иване Грозном // Русский фольклор. Т. 20. 1981, с. 80.

⁸ Коллинс С. Нынешнее состояние России // ЧОИДР. 1846. № 1—2, с. 14—15.

Анализируя зловещие буффонады Ивана, Ю. Лотман и Б. Успенский так объясняют этот феномен:

Грозный полагал, что как благочестивые миряне не могут судить о поступках юродивого и должны верить, что за его беснованием скрывается святость, не имея возможности сделать такой вывод на основании каких-либо рациональных заключений, так и подданные должны покоряться его божественной власти независимо от характера его поступков...⁹

Так же, как у юродивого, у Ивана никогда нельзя было понять, веселится он или гневается, шутит или угрожает. Однако в отличие от агиографического персонажа, который существует в одном-единственном измерении, литературном; в отличие от святого, неотделимого от своего религиозного дискурса, Грозный был реальным человеком, и применительно к нему допустимо говорить о психологии. А если смотреть под этим углом, то можно предположить, что поведение царя было игрой не только с подданными, но и с самим собой: Иван хотел доказать себе, что власть — не условное человеческое установление, что царь — не тот, кто в данный момент восседает на троне. Он считал, что его царственность — вещь абсолютная, запредельная, не зависящая от такой бирюльки, как шапка Мономаха, что она пойдет за ним куда угодно. Грозный дерзко экспериментировал с собственной царственностью, подобно

⁹ Лотман Ю., Успенский Б. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопросы литературы. 1977, № 3, с. 164. Впрочем, дальнейшее рассуждение исследователей: «Поведение Грозного — это юродство без святости, юродство, не санкционированное свыше, и тем самым это игра в юродство, пародия на него» — представляется модернизацией. Идея, будто юродивый — хороший, а царь — плохой (см.: Шайтанова А. И. Искренность и игра как модусы поведения личности // Человек. 1995. № 4, с. 69—70) отражает современный взгляд на дело. Ср.: Хант П. Личная мифология Ивана IV о собственной царской харизме // Новгородский сборник. Т. 9 (19). 2003, с. 267—271.

тому как юродивый (если также представить его себе в качестве психологического типа) своими кощунствами исследует пределы Божьей милости к себе. Впрочем, и царь позволял себе кощунствовать: например, на свадьбе племянницы Грозный велел гостям плясать под напев псалма святого Афанасия, да и сам пустился в пляс с молодыми монахами, отбивая такт ударами жезла по их головам¹⁰. Весь уклад опричного двора Ивана в Александровой Слободе был пропитан духом кощунства¹¹. Этим подчеркивался запредельный характер его власти.

Общество в каком-то глубинном смысле соглашалось с таким «позиционированием» царя. В одном из фольклорных преданий Иван был избран на царство следующим образом: «по совету одного юродивого» в воротах Кремля поставили пудовую свечу и решили, что при появлении «истинного» царя она сама собою загорится. Некий начальник отправляется в Москву в надежде на трон и обещает своему кучеру Ивану, что если станет царем, то произведет его в «генералы»; в ответ кучер обещает, если сам станет царем, повесить своего хозяина. Надо ли объяснять, что именно при появлении кучера чудесным образом загорелась свеча, и новоявленный царь Иван приказал немедленно казнить «генерала», за что получил от восхищенного народа прозвание Грозный¹².

Недаром в этой легенде инициатором странного метода избирать царя является юродивый: подобно тому, как нет способа угадать в городском сумасшедшем свя-

¹⁰ Скрынников Р. Г. Царство, с. 502.

¹¹ В народных сказках об Иване Грозном царь велит переворачивать вверх ногами книгу, лежащую в церкви на аналое, и приказывает напоить певчих, чтобы они проспали службу (*Веселовский А. Сказки об Иване Грозном // Древняя и новая Россия. Т. 2. 1876, № 4, с. 322*).

¹² Аристов Н. Я. Русские народные предания об исторических лицах и событиях // Труды Третьего Археологического съезда в России. Т. 1. Киев, 1878, с. 337—338.

того, так невозможно и рациональными методами распознать в простом кучере богоизбранного властителя. В народном сознании «похаб» венчает Ивана на царство, и запредельные страдания, которые обрушивает на страну грозный царь, суть неизбежное следствие этого запредельного избрания.

Иван IV глубоко почитал «похабов»: согласно легендам, явно им самим вдохновленным, такие великие события, как рождение царя¹³ и взятие им Казани¹⁴, были якобы предсказаны именно юродивыми. Похоже, что Грозный лично пропагандировал культ единственного к его времени столичного «похаба» Максима: «образ Максим исповедник уродивый» (то есть, видимо, икона Нагоходца, смешанного со святым VII в. Максимом Исповедником) был лично преподнесен царем Старицкому монастырю¹⁵. Видимо, Грозный считал юродство статусом, в каком-то отношении равным царскому. В составленной под его патронажем «Книге степенной царского родословия», в похвале потомкам князя Владимира вдруг появляется следующий пассаж:

Ини же богомудростным приворением яко уроди
вменишася Христовы ради любви в нищетне образе и
бездомовни изволиша быти, и много трудно странство-
вавше и спасосяся, тех же бесчисленного благородия
неисчислена имена, иже написана суть на небесех, на
земли же память их с похвалами пребывает во веки¹⁶.

¹³ Книга степенная царского родословия // ПСРЛ. Т. 21. 2 пол. Ч. 2. СПб., 1913, с. 629.

¹⁴ Стрельникова Е. Р. Галактион Белозерский // ПЭ (в печати).

¹⁵ См.: Описные книги Старицкого Успенского монастыря. Старица, 1912, с. 11. Кроме того, две его иконы числятся по описи можайских монастырей конца XVI в. См.: Можайские акты 1596—1598 гг. // Можайские акты 1506—1775 гг. / Изд. архим. Дионисий. Спб., 1892, с. 51, 54. Не исключено, что это также результат пропаганды со стороны Грозного.

¹⁶ Книга степенная царского родословия // ПСРЛ. Т. 21. 1 пол. Ч. 1. СПб., 1908, с. 134.

Кого из потомков Владимира сочли юродивыми в Москве XVI в. — можно лишь догадываться. Итак, общество признавало сверхчеловеческий статус царя — но в то же время выдвигало против него равную по запредельности фигуру, юродивого.

Присмотримся повнимательнее к самому знаменитому эпизоду из истории русского «похабства» — встрече Грозного с Николой Псковским¹⁷. Это тот удобный и редчайший случай, когда можно подробно проследить, как складывалась легенда о «похабе» с начала и до конца. Зимой 1570 г. Иван Васильевич учинил чудовищный погром Новгорода и Пскова. Вот как описывает события во Пскове немецкий участник этого похода Генрих Штаден:

В эту пору было убито столько тысяч духовных и милян, что никогда ни о чем подобном и не слыхивали на Руси. Великий князь отдал половину города на грабеж, пока он не пришел ко двору, где жил Микула. Этот Микула — прожиточный мужик (Kerls); живет во Пскове, во дворе один, без жены и детей. У него много скота, который всю зиму ходит во дворе по навозу под открытым небом, растет и тучнеет. От этого он и разбогател. Русским он предсказывает много о будущем. Великий князь пошел к нему на двор, Микула же сказал великому князю: «Довольно! Отправляйся назад домой!» Великий князь послушался этого Микулы и ушел от Пскова¹⁸.

Некоторые исследователи считают, что Микула, каким он предстает в рассказе Штадена, уже есть легендарная фигура: то ли былинный Микула Селянинович («Микула» — псковский диалектальный вариант имени «Никола»)¹⁹, то ли знахарь, обладающий таинственной

¹⁷ См.: Флоря Б. Н. Иван Грозный. М., 1999, с. 244—246; ср.: Скрынников Р. Г. Царство, с. 375.

¹⁸ Генрих Штаден. Записки опричника. М., 2002, с. 49—50.

¹⁹ Ржиха В. Ф. Микула Селянинович // Известия по русскому языку и словесности. Т. 2. Кн. 2. 1929, с. 455.

властью над животными²⁰. Впрочем, для наших целей не так уж важно, имелся ли в «завязи» мифа какой-либо реальный факт: слова Микулы, переданные Штаденом, звучат очень величественно, но были ли они продиктованы личным мужеством или верой в потустороннюю помощь, были ли они вообще произнесены или выражали никем не высказанные чаяния всех псковичей, нам не дано узнать. Важно лишь, что изначальный образ Микулы никак не напоминает юродивого.

Однако почти сразу миф зажил своей собственной жизнью: прорицатель превратился в «похаба». Следующий этап развития легенды отражен в Пискаревском Летописце: Грозный якобы «прииде к Никуле уродивому. И рече ему Никула: “Не замай, милухне, нас, и не пробудет ти за нас! Поеди, милухне, ранее от нас опять. Не на чем ти бежати!” И в то время паде головной аргамак (т. е. царский конь. — С. И.). И князь великий поеде вскоре и немного зла сотвори»²¹. Хотя Никула уже назван юродивым, в его поведении еще нет ничего специфически юродского, кроме разве что просторечного обращения «милухне»; «пискаревский» вариант легенды не очень далеко ушел от штаденовского: гибель царского коня (аргамака) отсылает к пророческим (или магическим) способностям «мужика».

Следующий слой легенды представлен в Первой Псковской летописи: Иван Грозный «прииде благословитися ко блаженному Николе... блаженный же поучив его много ужасными словесы, еже престати от всякого кровопролития и не дерзнути же грабити святые божии церкви. Царь же прежде сия глаголы нивочто же вменив» приказал снимать колокол с Троицкой церкви — и «того же часа паде конь его лутчий по пророчествию святого, и поведаша сия царю, он же ужасен вскоре бежа из града»²².

²⁰ Роговецкий С. К. Устная проза XVI—XVII вв., с. 87.

²¹ Пискаревский Летописец / Изд. О. А. Яковleva (Материалы по истории СССР. Вып. 2). М., 1955, с. 79.

²² Псковские летописи. Вып. 1. М.; Л., 1941, с. 115—116. Этот вариант легенды был известен польскому королю Стефану Баторию — в одном разговоре он упоминал о том, что «про-

Здесь впервые вводится мотив зависимости царя от юродивого: в предшествующих вариантах нам не объясняют, зачем, собственно, явился царь к Николе, а теперь ясно, что он нуждается в юродском благословении. Можно согласиться с Будовницем, что версия псковской летописи отражает интересы причта Троицкой церкви²³, но нельзя, вслед за ним, считать, будто развитие легенды есть результат злокозненных усилий церкви по одурачиванию народных масс: иерархи могли эксплуатировать низовые верования, но не порождать их. Дальнейший шаг делает легенда под пером немецких опричников Таубе и Крузе.

Был послан к великому князю по воле Божьей один бедный человек по имени Nirnla (искаженное «Никола»? — С. И.), которого все псковичи почитали, как никого, словно святого или особого пророка, и объявил ему, что он должен к нему прийти. Великий князь не отказал ему в этом. Когда великий князь подошел к этому дому, этот пророк или его дьявольская личина (курсив мой. — С. И.) крикнул из окна по-русски: «Ивашка, Ивашка!.. До каких пор будешь ты без вины проливать христианскую кровь? Подумай об этом и уди в эту же минуту, или тебя постигнет большое несчастье». Вследствие этого предостережения, устрашения или угрозы могущественный тиран... ушел побитый и пристыженный... Так нищий устрашил и прогнал царя²⁴.

Немцы честно пытаются передать амбивалентный характер юродства, и в этом смысле их подозрения насчет «дьявольской личины» весьма показательны. Кроме того,

рок (sein Prophet) по имени Миколо» заставил царя подчиниться себе, когда «колдовством» убил его лучшего коня (Koch E. Moskoviter in der Oberlausitz // Neues Lausitzisches Magazin. Bd. 83. 1907. S. 55).

²³ Будовниц И. У. Юродивые Древней Руси // Вопросы истории религии и атеизма. Т. 12. 1964, с. 173.

²⁴ Послание И. Таубе и Э. Крузе / Пер. М. Г. Рогинского // Русский исторический журнал. Кн. 8. 1922, с. 50—51.

в истории, рассказанной Таубе и Крузе, Никола из зажиточного становится нищим, а его двор, полный тучного скота, превращается в какую-то, видимо, тесную келью: Никола приглашает туда царя, но разговаривает с ним почему-то через окно. Наконец, несчастьем, которым угрожает царю Никола, становится уже не гибель коня, а татарский набег на Москву в 1571 г.²⁵ Вышесцитированный рассказ был записан в 1572 г., а уже в следующем году на псковского чудотворца как на главную достопримечательность Пскова любовался английский посланник Джером Горсей, который так описывает встречу Грозного с Николой.

Его встретил мошенник или колдун (*impostur or magician*), которого они почитали как своего оракула, святой человек (*a holly man*) по имени Микула Свят (*Sweat*); он встретил царя смелыми проклятиями, заклинаниями, руганью и угрозами (*imprecations and exsorsims, railings and threats*), называя его царем-кровопийцей, пожирателем христианских тел, и клялся, что царь не избегнет смерти и бывшей в то время молнии, если... дотронется до головы последнего из детей... и что он должен удалиться из города прежде, чем поднимется огненное облако — Божья кара, что вот оно уже висит у него над головой. А в это время была сильная мрачная гроза. Царь содрогнулся от этих слов и просил его молиться об избавлении и прощении его жестоких замыслов. Я сам видел этого мошенника и колдуна: жалкое существо, нагое зимой и летом, он выносит как сильную стужу, так и жару, совершает многие странные действия благодаря дьявольскому колдовскому отводу глаз (*magical illusions of the Divell*), его боятся и почитают все — как князья, так и народ²⁶.

²⁵ Kappeler A. Ivan Groznyj im Spiegel der ausländischen Druckschriften seiner Zeit. Bern; Frankfurt, 1972, S. 126.

²⁶ Russia at the Close of the XVI Century. London, 1856, p. 161. Русский перевод: Джером Горсей. Записки о России. XVI — начало XVII в. М., 1990, с. 54.

Как видим, легенда обросла плотью: во-первых, уже через три года после псковского похода в городе показывали какого-то юродивого, которому задним числом была приписана честь спасения земляков от царского гнева. Во-вторых, сюжет обогатился двумя важными деталями: грозой и «людоедством». Мотив загадочной связи юродивого с молнией встречался нам и раньше (см. с. 261), но здесь впервые грома представлена как орудие юродского гнева, и тот факт, что встреча происходит в феврале, когда и гроза не бывает, не способен смутить мифотворческое сознание: для него главное, что Никола грозит грозой не кому-нибудь, а именно *Грозному!* Юродивый как бы выигрывает у царя на его же поле. В каком-то смысле, как мы увидим, к тому же самому выводу подталкивал и мотив «людоедства».

Минуло еще шестнадцать лет — и ту же легенду повторяет другой английский путешественник, Джильс Флетчер, (ср ниже, с. 284), однако мы замечаем, что в нее добавился один существенный эпизод: Никола отправил царю

кусок сырого мяса, между тем как в то время был у них пост. Увидев это, царь велел сказать ему, что он удивляется, так как святой муж предлагает ему есть мясо в пост, когда святая церковь запрещает это... «Да разве Ивашка думает, — сказал Никола, — что съесть постом кусок мяса какого-нибудь животного грешно, а нет греха есть столько людского мяса, как он это уже сделал?»²⁷

Итак, встречающееся уже у Горселя обвинение в «кровопийстве» постепенно превратилось в мотив о предложении отведать сырого мяса. Кстати, со временем этот мотив стал ключевым в легенде и потом был «заимствован» у Николы другими юродивыми: Арсением Новгородским, Николаем Кочановым²⁸ и Василием Блаженным. Сводится ли здесь дело к метафорическому обвинению царя в «людоедстве»? Беремся утверждать, что нет.

²⁷ The English Works of Giles Fletcher, the Elder / Ed. L. E. Berry. Madison, 1964, p. 276.

²⁸ Росовецкий С. К. Устная проза XVI—XVII вв., с. 84, прим. 84.

В отличие от новгородско-псковского фольклора, где Грозный и в самом деле подвергается подчас осуждению, московская традиция изображает царя с симпатией. И тем не менее в житии московского «похаба» Василия Блаженного появляется сходный эпизод. Значит, данный мотив нельзя трактовать как однозначную «критику». На наш взгляд, мифологическое содержание легенды можно реконструировать, лишь вспомнив про главного православного юродивого — Симеона Салоса. Особенностью Эмесского святого являлось как раз то, что он ел мясо в пост, «словно безбожник»²⁹. К этой теме автор жития возвращается снова и снова: «Он не ел вплоть до Страстного четверга. Но в этот день он прямо с утра усаживался у пирожника и ел, чтобы из-за этого люди, видевшие его, соблазнились, что, мол, даже в Страстной четверг он не постится»³⁰. Но что самое интересное — Симеон ел и сырое мясо³¹. Подобные эпизоды были аккуратно воспроизведены в славянском переводе («ясти без насыщения», «ядуща бобы яко медвяд», «ядый якоже от сего блажняхуся»³² и т. д.). Никола — один из первых русских «похабов», получивших византийское прозвание «Сал(л)ос»³³. В соседнем Новгороде так стали именовать Николай Качанов³⁴ и Михаил Клопский³⁵. В XVI в. представления о модельном юродивом Симеоне Эмесском проникли, видимо, в фольклорную среду, в которой формировалась легенда о Николе.

20 февраля 1570 г., в оцепеневшем от ужаса Пскове, произошел (то есть должен был произойти по законам мифopoэтического сознания) загадочный, непонятный обычным людям разговор. Никола Салос перемог Гроз-

²⁹ Léontios de Néapolis. Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre / Ed. A.-J. Festugière. Paris, 1974. p. 82.10. См. с. 115.

³⁰ Ibid., p. 90.23—91.1. Ср.: p. 94.25—95.3.

³¹ Ibid., p. 92.10.

³² ГИМ. Синод., № 996, л. 369об., 372, 372об.

³³ Псковские летописи. Вып. 1. М.; Л., 1941, с. 115. Ср. с. 251.

³⁴ Соколова Л. В. Чудеса Николая Кочанова // СККДР. 2-ая половина XIV — XVI в. Ч. 2. Л., 1989, с. 511.

³⁵ Новгородская четвертая летопись. Ч. 1. Л., 1929, с. 576.

ного царя в некотором запредельном единоборстве. Юродивый как бы сказал Ивану: ты — Грозный, но и я — Грозный, при этом ты не решаешься есть мясо в пост, а я-то ем! И это дает мне право приказывать тебе. А коль скоро мои пути еще неисповедимее твоих, мне угодно, чтобы ты пощадил город. «Похаб» останавливает царский террор не во имя закона или гуманности, а по каким-то лишь им двоим ведомым правилам.

Никола продолжал жить в псковском фольклоре и дальше — на позднейшем этапе легенды он, не утрачивая своего юродства, превращался уже в лицо, совершенно равновеликое царю: перед въездом Ивана в город «похаб» приказывает всем горожанам выходить из домов с хлебом-солью, а когда Грозный верхом показывается в Петровских воротах Пскова, «Микола Христоуродивый» едет к нему «на палочке верхом, руку подпер в бок»³⁶. Юродивый этот фигурирует в качестве персонажа многих псковских житийных текстов³⁷ и сказок³⁸, и недаром несколько веков спустя Александр Пушкин, писавший трагедию «Борис Годунов» в имении Михайловское под Пskовом, присвоил своему юродивому персонажу имя «Николка»³⁹.

Момент встречи Ивана Грозного с юродивым имел такой мифологический «резонанс», что несколько раз потом воспроизводился в других житиях. Рассмотрим один случай — Арсения Новгородского. В почитании этого святого прослеживается несколько слоев: если ориентироваться на события, упоминаемые в его житии, святой умер вскоре после встречи с Иваном Грозным

³⁶ Ср.: Якушин П. И. Сочинения. М., 1986, с. 115.

³⁷ Ср.: Житие Никандра Пустынножителя / Серебрянский Н. Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. М., 1908, с. 539.

³⁸ См.: Клибанов А. И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996, с. 89.

³⁹ Грановская Н. Юродивый в трагедии Пушкина // Русская литература. 1964. № 2, с. 94.

в 1579 г.⁴⁰ При этом некоторые детали текста выглядят столь жизнеподобно, что производят впечатление спи- санных с натуры или по свежим следам. Например, такие подробности облика святого: «Ризы сего блаженна- го, еже ношаše выну, толико видением непотребны бя- ху и многошени и сиротни, яко бы на многи дни и по- среде града или на торжищи повержени бы были... Та- кожде и на главе его покровение шляпное, им же пол- ея покривашеся точию, другая же страна его главы всю нужду от бескровения приимаше»⁴¹. Издевательства над юродивым городских мальчишек — это непремен- ная черта юродской агиографии начиная с Симеона Эмесского, однако в житии Арсения этот эпизод полу- чает неожиданную конкретизацию: «Отроком иным около его глумящимся, овии же держаше его, ини же ризу его к мосту гвоздми прибиваху»⁴². Возможно, по- добные детали, как и сведения о родителях Арсения, восходят к брату святого Григорию, на которого ссылается ранняя версия жития⁴³. Однако стилистика текста скорее свидетельствует о том, что агиограф творил в XVII в. и писал на основании жизненных наблюдений над многими безымянными юродивыми своего собст- венного времени⁴⁴. Если это так, то эпизод встречи Ар- сения с Иваном Грозным, исполненный хронологиче- ских неувязок, есть «общее место» юродской агиогра- фии — ведь такая же встреча, и тоже с массой хроноло- гических нестыковок, приписывается и Василию Бла- женному (ср. с. 296), и обе они выглядят как подражание

⁴⁰ Каган М. Д. Житие Арсения Новгородского // СККДР. XVII в. Ч. 1. СПб., 1992, с. 331; Буланин Д. М. Житие Арсения Новгород- ского // СККДР. XVII в. Ч. 4. Т—Я. Дополнения, с. 704.

⁴¹ Каган-Тарковская М. Д. Развитие житийно-биографического жанра в XVII веке // ТОДРЛ. Т. 49. 1996, с. 128.

⁴² Там же.

⁴³ Так в: Андроник (Трубачев). Арсений Новгородский // ПЭ. Т. 3. 2001, с. 438.

⁴⁴ См.: Каган-Тарковская М. Д. Развитие житийно-биографиче- ского жанра, с. 128.

подвигу Николы Салоса. Между прочим, мотив встречи Арсения с царем получает дальнейшее развитие в поздних версиях жития: если на первом этапе святой видится с Грозным во второй, мирный приезд царя в Новгород, то в ходе дальнейшей эволюции этого сюжета свидание переносится на кровавый 1570 г., юродивому вкладываются в уста явно заимствованные у Николы обличения царских зверств⁴⁵.

Не следует думать, будто юродивый воспринимался как политический оппозиционер. Бывало, что его странное поведение «прочитывалось» как поддержка властей. К примеру, австрийский посол Сигизмунд Герберштейн, бывший в Москве в 1517 и в 1526 гг., описывает, как «похаб» (*morio, Schalchsnarr*) «носил повсюду метлы и лопату. Когда его спрашивали, зачем они ему, он отвечал, что держава государя еще не совсем очищена»⁴⁶. Главное — что юродивому приписывалось независимое суждение по политическим вопросам. При этом для синкетического религиозного мировосприятия как царь, так и юродивый принадлежали к сакральной сфере, характер же взаимосвязи между этими персонажами не подвергался вербализации, что хорошо видно на примере краткого, но очень интересного «жития» одного забытого «похаба»: речь идет о ростовчанине Артемии Треть-

⁴⁵ Буланин Д. М. Житие Арсения Новгородского // СККДР. XVII в. Ч. 4. Т—Я. Дополнения, с. 705.

⁴⁶ Сигизмунд Герберштейн. Записки о Московии. М., 1988, с. 141. Это — единственное замечание Герберштейна о юродстве. Что касается приписываемого ему Г. Федотовым описания «похабов» (Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М., 1997, с. 188), то оно ему не принадлежит. Цитата, атрибутируемая Федотовым Герберштейну, насчет «мирян, которые покаяния ради дают себя оковать толстыми цепями», в действительности гораздо более поздняя: это фраза из дневника поляка Немоевского от июня 1608 г. (Записки Станислава Немоевского (1606—1608). М., 1907, с. 242). Строго говоря, она не относится к юродивым, ибо те не должны ни в чем каяться.

яке, рассказ о котором вставлен в жизнеописание Иоанна Власатого:

Некогда же ему бывшу два дни зело печалну, не яде, ни пия, ни с кем глагола. В третий же день нача, по всему граду бегая, вопити: стреляй, вешай, скачи, пей, умывайся, ложися. В третий же день по пророчеству его с Москвы весть прииде: царь государь и великий князь Иван Васильевич всеа Руси своих и ближних и дияков казнил многими различными муками два ста человеков⁴⁷.

Из маловразумительных воплей «похаба», по всей вероятности, аккуратно воспроизведенных агиографом, невозможно заключить, понималось ли его «пророчество» как сочувственное по отношению к казненным. Нет сомнений лишь в том, что весть о московских казнях была немедленно увязана ростовчанами с персоной местного «похаба».

Независимая поза юродивого по отношению к власти — общее место поздней русской агиографии: например, в XVII в. Прокопий Вятский срывал шапку с воеводы и тащил его в тюрьму, а также сек на площади молоденькие деревца, предвещая этим жестокие царские указы⁴⁸. Агрессивное поведение было необходимым условием чудотворения: во время костромского пожара воевода обратился за помощью к Симону Юрьевецкому; юродивый ударил его по щеке — и пламя погасло⁴⁹. Но поскольку «похаб» не воспринимался как субъект, то и понятие «политической храбости» к нему неприменимо: агиограф мыслил акты юродской дерзости скорее как знаки иноприродности своего героя, его непохожести на обычных людей.

Другое дело, что житийный канон мог проецироваться на реальную жизнь. Иногда среди тех, кого общест-

⁴⁷ Мельник А. Г. Житие Иоанна Власатого, с. 389.

⁴⁸ Иванов С. А. Житие Прокопия Вятского. Editio princeps // Florilegium. К 60-летию Б. Н. Флори. М., 2000, с. 76, 80.

⁴⁹ Поспелов И. Блаженный Симон Христа ради юродивый Юрьевецкий чудотворец. Кострома, 1879, с. 13.

венное мнение нарекало юродивыми, попадались люди не только «нормальные», но и обладавшие общественным темпераментом — они-то и начинали вести себя с оглядкой на агиографических персонажей. Власть реагировала соответственно. Это ясно из слов Джильса Флетчера:

Но иногда случается, что за такую дерзкую свободу (*rude libertie*), которую они позволяют себе, фальшивым образом прикидываясь пророками (*by imitation of prophets*), от них тайно отделяются. Так обошлись с одним или двумя из них во времена покойного царя [Ивана], за то, что они уж слишком смело поносili правление царя⁵⁰.

В период правления царя Феодора, который сам считался «благоуродивым»⁵¹, «похабство» на Руси достигло пика своей легитимности: немедленно после его коронации, в 1584 г., начались массовые чудотворения у могилы московского юродивого Василия Блаженного, умершего задолго до этого, видимо, в 1557 г. Хотя его культ был популярен и в годы Ивана Грозного⁵², однако канонизация и торжественное перезахоронение Василия в соборе Покрова на Рву (ныне известном как собор Василия Блаженного) произошли 2 августа 1588 г.⁵³ За цере-

⁵⁰ The English Works of Giles Fletcher, the Elder, p. 276.

⁵¹ См.: Повесть князя Ивана Михайловича Катырева-Ростовского // Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени. Изд. З. Л., 1925, с. 564.

⁵² Впервые Василий появляется на иконе «Походная церковь», рядом с Максимом Московским и Андреем Царьградским — в 1572/3 гг. (см.: Попов Г. В. Тверская икона XIII—XVII веков. СПб., 1993, с. 273, № 169). Кроме того, в одной из рукописей 70-х гг. XVI в. некоему сочинению предпослано «предисловие Василия Ногова нового чудотворца» (см.: Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.; Л., 1960, с. 239).

⁵³ Ерусалимский К. Ю. Василий Блаженный // ПЭ. Т. 7. 2004, с. 124—126. Видимо, захоронение «похаба» в соборе Покрова должно было намекать на его сравнимость с Андреем Юродивым.

монией наблюдал Константинопольский патриарх Иеремия; он находился на Руси с визитом, важность которого для Москвы невозможно было переоценить: от него надеялись получить добро на превращение русской митрополии в патриархат. Чем же рассчитывал царь Феодор, а точнее его всесильный конюший Борис Годунов, потрафить высокому гостю? Канонизацией юродивого! Московиты явно исходили из того, что греки, подарившие им Симеона и Андрея, будут рады, что на Руси появились свои «салосы». Мы, увы, не знаем, оказался ли правилен такой расчет — но доводом в пользу этого служит написание членом посольства Арсением Элассонским греческой службы Василию (см. с. 226).

Слава московского юродивого росла. Неумолчный колокольный звон оповещал о новых чудотворениях. Царь Феодор с царицей, Борис Годунов и московская знать делали щедрые подношения на гробницу Василия; около нее хранилась большая государева казна⁵⁴. Явно пересказывая какой-то официальный текст, Пискаревский летописец утверждает:

Много лет источники истекали живых вод благодати его хромым, слепым, бесным, на всякий день человек по пятнадцати и по двадцати и по тридцати и больши; и много лет чудеса творяще беспрестанно. И едино от чудес скажем: некий инок, именем Герасим, прозвище Медведь, много лет без ног быша и ползаше на коленках с колодицати, и просяще милостины у Фроловских врат. И внезапу... великаго светильника Василия Блаженнаго молением исцелеша и здрав бысть по-прежнему и хожаше как и прочие человечы⁵⁵.

Среди всей этой экзальтации, 25 ноября того же 1588 г., в Москве появился англичанин Джильс Флетчер, посланник королевы Елизаветы. Последующие зиму, весну и лето он провел на Руси и, разумеется, не мог не обратить внимания на культ юродивых, как раз достигший

⁵⁴ Там же, с. 126—127.

⁵⁵ Пискаревский летописец // ПСРЛ. Т. 34. М., 1978, с. 200.

своего апогея. Кстати, перед самым отъездом Флетчера из Москвы, в августе 1589 г., в соборе Покрова на Рву был с большой помпой похоронен еще один «похаб», Иоанн Большой Колпак (см. с. 260). Наблюдения англичанина составили книгу, «On the Russe Commonwealth», в которой целая глава посвящена юродивым (выше уже цитировались отрывки из нее). Посмотрим же, как на трезвый посторонний взгляд выглядел тот мир, который мы до сих пор видели лишь сквозь призму породившего его религиозно-мифологического дискурса.

Кроме [монахов] у них есть особенные отшельники (*Eremites*), которых они называют святыми людьми (*holy men*), очень похожие на гимнософистов и по своей жизни, и по поступкам, хотя не имеют ничего общего с ними в том, что касается познаний и образования. Они ходят совсем нагие, за исключением лоскута вокруг чресел, с длинными свисающими волосами, широко разметанными по плечам, и многие с железным ошейником или цепью вокруг шеи либо вокруг тела, даже зимою в самые сильные морозы. Их считают пророками и весьма святыми мужами (*prophets and men of great holines*), дозволяя им говорить свободно все, что хотят, без всякого ограничения, хотя бы даже о самом Боге (*of the very highest himselfe*). Если такой человек открыто упрекает кого-нибудь в чем бы то ни было, то ему ничего не возражают, а только говорят «*Po graelcum*», что означает «по грехам». Если же кто из них, проходя мимо лавки, возьмет что-нибудь из товаров, где бы он ни захотел, то [купец] почтет себя весьма любимым Богом и дорогим для святого, за то что тот взял это таким манером. Но подобного рода людей немного, потому что ходить голым в России, особенно зимою, очень нелегко и весьма холодно. Помимо прочих в это время, есть среди них один в Москве, который ходит голый по улицам и агитирует публично против государства и правительства (*inueyth commonly against the state, and gouernment*), особенно против Годуновых...

Был еще такой же другой, который умер несколько лет назад и которого зовут Василий, который решался

упрекать покойного царя (Ивана Грозного. — С. И.) в его жестокости и во всех угнетениях, каким он подвергал народ... Его тело они перенесли в роскошную церковь, возле царского дворца в Москве, и причали его к лику святых. Он совершил там много чудес, как монахи уверили народ, и много подношений делается ему, не только простыми людьми, но и высшей знатью, и самими царем с царицей, посещающими эту церковь с большим благоговением. Но в том году, когда я был в Москве, этому святому не везло на чудеса: один хромец утверждал, будто его ноги были излечены, однако некая женщина, которая раньше была близка с этим человеком, а позже им оставлена, обвинила его в том, что он хромал лишь в дневное время, а приходя вечером домой, мог хоть скакать; он придумал эту хитрость шесть лет назад. Теперь он помещен в монастырь, и жалуется на монахов, что они наняли его, дабы он изображал это подложное чудо, якобы случившееся с ним. Помимо этого позора, незадолго до моего отъезда, во время грозы, в церкви [Василия] восемь человек было убито молнией; это привело к тому, что ее колокола стали звонить несколько слабее (а раньше они трезвонили день и ночь в знак торжества по поводу сотворенных святым Василием чудес), а это вызвало немалое разочарование в этом чудотворце.

Был еще один такой же, пользовавшийся большим уважением в Пскове (Никола, см. выше, с. 275. — С. И.)... Угрожая царю, что с ним случится какое-нибудь ужасное происшествие, если он не перестанет умерщвлять людей и не покинет город, он спас в это время жизнь множеству людей. Все это приводит к тому, что народ очень любит их, ибо они, подобно Пасквилям, указывают на недостатки знатных, о которых никто другой и говорить не смеет⁵⁶.

В рассказе Флетчера можно различить несколько пластов: один относится к актуальным реалиям британской жизни (слово «Пасквиль» в значении человека, а не сочи-

⁵⁶ The English Works of Giles Fletcher, the Elder, p. 274—276.

нения, стало популярно в Англии именно в конце XVI в.); другой — к классической образованности самого Флетчера⁵⁷ (отсюда аналогия с гимнософистами, ср. с. 101). Некоторые мотивы восходят к русским житийным текстам, прежде всего, касающимся Василия Блаженного: разгром Новгорода, за который Василий якобы упрекал Ивана Грозного, случился в реальности через много лет после смерти «похаба» — но именно этот эпизод фигурирует в «народной» (см. ниже, с. 296), а не официальной биографии юродивого⁵⁸, которая, следовательно, начала складываться уже в это время и какими-то путями стала известна британскому послу.

Личный скептицизм Флетчера в адрес Василия неудивителен — гораздо поразительнее рассказанная им история про лжекалеку, видимо, того самого Герасима Медведя, чье чудесное исцеление воспел Пискаревский Летописец. Нас здесь интересует не чудо, оказавшееся манинацией, а источник, которым пользовался англичанин: ведь не сам же он проводил расследование; в рассказе явственно различим отзвук публичного скандала, о котором бусурманину насплетничал кто-то из русских⁵⁹. Стало быть, среди московитов тоже были скептики, и у них, можно полагать, имелись сомнения не только о том или ином чуде, но и вообще о юродской «грозе» — в прямом и переносном смыслах: рассказ о гибели восьми человек от молнии в храме Василия Блаженного есть не что иное, как хорошо известная нам легенда о тех страшных знамениях, которые сопровождали смерть Большого Колпака или прение Николы Псковского с Иваном Грозным (см. выше, с. 260—261, 275). Только это чудо подано «с обратным знаком» — как свидетельство слабости юродивого, а не его всемогущества.

⁵⁷ С 1573 по 1579 г. он преподавал греческий язык в Кембридже (*Ibid.*, p. 9).

⁵⁸ См.: Кузнецов И. Святые блаженные Василий и Иоанн, Христа ради московские чудотворцы. М., 1910, с. 285.

⁵⁹ Флетчер немного знал русский язык, см.: Середонин С. М. Сочинение Джильса Флетчера «Of the Russe Common Wealth» как исторический источник. СПб., 1891, с. 56—57.

Некоторые из сведений Флетчера, хотя и напоминают житийные топосы, скорее все-таки представляются наблюдениями над жизнью: таковы, например, его слова о том, что «похабы» свободно брали товары в лавках, или неподдельный ужас англичанина (явно страдавшего от суровой русской зимы) по поводу их наготы. Но вот то, что юродивые позволяют себе богохульствовать, этого мы не прочтем нигде, даже в житии Симеона Эмесского!

Обратим внимание, как Флетчер ставит знак равенства между юродивым и пророком. Действительно, в древнерусском «похабстве» как агиографическом феномене и изначально-то профетизм превалировал над всеми другими проявлениями странной святости. Пророческая функция является для многих юродивых практически единственным их чудесным даром, о котором сообщается в источниках. Например, Сказание о Ярославско-Смоленской иконе Богоматери гласит, что некий, в остальном неизвестный, Онуфрий Юродивый «внезапу пришед к некоему во граде Романове мужу благочестивому Сампсону Богомолу, прорече имеющие приключиться бедствия, а домашним его монашество»⁶⁰. В «Повести о путешествии Иоанна Новгородского», повествующей о событиях якобы XII в., но составленной в XV, рассказывается, что в Новгороде, в монастыре св. Георгия, «бе некий человек яко урод ся творя, прозорлива же дара имея от Бога благодать; сей скоре притече к архимандриту монастыря того толький в двери келия его и глаголя...»⁶¹.

Позднее профетизм фактически вытеснил в юродстве бытовую разнужданность. Пока пророчества касались лишь частных вещей, это было не опасно — но юродивые постепенно входили во вкус политических прорицаний. Между тем к концу XVI в. юродство было отрефлектировано культурой как совершенно особый «клуб»

⁶⁰ Телякова Н. Н. Старина и святые города Романова. Ярославль, 1991, с. 51.

⁶¹ Древнерусские предания (XI—XVI вв.). Москва, 1982, с. 286.

святых, которые держатся вместе и помогают друг другу: «похабы» вместе изображаются на иконах⁶², им пишут общие службы⁶³ и т. д. Превращение принципиальных одиночек в группу не могло пойти им на пользу. Власть, терпевшая каждого «похаба» в отдельности, не готова была смириться с существованием «юродской оппозиции». Наметился идеологический сдвиг: превознося специально отобранных юродивых, церковь начала по-тихоньку теснить «похабство» как институт. Очень характерна эволюция текста московского Служебника. На рубеже XVII в. в нем поминались Андрей Царьградский, Исидор Ростовский, Прокопий Устюжский и Максим и Василий Московские. «Против сих имен, — замечает исследователь, — на полях отметка “Доложить патриарху”... Состоялся приказ выключить имена. Они... зачеркнуты киноварью и в текст Служебника 1602 г. не вошли»⁶⁴.

⁶² Ср.: Преображенский А. С. Василий Блаженный. Иконография // ПЭ. Т. 7. 2004, с. 130.

⁶³ Кузнецов И. Святые блаженные Василий и Иоанн, с. 223.

⁶⁴ Там же, с. 388—389.

Семнадцатое столетие — странный период в истории русского юродства: с одной стороны, в это время власть явно взяла курс на вытеснение «похабов». Патриарх Иосаф писал в указе 1636 г.:

Иные творятся малоумни, а потом их видят целоумных; а иные ходят во образе пустынническом и во одеждах черных и в веригах, растрепав волосы; а иные во время святого пения в церквях ползают, писк творяще, и велик соблазн полагают в простых человечех¹.

Окружная грамота 1646 г. патриарха Иосифа запрещала даже впускать юродивых в храмы.

Понеже от их крику и писку православным христианам божественного пения не слыхать, да те в церкви божии приходят акы разбойники с палки... и бывают у них меж себя браны².

С другой стороны, в XVII столетии происходит амальгамация юродства с другими феноменами и, тем самым, его экспансия. Например, заметно постепенное втягивание в число юродивых все большего числа умственно неполноценных людей, за безумием которых во-

¹ Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи. Т. 3. СПб., 1836, с. 402, № 264.

² Цит. по: Ковалевский И. Юродство о Христе и Христа ради юродивые восточной и русской церкви. М., 1902 (Репринт — 1992), с. 217.

все и не усматривали душевного здоровья, но которым само их безумие придавало ореол святости. Появился термин «благоуродивый», объединявший «юродивых Христа ради»³ с безвредными слабоумными. В переписи 1646 г. по городу Кашину читаем, что там жил «на посаде Исачко Петров сын Засухин с сыном с Гришкою, да у него же живет шурин благоуродливой Зиновко Еустратьев сын» — а чуть дальше: «Другой двор посацкого человека Власка Кузнеца, а в нем живет уродливой человек Левка Овечкин»⁴. Чем отличались друг от друга вышепоименованные Зиновий и Лев, — увы, неизвестно.

От голландского путешественника Исаака Массы мы узнаем о святой, про которую из других источников ничего не известно.

Также ходил он [Годунов] часто к ворожее (*vaersegster*), которую в Москве считают святою и зовут Елена Юродержива (*Oerodliva*). Она живет в подземелье подле одной часовни... Эта женщина обыкновенно предсказывала будущее и никого не страшилась — ни царя, ни короля, но всегда говорила все то, что должно было, по ее мнению, случиться. И это подчас сбывалось. Когда Борис пришел к ней в первый раз, она не приняла царя, и он принужден был возвратиться. Когда он в другой раз посетил ее, она велела принести... бревно... и совершать над этим бревном отпевание... Царь... ушел опечаленный, но если бы я был царем, я велел бы покадить ей ладаном прежде, чем дошло бы до меня, но они, московиты, считают ее святою, чему нечего удивляться, ибо

³ В одном источнике 1584 г. этим словом обозначаются святые Симеон и Исидор, см.: Шляпкин И. Указец книгохранителя Спасо-Прилуцкаго монастыря Арсения Высокаго 1584 г. // Памятники древней письменности, вып. 184. 1914, с. 12, 16. Какой-то «благоуродивый Иоанн» упоминается в помянной книге Перемышльского монастыря, см.: Хитров Н. З. Описание Лютиковского Троицкаго Перемышльского монастыря. М., 1826, с. 8.

⁴ Город Кашин // ЧОИДР. 1903. Кн. 4, с. 32, 39.

оны, увы, до сих пор погружены в невежество, да просветит их Господь.

Далее Масса повествует о том, что та же самая «сатанинская пророчица Елена Юрдлива» начала предсказывать смерть Лжедмитрию; но когда Дмитрию донесли об этом, он «посмеялся, не обращая внимания на болтовню безумных и одержимых старух»⁵.

Следовательно, ворожеи также стали именоваться юродивыми. В число юродивых попадали даже отшельники, сторонившиеся тех самых контактов с людьми, без которых не бывает и юродства. Например, таков был живший на острове при впадении реки Вязьмы в Уводь Киприан Сузdalский, умерший в 1622 г.⁶

В 1638 г. в Ивановском монастыре в Москве скончалась «девица Дарья, в инокинях схимница Марфа юродивая». О житии этой монахини ничего не известно, однако после смерти она удостоилась большого почитания: была похоронена в соборной церкви монастыря (с тем камнем под головой, который, видимо, подкладывала и при жизни), а уже через два года царь Михаил Федорович приказал «на гроб старицы Марфы Юрдивой, которая положена в Ивановском девиче монастыре, покров сукно аглинское черное крест камчат вишнев надложить»⁷. Марфа — весьма знаковая фигура: ведь она, если не считать Елены, первая юродивая женщина после Исидоры (см. с. 384).

В случае с Марфой размытие «юродского канона» выглядит особенно наглядным: дело в том, что она, живя

⁵ Исаак Масса. Краткое известие о Московии в начале XVII в. М., 1937, с. 83, 127. В работе: Kobels S. Foolishness in Christ: East vs. West // Canadian-American Slavic Studies. V. 34. № 3. 2000, p. 339, n. 4 — эти сведения ошибочно приписаны Джильсу Флетчеру.

⁶ Толстой М. В. Книга глаголемая Описание о российских святых. М., 1887, с. 212.

⁷ Руднев В. Блаженная схимонахиня Марфа. М., 2002, с. 18; Баталов А. Л. Ивановский монастырь (в печати).

в обители, получала несуразно роскошное содержание от царя: согласно дворцовым архивам, в 1624 г. ей была «скроена шуба теплая из немецкой черной тафты на бельем меху, с бобровою опушкою», в 1629 г. — особая ряса, в 1630 — «шуба лазоревая на заячьем меху с бобровою опушкою», в 1631 г. — «сарафан лазоревый» и т. д. Так кем же была Марфа, юродивой инокиней или «придворной дуркой»⁸, какие во множестве водились во дворце?⁹ Строго мужской характер этого подвига представляет собой трудноразрешимую загадку, однако в любом случае нарушение здесь гендерной границы — еще один признак размывания строгих агиографических категорий.

От Кирилла Белозерского и вплоть до второй половины XVI в. мы ничего не слышим о юродстве среди монахов; конечно, «похабы» должны были попадаться в монастырях хотя бы уже потому, что власти запирали туда особенно буйных пророков¹⁰. Однако самый первый, после длительного перерыва, юродивый в обители — это схимонах Феодоровского монастыря в Переяславле-Залесском Сергий, местное почитание которого дожило до XIX в.¹¹,

⁸ О слиянии феноменов юродства и скоморошества свидетельствует и простодушный рассказ голландского путешественника Николааса Витсена, который записал в дневнике 14 февраля 1665 г.: «За эти дни я видел несколько безумных. Они шли почти совсем голые, на них были только переднички на поясе, в эти пьяные дни [масленицы] они скоморошничали; русские считают их святыми, дают им деньги и сажают на почетные места за столом» (*Николаас Витсен. Путешествие в Москвию. 1664—1665. СПб., 1996, с. 111*).

⁹ Забелин И. Е. Домашний быт русского народа в XVI—XVII ст. Т. II. М., 2001, с. 266. После смерти Марфы ее место в том же монастыре заняла «уродивая старица Анна», также пользовавшаяся благодеяниями дворца (Там же, с. 319).

¹⁰ «Князь великий, яко урода, повеле поимати и на Угрешко его посла» (ПСРЛ. Т. 6. 1853, с. 228).

¹¹ Зверинский В. В. Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. Т. 2. СПб., 1892, с. 395.

но сведений о котором не сохранилось. Второй — Иосиф Заоникиевский, житие которого не опубликовано¹², но известно в пересказе: вологодскому крестьянину Илариону, чудесным образом излеченному от слепоты, в 1588 г. явилась чудотворная икона Богородицы, и на этом месте он основал Заоникиевский монастырь, где и сам постригся под именем Иосифа; причины, по которым этот человек сразу вслед за тем принял на себя подвиг юродства, изложены в житии довольно туманно: быть может, здесь сыграла роль его обида на то, что настоятелем новообразованной обители назначили не его; как бы то ни было, братия издевалась над юродивым, а его память (Иосиф умер в 1612 г.) была причиной внутримонастырских распрай: воздвигнутая над могилой часовня трижды разрушалась и вновь восстанавливалась¹³. В данном случае монастырь явно находился в сложных отношениях с памятью собственного создателя, но бывали и обратные ситуации, когда обитель эксплуатировала популярное имя какого-нибудь юродивого: так, позднейшая легенда об Арсении Новгородском приписывает ему создание Арсениевого монастыря¹⁴, а Каргопольская Успенская обитель возводила себя к некоему Ивану (Ионе?) Волосатому¹⁵. И все-таки, при том что юродивые монахи изредка попадаются в патериках (Василий Каменский¹⁶ и два Иоанна Соловецких¹⁷), реальному монастырю, чья жизнь строится на строгих правилах, трудно было почитать святого, чья жизнь состояла из их нарушения. Поэтому в обители «похабу» не удавалось по-настоящему развернуться. Главной его арендой оставался город¹⁸.

¹² Рукопись РГБ. ф. 354, № 74.

¹³ Верюжский И. Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии. Вологда, 1880, с. 593—601.

¹⁴ Андроник (Трубачев). Арсений Новгородский // ПЭ. Т. 3. 2001, с. 438.

¹⁵ Алферова Г. В. Каргополь и Каргополье. М., 1973, с. 15, 86.

¹⁶ Романенко Е. В. Василий Каменский // ПЭ. Т. 7. 2004, с. 203.

¹⁷ Никодим (Кононов). Архангельский патерик. М., 2000, с. 73.

¹⁸ При этом деревня являлась вотчиной кликуш. Иван Грозный писал во втором послании к Стоглавому собору: «По по-

От XVII столетия дошло гораздо больше письменных памятников, чем от предшествующего, и благодаря этому мы узнаем о существовании множества «похабов», чьи более ранние собратья попросту остались в безвестности. Некоторые имена сохранены монастырскими святыцами (например, Илия Даниловский¹⁹), другие — иконами (как Трофим Сузdalский²⁰), третьи — городскими летописями; так, в анналах Сольвычегодска читаем: «В 7100 (1592) объявился у Соли в малом возрасте Михаил уродивый, а преставися 7150 (1642) года мая 5 дне и погребен в Введенском монастыре с Фомою и Родионом»²¹. Кто такие эти Фома и Родион²², равно как и погребенные там же Иоанн и Василий²³ Сольвычегодские, совершенно неизвестно, но все они фигурируют в различных святыцах в чине юродивых²⁴ (ср. также с. 302). Быть может, единственная разница между вышепоименованными персонажами и «благоуродивым» Зиновием из Кашина состояла в том, что в этом городе почему-то не сложилось традиции юродских культов. Появление же хотя бы одного местного «похаба» почти всегда провоцировало волну эпигонов: так, вслед за Иоанном Устюжским последовали Прокопий и Леонтий; за Исидо-

гостом и по селом и по волостям ходят лживые пророки — мужики и жонки, и девки, и старые бабы, наги и босы, и волосы отрастив и распустя, трясутся и избиваются, и сказывают что им являются св. Пятница и св. Анастасия». (Емченко Б. Стоглав. Исследование и текст. М., 2000, с. 311). В целом кликушество вплоть до весьма позднего времени отделялось от юродства и было по преимуществу женским занятием.

¹⁹ Головщиков К. Д. Город Данилов. Ярославль, 1890, с. 2—3.

²⁰ Иеромонах Иоасаф. Церковно-историческое описание сузdalских достопамятностей. Чугуев, 1857, с. 121—122.

²¹ Проблемы изучения традиционной культуры Севера. Сыктывкар, 1992, с. 31.

²² Власов А. Н. Устюжская литература XVI—XVII веков. Историко-литературный аспект. Сыктывкар, 1995, с. 17.

²³ Пигин А. В. Василий Сольвычегодский // ПЭ. Т. 7. 2004, с. 218.

²⁴ Сергий. Полный месяцеслов Востока. Т. 3. М., 1997, с. 553, 559, 561, 577.

ром Ростовским — Иоанн, Артемий, Стефан, Афанасий; за Максимом Московским — Василий, Большой Колпак, Иаков; за Иоанном Верхотурским — Косьма и Симеон, за Прокопием Вятским — Антипа и Уар, о которых решительно ничего не известно²⁵ и т. д.

Оживление литературной деятельности на Руси привело к появлению множества «похабских» житий, авторы которых не только не стремились сгладить экстравагантность своих героев, но, наоборот, всячески ее подчеркивали. Так возникло то житие Василия Блаженного, которое выше мы называли фольклорным (см. с. 285) и которое, безусловно, впитало в себя народно-религиозные черты²⁶, но обнаруживает и признаки авторской беллетристики. Если официальное житие Василия, существовавшее в двух редакциях, относится к 80-м гг. XVI в.²⁷, то фольклорное приняло окончательный вид ко второй половине XVII в.

В отличие от огромного большинства русских юродских житий, авторы которых как бы чуть стесняются собственных героев и затушевывают провокационность их подвига, Василий Блаженный в своем апокрифическом житии возрождает атмосферу предельной взаимной агрессии между юродивым и миром: он

все узы нынешнего жития прелестного расторгнув яко худую паучину... и презре плотьская мудрования купно сверже и телесная одеяния... и избра себе житие буйственное и от человек уничженное, яко же Андрей Цареп-

²⁵ Успенский Трифонов монастырь в г. Вятка. Вятка, 1905, с. 15.

²⁶ Кузнецов И. Святые блаженные Василий и Иоанн, Христа ради московские чудотворцы. М., 1910, с. 306. «Народный» характер этого жития никоим образом не избавляет его от подражательности. Василий юродствует, «яко Андрей Царьградский» (с. 80); подобно Симеону Эмесскому, он прощает и исцеляет девиц, которые «посмеяхуся наготы его и абие ослепоша все» (с. 84), и т. д.

²⁷ Орлова Л. М. К вопросу о времени написания жития Василия Блаженного. Л., 1989 (рукопись депонирована в ИНИОН), с. 4—8.

градский и Прокопий Устюжский и Исидор Ростовский и иные мнози. Их же житию ревнуя соторися похаб Христа ради нача у иных калачи опровергати и инде же квасы от сосудов выливати и ина многа таковая нелепая и похабная творити, за что бысть пхаем, оплеваем, по земле влачим, за власы терзаем, и лютая биения и ударения и досаждения и злословия и поругания наноша хуся ему от злых человек²⁸.

Но особенно ценно для нас это житие тем, что позволяет разглядеть некоторые важные черты юродства, которые в традиционной агиографии не проявляются. Во-первых, юродивый вызывает ужас. Когда святой, еще работая подмастерьем у сапожника, предсказывает смерть клиенту и его пророчество сбывается, сапожник «тогда вспомянув глаголы Василиевы и яко тако събыться, зело удивися вкупе и оужастися, и от того времени нача очутель Василия почитати и опасатися его»²⁹. После того как Василий прочитал мысли Ивана Грозного, который за литургией думал не о божественном, а о земном, царь «оттоле нача его боятися»³⁰. Во-вторых, юродивый не останавливается перед убийством: когда некие «лихомцы» в корыстных целях разыгрывают перед Василием комедию, а один из них прикидывается мертвым, святой удовлетворяет их алчность, но «отшедшему же ему, и от радости начаша возбудати своего подруга лежащего притворно мертваго и обретоша его по истине умерша повелением святаго за свое лукавство»³¹. В-третьих, юродивый дерзко ведет себя с царем: «блаженный оную данную от царя чашу выплесну за оконце, благоверный же царь и вторую даде, он же и вторую выплесну»³²; подражая Николе Псковскому, он спасает Новгород от опричного разгрома³³.

²⁸ Кузнецов И. Святые блаженные Василий и Иоанн, с. 80.

²⁹ Там же, с. 80.

³⁰ Там же, с. 82.

³¹ Там же, с. 84.

³² Там же, с. 80—81.

³³ Там же, с. 82—83.

В-четвертых и главных, именно в этом тексте доведена до предельного драматизма та идея, которая лежит в самой основе юродства вообще.

Василий... хождаше же по всему граду и мимо неких дворов... в них же живущий людие живут благоверно и праведно и пекутся о душах своих и трущающихся в пении молитв и в почитании святых писаний и ту блаженный остановляся и собираше камение и по углам того дома меташе и бияше и велик звук творяше, егда же минуяще мимо некоего дому в нем же пьянство и плясание и кощуны содевахуся и прочия мерзкая и скредная дела творяху, ту святый остановляся и того дому углы целоваше³⁴.

Объяснение, которое дается дальше этому поведению, состоит в том, что из праведного дома бегут бесы — в них-то и кидает камнями Василий, а из грешного дома уходят ангелы — их-то и целует святой³⁵.

Этот мотив получает в житии еще одно поразительное воплощение: там идет речь о том, как один диакон просил Василия взять его в ученики.

И яже святый Василий что повелеваше оному дияко-ну юродственное сотворити и некая похабная не малая сотворяя покараяся Василия блаженнаго повелению... чего ради за оное деемое похабство... многа биения... претерпе³⁶.

Дальше рассказывается, что Дьявол подкупил некоего иконописца, дабы тот изобразил его под красочным слоем рисуемой им иконы Богородицы. Икона была выставлена в Варварских вратах Китай-города, «и от той

³⁴ Там же, с. 85. Ср. у Ф. Достоевского: «У юродивых и все так: на кабак крестится, а в храм камнями мечет. Так и твой старец: праведника палкой вон, а убийце в ноги поклон» (Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Полное собрание сочинений. Т. 14. Л., 1976, с. 73).

³⁵ Ср.: Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. А. Г. Бараг и др. Л., 1979, № 795.

³⁶ Кузнецов И. Святые блаженные Василий и Иоанн, с. 86.

новописанныя иконы Богородицы быша чудеса и знамения и исцеления... обаче по действу сатанину Божиим попущением оная чудная от иконы содеянахуся». Слава об иконе распространилась по всей России.

Василий проразуме духом святым диявольское оухищрение и действие и прельщение правоверным творимое через чудесная оною иконою... и повелеваше оному... ученику взяти камень велий и во оный образ крепко оударити, что бы его сокрушити, ученик же святаго о семъ сумнися и образ разбити оустрашися, святой же самъ взя камень велий и крепко оудари... и расколи его на двое³⁷.

Избитый народом и приведенный на суд, юродивый заявил, что «чудеса диявольскимъ навождениемъ содеянахуся вернымъ на прельщение». Изображение Сатаны обнаружили, после чего художник был казнен, а Василий отпущен. Но «ученика своего отосла от себе за оное его непослушание»³⁸.

В этом любопытном рассказе можно различить отголоски хорошо известных уже нам мотивов воспитания через соблазн и сердечного видения, доступного лишь юродивому. Но здесь все доведено до высочайшего накала, неизвестного византийской агиографии³⁹: читателю вместе с несчастным диаконом предложено выбирать между двумя самыми святыми вещами — иконой и юродивым. Причем никаких способов удостовериться в присутствии дьявольских козней не дано: сам Бог по неиз-

³⁷ Там же, с. 87.

³⁸ Там же, с. 88.

³⁹ В житии Андрея Юродивого есть эпизод, когда святой открывает одной женщине глаза на то, что из-за колдовских чар «теперь на твоих иконах нет ничего, кроме краски, кала, дерева и бесовских видений (δαιμόνιον φαντάσματα), ибо Божья благодать ушла, не снеся бесовского зловония» (*Rydèn. The Life, V. II. p. 175. l.2512—2515*), однако здесь мы имеем дело с «испорченной» иконой, которая никаких чудес не творит.

вестной причине решил усложнить задачу выбора и попустил коварной иконе творить чудеса. Но ведь и в святости юродивого рациональными способами убедиться невозможно. Бесовская икона есть как бы сам «похаб», вывернутый наизнанку. Перед нами — притча о сути юродства и православного мировосприятия вообще: мир не просто не таков, каким кажется — его истинная природа диаметрально противоположна видимости⁴⁰.

Скорее всего, дошедший до нас текст жития — еще не самый экстравагантный: сохранились сведения о другом варианте, уничтоженном властями, ибо, согласно деликатной формулировке церковного исследователя, «в нем изобличались непорядки и злоупотребления в современном духовенстве»⁴¹.

Все остальные юродские жития XVII в. не столь экзотичны, а кроме того, их герой погружен не в сказочный, а в весьма узнаваемый контекст бытовой повседневности. Почти все «похабы» оказываются крестьянами, пришедшими в соседний город и живущими там жизнью нищих попрошаек. Таково житие Прокопия Вятского. Первоначальный набросок этого жизнеописания был создан, видимо, вскоре после смерти юродивого, последовавшей в 1628 г., но окончательный вид оно обрело лишь во 2-ой половине 1670-х гг⁴². Агиограф многое заимствует в предшествующей агиографии, и особенно из жития Прокопия Устюжского: по его словам, святой жил, «подражая древних блаженных мужей Андрея глаголю Цареградского, и Прокопия Оустюжского и Василия Московского чудотворцев... житию»⁴³. Поскольку вряд ли крестьянский мальчик Прокопий Плушкин из захолустной деревни Коря-

⁴⁰ Подробнее см.: Иванов С. А. «Адописные иконы» в контексте позднесредневековой русской культуры // Чудотворная икона в Византии и древней Руси. М., 1996, с. 385—391.

⁴¹ Кузнецов И. Святые блаженные Василий и Иоанн, с. 29.

⁴² Иванов С. А. Житие Прокопия Вятского, Editio Princeps // Florilegium. К 60-летию Б. Н. Флори. М., 2000, с. 71.

⁴³ Там же, с. 74.

кинской мог читать вышеперечисленные тексты, речь должна, конечно, идти о начитанности самого автора. С другой стороны, пассажи, списанные с литературных образцов, соседствуют в житии с приметами подлинной жизни: на его страницах мелькают десятки имен реально существовавших вятских обывателей, названия церквей, городских улиц и кварталов, упоминания об имевших место событиях региональной истории⁴⁴. В этом контексте жизнь и «чудеса» городского сумасшедшего выглядят в каком-то смысле еще более потрясающими. В одном случае святой убивает младенца, с тем чтобы позднее его оживить (см. ниже, с. 371—372).

Другой эпизод жития по-своему тоже любопытен: подобно всякому уважающему себя юродивому, Прокопий имел своего конфидента, священника Иоанна, с которым единственным он разговаривал «яко и прочии человеци, а не яко юрод»; это — хорошо нам известное агиографическое клише. Специфики добавляет то обстоятельство, что в данном случае поп Вознесенской церкви Иван Калашников — реальное историческое лицо. А как следует в этом контексте воспринимать то, что произошло между ними?

Прокопий некогда прииде в дом к отцу своему духовному... Иоанну... и посадиша с собою и обедаху вкупе. По отядении же той блаженный Прокопий со стола взя нож и нача... тем ножом махати, и к главе и к персем его нож приносяще, они же вси ужасошася, и мняху того священника тем ножом поколет⁴⁵.

Хотя в данном случае все обошлось, этот эпизод напоминает, какую цену приходилось платить за излишне близкие отношения с безумцем. Забавно при этом, что поп Иоанн, по всей видимости, принял на себя роль конфидента при юродивом сознательно, начитавшись житий, и упустив, что он имеет дело не с литературным персонажем. С художественной же точки зрения, агрессия про-

⁴⁴ Там же, с. 84—86.

⁴⁵ Там же, с. 79.

тив священника (чем бы ни объяснял ее сам агиограф) есть знаковое поведение: бунт против церкви, да и против самого института «конфидентства».

Исполнено агрессии и житие Симона Юрьевецкого, умершего в 1594 г. Текст этот еще не опубликован, и приходится довольствоваться его пересказом⁴⁶. Святой родился в деревне Одолеве в Костромской губернии, 15 лет прожил в деревне Елнати, а потом — в городе Юрьевце на Волге. Агиограф рисует его поведение как весьма активное: «Иногда... приходил он в корчму, чтобы там пробыть долгую зимнюю ночь, но приходил туда не для того, чтобы уснуть, но чтобы там претерпеть брань, пинки, насмешки. Находящиеся там пьяницы, беспокоимые им (он не давал им спать) снимали с него одежду... и выгоняли... Часто приходил блаженный в кабаки с тем намерением, чтобы здесь кто-нибудь оскорбил его, как юродивого. Находящиеся там подносили ему водки... От иных он брал... и будто пил, а сам лил на себя... Случалось и то, что если кто в кабаке сам пил, а ему не подносили, он насилино отнимал водку и проливал на землю. Все это он делал, чтобы скрыть свое добровольное юродство»⁴⁷. Зловещий характер юродства святого проявляется в том, что он однажды «пришел в дом воеводы... Третьяка Трегубы и вел себя в нем не-прилично» — но когда его выгнали, он предсказал смерть хозяйке дома, что и не замедлило случиться. В другой раз Симон собственными руками задушил попа Алипия (который, видимо, как и Иван Калашников из Вятки, отнесся к реальному сумасшедшему, будто к агиографическому персонажу). Впрочем, потом священник ожила⁴⁸. В житии забавно представлена политическая агрессия «похаба»: когда в городе случился пожар,

⁴⁶ Постелов И. Блаженный Симон Христа ради юродивый Юрьевецкий чудотворец. Кострома, 1879. В настоящее время автор этих строк совместно с А. А. Туриловым подготавливают критическое издание жития по рукописям: ГИМ., Музейское собр., № 1510; Ярославский музей-заповедник. Древлехранилище, № 15199, 17108.

⁴⁷ Там же, с. 9.

⁴⁸ Там же, с. 12, 16.

воевода стал просить Симона совершить чудо и унять пламя. Святой «вдруг так сильно ударил воеводу по щеке... что звук удара слыхали многие близ стоящие» — и пожар немедленно потух⁴⁹ (ср. с. 280). В конце концов смелость «похаба» стоила ему жизни: воевода Федор Петелин со слугами избили его так, что он умер. Хотя Симон был похоронен в Богоявленском монастыре Юрьевца, разговоры о чудесах от его могилы пошли только через сорок лет после его смерти, в 1635 г., а житие возникло еще гораздо позже, в 1698 г., уже на излете юродской агиографии вообще (см. ниже, с. 322).

Далеко не все жития «похабов» одинаково агрессивны. Выше уже говорилось о богатстве юродских традиций в Сольвычегодске. Последнему в длинном ряду тамошних «похабов» повезло больше, чем его предшественникам: это Иоанн Самсонович, умерший в 1669 г. — повесть о нем переписал в 1789 г. сольвычегодский мещанин Алексей Соскин для составлявшейся им летописи родного города. Поскольку безымянный агиограф несомненно был очевидцем⁵⁰ жизни святого, его текст донес до нас кое-какие неклишированные детали. На примере этого жизнеописания хорошо видно, как агиографический дискурс пытается, но не всегда может «переварить» реальные особенности аномального поведения⁵¹.

Иоанн Самсонович родом бе дворянин... в бегании в Териюшинские лесы по пути из малых ветвей березовых малые кольца свиваше, и по три кольца, вместе связываемые, меташе ю земли; иакоже и срачицу свою, на мелкие части раздробляше, и помяташе на землю. Их же виде народ многажды. Священник Стефан, бывши в те лета у церкви Преображения Господня, те малая частицы срачицы его блаженного, дробленные, от земли

⁴⁹ Там же, с. 13.

⁵⁰ Буланин Д. М. Житие Иоанна Самсоновича // СККДР. XVII в. Ч. 4. Т—Я. Дополнения, с. 394.

⁵¹ Ср.: Власов А. Н. Устюжская литература XVI—XVII веков, с. 45—47.

взимаше... Иногда [Иоанн] слезен бываше, иногда недоразумные речи глаголаше, елико не можно разумети: мню, скрывая путь свой, и таяще от него, священника, мнящеся пред ним юрод быти, той же священник велми его почиташе.

...Аще же у кого и прошаše хлеба у дому или на торгу денег копейки, они же с великим желанием подаяху ему хлеб или деньги... иногда же аще и копейку приимаше от кого-либо, но и ту зубы своими прегибаше и преломляше на полы и пометаше на землю и тако ж отбегаше. Нищие же по нем хождаху, то имашу и деляху между собою. Мню, сие быти блаженнаго к ним милостыню творяще. Тако бо творяше и древний святий блаженный Андрей, бывая в Царьграде. Приходжаše же блаженный Иоанн и к торговым людям и прошаše у торговых людей кресты медные малые, яже носят на персех христиане. Прошение же его бысть сицевое: «Есть ли микитка?» Они же великим желанием и радостию даяху ему. Он же такожды тыя кресты зубы своими преламляше и пометаше. Но не вем сего, что изволение его. И о лошках деревянных у тех же людей прошаše, и такожде творяше: преломляше на полы и пометаше тако же на землю. Намерение же его об оном всем, Бог весть⁵².

В житии рассказано также несколько историй о прозорливости Иоанна и о сбывающихся предсказаниях, данных им разным людям⁵³. Например, в 1656 г. он предсказал городской пожар. Далекий отклик находит в житии и тема независимости юродивого от властей предержащих: Иоанн Самсонович отказывается брать деньги у воеводы Богдана Бешенцова. Подобные эпизоды составляют традиционную часть всякого агиографического текста, и потому голос автора звучит здесь уверенно, но его интонация меняется, когда он берется за те поступки своего героя, которые, запомнившись всем, в то же время не под-

⁵² Алексей Соскин. История города Соли Вычегодской / Изд. А. Н. Власов. Сыктывкар, 1997, с. 165—167.

⁵³ Там же, с. 167—168.

даются никакой благочестивой интерпретации. Тут в авторской интонации начинают слышаться нотки неуверенность. Он и хочет «подтянуть» Иоанна Самсоновича к Андрею Цареградскому, но и сам понимает, что последний не перекусывал зубами ни монет, ни крестов. Впрочем, в Сольвычегодске царила в это время такая атмосфера «ожидания юродства», что не поддаться ей было невозможно ни публике, ни иереям — те уже при жизни Иоанна собирали будущие реликвии и поселили его при Введенском монастыре. «Спрашивал его архимандрит, где его погреши тело. Он же моля глагола, чтоб погребли вкупе со юродивыми... И погребе честные его моши в той же обители пресвятой Владычицы нашей Богородицы... во храме Вознесения от церковной стены с протчиими преждепочившими блаженными Михаилом, Фомою, Иродионом месяца генваря (1669 г. — С. И.) в 29 день в пяток»⁵⁴. Вышеупомянутым юродивым (см. выше, с. 294) повезло меньше, чем Иоанну Самсоновичу, однако о том факте, что их почитание продолжалось и во времена Алексея Соскина, в конце XVIII в., свидетельствует он сам: «Слух народный есть: и доныне о вышеописанных блаженных, что они действительно были... И из народа некоторые над ними поминования творят»⁵⁵.

В житии Андрея Тотемского (1639—1673⁵⁶) очевиден контраст между общей частью и описанием конкретных историй: в первой ничто не выходит за рамки агиографических стереотипов: святой «буйство восприят, хождаше в зимнее время не обувен... егда же христолюбцы потребная от пищи приношаху, блаженный же от них мало нечто прима и раздая убогим тайно, да не познана будет ни кем милостыня его»⁵⁷; можно было бы даже усомниться в том, что Андрей существовал в реально-

⁵⁴ Там же, с. 169.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ См.: Романова А. А. Андрей Тотемский // ПЭ. Т. 2. 2001, с. 390—391; Она же. Житие Андрея Тотемского юродивого // СКДР. XVII в. Ч. 4. Дополнения, с. 364—365.

⁵⁷ Повесть о житии юродивого Андрея Тотемского // Памятники письменности в музеях Вологодской области. Вологда, 1989, с. 268—269.

сти — но всякие сомнения развеиваются при обращении к прижизненным чудесам святого: в одном из них «сре-тоша его Сибирских страны варварского народа люди и видеша блаженного необувена в снегу... и познаша его человека быти Божия. Приступивши к нему, старейшина их именем Ажбакей... моляще... о здравии и даяше ему злато»; юродивый убежал, но варвар потер глаза снегом, на котором тот стоял — и выздоровел⁵⁸. Кроме того, Андрей, пожалуй, единственный юродивый, который не желает сносить издевательств мальчишек: «сквернословия не моги претерпети, погна их». Но что же во всем этом юродского? Ничего — только модный «брэнд»⁵⁹.

Помимо чисто «юродских» житий, в XVII в. и «обычные» святые подчас приобретают некоторые черты юродивых, поскольку агиографы думали уже не о чистоте жанра, а о занимательности, не о литургическом бытovanии, а об интересах индивидуального читателя. Таковы жития Ферапонта Монзенского (он отказывается называть жителям Костромы свое имя, разговаривает загадками) и Трифона Вятского («Блаженного бяше образ странен и ризы ношаще худы и многошвенны, точию плоти прикровение, нравом же бяше прост и кроток... всегда же сетя хождаше и плакася часто», за что подвергается насмешкам жителей пермского города Орла)⁶⁰. Юродская тема проникает и в окологитийную литературу. Такова, например, повесть Никодима Типика-

⁵⁸ Там же, с. 269—270.

⁵⁹ Про другого Тотемского юродивого, Максима, известно, что он подвигался в этом подвиге сорок пять лет (при том что служил священником), умер в 1650 г. и был погребен в Воскресенской Варницкой церкви. Однако его жития не существовало, а две ранние редакции отчета о чудесах от его гроба последовательно утрачены в 1676 и 1680 гг. Сохранились лишь отдельные следы редакции, созданной в начале XVIII в. (Хрустальев М. Ю. Тотемские святые // Тотьма. Вып. 1. Вологда, 1995, с. 53—61; Романова А. А. Чудеса Максима Тотемского юродивого // СККДР. XVII в. Дополнения, с. 240—241).

⁶⁰ Каган-Тарковская М. Д. Развитие житийно-биографического жанра в XVII веке // ТОДРЛ. Т. 49. 1996, с. 127—128.

риса о злоключениях некого инока, которому помогает избавиться от порочной жизни архистратиг Михаил; по его приказу «внезапу обтресе ту близ блаженный Тимофей стоя иже Христа ради уродствуя жывый на Кулишках в Москве. К нему же глагола архистратиг Божий: “Рабе Христов Тимофей, иди с ним на Соловки”»⁶¹. Любопытно отметить, что тем персонажем, который нематериально предводит душу грешника по святым местам, в первоначальной редакции повести выступает не юродивый Тимофей, а «некто зовомый Елисей, иже есть в... Москве странствуя Христа ради ходил»⁶². Видимо, редакторы вставляли имена, актуальные в каждый данный момент для московского читателя повести.

Еще более важна для нас «Повесть о явлении иконы Богородицы на Синичьи горе». Главный герой истории — крестьянский мальчик Тимофей, «мнози глаголаху его урода суща и несмыслена нарицаху»⁶³. Автор никак не высказывает своего отношения к этому мнению. В повести рассказывается о том, как в 1563 г. Тимофею явилось видение иконы Богородицы, отчего он впал в необычное состояние, а после второго явления ему иконы начал проповедовать. «Шед во град, возвести сия иереом и народу. Они же не послушаша его и уродива его нарекоша, овии же ругахуся ему вельми... Священник именем Никита, той паче всех не послуша и не верова, но и ругашеся ему, нарицающи его урода и безумна»⁶⁴.

⁶¹ Белоброва О. А. «Повесть душеполезная» Никодима Соловецкого // ТОДРЛ. Т. 21. 1965, с. 209—210.

⁶² Пигин А. В. К изучению повести Никодима Типикариса Соловецкого о некоем иноке // Книжные центры Древней Руси. Соловецкий монастырь. СПб., 2001, с. 308, ср. с. 287.

⁶³ Охотникова В. И. Новые материалы по литературной истории Повести о явлении икон на Синичьей горе // ТОДРЛ. Т. 49. 1996, с. 381. Видимо, та редакция повести, которая содержит похвалу юродству, появилась после 1650 г., см.: Кириллин В. М. Новые материалы для истории книжно-литературной традиции средневекового Пскова. Святогорская повесть // Книжные центры Древней Руси. XVII век. СПб., 1994, с. 161.

⁶⁴ Охотникова. Новые материалы, с. 382—383.

Впрочем, благодаря свершившимся чудесам люди поверили в истинность слов Тимофея и воздвигли на месте явления иконы часовню.

О блаженном же Тимофееве... поведают... (я)ко... иде в Новъград и начат проповедати... дабы шествие сотворил архиепископ великаго Новаграда с народом во область Псковскую... на Синичью гору... И сему ови убо от народа веру яша ему, овии же не вероваша и посмеяшася и поругаша, якоже древним пророком и саллосом, блаженным Христа ради уродивым, якоже и доныне творитца: безумнии ругаются угодником Божиим и не веруют глаголемым ими... Поведаша же о нем архиепископу и приведен бысть к нему и вопрошен. Он же по преждереченному поведа ему вся повеленная от Бога. Он же не внят ему веры. Мнози бо тогда архиепископу, иже суть мудрии мнящеся, в богатстве и славе розмовляху и ложь вменяху от раба Божия глаголемое, и отславша его в заточение, тамо и скончася мученически пострада⁶⁵.

В поведении Тимофея автор не подчеркивает никаких специально юродских черт, мало того, святой ни разу и не назван впрямую юродивым, а поведение Тимофея уподобляет его скорее пророкам — но тем не менее под пером автора словно сами собой возникают образы «саллосов». Дальше этот мотив усиливается:

Сие же явление иконы... и проповедь раба Божия бысть не за много лет пред пленением великаго Новаграда и Пскова и всей Рустей земли от царя Иоанна Васильевича... сбыться пророчество раба Божия Тимофея на великом Новеграде и Пскове, понеже человецы в велице доволстве и благоденстве живущи, впадоша в безмерная согрешения... Тако же и в нынешняя последняя времена пред разорением Руския земли по всем градом мнози блаженний Христа ради уродивии быша мужи и жены, и елицы что от них о коем граде изрекоша о разорении, тако и

⁶⁵ Там же, с. 385—386.

бысть... Яко же древле пророцы Божии, тако и в новей благодати блаженнии Христа ради уродивии Андрей и Симеон на востоце в грецах были, якоже и сам блаженный Андрей о них рече, яко несть града на земли, ни страны без саллоса. И благо есть граду тому, в нем же саллос бе, и горе есть стране той, в ней же несть саллоса, понеже несть провозвестника о времени, хотящем быти на люди гладу, или мору, или запалению, или мятеж граду, или нашествие ратных по Божию изволению, яко да слышавше благоразумии людие наказание Божие, покаютца, яко же от Ионы пророка в Ниневии слышавше погибель, покаявшася. Так же и в нашей Рустей земли не остави Бог без таковых своих угодник быти, но во многих градех суть и по смерти прославлены от Бога, яко же и зде, в пресловущем граде Пскове, не за много лет разорения Руссия земли, и псковского пожару, и междуусобия, и нахождения поганых были блаженнии Христа ради уродивии, мужие, о нихже вмале повем. В пришествие во Псков великаго царя Иоанна Васильевича блаженный Никола ярость цареву укроти, Марко блаженный пустынnyй житель, градское погорение и междуусобие провозвести, Иоанн Затворник, молчаливый и хлеба не ядый, токмо рыбу, сей о избавлении града от поганых немец прорече, иже суть положены у святая Троица. И сим святым мужем подобает добре и богоугодно живущим, пророчествующим о находящих временех на нас быти, веру яти... а не от поганых уверятися довлеет, якоже неции от нас, именуемии христиане, ходят и вопросят поганых латынь⁶⁶.

Мы видим, что в глазах агиографа юродство практически слилось с пророчеством, а агиография — с публицистикой: юродство в «Повести» воспринимается как символ противостояния «латинству». Видно и то, что церковные власти относились к экстравагантным пророкам крайне враждебно: Тимофей поплатился за свои проповеди жизнью.

В середине XVII в., в связи с церковными и общественными брожениями, охватившими восточнославян-

⁶⁶ Там же, с. 386—387.

ский мир, изменилась и роль юродства. Религиозные «диссиденты» начали использовать легко узнаваемый «похабский» хабитус для достижения конкретных целей. Так, борец против униатства в землях Речи Посполитой Афанасий Филиппович в 1643 г. после страстных выступлений на Сейме был посажен в тюрьму, а вырвавшись оттуда, принялся «юродствовать», бегал по улицам голым, избивал себя посохом и т. д., за что был лишен сана⁶⁷. Но самый знаменитый случай политического юродства — это поведение старообрядцев, Аввакума и его кружка. Тексты самого протопопа замечательны тем, что в них бытовое переплетается с агиографическим.

И егда письмо изготовил... выслал царю на переезд с сыном своим духовным, с Феодором юродивым, что после отступники удавили... на Мезени, повеся на виселицу. Он с письмом приступил к цареве корете с дерзновением... И он... паки в церковь пред царя пришел, учал юродством шаловать, царь же, осердясь, велел в Чудов монастырь отслать. Там Павел архимарит и железа на него наложил, и божиею волею железа рассыпались на ногах... Он же... после хлебов в жаркую печь влез и голым гузном сел на полу и, крошки в печи побираючи, ест. Так чернцы ужаснулися⁶⁸.

⁶⁷ Мороз И. Г. Афанасий // ПЭ. Т. 3. 2001, с. 705.

⁶⁸ Житие протопопа Аввакума / Ред. Н. К. Гудзия. М., 1997, с. 120—121. Таким же опытом, и примерно в то же самое время, предавался соловецкий юродивый Гурий, «иже в хлебнице жительствуя и в хлебопекарную пещь по извлечении хлебов в нестерпимый зной входжаще и, устие затворив пещи, яко в прохладе некоем стояше» (Повесть об осаде Соловецкого монастыря // Памятники литературы Древней Руси: XVII в. Ч. 1. М., 1998, с. 158). Этот Гурий фигурирует в ряде памятников; в одном из них он благословляет соловецких иноков на сопротивление царским войскам: «Вопрошу его сице: “Ведь ты не поп, что рукою благословляешь?” Он же рече: “Хотя не поп, да обычаем добр, а что Христос батюшка дает, того никто не отимет”» (Юхименко Е. М. О времени написания Семеном Денисовым «Истории о отцах и страдальцах соловец-

Влезание в горячую печь намекает на житие Иоанна Устюжского а через него — и на Симеона Эмесского, однако обычно агиографические тексты не упоминают о «голом гузне». Смелость Федора перед лицом царя — дань утвердившемуся на Руси представлению о политическом иммунитете «похаба», но действенность этого иммунитета предстояло на себе проверить реальному человеку.

«Юродство» ко времени Аввакума превратилось в клише, в знак самого себя, — но протопоп, наперекор этой тенденции, вновь и вновь оживляет стереотип, вдыхая в него страшную, утробную прозу жизни:

Зело у Федора тово крепок подвиг был: в день юродствует, а нощь всю на молитве со слезами... В задней комнатке двое нас с ним, и много час-другой полежит да и встанет; 1000 поклонов отбросает, да сядет на полу и иное, стоя, часа с три плачет. Скорбен, миленький, был с перетуги великия: черев из него вышло в одну пору три аршина, а в другую пору пять аршин. Неможет, а кишки перемеряет. И смех с ним и горе! На Устюге пять лет беспрестанно мерз на морозе бос, бродя в одной рубашке: я сам ему самовидец... По кирпичью... ногами... стукает, что коченьем, а на утро опять не болят... Зело у него во Христа горяча вера была!⁶⁹

Про плод агиографического творчества не совсем корректно рассуждать в терминах жизнеподобия. Что же касается той картины, которую рисует Аввакум (приязненной, но не выхолощенной), то Федор оказывается в ней одновременно и персонажем, и человеком; он чуть выступает за пределы агиографии, будто горельеф из гладкой поверхности камня, и это дает уникальную возможность взглянуть на жизнь «похаба» если уж не совсем с изнанки, то по крайней мере «под углом». Что же оказывается? Феодор юродствует «взаправду» — но в то же

ких» // Книжные центры Древней Руси. Соловецкий монастырь. СПб., 2001, с. 488, прим. 16).

⁶⁹ Житие протопопа Аввакума, с. 127—128.

время и играет юродство. Он искрен и расчетлив одновременно. Его ноги замерзали в Устюге по-настоящему — но с другой-то стороны, самый способ юродствования выбран устюжанином Федором в соответствии с конвенцией, с оглядкой на ожидания устюжан, хорошо знакомых с житиями своих патрональных святых: Прокопия, Иоанна, Леонтия. Мы узнаем от Аввакума, что именно побудило Федора принять на себя юродство.

Отец у него в Новегороде богат гораздо... А уродствовать... обещался Богу... — так морем ездил на ладье... упал в море, а ногами зацепился за петлю... и на ум взбрело обещание... и с тех мест стал странствовать. До мой приехав, житие свое девством прошел... Многие борьбы блудные бывали, да всяко сохранил Владыко⁷⁰.

Тут на миг проступает еще один аспект юродства, про который Аввакум явно недоговаривает. Духовная дочь протопопа, знаменитая боярыня Федосья Морозова, в письмах своему наставнику горько жаловалась на Феодора Юродивого, который, злоупотребив гостеприимством, проявил сексуальную агрессию в адрес ее самой или ее сестры Евдокии Урусовой. В ходе разразившегося скандала Федор, по словам Морозовой, так ее, боярыню, поносил, «что не возможно не токмо писанию предать, но и словом изреши невозможно»⁷¹. Аввакум в ответном письме берет сторону Федора⁷² — видимо, протопоп «прочитывает» его поведение как закономерный акт юродства. Но вряд ли Морозова (которая и сама неплохо знала житийные каноны) решилась бы на разрыв с товарищем по вере и борьбе, вряд ли рискнула бы навлечь на себя неудовольствие обожаемого учителя, если бы не имела на то самых веских оснований. Был грех! Видимо, не столько обет толкал Федора на путь юродства, сколько тот

⁷⁰ Барков Я. Л. Памятники первых лет русского старообрядчества (Летопись занятий имп. Археографической комиссии за 1911 г. Вып. 24). СПб., 1912, с. 201.

⁷¹ Там же, с. 36.

⁷² Житие протопопа Аввакума, с. 303—305.

странный образ жизни, который предписывался этой аскезой, и в котором чрезмерное умерщвление плоти извinyaло отдельные случаи чрезмерного потакания ей.

Формой политической пропаганды (и, наверно, попыткой гарантировать себе традиционную неприкосновенность) стало юродство и для епископа Павла Коломенского. Старообрядец диакон Федор писал о нем: «Никон воровски обругал, сан сняв, и в ссылку сослал на Хутынью в монастырь... Павел же тот, блаженный епископ, начал уродствовати Христа ради, и Никон же уведав и послав слуг своих тамо в новгородские пределы, идеже он ходя странствовал. Они же обретоша его в пусте месте идуща и похвативше его, яко волцы кроткую Христову овцу, и убиша его до смерти, и тело его сожгоша огнем»⁷³. Другой юродивый, малоизвестный Иоанн Второй Соловецкий, «пришед в Архангельск, яко татя и соглядатая... его взяша и вопрошаху откуда и кто еси... и по многих истязаниях и ранах осужден на сожжение»⁷⁴. Казалось бы, сюжет напоминает жития Василия Нового и Кирилла Филета (ср. с. 149, 198, ср. 213), однако тут все кончается трагически: «в сруб спустиша его, той на восток молящеся, объявшу огню страдальца, падъ на землю». Нам так и не объясняют, за что юродивый был казнен, но можно предположить, что за приверженность старой вере.

Другой старообрядец, Афанасий, сначала юродствовал, а потом принял схиму под именем Авраамий и сделался довольно известным поэтом своего времени⁷⁵. Тем самым, «юродство могло быть одной из форм проявления интеллигентного и интеллектуального критицизма»⁷⁶. Но, разумеется, все это выводило данный феномен из тождества самому себе.

⁷³ Титова Л. В. Послание дьякона Федора сыну Максиму // Христианство и церковь в России феодального периода. Новосибирск, 1989, с. 100.

⁷⁴ Иеромонах Никодим. Верное и краткое исчисление преподобных отец Соловецких. СПб., 1900, с. 20.

⁷⁵ Панченко А. М. Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973, с. 82—102.

⁷⁶ Там же, с. 88.

Как царь Алексей Михайлович⁷⁷, так и патриарх Никон испытывали личную приязнь к юродивым. Приехавший в Москву в составе Антиохийского патриаршего (то есть, в сущности, «поствизантийского») посольства Павел Алеппский так описывал прием у Никона:

В этот день патриарх посадил подле себя за стол нового Салоса, который постоянно ходит голый по улицам. К нему питают великую веру и почитают его свыше всякой меры как святого и добродетельного человека. Имя его Киприан; его называют Человек Божий. Патриарх непрестанно подавал ему пищу собственными руками и поил из серебряных кубков, из которых он сам пил, при чем получал последние капли в свой рот, ради освящения, и так до конца трапезы. Мы были удивлены⁷⁸.

Потомки византийцев явно выразили свое «удивление» Никону — для них юродство былоrudиментом враждебной им народной религиозности⁷⁹. Не иронично ли, что патриарх Макарий Антиохийский, отдаленный преемник Феодора Вальсамона, через шестьсот лет после него должен был вступить в ту же самую борьбу (ср. с. 202), но уже не в Константинополе, а в далекой Москве?

Результатом этой борьбы стало удаление Киприана от патриаршего двора, его последующая ссылка и казнь. Юродство, столь сильно не нравившееся грекам, уже по одному этому подходило старообрядцам в качестве «хоругви»⁸⁰, особенно учитывая его популярность в широ-

⁷⁷ При нем состоял «личный» юродивый Василий Босой, пользовавшийся большим влиянием (Собрание писем царя Алексея Михайловича. М., 1856, с. 167, 198—199).

⁷⁸ Путешествие антиохийского патриарха Макария в Москву в XVII веке / Пер. с арабского Л. Муркоса. М., 2005, с. 509.

⁷⁹ Ср.: Лавров А. С. Юрдство и «регулярное государство» (конец XVII — первая половина XVIII в.) // ТОДРЛ. Т. 52. 2001, с. 433.

⁸⁰ Панченко А. М. Русская история и культура. СПб., 1999, с. 400. Вдохновителями обороны Соловецкого монастыря, помимо вышеупомянутого Гурия, выступали также некий Иоанн Юрдивый (видимо, именно он получил в святцах имено-

ких массах. Но это же обстоятельство обрекло юродство на маргинализацию в качестве формы протеста.

Церковь же на Соборе 1666/67 г. официально осудила «лжеюродство» в специальном каноне, под который, разумеется, могло попасть любое юродствование. Правило Московского Собора лишь отчасти следует соответствующему постановлению Собора Трулльского⁸¹; в нем хорошо видна и специфика «похабства»: «Кто... от мира отрекшиися и хотяху поругатися мирови, сиречь во юродственном образе жительствовати, яко святый Андрей и Сумеон, и прочии о Христе юроди, не сице (яко нынешний) твориша и жительствоваша: не искаша бо они славы от мира. И ниже ходиша по дворам, и по латам вельможных и знакомых»⁸². Как видим, главной чертой «похабов» Собор назвал вовсе не социальный протест, а наоборот, приживальство во дворах «знакомых», то есть знатных особ. Не будем забывать, что даже у Василия Блаженного, главной чертой которого вроде бы являлась, согласно его житиям, полная бездомность, в действительности, как рассказывает Пискаревский Летописец, «житие было на Кулишках, у боярыни вдовы, именем у Стефаниды Юрловы»⁸³. Между прочим, почитание этого святого, некогда являвшегося официальным покровителем царской семьи и государевой казны, неуклонно сокращалось в течение всей второй половины XVII в.: в 1659 г. его память 2 августа перестали праздновать в Успенском соборе Кремля, с 1677 г. патриархи перестали служить, как раньше, в церкви Покрова на Рву, а в 1682 г. она стала единственным местом, где святой вообще поминался⁸⁴.

Конечно, система почитания юродивых обладала своей инерцией и потому власти не могли пресечь его спра-

вание «Первый», см.: *Иеромонах Никодим. Верное и краткое исчисление*, с. 19), а также Иоанн Похабный (*Юхименко Е. М. О времени написания*, с. 487, 489).

⁸¹ На это справедливо указал А. С. Лавров.

⁸² *Деяния Московских Соборов 1666 и 1667 г.* М., 1893, л. 28.

⁸³ Пискаревский летописец, с. 200.

⁸⁴ *Ерусалимский К. Ю. Василий Блаженный // ПЭ. Т. 7. 2004, с. 129.*

зу⁸⁵. Однако «похабы», чей кульп только начал складываться в XVII в., из-за воздвигнутых гонений не успели обзавестись биографией. Про некоторых мы не знаем ничего, кроме имени: таковы Константин Новоторский, Иоанн Можайский, Киприан Каравеевский, Георгий Новгородский, Леонтий Устюжский и др. От кого-то не осталось даже этого: голландский путешественник Корнелис де Бруин в 1708 г. нарисовал и описал некоего архангельского юродивого, «слывущего святым между своими соотечественниками. Он... бродил совершенно нагой по стране до самой Вологды, часто появлялся в таком виде на торгах, в церквях и даже во дворе губернатора. Он показался мне... лишенным рассудка... но в то же время я уверен, что единственной целью его было пробавляться в жизни представлением из себя святого... Волоса и борода этого человека сплеились, и он никогда не употреблял гребня»⁸⁶. Иностранный не замечает противоречий в собственном рассказе: если этот человек безумен, то вряд ли корыстен, а уж коли корыстен, то неизвестно, почему после первого сеанса рисования «все мои старания заманить его опять к себе оставались безуспешны, что меня немало удивило, потому что я щедро наградил его в первый его ко мне приход». Видимо, этот безымянный юродивый строго держался правил игры, неведомой де Бруину.

От некоторых «похабов» этой эпохи сохранились яркие, пусть и отрывочные свидетельства. Например, Афанасий (Стахий) Ростовский, умерший до 1690 г., пользовался в городе огромной популярностью. Он пророчествовал, носил вериги (впоследствии в его часовне прихожанам давали поднять две его гири, ве-

⁸⁵ В деле о заговоре царевны Софьи в 1691 г. фигурировал юродивый Ивашка Григорьев, который был наказан сравнительно мягко и которому не ставились в вину его темные предсказания (см. о нем: Панченко. Смех, с. 141—145).

⁸⁶ Путешествие через Московию Корнилия де Бруина / Пер. П. П. Барсова. 6. м., 1872, с. 283; ср.: Cornelis de Bruins Reizen over Moskovie... Amsterdam, 1714, рис. 253. См. форзац настоящей монографии.

сом по 65 кг каждая, и железный камзол, весивший еще 24 кг) — и все-таки его жития не существует⁸⁷.

Заметим кстати, что ношение тяжелых железных вериг стало почти непременным атрибутом юродства в XVII в. В одном из Синодиков того времени сказано: «Помяни Господи души иже тебе Христа ради трущающихся во юродство и во обложении тяжкихъ веригъ»⁸⁸. Собор 1666 г., посвятивший обличению юродства специальное постановление, особо напирает на эту его особенность: «Инни же и в железах скованы... Прежний преподобные отцы... не сице пребываху... и кто от монахов или отшелник скован в железах труждахуся по Бозе, никому отнюдь сие показацаша... Нынешний отшелники и железноноснии претворни и юроды не по Бозе суть»⁸⁹. Отцы Собора были правы: византийские юродивые обычно не носили вериг (кроме редких маргинальных случаев, см. с. 209) — однако вериги становились необходимы по мере исчерпания той странной харизмы, которая проистекала из одних только безобразий и хулиганства. Так позднее юродство искало для себя новой легитимации.

⁸⁷ Андроник (Трубачев). Афанасий // ПЭ. Т. 3. 2001, с. 707—708.

⁸⁸ Синодик Колесниковской церкви // Общество любителей древней письменности. Т. 110. Вып. 1. 1896, л. 107.

⁸⁹ Деяния Московских Соборов, л. 28—28об.

Глава 11

ИСКОРЕНЕНИЕ И НЕИСКОРЕНИМОСТЬ ЮРОДСТВА

Сильный удар по «официальному» юродству нанес Петр Первый, испытывавший личное отвращение к «похабам». Царь писал:

Из таковых дурней... отечеству... великий вред. Раз суди всяк благоразумный, сколько тысяч в России обретается ленивых таких прошаков... нахальством и лукавым смиренiem чуждые труды поедают... сочиняют некия безумная и душевредная пения и оная с притворным стенанием пред народом поют и простых невеж еще вящие обезумливают... клевещут на властей высоких и самую власть верховную зле обносят и простой народ к презорству властей преклоняют, сами никаких же христианских должностей касаются, в церковь входить не свое дело быти помышляют, только бы им пред церковью непрестанно вопить. Воистину нет беззаконнейшаго чина людей¹.

В «Обещании, чинимом архиереями при поставлении их в сей чин» (1716 г., пункт 6-ой) читаем: «Паки обещаваюся... притворных беснующих, в колтунах, босых и в рубашках ходящих, не точию наказывать, но и

¹ Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. 1. СПб., 1879, с. 30. Это не помешало возникновению народной легенды о том, что и Петр имел «своего» юродивого, Фаддея Олонецкого (Петрозаводского), который якобы наставлял царя (Жизнеописания отечественных подвижников благочестия. М., 1906, с. 34—36).

градскому суду отсылать»². Даже если юродивый вел себя смирно, он все равно попадал под подозрение властей. Так, 14 марта 1722 г. был арестован

крестьянин Давыд Костянтинов, и при нем образ Спасителев, кресты медные, вериги да клюка железная... От них... в тайных делах по розыску большой важности хотя и не показалось, однако же показалось то, что они всю свою жизнь препровождали скитаючись между народом... и от таковых скитающихся не другое что добroe происходит, но токмо пересылка вестей и прочих непотребных дел, под видом якобы простоты их или святости... [Давыду] весьма надлежит быть в монастыре неисходно, чтоб впредь для тунеядства каких соблазнов между мирскими от них не происходило³.

Большим недоброжелателем юродства был вице-президент Синода Феофан Прокопович, на которого в 1726 г. подавали жалобу в Верховный Тайный совет, что он «всех московских Христа ради Юродивых Чудотворцев блудниками называет и за их бездельство и блуд с знатными женами и гробы им любодеицы их построили, их же деньгами и почтеньем между святых ввели»⁴. Неудивительно, что в начале XVIII в. происходит переосмысление слова «похабный» — вместо «юродивый» оно начинает значить «невероятно непристойный, скабрезный»⁵.

В 1731 г. юродивым запрещено было появляться в церквях.

² Живов В. М. Из церковной истории времен Петра Великого. М., 2004, с. 204.

³ Полное собрание постановлений и распоряжений. Т. 2. СПб., 1872, с. 130, № 477.

⁴ Дело о Феофане Прокоповиче // ЧОИДР. Кн. 1. 1862, с. 5.

⁵ Ср.: «промотает похабным своим житием» (1719 г.) (Карточка словаря русского языка XI—XVII вв.). Слово «уродовать», по сходным причинам, приобрело значение «бездобразничать», ср.: Древние Российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1988, с. 52.

Являющиеся якобы юродивые... чинят слышателем... помешательство, наипаче же по неблагообразию своему... наводят немалый смех и соблазн, от чего вместо ожидаемого... согрешений своих прощения, вящий через таковое... юродствующих шатание, те в церквях Божиих предстоящие грех себе преумножают⁶.

«Регулярное государство» XVIII в. все сильнее вытесняло юродивого из социальной жизни: либо под защиту старообрядческих общин (или сект, вроде хлыстовских⁷), либо под покровительство богатых домов⁸. На нем больше, чем на ком-либо другом, сказалось культурное расслоение послепетровского русского общества — юродивый навсегда остался в «народной», низовой жизни. Без взаимоупора с официальной религиозностью юродство как бы выходило из тождества с самим собой, теряло внутренний нерв. Именно с этого времени признание кого бы то ни было юродивым окончательно утрачивает хоть сколько-нибудь нормативный характер: канонизации были вообще отменены, а подозрение в «лжеюродстве» (приставкой «лже-» власти защищались от возможных упреков в богоchorчестве) немедленно влекло за собой полицейские меры. Преследования длились в течение всей первой половины XVIII в.

Благодаря полицейским рапортам и доносам в распоряжение исследователя попадают поразительные «жития». Вот, к примеру, некто Василий:

Ходил в зимнее время в одной рубахе, босой, претворял себя яко бы благоюродивый, а на слова и в ответах

⁶ Полное собрание постановлений и распоряжений. Т. 7. СПб., 1890, с. 529, № 2600.

⁷ См.: Панченко А. А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002, с. 120—121.

⁸ Лавров А. С. Колдовство и религия в России. М., 2000, с. 257—266; Он же. Юродство и «регулярное государство» (конец XVII — первая половина XVIII в.) // ТОДРЛ. Т. 52. 2001, с. 432—447.

не яко бы полуумен... За то, что он якобы собою ради спасения претерпевает в зимнее время стужи, называли его святым. И в ту свою бытность носил при себе железную палку, весом в пуд, того ради, чтобы признавали его яко бы за трудника к спасению. Поп... Семенов отказался его исповедовать "...того ради, что ты не говел", и он, Василий, оного попа... означенною железною палкою убил до смерти... Еретичеством своим обворожил караульных солдат и ушел... Новобрачная назвала его дураком, чего-де ради такова урода за стол посадили, за то еретичеством своим супружество их разлучил... Девица полу на блудное растление превратил девиц с двадцать... Бесы просили у него работы сами... Велел им носить денежную казну... каковой казны демоны и настаскали полную яму... а ежели кто возьмет с молитвою, то обратятся угольем⁹.

Как видим, юродствование прочно связалось в сознании доносчиков и следователей с ересью, колдовством и бесовщиной. Вот другой пример. Крестьянин Филип Иванов

допросом о себе показал, что он... жил при церкви Василия Блаженного в караульной палатке... и в железных веригах да с посохом железным, у которого наверху наделан крест, ходил по Москве... и сбирая денег в день алтын по десяти и больше, а оковался де он в железные вериги своим произволом, не для спасения души своей, но токмо, чтоб от народа получать себе больше подаяния... вериги на нем были на крючках и... пришед домой, с себя складывал¹⁰.

В делах Раскольнической комиссии 1745—1757 гг. есть обширные материалы «о притворном юроде Андрее Петрове», который

в Ярославле имел видение и принял на себя юродство... С подъему [на дыбу] и с пытки показал: видения, которое

⁹ Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. 3. СПб., 1878, с. 175—179.

¹⁰ Полное собрание постановлений и распоряжений. Т. 7, с. 124.

будто бы побудило его принять на себя юродство, на самом деле не имел, а принял юродство... притворно, чтобы всякого чина люди признавали его за святого и чтоб ему от того получить себе богатство подаянием. А в том юродстве к терпению студености никакого волшебного способа не имел, а претерпевал его по крепости натуры своей... Бывал себя на сбогрищах по голой спине... пророчествовал о пожарах и бездождии. Игуменье Иринархе раз предсказал, что она умрет по весне... и просил у нее 30 рублей... но она денег не дала. Когда предсказание не сбылось, объяснил ей, что за нее молились... Показал как на себя, так и на других напрасно [о ритуальных убийствах младенцев], в чем утвердился с трех пыток и огня в 1749 г. По наказанию кнутом сослан¹¹.

Менее жестоко обращались с юродивыми духовного звания. «Ростовского Рождественского монастыря дьячок Алексей Степанов, — читаем в одном документе, — 1749 г. января 18 дня за шалости, чинимые им в малоумстве, до коле в совершенное состояние не придет, прислан в Борисоглебский монастырь для содержания»¹². В Борисоглебске юродивый был окружен почетом и мирно скончался в 1781 г.¹³

Преследование современных юродивых шло рука об руку с изведением тех юродских культов, которые не успели получить достаточного признания. Так, блаженный Киприан Сузdalский, хотя при жизни ни в чем особо «юродском» замечен и не был, но по кончине своей в 1622 г. был объявлен «похабом» (см. с. 291) и

¹¹ Дела следственных о раскольниках комиссий в 18 в. // Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве Министерства юстиции. Кн. 6, отд. 2. М., 1889, с. 157—158. См. о нем же с. 102, 104—105, 108, 121—123, 139—142, 144—145, 156. К сожалению, подлинники дел № 67 и 96, посвященных персонально Петрову, в архиве к настоящему времени утеряны.

¹² Поселянин Е. Русская церковь и русские подвижники XVIII в. СПб., 1905, с. 301.

¹³ Ярославские угодники Божии. Б. г., б. м. с. 42.

за это поплатился уже в XVIII в., когда его иконы были изъяты «инквизитерами»¹⁴. Почитание подозрительного и агрессивного Симона Юрьевецкого (см. выше, с. 302) было запрещено в 1722 г.; запрет, видимо, оказался не очень действенным. Один бдительный поп запрашивал Синод, «оной де Симон юродивый подлинно ль свят, в святцах и в прологе нигде об нем не написано»¹⁵. Запрет был повторен в 1767 г.¹⁶

Екатерина II в целом прекратила гонения, и все же власти на местах еще долго обращались с юродивыми привычным уже методом: во второй половине XVIII в. двое тверских «похабов», Макар Гончаров и Григорий Емельянов, были подвергнуты пытке в духовной консистории на предмет того, «не кроется ли в них какогонибудь вредного и богопротивного таинства», хотя за ними не числилось никакого греха, разве что «ходят зимой и летом босые и тем самым людей в соблазн приводят»¹⁷.

Все это время, однако, народное почитание юродства продолжалось — достаточно вспомнить знаменитую святую-трансвестита Ксению Петербуржскую¹⁸. Появ-

¹⁴ Историческое собрание (сказание) о граде Суждале // Временник Имп. Общества истории и древностей Российских. Кн. 22. 1855, с. 190—191.

¹⁵ Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 21. 1913, с. 531.

¹⁶ Каган М. Д. Житие Симона Юрьевецкого // СККДР. XVII в. Ч. 4. Т—Я. Дополнения. СПб., 2004, с. 406—409.

¹⁷ Петров М. Тверской архив. История о юродивом тверском посаднике Макаре // Дядя Ваня. Вып. 3. 1992, с. 19.

¹⁸ Булгаковский Д. Г. Раба Божия Ксения или юродивый Андрей Федорович. СПб., 1890. Если ранневизантийские святые-трансвеститы утаивали свой пол, который обнаруживался лишь после смерти, то Ксения никого не пыталась ввести на этот счет в заблуждение, ее хабитус был гораздо более знаковым. Видимо, отчасти он объяснялся тем, что юродство по-прежнему было преимущественно мужским подвигом. Характерная деталь: у Ф. Достоевского в «Братьях Карамазовых» Лизавета Смердящая упомянута в мужском роде; она «прижи-

ление легенды о ней в новой столице Империи, не имевшей, по понятной причине, собственных юродских традиций, весьма показательно.

К концу XVIII в. стали создаваться клиники для душевнобольных, и это постепенно сделало отношение к юродивым более спокойным. Ситуация напоминала ту, что имела место в Европе двумя столетиями раньше. «Похабы» исчезают из сыскных документов¹⁹ и начинают восприниматься начальниками как признак общего «непорядка» в подведомственной им жизни — так, в начале XIX в. юродивый Андрей, бродивший по улицам городка Мещова, накануне приезда калужского губернатора был выслан властями в родное село²⁰.

Всякий вольнолюбец в России помнил о юродстве как о рупоре невозбранной свободы. «В самом деле, не пойти ли мне в юродивые, авось буду блаженнее!»²¹ — иронизирует Пушкин по поводу своего «Бориса Годунова». В другом письме он пишет: «Жуковский говорит, что царь меня простит за трагедию, наврядли... никак не мог упратить всех моих ушей под колпак юродивого. Торчат!»²² Но в реальной жизни эта традиция уже умирала, и когда в 1839 г. маркиз де Кюстин сказал про Россию: «Здесь каждый бунт кажется законным, даже бунт против разума»²³ — на его призыв уже некому было ответить.

Впрочем, безвредное юродство оставалось приметой повседневной жизни России весь XIX в. Странники и ка-лики, «дурачки» и придуривающиеся, юродивые и блаженные переполняли купеческие дома²⁴, бродили по до-

вала по всему городу как юродивый божий человек» (Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 14. Л., 1976, с. 90).

¹⁹ Ср.: Лавров А. С. Юродство, с. 437.

²⁰ Архангельский С. Жизнь Андрея Христа ради юродивого Мещовского. Калуга, 1891, с. 13.

²¹ Пушкин А. С. Полное собрание сочинений, М.; Л., 1949. Т. X, с. 181.

²² Там же, с. 189.

²³ Де Кюстин А. Россия в 1839 г. М., 1930, с. 225.

²⁴ См.: Прыжов И. Г. Сказания о кончине и погребении московских юродивых. М., 1862; Пыляев М. И. Старое житье.

рогам, толпились на богомольях, появлялись в дворянских усадьбах (вспомним сочинения Льва Толстого, а позднее Ивана Бунина). Они становятся героями русской классической литературы (Некрасов, Достоевский, Салтыков-Щедрин, Лесков и т. д.) и живописи (у В. Сурикова в картине «Боярыня Морозова»²⁵). Среди юродивых оказывались далеко не одни только представители низшего класса. Знаменитый Иван Яковлевич Корейша, вокруг которого велись бурные дебаты в публицистике²⁶, был сравнительно образованным человеком. Сохранились еще не обнародованные записки школьного учителя, который из-за конфликта с коллегой ушел в юродство в 1856 г.!²⁷

Публиковавшиеся в конце XIX — начале XX в. многочисленные околоцерковные жизнеописания юродивых

СПб., 1897, с. 214—285; Максимов С. В. Бродячая Русь. Т. 2. СПб., 1907, с. 47—48; В поисках Святой Руси. Из писем А. Н. Руднева к В. И. Леоновой // Надежда. Вып. 6. 1980—1981, с. 320—323, 354 и т. д.

²⁵ «А юродивого я на толкучке нашел... Вижу — он. Идет он за мной, все через тумбы перескакивает... Я его на снегу так и писал. Водки ему дал и водкой ноги протер... Он в одной холщевой рубахе босиком у меня на снегу сидел». Картина В. И. Сурикова «Боярыня Морозова». М., 1960, с. 12. Ср.: Грабарь И. «Юродивый». Этюд В. И. Сурикова для картины «Боярыня Морозова» // Кооперация и искусство. М., 1919, с. 46—49.

²⁶ См., например: Бухарев А. С. О современных духовных потребностях мысли и жизни. М., 1865, с. 549—551; Киреев А. Ф. Юродивый Иван Яковлевич Корейша. М., 1898; Поселянин Е. Русские подвижники XIX в. СПб., 1901, с. 501—510; Прыжков И. Г. Житие Ивана Яковlevича, известного пророка в Москве. СПб., 1860 и т. д. Поскольку известно, что дирекция Преображенской больницы брала за каждый визит к Корейше по 20 копеек, а в месяц на этом выручалось до 200 рублей (см.: Баженов Н. Н. История московского Долггауза, ныне Московской городской Преображенской больницы. М., 1909, с. 77), стало быть, Ивана Яковлевича посещало более тридцати человек в день!

²⁷ Рыков Ю. Д. Петр Юрдиний — новооткрытый старообрядческий писатель XIX в. // История и география русских старообрядческих говоров. М., 1995, с. 113—130.

были весьма разнохарактерны: некоторые из их героев были монахами, как Соломония и Ефросинья²⁸, Асенефа²⁹ или Паша Дивеевская³⁰, некоторые — городскими нищими, как Андрей Мещовский³¹ или Андрей Ильич³², некоторые — сельскими, как Иулита Уфимская³³ или Терентий³⁴. Агиографы признавали, что иных «похабов» люди считали колдунами, как Никифора Белевского³⁵, иных — симулянтами, уклоняющимися от рекрутского набора, как Ивана Сарапулского³⁶. Различалось и их поведение: Антоний Муромский постоянно разговаривал в рифму³⁷, Наталья Мелявская всегда ходила боком³⁸, Ваня Блаженный неизменно закрывал открытые окна³⁹ и т. д. Довольно часто агиограф создает вокруг юродивого некоторый зловещий ореол: тот не просто кидается грязью, бьет стекла, дерется палкой и ругается — он предсказывает несчастья и смерть. А подчас не только предсказывает. Вот, к примеру, благоговейное жизнеописание «похаба» Алеши († 1880 г.), подвизавшегося на Вологодчи-

²⁸ Жизнеописания отечественных подвижников. Книги дополнительные. Ч. 1. М., 1912, с. 5—12.

²⁹ См., например: Епископ Неофит. В дар Христу (Троицкая народная беседа. № 88). Троице-Сергиева Лавра, 1917.

³⁰ Максимов В. Юродивая Паша в Дивеевском монастыре. СПб., 1903.

³¹ Архангельский С. Жизнь Андрея, Христа ради юродивого Мещовского. Калуга, 1891.

³² Герасим, еп. Ревельский. Блаженный Андрей Ильич. СПб., 1865.

³³ Жизнеописания отечественных подвижников. Август. М., 1909, с. 30.

³⁴ Жизнеописания отечественных подвижников. Октябрь. М., 1909, с. 797.

³⁵ Жизнеописания отечественных подвижников. Книги дополнительные. Ч. 1. М., 1912, с. 261—264.

³⁶ Жизнеописания отечественных подвижников. Февраль. М., 1907, с. 202.

³⁷ Там же, с. 318.

³⁸ Жизнеописания отечественных подвижников. Август. М., 1909, с. 520.

³⁹ Жизнеописания отечественных подвижников. Октябрь. М., 1909, с. 453.

не: «В доме Г. бабушка очень не любила юродивого... Однажды Алеша настриг из бумаги множество лоскутков и положил их под подушку бабушки, как обычно тогда клали под подушку гроба. Бабушка здоровая неожиданно захворала и скоро умерла»⁴⁰. Как говорил юродивый Иван Босой, «Не все то Богу любезно, что человеку полезно»⁴¹. И по-прежнему, как некогда в Эмесе, кощунственное поведение не умаляло святости юродивого: так, блаженная Домна Карповна «юродствовала... и в церкви во время богослужений... пела, гасила свечки... некоторые снимала и клала в свои узлы»⁴², «Золотой Гриц» ел скромное в пост⁴³ и т. д.

Духовенство, особенно высшее, относилось к низовому почитанию юродивых с презрением. Когда киевский митрополит Филарет поселил у себя Ивана Босого, а тот разделялся голым, иерарх, демонстрируя хорошее знание византийской агиографии, процедил: «Голеньким разделся? Бесстрастие показать захотел?»⁴⁴ Что уж говорить об интеллигенции, считавшей всех «похабов» обманщиками. В правдоподобных, хотя и фельетонизированных очерках о московских юродивых середины XIX в., оставленных нам Иваном Прыжовым, притворные святые умело пользуются авторитетом своих великих предшественников: например, когда «отца Андрея» застали за поеданием колбасы, он сослался на Симеона Эмесского, а пойманный за блудом со служанкой, заявил: «Не озорничаю, а искушаю»⁴⁵.

Если в период либеральных реформ власть пошла на некоторую уступку народному почитанию и перестала

⁴⁰ Юродивый Алеша // Троицкий Цветок. 1912. № 85, с. 7—8.

⁴¹ Жизнеописания отечественных подвижников. Август, с. 585.

⁴² Митропольский Н. Юродивая Домна Карповна. О подвиге юродства вообще. М., 1897, с. 18.

⁴³ Жизнеописания отечественных подвижников. Сентябрь. М., 1909, с. 444.

⁴⁴ Жизнеописания отечественных подвижников. Август. М., 1909, с. 590.

⁴⁵ Прыжов И. 26 московских пророков, юродивых и дураков. СПб.; М., 1996, с. 58.

сажать в сумасшедшие дома тех, кого население считало «несчастненькими»⁴⁶, если на рубеже ХХ в. врачи-психиатры относились к юродивым терпимо⁴⁷, то коммунистическое государство, наоборот, всерьез занялось искоренением юродства. Как говорила блаженная Мария Дивеевская, «хорошо было блажить при Николае, а поблажи-ка при советской власти»⁴⁸. Тем не менее некоторые «дореволюционные» юродивые продолжали действовать. Одной из них была Мария Шудская.

Кого побьет... у кого украдет, а у кого окошко разобьет. Иногда такое скажет, что непременно побьют. А то возьмет к кому-нибудь в печку полезет... да и повыливает варево из горшков. За прямоту, с которой она многих обличала, забирали ее в милицию. Но однажды она там нечистотами всю стену обмарала и сказала: «Какая власть — такая мразь». Пришлось отпустить⁴⁹.

Ситуация гонений автоматически возводила юродство в ранг социального протesta и тем самым лишила этот подвиг его специфиности. Например, крестьянин Алексей Ворошин, усвоивший безумное поведение (или впрямь сошедший с ума) в 1928 г., в 1937 г. был арестован и умер после пыток в тюремной больнице. Так юродство, многие столетия заменявшее мученичество, было опять им вытеснено. В 1988 г. поместный Собор русской православной церкви утвердил канонизацию нескольких святых — и в их числе юродивой XVIII в. Ксении Петербуржской. Казалось бы,

⁴⁶ Dix K. S. Madness in Russia, 1775—1864: Official Attitudes and Institutions for Its Care. University of Los Angeles. PhD Diss. 1972, p. 211.

⁴⁷ См., например: Яковенко В. Душевно-больные Московской губернии. М., 1900, с. 56—57.

⁴⁸ Иеромонах Дамаскин (Орловский). Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской православной церкви XX столетия. Т. 1. Тверь, 1992, с. 126.

⁴⁹ Там же, с. 218—219.

тем самым произошло историческое примирение церкви с юродством — однако в «обосновательной» части постановления Собора этот подвиг изображен в приглажденном виде⁵⁰ — Симеон Эмесский под такое описание не попал бы.

В августе 1993 г. установлено местное почитание Алексея Ворошина, а в августе 2000 г. этот юродивый был причислен к лику Святых Новомучеников для общероссийского почитания. В 1997 г. местночтимым святым утвержден рязанский юродивый 1-ой половины XIX в. Василий Кадомский⁵¹, а симбирский юродивый того же периода Андрей Ильич Огородников⁵² — в 1998 г.

Независимо от церковной конъюнктуры низовое почитание юродства в России продолжается и по сей день. Могила пресловутого, по-прежнему официально не признанного святым Ивана Яковлевича в церкви Ильи Пророка в Москве все так же привлекает к себе паломников. В окрестных церковных кругах множатся предания о современных юродивых, вроде Ольги Ложкиной, якобы предсказавшей Чернобыльскую катастрофу⁵³. Впрочем, современное состояние юродства не является предметом настоящего исследования.

В чем же причина столь огромной популярности юродства в России?

⁵⁰ Митрополит Ювеналий. Канонизация святых в русской православной церкви // Поместный Собор русской православной церкви. Т. 1. М., 1990, с. 134.

⁵¹ Игум. Дамаскин (Орловский). Алексий // ПЭ. Т. 1, с. 659—660; Житие святого блаженного Василия Кадомского // Вышенский паломник. 1997. № 3, с. 16; ср.: ПЭ. Т. 7, с. 62—63.

⁵² Никольский И. Андрей Ильич Огородников блаженный, симбирский юродивый. Симбирск, 1902.

⁵³ Багдасаров Р. Технология юродства // Багдасаров Р. За порогом. М., 2003, с. 165—166. О том, скольких людей причисляли к юродивым, например, в крохотном городе Шадринске, см.: Тимофеев В. П. Царство Божие — царство всех // Шадринская старина. Шадринск, 1994, с. 65—72. Новые юродивые обнаруживаются в Рязани (Святые и праведники земли Рязанской. Рязань, 2000, с. 48—55, 241—245, 323—324), Вологде («Комсомольская правда», 20 марта 2002 г.) и т. д.

Есть мнение, что юродивый в русском сознании удачно сплавился с фольклорным персонажем Иванушкой-Дурачком. Действительно, важное отличие этого героя от его собратьев по европейскому фольклору в том, что он не «умный дурак», а самый настоящий, неподдельный, и тем не менее он является объектом не насмешек, а поклонения. Все у него загадочным образом получается, все выходит лучше, чем у умников, и сам он в конце концов оказывается Иваном-Царевичем. Это сближение, впервые обоснованное Е. Трубецким⁵⁴, справедливо лишь отчасти. Разумеется, коллективному сознанию, сотворившему образ Иванушки, легче было принять и юродивого с его посрамлением рациональности. Но есть между этими персонажами коренное различие: фольклорный дурак — принципиальный бездельник. Он «лежит на печи», а мир к нему пристает то с одним, то с другим. Ивану же нет до мира никакого дела. В этом смысле он скорее подобен европейскому «святому простецу». С юродивым все наоборот: миру ничего не нужно от этого безумца, а он постоянно себя миру навязывает. Юродивый неугомонен, настойчив, суетлив. Другое дело, что его деятельность с рациональной точки зрения нелепа.

Видимо, причину невероятной актуальности юродства надо искать — если вообще на сей счет позволительно делать какие-либо умозаключения — в ориентации русской культуры на Абсолют, скрывающийся за обманчивым фасадом реальности. Отсюда бешеная популярность накануне русской революции — Григория Распутина, в коем видели юродивого⁵⁵. Но отсюда же — и сама русская революция, воспринимавшаяся как прорыв к Абсолюту. Недаром поэт Максимилиан Волошин, пыта-

⁵⁴ Трубецкой Е. «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке // Литературная учеба. Кн. 2. 1990, с. 112, 115. Позднее такое объяснение становится общим местом: Thompson E. M. The Archetype of Fool in Russian Literature // Canadian Slavonic Papers. V. 15. № 3. 1973, p. 256—258; Панченко. Смех, с. 101.

⁵⁵ Жевахов Н. Д. Воспоминания. Т. 1. М., 1993, с. 200—203.

ясь описать состояние России 1917 года, не нашел ничего более точного, чем такие строки:

Я-ль в тебя посмею бросить камень?
Осужу-ль страстной и буйный пламень?
В грязь лицом тебе-ль не поклонюсь,
След босой ноги благословляя, —
Ты, бездомная, гулящая, хмельная,
Во Христе юродивая Русь!

Глава 12

ВОСТОЧНАЯ ПЕРИФЕРИЯ ЮРОДСТВА

Мы уже говорили о том, что юродство зародилось на восточной окраине христианства, в том плавильном тигле ближневосточной духовности, в котором вызрели также и многочисленные энкратитские ереси. В этом духовном ареале идея униженности как избранничества и святости как тайного дара была широко распространена. Рефлексы подобного представления, встречающиеся в других религиях того же арелала, не обязательно должны объясняться заимствованием из христианства.

Остановимся на таком переходном случае, как раввинистическое «юродство». Прежде всего, оно находит себе выражение в уже известных нам (см. выше, с. 51 сл.) историях о «тайных слугах Господа». Самые ранние из них содержатся еще в Палестинском Талмуде (*Taanit*, 64bc), так что есть даже основания считать их более ранними, чем соответствующие христианские¹. И однако, весьма важным является тот факт, что уже в древнейшей из этих еврейских легенд имя тайного праведника — Пентакака, что значит по-гречески «пять несчастий». Его поведение очень напоминает повадки будущих византийских юродивых: он нанимает проституток (но не для себя), пляшет с ними, стирает их одежду — и тайно продает свое последнее достояние, чтобы спасти бедную должницу от проституции². Однако этот персонаж, сколь бы многое он ни передал своих черт, допустим, Симеону Эмесскому, все же отличается от него непроявленно-

¹ Heller B. La légende judéo-chrétienne du compagnon au Paradis // Revue des études juives. V. 55. 1908, p. 216—217.

² Alexander-Frizer T. The Pious Sinner. Tübingen, 1991, p. 101.

стью своей агрессии по отношению к миру. Эта агрессия дает себя знать позднее, уже в средневековой хасидской культуре. Созданная в прирейнских еврейских общинах в конце XII — начале XIII в. «Сэфер Хасидим» содержит множество историй о «тайных праведниках», причем в легендах этих прослеживается элемент, отсутствовавший в талмудических образцах, — самоунижение и балансирование на грани греха³. Может быть, мы здесь имеем дело с типологическим сходством, но как бы то ни было, из всех до сих пор разобранных нами сюжетов именно хасидские легенды больше всего напоминают истории о византийских юродивых.

Конечно, самый длительный контакт имело восточное христианство с исламом, однако данных о прямом влиянии византийской парадигмы юродства на исламскую нет. В этой связи особенно ценные сведения косвенного характера, например бродячие сюжеты. В исламском мире широко распространены сказания о псевдобезумце и царе. Первоначально этот персонаж вообще не имеет имени и выступает просто как «сумашедший из ал-Куфы»⁴. Согласно одному из источников, «лунатик Бахлул встретил в Куфе [в 810 г. Харун ар-Рашида], наставил его в учении Пророка и отказался от предложенных денег»⁵. Это, пожалуй, единственное хроникальное известие о Бахлуле, но существует богатая и очень многообразная фольклорная традиция, связанная с ним. Разные легенды представляли Бахлула то племянником халифа, то его братом; Бахлул фигурирует в «Тысяче и одной ночи». В некоторых легендах он оказывался человеком весьма образованным, дошли даже тексты посланий халифам и правителям, приписываемые Бахлulu. И все же главный эпизод сказаний о нем — его встреча с халифом Харун ар-Рашидом. Во

³ Ibid., p. 87—88, 118.

⁴ Encyclopedie de L'Islam. V. 4. Paris, 1978, p. 1328.

⁵ Amedror H. F. An Unidentified Manuscript by Ibn-al-Jauzi // The Journal of the Royal Asiatic Society. 1907, January, p. 35.

всех вариантах легенды халиф хочет поговорить с Бахлулом, а тот не проявляет к нему интереса⁶. Взаимоотношения этой пары чем-то напоминают общение Александра с Диогеном (*Diogeni Laertii Vitae*, VI, 38). Киническое родство Бахлула представляется еще более наглядным в другой истории о нем: «Бахлulu кто-то сказал: “Тебе не стыдно есть на улице?” Он ответил: “Ведь Бог не устыдился наслать на меня голод на улице — почему же я должен стыдиться там есть?”»⁷. Это — прямое заимствование из рассказа о Диогене Синопском, восходящего к Диогену Лаэрцию: «Однажды его упрекали за то, что он ел на площади; он ответил: “Ведь я на площади и проголодался”» (*Diogeni Laertii Vitae*, VI, 58)⁸. Любопытно не только то, что пара «умный дурак — властитель» широко распространена в исламской традиции, но и то, что в роли властителя иногда выступает собственной персоной Александр Македонский, знаменитый антагонист киника Диогена⁹. При этом мудрец неизменно демонстрирует владыке его ничтожество, и опять-таки весьма «диогеновским» способом — например, просит не загораживать света¹⁰. Поскольку кинизм был одним из источников христианского юродства (ср. с. 27), можно допустить, что и оно как-то повлияло на мусульман, хотя, разумеется, это шаткая гипотеза.

Уже известный нам мотив «тайных слуг Господа» (см. выше, с. 51 сл.) также встречается в исламе: согласно мусульманской легенде, праведник Абдалвахид ибн-Зейд

⁶ Loosen P. Die Weisen Narren des Naisaburi // Zeitschrift für Assyriologie. Bd. 27. 1912. S. 207—208. Впрочем, в некоторых вариантах легенды «безумца» зовут Абу-Наср.

⁷ Ibid., S. 215.

⁸ Легенда о Бахлуле и Харун ар-Рашиде была как бы воспроизведена в реальном эпизоде встречи дервиша Шейх-Сачлу Длинноволосого с султаном Мехмедом (см.: Ubicini A. Lettres sur la Turquie. V. 1. Paris, 1851, p. 115).

⁹ Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar / Von H. Ritter. Leiden, 1955 (далее: Das Meer), S. 107—121, bes. 109.

¹⁰ Ibid., S. 113.

спросил мудрого безумца, кто будет его, ибн-Зеида, соседом в раю, и оказалось, что в этой роли окажется сумасшедшая Мимуна из Куфа. Когда ибн-Зеид пришел посмотреть на нее, то увидел, что она пасет стадо, где овцы мирно соседствуют с волками¹¹.

Насколько мусульманам была известна основная юродская агиография, сказать трудно. Во всяком случае, святые Ахмад б. Хидружа или ас-Сулами (Х—XI вв.) скрывают свою святость, по замечанию Р. Хартмана, с той же целью, что и Исидора или Феофил с Марией¹². О двух «мимах» из Амиды, описанных Иоанном Эфесским (см. с. 96), упоминает и другой знаток ислама — М. Моле. По его мнению, в этой истории в эмбриональном виде выражена суфийская концепция невидимой иерархии друзей Бога; сирийская идея об унижении (*shitūtha*) как форме избранничества¹³.

Наиболее полное воплощение данная концепция нашла в исламском мистицизме — суфизме.

Подобно Симеону Новому Богослову, мусульманский мистик обращался к Богу с излияниями страстной, почти физической любви, которая сводила его с ума¹⁴. Именно это безумие страсти и не позволяет ему оставаться в рамках «обычного» благочестия. Так, суфий Лукман ал-Саракхи был сперва образованным и благочестивым человеком, но затем попросил Бога «освободить его от разума»¹⁵. Аллах внял его просьбе и освободил Лукмана от подчинения земным законам. Это освобождение приводит «святых дурakov» или «умных безумцев» (*‘uqalā’u-l-majānīn*) к богоборчеству и богохульству. «Такие слова, — пишет персидский поэт XIII в. Фарид ал-Дин-Аттар об оскорблении в адрес Бога со стороны мистиков, — были бы ужасны из уст разумного человека, но от сумасшедшего и влюбленного они приемлемы»¹⁶. Впрочем, как мы помним на примере правосла-

¹¹ Dermengham E. Vies des saints musulmans. Paris, 1981, p. 243.

¹² Hartmann R. As-Sulami's Risalat al-Malamatiya // Der Islam. Bd. 8. 1918, S. 198.

¹³ Cp.: Molé M. Les mystiques musulmans. Paris, 1965, p. 10—12.

¹⁴ Ibid., p. 41—43.

¹⁵ Nicholson R. Studies in Islamic Mysticism. Cambridge, 1921, p. 6.

¹⁶ Ritter H. Muslim Mystics Strife with God // Oriens. V. 5. 1952, № 1, p. 8—12.

вия, собственно юродство начинается лишь тогда, когда мистик выходит в мир.

Уже самый ранний теоретик суфизма Мухаммед б. Али ал-Термези (умер в 907 г.) разделяет друзей Бога на две категории и к высшей относит тех, кто принимает осуждение — *malama*¹⁷. Историк суфизма Ибн ал-Джавзи (XII в.) описал девятнадцать «умных безумцев» древнейшей эпохи. В основном это были бродяги, жившие в городах Ирака, Сирии и Палестины. По сравнению с византийскими юродивыми суфийские псевдобезумцы уделяют гораздо меньше внимания скрыванию своей святости и гораздо больше — мистическому общению с Богом¹⁸.

Наиболее зримым образом «юродствование» представлено в мусульманской концепции «маламатий»¹⁹. Слово «маламати» значит «достойный поношения». Сторонники этой доктрины доводили до логического предела принцип суфизма «Стань ненавистен, ищи унижения»²⁰. Само учение разработали теологи Абу Салих б. Ахмад ал-Кассар (умер в 884 г.) и Абу Йазид Тайфур ал-Бистами (умер в 874 г.). Расскажем о втором из них один весьма характерный эпизод: когда некий аскет спросил его, какого еще совершенства можно достичнуть после тридцати лет поста и молитвы, Абу Йазид посоветовал ему сбрить волосы и бороду, одеться в войлок, взвалить на спину мешок орехов и пойти на базар, а еще лучше в квартал, где его знают, и пообещать юношам по ореху за каждый удар, который они на него обрушат. Аскет не решился подвергнуть себя такому испытанию²¹.

«Маламатий» стало лозунгом многих бродячих дервишей, которые стремились воплотить на практике суфийские принципы²². Если исламские улемы (законни-

¹⁷ Wensinck A. J. New Data Concerning Syriac Mystic Literature. Amsterdam, 1923, p. 16—19.

¹⁸ Dols M. W. Majnun: The Madman in Medieval Islamic Society. Oxford, 1992, p. 376—379.

¹⁹ Molé M. Les mystiques musulmans, p. 10—12.

²⁰ Goldziher I. Le dogme et le loi de l' Islam. Paris, 1920, p. 140.

²¹ Nicholson R. The Tadhkiratu l-Awliya of Shaykh Faridu' d-Din Attar. V. 1. London, 1905, p. 146.

²² Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. М., 1989, с. 275.

ки) настаивали на «объективном» характере мусульманских установлений, то дервиши считали себя свободными от всех земных правил. «Маламати не должен заботиться о соблюдении законов морали... Жизнеописания святых показывают, что они стоят выше любого морального кодекса»²³.

Вопрос о сходстве «маламати» с юродивым ставится во многих исследованиях²⁴. Будь то генетически или типологически, но они и в самом деле очень близки. Вот пример из творчества Фарид ал-Дин Аттара: один праведник получил от Бога приказание идти в таверну, ибо там он найдет истинного друга Божьего. Таковым оказался старик, который всю жизнь носил вино для кабака, но ни разу не выпил ни капли. То, что он святой, обнаружилось сразу после его смерти²⁵. Если эта притча — пример простодушного юродства, лишь имитирующего грех, то у того же Аттара можно найти и кощунственные мотивы: например, один дервиш грозит Богу: «Я возьму палку и перебью все светильники в Твоей мечети»²⁶. А «Божий дурак» (*muwallah*) Али ал-Курди (XIII в.) кидался яблоками в мечети Дамаска²⁷, точно так же, как когда-то Симеон — орехами в церкви Эмеса (см. с. 114—115).

«Юродские» опыты исламского мистицизма обобщены Ибн ал-Араби (умер в 1240 г.) в его трактате «Ал-Футухат ал-Маккийа», но наиболее рельефно близость «маламати» с юродивым видна в персидском сочинении XI в. «Кашф аль-Махджун», написанном Али б. Усман ал-Худжвири²⁸. Согласно этому трактату, «обвинения со стороны людей —

²³ Там же, с. 132.

²⁴ Das Meer, S. 166; Bausani A. Note sul «Pazzo sacro» nell' Islam // Studi e materiali di storia della religioni. V. 29. 1958, p. 99; Brunel R. Le monachisme errant dans l'Islam. Paris, 1955, p. 165; Dols M. W. Majnun, p. 366—422.

²⁵ Das Meer, S. 287.

²⁶ Ritter H. Muslim Mystics Strife with God, p. 13.

²⁷ Dols M. W. Majnun, p. 403.

²⁸ The Kashf al-Mahjūb. The Old Persian Treaties on Sufism / Ed. R. Nicholson. London, 1976 (далее в главе ссылки на эту работу даются в тексте).

это пища друзей Бога, залог Божьего одобрения» (63). «Маламати» — это «тот, кто сознательно напрашивается на осуждение, совершая по отношению к людям нечто провокационное» (64). Например, Абу Йазид, которого при входе в Куфу встречала толпа, взял каравай и начал есть, хотя был пост (65). Впрочем, согласно Али б. Усману, подобные подвиги относятся к прошлому: «В те времена нужно было совершить нечто предосудительное или из ряда вон выходящее, чтобы напроситься на поношение. Однако в наше время тому, кто жаждет осуждения, стоит лишь чуть увеличить продолжительность молитвы... как тут же все назовут его лицемером и ханжой» (65).

Видимо, как и в православии, в исламе столь скандальная аскеза сталкивалась со все возраставшим сопротивлением. Любопытно, что в процитированном отрывке автор одновременно осуждает и людей за их излишний скептицизм, и самих «маламати» — за чрезмерный эпаж. Но если первая мысль выражена весьма осторожно, то вторая получает дальнейшее развитие:

Кто оставляет почву закона и совершает проступок против религии, говоря при этом, будто он следует правилу маламатий, — тот повинен в явном пренебрежении приличиями, в безнравственности и распущенности. Многие теперь ищут себе известности таким способом, забывая, что аскет сначала должен завоевать известность, а уж потом может намеренно вести себя вызывающе, дабы люди отвергли его. В противном случае все его попытки вызвать к себе неприязнь оказываются не более чем предлогом для снискания известности (65).

Следует признать, что, при значительном сходстве мотивов, ислам гораздо четче формулировал те проблемы, которые возникали в связи с юродством.

Существует опасность совершить такое деяние, за которое люди осудят праведника и тем самым впадут во грех. Поэтому следует делать то, что формально не является ни великим грехом (*kabira*), ни мелкой пакостью (*saghira*), но чтобы люди тем не менее отвергли тебя (66—67)...

По-моему, ища осуждения, человек выставляет себя напоказ, а это — чистой воды неискренность... Дервиш вообще никогда не должен думать о мнении человечества... Однажды я сказал одному маламати из Трансоксианы²⁹: «Брат, какова цель твоих безнравственных действий?» Он ответил: «Чтобы люди по сравнению со мною выглядели ничтожными» (67).

Автору этот ответ представляется неудовлетворительным: по его мнению, аскет не должен смотреть на себя со стороны. Впрочем, он готов признать унижение одной из форм умерщвления плоти:

Ибрахим б. Адхам говорил, что он был счастлив, когда плыл на корабле, где никто его не знал: «Мои волосы были длинны и мой облик был таков, что все люди на судне издевались и смеялись надо мной. Среди них был один шут, который постоянно подходил и дергал меня за волосы и вырывал их... Моя радость достигла высшей точки в тот миг, когда шут помочился на меня» (68).

«Маламатийа» — это вид аскезы, который существовал в разных областях распространения ислама. Например, аш-Шудзи (XII в.) был судьей в Севилье, а потом, бросив все, ушел в Магриб, где прикидывался безумцем³⁰, И все же центром зарождения «маламатийа» признают иранский город Нишапур³¹. Персидский ислам вообще характеризовался большим индивидуализмом и неприятием мусульманской ортодоксии³². В Индии, где распро-

²⁹ Эта область была «питательной средой для экстатической религиозности и корпоративно-религиозной жизни» (*Täschner F. Beiträge zur Geschichte des Achis in Anatolien // Islamica.* V. 4. 1929, S. 14).

³⁰ Dols M. W. Majnun, p. 387.

³¹ Meier F. Рец. на: Abu'l-Ilā Afifi. Al-malamatiyya. Kairo, 1945 // Oriens. V. I. 1948, p. 373—375.

³² Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе, с. 51. Русский купец XVII в. Федор Котов описал иранских «юродивых» весьма похожими на «похабов», см.: Хождение купца Федора Котова в Персию. М., 1958, с. 47.

страдался персидский суфизм, концепция «маламатийа» также пользовалась популярностью среди дервишей. Так, Лал Шахбазия (ум. в 1324 г.) вел разгульный образ жизни, никогда не молился и постоянно пьянствовал (его почитатели утверждали, что вино, касаясь его губ, превращается в воду); Муса Шахи Сухаг одевался женщиной и водил компанию с евнухами-плясунами (но во время засухи оказалось, что только он может вымолить дождь)³³; известный поэт Кабир (1425—1505 гг.), желая снискать себе поношение, прикидывался пьяным и шатался по улицам в обнимку с блудницей³⁴ и т. д.

Теолог Сафи д-Дин писал, что «святой безумец» часто ходит голым, потому что он избавился от всякой чувственности и стал подобен Адаму в раю — этот мотив также очень хорошо известен византийскому юродству, но в исламе, в отличие от христианства, отсутствовала концепция первородного греха, так что достичь адамова бесстрастия мусульманину было в принципе легче³⁵. Видимо, эта легкость и избавляла исламского «святого» от того надрыва, которым неизбежно отмечена фигура его христианского собрата.

И все-таки «маламати» держались в каких-то рамках: например, исполняли главные религиозные обряды. Между тем многие дервиши в своем стремлении к отверженности шли абсолютно на все. Таких называли «каландари». Теоретически между течениями «маламатийа» и «каландари»я» не было никакой разницы, однако знатоки суфизма признавали первое и осуждали второе. По словам ас-Сухраварди (1097—1168 гг.), «маламати стремится скрывать свой образ жизни, в то время как каландари ищет повода разрушить установленные обычай»³⁶.

«Каландари» жили милостыней, не участвовали в отправлении культов, брились наголо и носили одежду вызывающего вида; на половые органы они надевали

³³ *Raslogi T. C. Islamic Mysticism Sufism*. New Dehli, 1982, p. 27—28.

³⁴ *Rizvi S. A. A. A History of Sufism in India. V. I*. New Dehli, 1978, p. 379.

³⁵ *Dols M. W. Majnun*, p. 407—498.

³⁶ Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе, с. 276—277.

железные кольца (ср. с. 236—237). «Каландари» утверждали, будто им все дозволено. Их поведение имело столь антисоциальный характер, что светские власти часто запрещали «каланда́рийя». В этом течении исследователи отмечают влияние индийской аскетической традиции³⁷, и характерно, что западному исламу движение «каланда́рийя» мало известно.

Чем ближе к концу средневековья, тем более дикие формы принимало исламское «юродство». В XV в. посетивший Египет Перо Тафур писал о людях, «которые бреют головы... и выглядят как сумасшедшие. Говорят, что они делают это из святости... Некоторые носят рога, другие вымазываются в меду и перьях, с третьих свешиваются светильники... Мавры выказывают им большое почтение»³⁸. В османский период количество свидетельств подобного рода резко возрастает: египетский судья Абд ал-Веххеб-аш-Шарани († 1565 г.) составил сборник биографий знаменитых «юродивых». Его герои пьют вино, курят гашиш, целуют женщин и мальчиков и даже богохульствуют — и все ради победы над лицемерием. Впрочем, сам аш-Шарани призывает восхищаться их святостью, но не следовать их примеру³⁹. В XV в. мусульманские «юродивые» появились в недавно завоеванном Константинополе, как бы символически заместив юродивых настоящих⁴⁰.

Особого размаха это явление достигло позднее: Лев Африканский, Проспер Альпин, Эдуард Лейн и другие путешественники с изумлением и ужасом описывают, как «вали» творят любые непотребства, вплоть до того, что беспрепятственно насилиуют женщин⁴¹.

³⁷ Yazici T. Kalandariyya // Encyclopédie de l'Islam. V. 4. Paris, 1978, col. 493—495; Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе, с. 43, 87; Mujeeb M. The Indian Muslims. London, 1967, p. 303 etc.

³⁸ Tafur Pero. Travels and Adventures, 1435—1439 / Transl. M. Letter. London, 1926, p. 71—72.

³⁹ Winter M. Society and Religion in Early Ottoman Egypt. New Brunswick, 1982, p. 113—116.

⁴⁰ Cp.: Rastogi T. C. Islamic Mysticism Sufism, p. 56.

⁴¹ Dols M. W. Majnun, p. 413—415.

Традиция бродячих дервиш, или факиров (семантическое развитие данного слова в европейских языках весьма характерно), просуществовала в Османской империи по крайней мере до XIX в. Один турецкий вельможа жаловался европейскому путешественнику:

Не проходит дня, чтобы какого-нибудь министра не остановил дервиш с оскорблением... В Багдаде, Аравии, Египте их цинизм переходит всякие границы. Я сам видел в Каире, как средь бела дня один из этих жалких людей, что бегают полуоголыми по улицам, остановил женщину и утолил на ней свою дикость на глазах у всех прохожих, которые отворачивались — одни из благоговения, как будто присутствуя при святом таинстве, другие с отвращением, но не смев позвать полицию. Я не знаю, чего больше у этих бандитов — лицемерия или фанатизма, хотя кажется, что это вещи взаимоисключающие⁴².

Как видим, этот османский чиновник, сам того не зная, довольно точно определил суть юродства.

Следя еще дальше на Восток, мы оказываемся на территориях, где многое могло бы напомнить о юродстве. Так, в тибетском тантризме встречаются святые (их расцвет относится к XVI в.), именуемые bla-ma smyon-ra, которые симулируют безумие и ведут себя разнуданно во имя осмеяния поверхностной набожности⁴³. Но больше всего напоминают юродивых адепты секты «пашупатас» (raśipatas). Наибольшим влиянием она пользовалась в XII в. н. э., а ее адепты существовали, кроме Индии, также в Белуджистане и Афганистане⁴⁴. Никаких генетических связей или взаимовлияния с

⁴² Ubicini M. A. Lettres sur la Turquie, p. 117.

⁴³ Arduss J., Epstein L. The Saintly Madman in Tibet // Himalayan Anthropology. The Indo-Tibetan Interface / Ed. J. F. Fisher. The Hague; Paris, 1978, p. 327—338.

⁴⁴ Pasupata Sutram / Transl. Haripada Chakraborti. Calcutta, 1970, p. 8—15.

юродством проследить нельзя, но типологическое сходство бросается в глаза. По убеждению «пашупатас», аскет должен был воспитывать в себе бесчестье (*avamane*).

Мудрец должен искать бесчестья, словно амброзии... Унижение должно рассматриваться как увенчание... Надо навлекать его на себя... Пусть о нем говорят: «Он изгой, он безумец, он лунатик, он дурак». Пусть он имеет вид безумца, будет похож на нищего, пусть его тело будет покрыто калом, пусть у него будут неостриженные борода, ногти и волосы, пусть он не заботится о теле... Хорошо войти в деревню и притвориться спящим и храпеть... Люди будут смеяться над праведником... и вся хорошая карма, которая у них есть, перейдет к нему, а вся плохая карма от него — к ним... Еще он должен встать возле группы женщин... и начать проявлять внимание к какой-нибудь молодой и красивой; он должен смотреть на нее и вести себя так, будто желает ее... Когда она взглянет на него, он должен изображать все признаки влюбленности... Тогда все — женщины, мужчины, евнухи — скажут: «Это не чистый человек. Это развратник»... Надо вести себя нелепо, болтать бессмыслицу, повторяться, говорить невнятно⁴⁵.

На первый взгляд кажется, что перед нами — классический юродивый. И все же сходство здесь чисто внешнее. Дело в том, что «пашупатас» отнюдь не ставит себе целью исправление или наставление людей⁴⁶. Провокация, на которую идет индийский аскет, злокозненна, с христианской точки зрения, от начала и до конца: он сознательно напрашивается на унижения, чтобы передать окружающим свою дурную карму и получить их хорошую⁴⁷. «Он

⁴⁵ Ingalls D. Cynics and Pasupatas. The Seeking of Dishonour // Harvard Theological Review. V. 55. 1962, p. 286—291.

⁴⁶ Ibid., p. 293. Автор противопоставляет их киникам и выводит оба течения из шаманизма (р. 296—297).

⁴⁷ «Намеренная имморальность» индийских аскетов вообще — довольно известное явление (см.: Holek F. Some Observations on the Motives and Purposes of Ascetism in Ancient India // Asiatische Studien. Bd. 23. 1969, S. 45).

отдает им грех (Pāparam cha tebhyo dadati). Он получает их заслугу (Sukrtam cha tesam-adatte)»⁴⁸. На фоне столь последовательной позиции особенно рельефно проступает межеумочность юродивого: в нем (или в религиозном сознании, породившем его образ) много, очень много чисто восточного презрения к низменному материальному миру, который есть лишь морок, наваждение. Но он не может отиться этому чувству целиком, ибо воплощение Логоса для него — не фикция. Юродивый не может вполне отрешиться от противопоставления субъекта и объекта, верха и низа, добра и зла⁴⁹.

Для юродивого, скажем, сексуальная провокация является именно провокацией потому, что он признает существование законов физиологии. Находясь в опасной близости от греха, он, словно в цирке, демонстрирует свое виртуозное умение греху не поддаться. Но при этом он обязан предложить публике самой убедиться в отсутствии обмана. Как мы помним, Симеон Эмесский и Андрей Царьградский, чтобы избавиться от обвинений, демонстрировали желающим свою сексуальную незаинтересованность. Для индийского аскета фокус состоит не в этом: например, некоторые йоги, чемпионы в деле аскетизма, позволяли себе даже половые сношения. В восприятии окружающих это не нарушало их статуса, ибо они и совокуплялись равнодушно. Здесь греческий принцип «бессстрастия» (*ἀπάθεια*) доводится до логического предела и окончательно отрывается от каких бы то ни было земных критериев.

Юродивый может появиться лишь там, где наличие тела признается некоторой проблемой. С точки же зре-

⁴⁸ Lieu S. N. C. The Holy Men and Their Biographers in Early Byzantium and Medieval China // Maistor. Classical, Byzantine and Renaissance Studies for R. Browning / Ed. A. Moffatt. Canberra, 1984, p. 126—127.

⁴⁹ Syrkin A. On the Behavior of the «Fools for Christ's Sake» // History of Religions. V. 22. № 2. 1982, p. 161—171; Feuerstein G. Holy Madness: The Shock Tactics and Radical Teachings of Crazy-Wise Adepts, Holy Fools, and Rascal Gurus. New York, 1990, p. 205—206.

ния, скажем, буддизма, тело, как и всякая материя, условно. Например, буддийский праведник может с легкостью вынуть собственные внутренности, прополоскать их в реке и вернуть на прежнее место⁵⁰. Там, где стирается грань между земным и божественным, теряет смысл и юродство.

⁵⁰ *Lieu S. N. C. The Holy Men*, p. 124—125.

Глава 13

ЗАПАДНАЯ ПЕРИФЕРИЯ ЮРОДСТВА

Скажи, что ты глуп (*dic te stultum*), — будешь мудр. Но именно скажи и именно в своей душе (*sed dic et intus dic*). Но если ты возьмешься это говорить, то ни в коем случае не [вздумай делать это] публично (*si dicis, noli coram hominibus dicere*)¹.

Так писал Августин. Западное христианство с самого начала делало упор на смирение и даже самоуничтожение. Скажем больше: сознание собственной греховности люди на Западе выражали даже в более острой, нежели на Востоке, форме². Вот, к примеру, что мы читаем у Амвросия Медиоланского: «Вина плодотворнее, чем невиновность (*fructuosior culpa quam innocentia*). Невиновность сделала меня дерзким, а вина возвратила в подчиненное положение»³. Чрезмерное покаяние часто вело на Западе к эксцессам, которые были способны шокировать зрителя, например флагеллантству, то есть самобичеванию. Подобная форма аскезы была в целом чужда

¹ *Augustini Sermo 68 // PL. V. 38. 1865, col. 436—437.*

² В частности, тот специфический вид святого безумия, который существовал в древней Ирландии и назывался *geiltah*, не имеет ничего общего с юродством, поскольку был лишь экстремальной формой покаяния см.: Михайлова Т. А. Ирландское предание о Суибне безумном или взгляд из XII в. в VII. М., 1999, с. 322—327.

³ *Ambrosii Mediolanensis Opera / Ed. G. Schenkel. V. 2. Lipsiae, 1897, p. 18.* В Византии практика исповеди в несуществующих грехах не являлась распространенной формой самоуменьшения. Про средневековых юродивых мы такого не знаем вообще.

византийской культуре, видимо, из-за того, что восточному аскету не очень знакомы сомнения в собственной праведности (ср., впрочем, с. 200). Итак, «Запад не соглашался развивать безумие иначе, нежели в рамках покаяния, которое на Востоке было как раз вторично»⁴.

Запад и Восток по-разному воспринимали праведность. «Латинский» ареал не находил особых достоинств в парадоксальной святости. Если византийский праведник по собственной инициативе, сознательно шел в блудилище, не опасаясь греха, то западный христианин воздерживался от подобной экзотики. Лишь однажды, «во время Диоклетиановых гонений, «(Аugsбургский) епископ Нарцисс вбежал к блуднице Афре, не зная, куда идет»⁵, и быстро склонил ее к обращению в христианство.

Западный святой мог совершать грехи, вплоть до кровосмешения и отцеубийства⁶, но лишь до своего раскаяния, до того, как на нем почила Божья благодать. Первоначальная порочность призвана была оттенять последующую святость и показывать, что милосердие Создателя не знает границ. Но ни о каком взаимоналожении святости и греха (как в случае с юродством) в католицизме не может быть и речи!

Некоторая общность существовала между Византией и Западом в той специфической сфере аскезы, которая состояла в исследовании праведником тех пределов, которых в состоянии достичь его бесстрастие. В Византии подобные эксперименты проделывали многие (ср. с. 173). На Западе это явление также имело место и называлось «синейсактизм». Его практиковали шотландский подвижник Кентигерн (V в.), шерборнский епископ Альдхельм († 709 г.), и другие, в основном ирландские, аске-

⁴ Fritz J.-M. Le discours du fou au Moyen Age (XIIe—XIIIe s.). Paris, 1992, p. 316.

⁵ Conversio s. Afrae / Ed. B. Krusch // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum. T. 2. Hannover, 1896, p. 55.

⁶ См.: Dorn E. Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters. München, 1967, S. 74—90.

ты⁷. Гиральд Кембрийский пишет, что Альдхельм «целыми ночами лежал, имея с обоих боков по девушке, чтобы подвергнуться поношению от людей и получить в будущем более обильное воздаяние от Бога, которому известны его скромность и воздержанность»⁸. Впрочем, этот же автор осуждает подобные эксцессы. Так же и еще более яростно корили современники Робера д'Арбрисселя за его опыты по проверке своего беспстрастия⁹: его обвиняли в самонадеянности, но главное — во введении окружающих в соблазн. Вот тут-то и кроется главное отличие Запада от Востока: Павел Элладский (см. с. 93), считал, что эксперименты по преодолению похоти вредны потому, что Дьявол обязательно победит, а значит, душе самого экспериментатора будет нанесен громадный ущерб. Средневековые латинские моралисты также учили, что нужно не сражаться с искушениями, а избегать их¹⁰, но их в «синейсактизме» беспокоит социальный ущерб. «Мудрый не возмутит общественных нравов», — наставительно замечает Марбод Реннский (XI—XII вв.).

Западное христианство вплоть до зрелого средневековья оставалось в теснейшем общении с восточным, и одним из результатов было то, что на латынь переводили греческие легенды о юродивых¹¹. На Западе по этому

⁷ Gougaud L. *Mulierum consortia: l'étude sur le syneisaktisme chez les ascètes celtiques* // Uriu. V. 9. 1921/1923, p. 148—150; Reynolds R. *Virgines Subintroductae in Celtic Christianity* // Harvard Theological Review. V. 61. 1968, p. 552—563.

⁸ *Giraldus Cambrensis. Gemma ecclesiastica. II*, 15 / Ed. T. S. Brewer. V. 3. London, 1863, p. 235; cf.: *Willelmi Malmesburiensis De gestis pontificum Anglorum* // PL. V. 179. 1855, col. 1654.

⁹ *Goffridi Epistula 47* // PL. V. 157. 1854, col. 182—183; *Marbodi Epistula 6* // Ibid. V. 171. 1854, col. 1481—1483. Cp.: *Dalarun J. Robert d'Arbrissel et les femmes* // Annales E. S. C. 39^e année. 1984, p. 1140—1146.

¹⁰ *S. Caesarii Arelatensis Sermones. Pars 1* / Ed. D. G. Morin. Turnholt, 1953, p. 180—184.

¹¹ Cp.: PL. V. 73. 1849, col. 661 sqq.; 967 sqq.; *Wilmart A. Les rédactions latines de la Vie d'Abraham Eremite* // Revue Bé-

образцу был создан ряд собственных легенд о «тайных слугах Господа» (ср. с. 51 сл.): например, «фаблио об Аквилейском судье»¹², история «Благочестивый мясник, или сосед по раю»¹³ и др. Некоторые из этих легенд являются простыми переводами византийских, подчас не сохранившихся¹⁴, но другие свидетельствуют о работе с греческим материалом. Так, Сульпиций Север (V в.) рассказывает, как один праведник столь успешно изгонял бесов, что его обуяло тщеславие (*vanitas*), которое он не в силах был в себе побороть.

Передают, что он обратился с молитвами к Богу, прося его, чтобы на пять месяцев Диаволу была дана над ним такая же власть, какая была у Диавола над теми, кого этот праведник потом вылечил... Он, могущественный, он, прославившийся на весь Восток (разрядка моя. — С. И.) своими знамениями и подвигами, он, к чьему порогу раньше стекались люди, взбесился и был заключен в цепи. Он претерпел все, что обычно переносят одержимые, и лишь на пятый месяц очистился не столько от беса, сколько от тщеславия, что было для него и полезнее, и желаннее¹⁵.

nédicte. V. 50. 1928, p. 222—245; The Facetiae of the Mensa Philosophia / Ed. Th. Dunn // Washington University Studies. N. S. V. 5. 1934, p. 50; Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum. V. 3. London, 1910, p. 514, 525, 591; Köhler R. Kleinere Schriften zur Erzählenden Dichtung des Mittelalters. Bd. 2. Berlin, 1900, S. 389—393, 442—443; к примеру, Анастасием Библиотекарем в 868/9 г. было переведено на латынь житие Иоанна Каливита (*Chiesa P. Le Vitae Romanae di Giovanni Calibita* // AB. V. 121. 2003, p. 46). Он же перевел житие Иоанна Милостивого, а значит, и историю о Виталии (PL, V. 73, 1849, col. 367—372).

¹² Köhler R. Kleinere Schriften, S. 442—443.

¹³ Idem. Kleinere Schriften zur Märchenforschung. Weimar, 1898, S. 32—36.

¹⁴ См., например: PL. V. 73, col. 967, 1006.

¹⁵ Sulpicii Severi Libri qui supersunt / Ed. C. Holm. Vindobonae, 1866, p. 173.

Здесь мы имеем дело еще не с юродством, поскольку праведник не симулирует безумие, а «по-настоящему» навлекает его на себя. Впрочем, сохранилась и пара «классических» юродских историй в латинском изводе. В одной повествуется о том, как некий священник за грехи был отлучен от церкви. Ему открылось, что прощение он может получить лишь у египетского отшельника. Но когда проклятый добрался паломником до Египта, старец заявил, что снять отлучение не в его силах.

[Впрочем,] через три дня он вспомнил о некоем блаженном муже из Александрии (разрядка моя. — С. И.), который счел глупостью мудрость мира сего и удостоился таких заслуг у... Девы Марии, что смог бы помочь в беде этому человеку... «Ступай в Александрию... и там ищи дурака (*stultum*)». Грешник... сказал: «Мудрецы и учителя народа не смогли... дать мне совет, а дурак, который не в силах подумать о спасении собственной души, даст совет мне?»¹⁶.

Пустынник объяснил грешнику, что глупость Христа ради выше земной мудрости, и тот, отправившись в Александрию, принял разыскивать «дурака». Наконец он нашел «человека Божия в облике и одеянии несчастного безумца (*insensati... hominis*). Многие бежали за ним и плевали в него... А был он некогда человеком знатным и весьма богатым»¹⁷. Родители оставили в наследство ему всю «провинцию Александрию», но он роздал богатства нищим и отправился в египетскую пустыню к тому самому отшельнику, о котором шла речь выше, дабы получить духовное наставление. Анахорет посоветовал ему следующее:

«Коль скоро мудрость мира сего есть глупость пред Господом, возвращайся восвояси и стань там неузнаваем для близких»... Сколько зла, сколько насмешек претерпел сей муж не

¹⁶ *Mussafia A. Über die von Gautier de Coincy benutzten Quellen // Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Bd. 44. 1896, S. 26.*

¹⁷ *Ibid., S. 27.*

только от чужаков, но и от собственных домашних и даже родственников, невозможно и рассказать... Все, что оставалось у него от еды, он тайно распределял среди нуждающихся. А по вечерам он выходил из города и направлялся в дом некоей вдовы, своей дальней родственницы. Там он брал светильник и шел в церковь святой Богородицы Марии, заброшенную горожанами по причине ее ветхости¹⁸, и проводил там целые ночи в песнопениях и хвалах духовных. Проклятый, когда стемнело, пошел за [юродивым], держась на почтительном расстоянии, и дошел до церкви. В течение долгого времени грешник наблюдал, как он молится, и, решив, что это тот самый человек, о котором говорил старец... пал пред ним ниц и стал лобызать его стопы¹⁹.

По просьбе грешника юродивый заступился за него перед Богородицей, и она сняла проклятие. Святой предупредил, чтобы прощенный никому не рассказывал о происшедшем вплоть до его смерти, которая и случилась через неделю²⁰.

Эта легенда стала весьма популярна на Западе. Уже в начале XIII в. она была переведена на старофранцузский язык монахом Готье де Куанси²¹, а в XIV в. текст Готье лег в основу²² одного из сюжетов в составе мистерий «Чудеса Богородицы»²³. Хотя греческий оригинал

¹⁸ Неизвестно в точности, о какой именно церкви Богородицы идет речь — их в Александрии было несколько, см.: Buller A. J. *The Arab Conquest of Egypt*. Oxford, 1902, p. 372, 385. Наиболее вероятна та, что располагалась на самом востоке города, около стен (*Chronique de Jean, Evêque de Nikiou / Par H. Zotenber*. Paris, 1883, p. 524, 548).

¹⁹ *Mussafia A.* Über die von Gautier de Coincy benutzten Quellen, S. 27.

²⁰ Ibid., S. 28.

²¹ *Les miracles de la Sainte Vierge / Par Gautier de Coincy*. Paris, 1857, p. 573—592. Видимо, Готье де Куанси принадлежит авторство западного термина для юродивого «*fu por Dieu*».

²² Jensen H. C. Die «Miracles de Notre Dame par personnages» untersucht in ihrem Verhältnis zu Gautier de Coincy. Bonn, 1892, S. 16—25.

²³ *Miracles de Nostre Dame par personnages*. V. 3. Paris, 1878, p. 8 sqq.

легенды до нас не дошел, нет ни малейших оснований сомневаться, что в ней в той или иной форме было использовано какое-то византийское житие. Об этом говорит не только место действия, но и хорошо знакомый нам сюжетный рисунок. Западной инновацией могла быть фигура самого проклятого (ср. с. 262).

Другая латинская легенда, также не имеющая греческого прототипа и также привязанная к Египту, — это сказание «Дурак»²⁴. В нем повествуется о том, как три клирика одной египетской церкви уходят странствовать: один, *Dieudonné* (видимо, перевод греческого имени Феодот), — в Антиохию, второй, *Bonifacius* (греческое Евпраксий?), — в Иерусалим, а третий, *Felix* (Евтихий?), — на Запад. В дальнейшем рассказ ведется лишь об этом последнем. Он приходит в город Безансон, где начинает прикидываться безумцем, специально напрашиваясь на преследования толпы. Впрочем, со временем про него начинают поговаривать, что он — притворный сумасшедший и подлинный святой. Чтобы избавиться от поклонения, Феликс уходит в монастырь Ситэ²⁵.

Обе эти легенды свидетельствуют, что в народно-религиозном сознании Запада юродство воспринималось как весьма действенная и несколько экзотичная форма восточной святости²⁶. Впрочем, даже здесь сказывается и некоторое весьма существенное различие между восточным и западным восприятием этого феномена: если византийские святые чаще заканчивают жизнь в городе, подвизаясь в юродстве, то Феликс, начав путь святости юродством, потом все-таки уходит в монастырь²⁷.

Колоссальным успехом на Западе пользовалось еще одно, достоверно византийское житие — легенда об

²⁴ Chanzand J. Fou. Dixième conte de la vie des Peres. Genève, 1971.

²⁵ Ibid., v. 992—995.

²⁶ Любопытно, что «восточный» след легенды о Феликсе позднее истаивает: уже в первой половине XIV в. под пером Жана де Сен-Квентин святой оказывается французом, а жизнь заканчивает архиепископом Безансона.

²⁷ См.: Fritz J.-M. Le discours, p. 314.

Алексии Человеке Божьем. Мы уже говорили, сколь популярна была она в православном ареале (см. с. 83, 236). В 977 г. архиепископ Сергий Дамасский, бежав в Рим, видимо, принес с собой и житие Алексия, которое вскоре было переведено на латынь и широко распространялось по всей Европе. Ее изводы известны на множестве языков, от староиспанского до старочешского²⁸. Однако Запад заострил как раз противоположный юродству «край» легенды — не момент возвращения, а момент ухода²⁹. На Западе легенда служила идеалам добровольной бедности и странничества³⁰, а также безбрачия³¹, а отнюдь не юродства.

До сих пор мы говорили о легендах, заимствованных латинским миром у православного. Посмотрим теперь, что Запад создал своего. Оказывается, что в сфере массовых представлений здесь существует значительное отличие от Востока. Весьма красноречивой представляется этимология романского слова *crétin*. В современном французском языке оно означает «слабоумный», но восходит при этом к латинскому *christianus*³². Следует ли из такого развития семантики, что истинным христианином считался безумец? Никоим образом. Дело в том, что если в Провансе и в Альпах этим эвфемизмом действительно обозначались идиоты, то в Гаскони с XI по XV в. он же прилагался к прокаженным³³. Тем самым импли-

²⁸ Литературу см.: Мурьянов М. Ф. Алексей Человек Божий в славянской рецензии византийской культуры // ТОДРЛ. Т. 23. 1968; Муравьев А. В., Турцов А. А. Алексий, человек Божий // ПЭ. Т. 2. 2001, с. 8—12.

²⁹ De Gaiffier B. «Intactam sponsam relinquens». A propos de la Vie de S. Alexis // AB. V. 65, 1947, p. 161—184.

³⁰ Gieysztor A. Dobrowolne ubóstwo, ucieczka ob świata i średniowieczny kult sw. Aleksego // Polska w świecie. Warszawa, 1972, s. 21—40.

³¹ Sekommodau H. Alexius in Liturgie, Malerei und Dichtung // Zeitschrift für romanische Philologie. Bd. 2. 1956, S. 180.

³² Trésor de la langue française. V. VI. Paris, 1978, p. 472.

³³ Sainean L. Les sources indigénées de l'étymologie française. V. I. Paris, 1925. p. 285.

кация здесь состояла отнюдь не в том, что только сумасшедший может достичь истинных глубин христианства, а в том, что *даже* сумасшедший (или, соответственно, прокаженный) является *все-таки* христианином и как таковой заслуживает сочувствия.

Если в византийском фольклоре «дурак» — фигура позитивная, то в западном — отрицательная. Даже такой специфический фольклорный персонаж, как «умный дурак», вроде Маркольфа или Уленшпигеля, совершенно не напоминает восточного юродивого, скорее уж шута, столь популярного в Европе³⁴. Шут своими проделками высмеивал недостаточность благочестия, а юродивый — благочестие как таковое, в земном его понимании.

На первый взгляд, «юродской» можно считать весьма знаменитую легенду о Робере-Дьяволе. Изложим ее сюжет так, как он представлен в латиноязычном сочинении Этьена де Бурбона (XIII в.).

Одна бездетная герцогиня дала обет посвятить сына Дьяволу, если тот поможет ей родить. После этого она действительно произвела на свет сына Робера, ставшего невероятным злодеем. После многих убийств он узнает от матери о тайне своего рождения и, ужаснувшись, решает как-нибудь искупить страшное проклятие. Робер отправляется к папе в Рим, но тот отказывается отпустить ему грехи и посыпает к анахорету, который повелевает,

чтобы он прикинулся сумасшедшим (*fatum se faceret*) и терпеливо сносил все обиды, какие будут ему причинять дети и прочие, чтобы спал вместе с собаками и ел только то, что отнимет у них... Остриженный пустынником на манер сумасшедшего, он вошел в царственный град, преследуемый мальчишками... Спать он желал только с собаками под лестницей, где проводил ночи в рыданиях и молитвах³⁵.

³⁴ См.: Lever M. *La sceptre et la marotte. Histoire des Fous de Cour*. Paris, 1983.

³⁵ *Anecdotes historiques, légendes et apollogues / d'Etienne de Bourbon*. Paris, 1877, p. 146—147.

Так Робер прожил десять лет. Когда на Рим напали турки, он опять облачился в доспехи и совершил воинские подвиги. В конце концов его инкогнито было раскрыто, и император предложил ему руку своей дочери, но Робер отказался и стал паломником.

Эта легенда также известна во многих версиях на разных языках: старофранцузском, староанглийском, немецком, испанском, итальянском³⁶. Задолго до того, как она превратилась в куртуазный роман и получила агиографическую обработку, это был общеевропейский фольклорный сюжет о «Шелудивом», или «Златовласе»³⁷. Герой сказки бежит из дома, скрывает свои золотые волосы и прикидывается дураком, но все это из соображений безопасности³⁸. Мотив покаяния появился позднее, на стадии христианской переработки³⁹. Хотя существование византийских прототипов легенды исключено⁴⁰, некоторые ее детали поразительно напоминают жития

³⁶ Cp.: Breul K. Sir Gowther, eine englische Romanze. Oppel, 1886; Idem. Le Dit de Robert le Diable // Abhandlungen... Herrn Prof. Dr. A. Tobler. Halle, 1895, S. 487—490; Borinski K. Eine ältere deutsche Bearbeitung von Robert le Diable // Germania. 1892, bes. S. 49—51; Robert le Diable / Publ. P. E. Loserth. Paris, 1903, p. 44—67 etc.

³⁷ Robert le Diable, p. XXX—XXXIII.

³⁸ Так же ради маскировки прикидывается безумным и другой фольклорный персонаж — «сын убитого короля», из которого развились такие литературные герои, как Луций Юний Брут (*Titi Livii Ab Urbe condita*, I, 56, 8), Гамлет и др. (см.: Hansen W. F. *Saxo Grammaticus and the Life of Hamlet*. Lincoln; London, 1983, p. 16—37).

³⁹ Robert le Diable, p. XXXIII —XXXIV. Мотив симуляции не сразу был переосмыслен в новом духе: например, в одной ирландской саге повествуется о трех братьях — Лохане, Энне и Сильвестре, которые, совершив страшные злодеяния, решили покаяться и пришли к духовному вождю Финдену, который повелел им восстановить сожженные ими церкви (см.: Crane R. S. An Irish Analogue of the Legend of Robert the Devil // The Romanic Review. V. 5. 1914, p. 63—64), о симуляции безумия не говорится еще ни слова.

⁴⁰ Holmes U. T. A History of Old French Literature. New York, 1937, p. 146.

юродивых: например, Робер ночует вместе с собаками — совсем как Андрей Царьградский. Хрестоматийным для всех «юродских» житий является мотив унижений и побоев со стороны городских мальчишек.

Является ли Робер-Дьявол юродивым в техническом смысле этого слова? Ни в коем случае! Как это вообще характерно для западного средневековья в противоположность восточному, он нарушает приличия и напрашивается на унижения от сознания собственной греховности, а не греховности окружающего мира. Робер-Дьявол бесконечно далек от православных юродивых: они тем сильнее провоцируют поношения, чем ослепительнее в них блеск добродетели — его-то и нужно скрывать от посторонних глаз. Полученные юродивым побои и оскорбления в византийской литературе не представлены как непосредственное продолжение его внутренней неудовлетворенности собой; наоборот, к юродству приступают лишь в состоянии абсолютного совершенства (единственное исключение здесь — Марк Лошадник [ср. с. 98], тогда как Иерофей из жития Симеона Нового Богослова опять-таки выходец с Запада, см. с. 168). Юродивые заботятся (каким способом — другой вопрос) о чужих душах, Робер-Дьявол — о своей собственной.

До сих пор мы говорили о фигурах светских или по крайней мере полурелигиозных. Обратимся теперь к официальной латинской агиографии. Может быть, там мы наконец найдем «настоящих» юродивых? Но сперва следует подчеркнуть, что весьма популярный в католическом мире (особенно начиная с XI в.) мотив «святой простоты» никоим образом не напоминает юродства: «простец» может вести себя необычно — но эта его нестандартность проистекает от простодушия, тогда как юродивый — какой угодно, только не простодушный⁴¹.

Многие исследователи настаивают на том, что юродство было известно и западному христианству⁴². Действ-

⁴¹ Fritz J.-M. Le discours, p. 189.

⁴² *L'heromoine Lev. Une forme d'ascèse russe. La folie pour le Christ* // Irénikon. V. 2. 1927, p. 15, 18—19; Behr-Sigel E. Les «fous pour

вительно, некоторые фигуры католического синаксаря теми или иными чертами напоминают юродивых. Но практически единственный обнаруженный нами чистый случай западного юродства — это житие (BHL, 8371) Ульфии Девы (VIII в.).

Она изображала помешательство рассудка (*fingit mentis amentiam*)... и бегала туда-сюда с бледным от поста лицом, с непокрытою головой и распущенными, рассыпанными по плечам волосами, словно безумная (*velut amens*), дабы хоть этим вызывающим насмешки лицедейством (*ludo contemptibili*) обезобразить по возможности свою красоту и отвратить от себя тех, кто испытывал к ней плотское вожделение⁴³.

В X в. св. Ромуальд (BHL, 7324) «стремился вызвать недовольство и считал себя великим, когда... мог обращать на себя оскорблений»⁴⁴. Позднее он переключил свою энергию на миссионерство. Осознание безмерности собственных грехов толкало на странные поступки таких святых, как Петр Урсеол († 987 г.) во Франции или Хеймрад († 1019 г.) в Германии⁴⁵ — но в их случае это носило разовый характер. Главным же препятствием для возникновения юродства на Западе служила своего рода «социальная ответственность» тамошних святых. Например, когда бельгийская праведница Беатриса Назаретская задумалась (в 1232 г.), не «начать ли ей

le Christ» et la saintéte laïque dans l'ancienne Russie // Irénikon. V. 15. 1938, p. 555; Иоанн Кологривов. Очерки по истории русской святости. Брюссель, 1961, с. 249—250; Pope R. W. Fools and Folly in Old Russia // Slavic Review. V. 39. 1980, p. 480; Kretzenbacher L. Narren am heiligen Orte // Wallfahrt kennt keine Grenzen. München; Zürich, 1984, S. 34—36. Cp.: Kobets S. Foolishness in Christ: East vs. West // Canadian-American Slavic Studies. V. 34. 2000, № 3, p. 352.

⁴³ Vita s. Ulphae Virginis // AASS Januarii. V. 3. Paris, 1863, p. 738.

⁴⁴ Brunonis Vita quinque fratrum // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores. T. 15. P. 2. Hannover, 1888, p. 719.

⁴⁵ Vandenbroucke F. Fous pour le Christ en Occident // Dictionnaire de spiritualité. V. 5. Paris, 1964, col. 763.

симулировать безумие (*semetipsam insanam fingere*)», но из робости обратилась за советом к своему духовному наставнику Генриху, он запретил ей это на том основании, что подобная аскеза послужит «не столько твоему, сколько близких твоих греху и [душевному] вреду» (*non tam in tuum quam in proximorum gravamen et dampnum*), и святая тотчас отказалась от замысла⁴⁶.

Теперь перейдем к другим, более знаменитым святым, в которых можно подозревать юродство. Зачинателем целого направления западной святости стал Франциск Ассизский (1181—1226 гг.), который однажды

вшел в кафедральный собор с веревкой на шее, голый, в одной набедренной повязке и велел тащить себя на глазах у всех к тому камню, у которого обычно ставили преступников, подлежащих наказанию. Сев на него, он, трясясь, как больной в лихорадке... начал проповедовать... Он уверял, что является человеком плотских страстей и обжорой, что его все должны презирать... Присутствующие дивились на столь великое зрелище. Поскольку они уже познали воздержанность этого человека, их пронзило благоговение. Они заявляли, что смирение подобного рода должно быть предметом более восхищения, нежели подражания (*magis admirabilem, quam imitabilem*). Такое поведение представлялось скорее знанием, на манер библейского пророчествования, чем примером [для других]... Франциск часто и во множестве проделывал подобные вещи⁴⁷.

Как-то Франциск предложил своему другу Руффино отправиться с проповедью в город Асцези, но тот отказывался, говоря: «Я простец и неуч (*solo simplici e*

⁴⁶ The Life of Beatrice of Nazareth. Kalamazoo, 1991, p. 240—244. Так же «социально ответственно» повела себя и святая Христина: когда она поняла, что ее экстравагантные поступки могут соблазнять людей, она бежала в леса (*King M. H. The Sacramental Witness of Christina Mirabilis // Medieval Religious Women / Ed. L. Th. Shann. V. II. Peace-weavers. Kalamazoo, 1987, p. 151—152*).

⁴⁷ Vita altera s. Francisci Confessoris // AASS Octobris. V. 2. Paris, 1866, p. 757; cf. p. 698. Cf.: *Joannis Cassiani Collationes*. XIV, 7.

idiota)». Рассердившись, Франциск повторил приказание, но добавил к нему еще одно: проповедовать надо голым, в одной набедренной повязке. Именно в таком виде и явился Руффино в церковь. Люди смеялись, говорили, что францисканцы рехнулись от покаяния (*costoro fanno tanta penitenzia, che diventano stolti e furi di sé*). Между тем Франциск, испытывая угрызения совести, сам пришел в ту же церковь голым и встал рядом с Руффино. Прихожане восчувствовали к их подвигу, и те удалились восвояси, показав всем, «как полезно презирать мир (*dispregiare il mondo*)»⁴⁸. Впоследствии также ходил голым по городу и вызывал насмешки как безумец (*fuori del senno*) другой францисканец — Гинепр⁴⁹. Разумеется, и отданье заведомо соблазнительного приказа ученику, и провокационное поведение в церкви — все это напоминает юродство, но лишь весьма поверхностно. Во-первых, Франциск страдает, представляя себе, что над Руффино смеются, «словно над сумасшедшим (*come uno pazzo*)», а настоящего юродивого это обстоятельство могло бы лишь порадовать. Во-вторых, францисканцы не были «людьми ниоткуда», и их экстравагантный поступок воспринимался окружающими как закономерное продолжение предыдущей аскезы, то есть как изначально знаковое поведение — в отношении их не было того элемента сомнения (святой или безумец?), без которого немыслимо юродство. В-третьих, сам характер религиозной атмосферы на латинском Западе делал «игру» более приемлемой: «“Юродство” Франциска заслужило ему прозвание “скомороха Господня”, непредставимое для восточной набожности»⁵⁰.

Но все же главное отличие францисканца от юродивого — в социальной активности. Пусть в конце жизни сам Франциск и ужаснулся той формализации, которой его последователи подвергли правила созданной им общины, — никуда не уйти от того факта, что именно он основ-

⁴⁸ Fioretti Di San Francisco. Torino, 1974, p. 90—91.

⁴⁹ Ibid., p. 292—293, 297—298.

⁵⁰ Аверинцев С. Верность здравомыслию // Новый мир. 1993. № 12, с. 274.

вал орден францисканцев. Юродивый же по определению не может ничего создать в сфере социального.

После Франциска в Центральной Италии возникает своего рода традиция «юродствования». Ближе всех по-дошел к юродству Джакопоне да Тоди (1230—1306 гг.)⁵¹. Сперва он творил безобразия в собственном доме, заставляя родных краснеть за себя⁵², а потом, уйдя в 1278 г. в монастырь, продолжал в том же духе. Приведем один пример его провокации: он специально держал в своей келье кусок мяса, пока тот не стал гнить, испуская чудовищное зловоние. Когда источник запаха нашли, разъяренные монахи засунули Джакопоне в уборную, крича, что если он любит вонь, то его место там. Святой же испытывал счастье от претерпеваемых унижений⁵³. Тут все один к одному напоминает ранневизантийские юродские жития⁵⁴. И все же есть одно важнейшее отличие! Эта эскапада, как сказано в легенде, была предпринята Джакопоне для того, чтобы избавиться от греховного желания поесть мяса. Таким образом, и здесь святой юродствует от сознания своего несовершенства⁵⁵ — в Византии же все было как раз наоборот.

⁵¹ См.: *Gagliardi I. Pazzi per Cristo. Santa follia e mistica della Croce in Italia centrale (secoli XIII—XIV)*. Siena, 1997, p. 136—159; *Peck G. T. The Fool of God. Jacopone da Todi*. Alabama, 1980.

⁵² *Le vite antiche di Jacopone da Todi / A cura di E. Menestó*. Firenze, 1977, p. 229—230.

⁵³ *La Franceschina, testo volgare umbro del secolo XV scritto dal P. G. Oddi di Perugia / Ed. N. Cavanna. V. 2*. Firenze, 1931, p. 111—112.

⁵⁴ Иногда этого святого сравнивают именно с Симеоном Эмесским, см.: *Underhill E. Jacopone da Todi. Poet and Mystic*. L.; Toronto, 1919, p. 65.

⁵⁵ Окончательное «встраивание» Джакопоне в юродскую парадигму произошло уже после его смерти: в 1596 г. останки святого были с почестями перезахоронены в церкви Сан-Фортунато, и на могиле появилась надпись: «Дурак Христа ради, он одурачил мир новым способом и достиг небес (stultus propter Christum, nova mundum arte delusit et rapuit coelum)» (*Screech M. A. Ecstasy and the Praise of Folly*. London, 1980, p. 185).

Неподалеку от Тоди, в городке Фолиньо, вскоре после Джакопоне также помешался и облачился в рубище другой отпрыск богатых родителей, Пьетро Криши⁵⁶ (ок. 1243—1323 гг.). «Все считали его словно безумным (*ab omnibus quasi fatuus putaretur*)»⁵⁷, а Дьявол, явившись к Пьетро, предложил ему отказаться от своей аскезы на том основании, что «ты обвиняешься, и заслуженно, в сумасбродстве (*fatuus (et merito)... appellaris*)»⁵⁸. Однако ни о каких агрессивных проявлениях житие святого (от которого, впрочем, сохранилась лишь малая часть) не сообщает, живописуя только его нищенство и странничество; тем не менее церковная инквизиция заинтересовалась экстравагантным аскетом и обвинила его в ереси; святой, дважды подвергнутый допросам, сумел доказать свою невиновность⁵⁹.

Казалось бы, довольно близко подошел к тому, что мы в данной работе понимаем под юродством, итальянский святой (BHL, 4384—4386) Джованни Коломбини⁶⁰ (1300—1367 гг.). Он был из богатой и знатной семьи города Сиена. Перескажем житие этого святого чуть подробнее, чтобы дать представление обо всем этом феномене итальянской агиографии. «Будучи выше всего преходящего, он протянул руку к вещам странным и необычным (*fortia et insolita*), которые подсказывал ему действовавший внутри него Дух»⁶¹.

⁵⁶ BHL, 6709. Подробнее см. о нем: *Gagliardi I. Pazzi per Cristo*, p. 160—171.

⁵⁷ De s. Petro Confessore Fulginii in Umbria // AASS Julii. V. IV. Paris, 1868, p. 666.

⁵⁸ Ibid., p. 667.

⁵⁹ Ibid., p. 668.

⁶⁰ Подробнее см. о нем: *Gagliardi I. Pazzi per Cristo*, p. 172—214.

⁶¹ Vita s. Ioannis Colombini // AASS Julii. V. 8. Paris, 1868 (далее в главе ссылки на этот источник даются в тексте), p. 366. Нам осталась недоступна работа: *Gagliardi I. Giovanni Colombini e la «brigata de povari». Padri spirituali e figlie devote a Siena alla fine del Trecento // Annali dell' Istituto storico italo-germanico in Trento*. V. 24. 1998, p. 375—414.

Он, будто в память об Исидоре, нанялся работать на кухню того самого дворца, где когда-то все ему кланялись. Вместо гордого коня, на котором он, бывало, гарцевал по городу, Коломбини одолжил у друга осла и,

чтобы смех глазеющей толпы был длительнее и смачнее, он множество раз проехал по площади... Он с великим удовольствием принимал насмешки и хихиканье сбежавшегося народа... издевательства и попреки многих, а особенно купцов, которым он казался пустоголовым безумцем (*vile et insanum caput*) (367).

Джованни говорил людям:

Вот вы смеетесь разнуданно надо мной... но ведь и я над вами смеюсь: воистину, меня считают дураком (*stultus*), ибо я следую Христу. Я причисляю к несмысленным вас, ибо вы смыслите лишь в том, что принадлежит миру сему. А в чем наша мудрость, пусть судит тот, кто сказал: «Мы глупцы Христа ради (*stulti propter Christum*)»... Безумствуйте (*insanite*), насколько можете, ради любви ко Христу — и будете мудры. Презрение к дольнему есть здравое безумие (*sobria insania*), а стремление к земному — пьяная мудрость (*ebria sapientia*) (367).

Последователей своих Коломбини заставлял ездить на осле, сидя задом наперед, гонять друг друга по городу полуголыми, осыпая при этом проклятиями, просить подаяние и т. д. Впрочем, еще более унизительные эксперименты святой проделывал над собой: он приказывал ученикам водить себя по деревням на веревке, бить и вы кликать: «Налетайте, бейте безжалостного негодяя и нечестивца, достойного дыбы и смерти!» (380). Всем этим Джованни не только унижал самого себя, но и вводил в грех своих адептов: он «иногда просил, а иногда сурово приказывал им подчиняться... А толпа народа ужасалась этому страшному и печальному спектаклю. Никто не принимал в нем участия, а многие... плакали» (*Ibid.*).

Вроде бы здесь перед нами чистый случай юродства. Но не будем забывать, что оно есть тайный подвиг. Классический юродивый не декларирует юродства, он

подвизается в нем. Еще больше отдаляет от них Джованни то, что мы узнаем из жития дальше: святой начинает проповедовать, вокруг него собираются последователи, его отправляют в ссылку как смутьяна, но он повсюду всех агитирует вступать в свой кружок (376—377). По всей Италии он проповедует и рассыпает письма (379—380). Подобная социальная активность органически чужда византийскому юродивому.

Кроме того, Коломбини внимательно следит за соблюдением прозелитами чувства меры: когда Николай из Нардуса вызвался ради пущего унижения раздеться донаага, святой это запретил (370). Однажды Франческе Винценти,

не удовлетворившись обычными подвигами, стал щеголять длинными и нечесанными волосами, густой и неухоженной бородой и безобразными ногтями, словно дикарь или горец, вылезший на свет из пещеры. В городах его встречали свистом и насмешками. Но в безобразии этого жуткого облика Коломбини не одобрил ничего... он осудил длину волос и ногтей... И тот немедленно острог их и вернул себе человеческий облик (384).

И однако, несмотря на всю эту умеренность, церковь не могла одобрить облика Джованни и его учеников, «слишком небрежного и бедного» (391). Папе не нравилось, что «они не защищают ни ног, ни головы от превратностей природы». И неистовый Коломбини немедленно согласился подчиниться требованиям Рима. Тогда папа Урбан V в 1367 г. снял с Джованни тяготевшее над ним обвинение в принадлежности к запрещенной секте «фратичелли» (392). Эта конформность — оборотная сторона бурной социализации. Недаром ведь Коломбини стал родоначальником ордена иезуатов.

Все вышепоименованные центральноитальянские святые, хоть и напоминают греческих юродивых, не могли непосредственно ориентироваться на их жития, которые оставались еще неизвестны латинскому миру; чего нельзя исключать — так это косвенного влияния ранне-

византийских текстов⁶². Но в основном нужно, видимо, говорить о типологическом сходстве.

Католические «почти юродивые» появлялись не только в Италии. Любопытный пример западного отношения к юродству продемонстрировал испанский святой Франциск Соланский (род. в 1349 г.).

Он основой своей добродетели... сделал безбрежное смиление. Иногда он даже являлся в трапезную, привязав веревку или одежду к шее и держа дудочку в зубах, дабы вызвать вящее презрение к себе и смиленно вымоловить для себя прощение за те грехи, которые он, по его мнению, совершил. Он повергался к ногам клириков, желая быть попран. Он достиг высочайших степеней смиления: в собственных своих глазах он был ничтожным грешником и желал, чтобы все его таковым считали... Вечного памятования заслуживают его слова: «Когда я вижу, что братья ходят с небрежно сброшенным капюшоном, с неприбранными рукавами, вприпрыжку или недостойной поступью, я думаю, что они таким способом хотят добиться, чтобы люди их презирали и считали глупцами (*stultos reputari*), дабы на самом деле оказаться перед Богом праведными и добрыми»⁶³.

Обратим внимание на то, что Франциск, видя, как другие монахи нарушают приличия, подозревал у них «классические» юродские побуждения, но сам при этом, делая то же самое, объяснял это искренним самоуничижением.

В конце XV столетия появилось еще два «почти юродивых»: один в Сиене, на родине Коломбини — это был Бартоломео Карози (BHL, 1440—1444) по кличке Брандано (1488—1554 гг.). Ослепнув в 38 лет, он стал сквернословом, замарашкой и пророком⁶⁴; его отличие от юродивых — в активной политической ангажированности и

⁶² Gagliardi I. Pazzi per Cristo, p. 76—77, 216—217.

⁶³ Vita s. Francisci Solani // AASS Julii. V. 5. Paris, 1868, p. 883—884.

⁶⁴ Mischiatelli P. Brandano, il pazzo di Cristo // Nuova Antologia. Rivista di lettere, scienze ed arti. Anno 46. Fasc. 955. 1911, p. 426—437.

страстном проповедничестве⁶⁵. Второй эксцентричный святой, Иоанн да Део, родился в Португалии в 1495 г., принял участие в нескольких войнах, путешествовал, а в 1538 г. осел в Гранаде и открыл там книжную лавку; 20 января следующего года он прослушал беседу одного знаменитого проповедника и испытал такое раскаянье, что «сошел с ума» — вырвал себе бороду, волосы и брови; с прыжками и выкриками учинил погром в собственной хижине: «светские книги он порвал ногтями и зубами, а благочестивые и полезные даром раздал желающим; так же он поступил и с иконами». Кроме того, Иоанн сорвал с себя одежду, приговаривая: «За Христом обнаженным и следовать надо обнаженным»⁶⁶. С бес связными криками бегал святой по городу, преследуемый насмешками и градом камней. Он закапывался в кучу мусора, опускал лицо в лужу, каялся во всех грехах, какие приходили ему на память. Короче, «он так усердно изображал безумие (*simulabat insaniam*), что все считали его сумасшедшим»⁶⁷.

Два знатных горожанина, сочтя эти безобразия долее нестерпимыми, вырвали Иоанна у толпы и поместили в королевскую больницу. Там с сумасшедшими обращались весьма жестоко, и святой — в духе европейского гуманизма — стал протестовать против издевательств над больными. Его общественный темперамент на этом не успокоился: Иоанн решил организовать собственный госпиталь⁶⁸. Через несколько лет основанная им больни-

⁶⁵ См.: *Leclercq J. Témoins de la spiritualité occidentale.* Paris, 1965, p. 346—347.

⁶⁶ Сама по себе формула «обнаженным следовать за обнаженным Христом» (*nudum Christum nudus sequi*) восходит еще к Иерониму. Но обычно она использовалась как лозунг христианской бедности (см.: *Trawkowski S. Vita Apostolica et la désobéissance // The Concept of Heresy in the Middle Ages / Ed. W. Lourdaux. Leuven; The Hague, 1976*, p. 158—159), а не христианского нудизма.

⁶⁷ *Vita B. Ioannis de Deo // AASS Martii. V. I. Paris, 1865*, p. 820—821.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 821—822. Cp.: *Malvy A. Saint Jean de Dieu a-t-il simulé la folie? // Etudes. T. 191. № 10. 1927*, p. 427—438.

ца имела уже двести коек, и для ее поддержания святой ездил к испанскому королю Филиппу II. Как видим, и этого католического «юродивого» отличает от его восточных собратьев общий настрой на земное созидание.

Весьма показателен случай с «юродством», иногда приписываемым Игнатию Лойоле (1491—1556 гг.). Этот святой совершил чудеса смирения и подчас вел себя весьма странно⁶⁹, но от увлечения этим образом жизни его, как и многих других западных святых, удерживал социальный пафос.

Он жаждал быть для всех посмешищем и если бы захотел следовать велению души, то отправился бы бродить по деревням — голый, презираемый, заляпанный грязью, как выглядят безумцы (*insanus*). Однако эту страсть к унижению побороли любовь и [забота] о пользе ближних⁷⁰.

Часто в научной литературе объявляют юродивым Филиппо Нери (1515—1595 гг.). Действительно, этот человек был знаменит множеством скандальных поступков: он пил вино на глазах у всех; носил одежду наизнанку; ходил по Риму с собакой на цепи (тогда это воспринималось как безумие); плясал перед кардиналом; своих учеников заставлял провоцировать поношения и т. д. Но все это было для Филиппо сознательно выбранной позой: он читал житие Коломбии (а также, возможно, переводные жития византийских юродивых⁷¹), сочинения Джакопоне да То-

⁶⁹ De s. Ignatio Loyola // AASS Julii. V. 7. Paris, 1868, p. 590, 625—626 etc.

⁷⁰ Vita altera s. Ignatii // Ibid., p. 766—767.

⁷¹ Gagliardi I. Pazzi per Cristo, p. 217. Кстати, в Штирии в XVI в. была даже составлена своего рода «энциклопедия юродивых», где, правда, настоящих юродивых почти нет, но упоминается Simeon seu Salus (*Kretzenbacher L. Bayerische Barocklegenden um «Narren in Christo» // Volkskultur und Geschichte. Festgabe für J. Dünninger zum 65 Geburtstag / Hrsg. D. Harmening et al.*

ди⁷². Его можно назвать скорее оригиналом и парадоксалистом⁷³, нежели юродивым; его главное свойство современники определяли как *festivitá* (веселость), тогда как юмор юродивого мрачен. Гёте писал: «В Филиппо Нери можно видеть попытку сделаться благочестивым и даже святым, не подчиняясь единовластию папы римского»⁷⁴. На первый взгляд это такой же бунт против монополии церкви на святость, какой учиняет и юродивый, но в действительности мы имеем здесь дело с двумя принципиально разными явлениями: для юродивого церковь слишком терпима к слабостям мира — для Нери она слишком ригидна. В сущности, эта фигура знаменует собою проникновение духа Реформации в Италию⁷⁵.

Говоря о случаях «юродства» на Западе, мы не включаем в рассмотрение adeptов многочисленных сект⁷⁶: в их поведении, как и в поведении мессалиан (ср. с. 181 сл.), могло быть много «юродского», но при этом, как уже было сказано, сами еретики считали себя единственными правоверными, так что психологически это был совершенно иной случай.

Притом что реально «практикующих» юродивых на Западе было немного, идейных защитников «отклоняющегося поведения» нашлось там куда больше, чем в Византии. Как мы уже знаем и по православному, и по мусуль-

Berlin, 1970, S. 464; cp.: *Kandler M. P. Jacob Schmid S. J. Ein bairischer Hagiograph des 18 Jahrhunderts*. München, 1974, S. 54, 168.

⁷² *Ponnelle L., Bordet L. Saint Philippe Neri et la société romaine de son temps*. Paris, 1928, p. 156.

⁷³ По верному замечанию одного исследователя юродства, в западном «юродивом» всегда больше эксцентричности, нежели лжебезумия (см.: *Rochceau V. St. Syméon Salos, ermite palestinien et prototype des Fous-pour-le-Christ* // *Proche Orient Chretien*. V. 28. 1978, p. 214).

⁷⁴ *Göte I.-B. Собрание сочинений. Т. 7. СПб., 1879, с. 455.*

⁷⁵ *Joly H. Psychologie des saints*. Paris, 1898, p. 64.

⁷⁶ См.: *Guillaumont M. Un mouvement de «spirituels» dans l'Orient Chretien* // *Revue de l'histoire des religions*. V. 189/190. 1976, p. 129.

манскому опыту, больше всего напоминали юродивых своими декларациями мистики⁷⁷. Так это было и в католицизме. Например, Бернар Клервоский (1090—1153 гг.) призывал христиан быть «жонглерами Господа» (*joculatores Domini*)⁷⁸, он подбадривал:

Хороша та игра, которая доставляет людям достойное смеха зрелище (*ridiculum... spectaculum praebet*), ангелам же — приятнейшее. На манер шутов и жоглеров (*ioculatorum et saltatorum*), которые вниз головой, задрав ноги кверху, стоят на руках вопреки человеческому обыкновению, и так привлекают к себе все взоры. Это не детская забава... это игра приятная, честная, серьезная, достойная внимания (*iucundus, honestus, gravis, spectabilis*), она может доставить удовольствие небесным зрителям. В эту чистую и благочестивую игру играл тот, кто сказал: «Мы стали позорищем для ангелов и людей» (1 Кор. 4:9). Поиграем же в нее и мы, чтобы над нами посмеялись, сбили с толку, унизили (*illudamur, confundamur, humiliemur*)⁷⁹.

Казалось бы, все то же самое мог бы сказать и Симеон Эмесский, если бы вдруг из литературного персонажа превратился в теоретика юродства. Даже цитата из Писания к Коринфянам выбрана та, что предшествует знаменитым словам о «безумных Христа ради». Однако ни Симеон, ни Андрей не выступали с развернутыми апологиями — лишь Савва Новый одновременно и юродствует, и обосновывает свое поведение. Про Бернара же есть все основания полагать, что сам он на руках ходить не умел.

Позднее средневековье знало многих богословов, которые в пику схоластике поднимали на щит концепцию безумия как способа непосредственного контакта с Богом.

⁷⁷ См.: Laharie M. *La folie au Moyen Age (X^e—XIII^e siècle)*. Paris, 1991, p. IX, 91—104.

⁷⁸ PL. V. 182. 1859, col. 211—212.

⁷⁹ Цит. по: Leclercq J. *Le thème de la jonglerie chez S. Bernard et ses contemporaines // Revue d'histoire de la spiritualité*. V. 48. 1972, p. 386.

гом. Наиболее характерный пример — теологи, принадлежавшие к направлению *devotio moderna* (М. Экхарт, И. Таулер и др.). Иногда их действительно уподобляют юродивым⁸⁰, но вряд ли для этого есть основания. Умозрительная скандалность не обязательно связана с реальным дебошем. Философы вроде Фомы Кемпийского или Николая Кузанского (XV в.) заново возрождали в Европе интерес к учению апостола Павла о Божьей глупости. Результатом этого явилась и знаменитая «Похвала глупости» Эразма Роттердамского⁸¹. Но к юродству все это не имело никакого отношения. Также нельзя считать юродивым и французского иезуита XVII в. Ж.-Ж. Сурэна, хотя его именуют так некоторые исследователи⁸² — слишком много в нем было как подлинного безумия, так и подлинного самобичевания.

Католическое средневековые, вплотную подойдя к парадигме юродства, тем не менее не создало ее в тех параметрах, в которых это удалось средневековью византийскому. Как правильно заметил Жан-Мари Фритц, «дурак Божий так никогда и не сумел акклиматизироваться под небом Запада: тот его не принял» (*le fou de Dieu n'a jamais pu s'acclimater sous le ciel de l'Occident: il n'a pas été accepté*)⁸³.

Для настоящего юродивого европейский святой, с одной стороны, чересчур психологичен, а с другой — слишком социален.

⁸⁰ Slowinski M. Blazen. Warszawa, 1993, s. 65.

⁸¹ Kaiser W. Praisers of Folly. Cambridge, 1963, p. 8—12, 84—88; cp.: Screech M. A. Ecstasy and the Praise of Folly. London, 1980, p. 185.

⁸² Иоанн Кологривов. Очерки по истории русской святости, с. 250; *De Certeau M. The Mystic Fable*. V. I. Chicago, 1986, p. 42.

⁸³ Fritz J.-M. Le discours, p. 314. О попытках найти аналоги юродству на современном Западе cp.: Leonhardt-Aumüller J. Narren um Christi willen — Eine Studie zu Tradition und Typologie des «Narren in Christo» und dessen Ausprägung bei Gerhard Hauptmann // Kulturgeschichtliche Forschungen. Bd. 18. 1993, S. 45—54.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Когда Пушкин попросил друзей прислать биографию «Большого Колпака» для работы над «Борисом Годуновым», Петр Вяземский написал ему 6 сентября 1825 г.: «Карамзин говорит, что ты в колпаке немного найдешь пищи, то есть, вшей. Все юродивые похожи!»¹ Допустим, ироническое замечание насчет вшей принадлежит зубоскалу Вяземскому — но прав ли был Карамзин? В самом ли деле все юродивые похожи?

Безумный человек, предоставленный самому себе, действительно ведет себя более или менее одинаково в любом обществе, ибо он — в предельном случае — «внекультурен». Однако культура, в чьей смыслопорождающей толще вынашивается понятие юродства, подмечает и наделяет смыслом лишь те черты безумного поведения, которые ей концептуально подходят, и игнорирует все другие. Каждое общество рекрутирует себе в прокуроры такого сумасшедшего, который отвечает именно его неосознанным потребностям, именно его невербализуемому чувству вины. Византийская культура была сильно непохожа на древнерусскую, и, соответственно, различаются их типы юродства.

Сравним для примера двух корифеев — Симеона Эмесского и Василия Блаженного. Уровень юродской агрессии у обоих одинаков, и именно в силу этой причины особенно бросаются в глаза различия между византийским и русским способами юродствования. Во-первых, Симеон симулирует половую активность, а Василий никогда этого себе не позволяет. Почему? В Византииексуальная сфера, несмотря на все проклятия христианских моралистов, сохраняла остатки античной

¹ Пушкин А. С. Полное собрание сочинений. Т. 13. М.; Л., 1937, с. 224.

свободы²; публичные дома оставались в христианской Империи законными учреждениями (бордели в Константинополе, согласно городскому преданию, открылись по приказу святого Константина Великого); власть, хоть и впадала периодами в ригористический раж, все-таки молчаливо исходила из того, что христианские принципы не должны воплощаться в реальную жизнь буквально. Вот эта точка компромисса и была безошибочно отыскана «юродским чутьем» культуры: сексуальные эскапады византийского юродивого «прочитывались» его современниками как доведение до абсурда и тем самым как демонстрация абсурдности терпимого подхода к сексу. На Руси же ситуация была иной: с одной стороны, жизнь боярского терема, регулируемая «Домостроем», не признавала никакой сексуальной свободы, а государство не дозволяло проституции; с другой же стороны, низовая жизнь вообще не была скована ограничениями. Например, Симеон Эмесский, окажись он в Москве до середины XVI в., не смог бы отправиться в женскую баню, поскольку все бани были общими (в XVIII в., с ростом общественной стыдливости, русским «похабам» также стали приписывать банные подвиги, ср.: РНБ. QI, № 574, л. 11). Он никого не смущил бы непристойными жестами, потому что принятая среди московитов бытовая раскованность вызывала изумление у иностранных путешественников. Провокация «похаба» здесь никого бы не спровоцировала.

Во-вторых, Симеон смущает окружающих публичной дефекацией — за Василием ничего подобного не водится. Почему? В ранневизантийских городах имелись общественные уборные, и отказ от пользования ими выглядел пощечиной благопристойности, тогда как в Москве еще и в начале XVII в. нуждуправляли все и повсюду, так что юродивый не имел шансов особенно отличиться на общем фоне.

² Дело не в пережитках язычества (см.: Kazhdan A., *Constable G. People and Power in Byzantium*. Washington, 1982, p. 60), а именно в цивилизационных нормах.

В-третьих, Симеон нарушал ход литургии и правила поста — Василию же агиограф такого кощунства не приписывает. В чем тут дело? В недостаточной ли смелости той коллективной фантазии, которая «создает» юродский поступок? Но ведь эта самая фантазия отваживается на куда более дерзкое мечтание — обличить царя. А может быть, разгадка в том и кроется, что светская власть на Руси в куда большей мере, чем в Византии, узурпировала сакральные функции? Юродивый везде обличает условный характер тех институций, которые, хоть и призваны обеспечить божественный порядок, но сами при этом неизбежно остаются земными: в Византии это в первую очередь Церковь, на Руси — Царство.

Раз уж мы упомянули о той сфере, где Василий превосходит своих византийских предшественников в юродстве, укажем и на другие его «преимущества»: во-первых, московский «похаб» всегда ходит совершенно голый (таким его изображают и на иконах), а эмесский — лишь иногда раздевается. Нагота в такой холодной стране, как Русь, являлась символом не столько сексуальной провокативности, сколько добровольного мученичества. Во-вторых, Василий разбивает икону, признав ее бесовской, а Андрей Царьградский, даже убедившись в бесовском характере иконы, не трогает ее. Видимо, сила агрессии была пропорциональна силе веры, а на Руси иконный фетишизм далеко превосходил все византийские precedents. В-третьих и в-главных, Василий вызывал священный ужас, тогда как Симеон и Андрей — лишь презрение. Тут уж ничего нельзя было поделать: юродское инкогнито, будучи единожды нарушено, невозможно возобновить, и потому «похаб» не мог казаться просто безумцем, а являл собою ходячую Тайну.

Русский юродивый — фигура зловещая. Приведем, пожалуй, самый потрясающий пример из жития Прокопия Вятского:

В некое время заутра рано прииде блаженный Прокопий в дом посацкого человека Данила Калсина пореклу Руского, и ляже на печи. Данилу же и детем его в то

время бывшим у заутренаго пения, детищу же малу сущу спящу на ложи своем, яко же довлеет младенцем в колыбели, Прокопий же взем сего детища и порази его с печи долу на помостие, и в том же часе детище умре. И прииде от церкви той Даниил и дети его и видяще своего детища мертвa и скутавше его в погребальныe ризы, ничтоже блаженному зла сотвори, зане видяше его мужа свята. И призыва же священников и диаконы и начаша над детищем по обычаю пети погребальная. Блаженный же Прокопий видя сие и снide с печи и нача священников с причтом ис той храмины всх вон поревати, и посем взя младенца из гроба, младенец же по обычаю нача кричати и верескати³.

Наверно, сотни житий содержат эпизоды, где святые воскрешают мертвых. Вероятно, в десятках из них имеются упоминания о реальных людях, чье существование может быть прослежено по независимым источникам («Данилко Калсин» по прозвищу «Русский» фигурирует в «Дозорной книге» за 1615 г. — он живет и владеет лавкой на улице Чернышевской в Вятке⁴). Но ни в одном житии на свете святой не убивает младенца с целью его в дальнейшем воскрестить! Рассуждая о том, что «похаб» русской агиографии ведет себя в целом скромнее, чем византийский «салос», мы всегда должны помнить об этом эпизоде. Русское житие действительно целомудреннее греческого, например Василий Блаженный не целует ослепленных им девушек, как это делал Симеон Эмесский (при том в что в целом эпизод почти буквальнописан из его жития, ср. с. 118), а всего лишь «наложи десницу свою на очи ея»⁵ — но на самом деле «похаб» готов преступить гораздо более страшные запреты: он нарушает не стыдливость, он попирает самые основы христианской морали. Мы не знаем, что «в реальности» про-

³ Иванов С. А. Житие Прокопия Вятского. Editio Princeps // Florilegium. К 60-летию Б. Н. Флори. М., 2000, с. 80—81.

⁴ Там же, с. 86.

⁵ Кузнецов И. Святые блаженные Василий и Иоанн, Христа ради московские чудотворцы. М., 1910, с. 84.

изошло на Чернышевской улице Вятки — нам важно лишь, что свидетелям захотелось рассказать, или агиографу захотелось описать эту историю именно так.

Потребность в юродстве нарастает внутри культуры, бродит в ней и в какой-то момент прорывается, артикулируется в форме агиографического жанра. Существовал ли в Эмесе городской сумасшедший по имени Симеон? Этого нам не узнать: житийный дискурс на начальном этапе столь «оглушителен», что за ним все равно невозможно расслышать ту реальную историю, которая, возможно, так или иначе легла в основу жития. Следует при этом помнить, что агиографами юродивых выступали главным образом клирики, то есть представители того самого порядка, стихийным протестом против которого и было само юродство — поэтому необходимо делать скидку на то, что даже самые ранние из имеющихся у нас текстов представляют нам святых в «отредактированном» виде⁶. Значит, сперва мы имеем дело исключительно с персонажами⁷.

Агиографический герой (Исидора, Серапион, Симеон и т. д.) живет внутри текста, и на него, как на иконный образ, нельзя взглянуть «со спины». В рассказах об Алексии Человеке Божьем и о Феодоре Серрском, когда герой умирает, на его теле обнаруживают свиток, в котором записан... тот самый текст, в котором мы об этом читаем. Это — самозамкнутая и самодостаточная система.

Культура порождает юродство как жанр, но жанр, в свою очередь, порождает юродство как институт. Разомкнувшись в мир, текст утрачивает самотождество. У нас появляются вне-агиографические источники: каноны Трулльского Собора, комментарии Никона и Вальсамона, катехизис Феодора Студита, стихи Симеона Нового Богослова, вовсе светский трактат Кекавмена, исторический труд Хониата и т. д., и с каким «весом»

⁶ Beck H.-G. Theodoros Metochites. München, 1952, S. 141—142.

⁷ Cp.: Cameron A. On Defining the Holy Man // The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages / Ed. J. Howard-Johnston, P. A. Hayward. Oxford, 1999, p. 37—39.

следует брать их известия о юродивых, уже не совсем понятно. Ведь когда идея о том, что юродство есть, становится всеобщим достоянием, кто-то может поддаться искушению симулировать само юродство. Тут важно не запутаться: одно дело житийный персонаж, который якобы нормален, но якобы симулирует безумие в благочестивых целях (ни того, ни другого проверить все равно нельзя), и совсем другое дело — внеагиографический или околоагиографический персонаж, то есть реальный человек, про которого можно, к примеру, найти несколько, причем разноречивых текстов. Такой способен оказаться кем угодно: нормальным человеком, симулирующим безумие в благочестивых целях или в целях наживы; подлинным безумцем, которого принимают за юродивого; честолюбцем, которому не дает покоя юродская слава и т. д. Являются ли юродивыми Ставракий Оксеобаф, Василакий, Лука Аназарбский или даже Симеон Благоговейный? Нет критерия, чтобы это решить. За пределами житийной конвенции «юродство» становится тем, что за него принимают. Однако иные принимают, а кто-то и нет; в одну эпоху принимают — в другую нет. В этом смысле излюбленный предмет обсуждения в работах о юродстве⁸, а именно: сколько всего было юродивых в Византии? сколько на Руси? — лишен какого бы то ни было смысла. В православном мире даже канонизация, в силу своего неформального характера, не гарантирует всеобщности признания того или иного святого в чине именно юродивого (это особенно хорошо видно на примере русских «похабов»).

А затем происходит еще один кульбит: в качестве общеизвестного социального института юродство воз-

⁸ Cp.: Hauptmann P. Die «Narren um Christi Willen» in der Ostkirche // Kirche im Osten. Bd. 2. 1959; Petrovich M. B. The Social and Political Role of the Muscovite Fools-in-Christ: Reality and Image // Forschungen zur osteuropäische Geschichte. Bd. 25. 1978, S. 283—285; Толстой Н. И. Русское юродство как форма святости // Folclor, Sacrum, Religio / Ed. J. Barmińskiego, M. Jasinskiej-Wojtkowskiej. Lublin, 1995, s. 32; Недоспасова Т. А. Русское юродство XI—XVI вв. М., 1997, с. 110—117 etc.

вращается обратно в агиографию — но уже совершенно в ином виде: от самозамкнутости текста не остается и следа; жизнь просвечивает сквозь жанровые конвенции. Агиограф, имея перед глазами юродский «стандарт», прикладывает его к реальным людям, и видно, что одним он оказывается велик, другим мал. Например, Макарий Хрисокефал с легкостью «расшифровывает» поведение своего героя, Леонтия Иерусалимского, когда тот грамотно, явно с оглядкой на «литературу вопроса», разыгрывает в Константинополе юродство (см. с. 199). Автор и герой — оба одинаково хорошо понимают, о чем речь, потому что играют по одним правилам. Однако стоит на страницы того же текста проникнуть настоящему сумасшедшему, Константину Сканфу, как автор теряется: «юродивый» бормочет многое больше того, что сам Хрисокефал способен внятно проинтерпретировать, то есть свести к уже известному житийному стереотипу или расшифровать в виде удобопонятного пророчества или назидания. Тем не менее агиограф послушно записывает за Сканфом его, по всей видимости, аутентичные бормотания — а вдруг это в самом деле юродивый? Таким образом, «настоящее» безумие, контрабандой, под видом юродства, проникая из жизни в литературу, разрушает тот самый жанр, который некогда и возник-то благодаря художественному осмыслению безумия. Впоследствии множество бормотаний оказалось «запротоколировано» на страницах русских «похабских» житий, чьи авторы робко высказывали надежду, что в передаваемых ими бессвязных словах, должно быть, наличествует какой-то смысл.

Юродство есть по определению анонимная святость, раскрывающаяся лишь после смерти праведника. Однако эта условная конструкция была обречена утратить действенность после превращения юродства в общественный институт. Юродивый, в чьих безобразиях уже при его жизни начинают подозревать тайный смысл, должен был бы, по идеи, лишиться и святости. Чтобы этого не произошло, экстравагантность «похаба» с течением веков все меньше несет в себе юродской агрессии и

все больше — профетизма. Он должен доказывать свою полезность для духовной жизни общества чем-то еще, помимо безобразий. Эта потребность в альтернативных обоснованиях, опять-таки, становится особенно заметна на Руси, где «похабство» на поздней своей стадии превращается в форму общественного протesta или самоистязания.

Само по себе византийское юродство не могло бы возникнуть, если бы в греческом мире не существовало развитой медицинской традиции, которая считала безумие отдельным заболеванием, не обязательно связанным с бесовской одержимостью. На Руси подобной традиции никогда не было, поэтому там с гораздо большей легкостью начался процесс, который условно можно назвать «патологизацией» юродства. В конце концов всякий тихий помешанный получил шанс стать «благодаривым». Именно поэтому в знаменитом определении Собора 1666 г. против «лжюродивых» появилось особое предостережение, какого невозможно себе представить в Византии: «А кто юрод от рождения есть, за малоумие его, ниже хвалити, ниже хулити достоит их, токмо миловать подобает человеколюбия ради»⁹.

О чём думает реальный человек, которого общество канонизирует в чине юродивого, мы не узнаем вплоть до середины XVII в. Первый документ, в котором «похаб» выступает как субъект, появился в русском городе Галиче. Тамошний житель Стефан Трофимович Нечаев, уходя юродствовать, оставил прощальные письма матери, жене и дяде¹⁰.

Казалось бы, уходишь — так уходи; возненавидел мир — не вступай с ним в долгие объяснения. Тем более из письма Стефана выясняется, что это уже не первый его уход: в тексте, построенном в виде ответов автора на вопросы близких, есть и такой: «Почто еси прежде сего

⁹ Деяния Московских Соборов 1666 и 1667 гг. М., 1893, л. 28об.

¹⁰ Лихачев Д. С., Панченко А. М., Понырко Н. В. Смех в Древней Руси. Л., 1984, с. 205—213.

отшел от нас и вспять прииде к нам и мнил, яко мир любиши, и жену поял еси?»¹¹ Сам же автор и отвечает: «За скорбь матери своея». Это понятный ответ человека, подверженного человеческим слабостям. Но тогда следует другой вопрос: «Почто еси жену сущу младу опечалил? Лучше бы не женитися»¹². А вот на это дан совсем иной, сверхчеловеческий ответ: «Богу тако изволившу... Его же любит бог, того и наказует». Оба ответа по-своему последовательны, но только не из одних и тех же уст. Самопрощение об руку с самообожествлением — это и есть юродствование.

В своем письме Стефан Нечаев простирая объясняет, насколько душевреден тот суэтный мир, который он хочет покинуть. «Вы же, — обращается он к родным, — яко искусные кормницы... корабль душевный управляйте.. Аз многогрешный яко неискусный кормник... убояхся в мори мира сего... Весте бо и вы, яко груб есмь и препрост»¹³. Вроде бы ясно: автор считает, что именно ему, по его слабости, опасно оставаться в миру, тогда как его родным, в силу их стойкости к соблазнам, это ни почем. Но, оказывается, все совсем не так: «Аще бы люб мне мир сей и его суэтные покой, и подвизался бы о них, яко же и прочии человеци». «Прочии человеци» — это в первую очередь, конечно, родные, а сам Стефан уходит не потому что слаб («Смотрите же и се, яко не простоты ради оставил мир сей»), а потому что силен: «Како вы, мати моя... не можете утолити плача вашего! Смотрите и се, како аз гряду на чужую землю незнаму, оставя тебя... но не плачу тако»¹⁴. Такое же «скольжение смысла: между обличением... своей собственной души и обличением... других»¹⁵. Н. В. Понырко обнаруживает и в недавно ею отождествленных покаянных стихах Сте-

¹¹ Там же, с. 208.

¹² Там же, с. 209.

¹³ Там же, с. 208.

¹⁴ Там же, с. 211.

¹⁵ Понырко Н. В. Автор стихов покаянных и распевщик юродивый Стефан // ТОДРЛ. Т. 54. 2003, с. 220—230.

фана. Как только юродивый обретает наконец свой собственный голос, мы первым делом замечаем именно это кричащее противоречие: либо человек грешен и тогда ему следует заниматься спасением собственной души, не смея судить других, — либо он совершенен и ему довлеет печаловать о погрязшем во грехе человечестве. Безграничное самоуничижение рука об руку с величайшей гордыней — это и есть юродствование.

Кажется, что в своих письмах Нечаев прощается на всегда: «Аз не требую суетного плача вашего и не возвращаюсь к вам. И аз убо умерл есмь мирови сему тленному... Уже не мните мене жива... кости мои на чужей стране положени будут»¹⁶. Но оказывается, Стефан не сдержал своего обещания: из записки, приложенной к его посланиям, следует, что, хотя он «оставль отца и мать, и жену, и единаго от чад своих, юродствование много лет», тем не менее потом вновь вернулся на родину и 14 мая 1667 г. «погребен в Галиче в Богоявленской церкви... под трапезною на левой стране за печью, идеже он сам себе гроб ископа»¹⁷. Итак, Нечаев, подобно святому Алексию (ср. с. 84), уходит, чтобы вернуться. Но если Человек Божий, в соответствии с жанровой условностью, до смерти остается не узнан родными, то возвращение Стефана в небольшой город, где он наверняка был всем известен, не могло укрыться от его родственников. Если он юродствовал у них на глазах, значит, вероятнее всего, его целью был не столько упрек миру вообще, сколько причинение боли собственным близким. Мучительство, перемешанное с самоистязанием, — это и есть юродствование.

Стефан хотел затеряться, стать безвестным на чужой стороне, но сделался знаменит у себя на родине. Он обзавелся кругом почитателей, сам подготовил себе могилу на видном месте, и, по всей видимости, позаботился о том, чтобы о его подвиге было извещено как можно больше людей: «при погребении его по совету усердст-

¹⁶ Лихачев, Панченко, Понырко. Смех, с. 211—212.

¹⁷ Там же, с. 212—213.

вующих списан со всего его подобия действительный образ... При погребении были галицких монастырей архимандриты... с братиесю и всего града Галича священницы и диакони»¹⁸. Скромность, переросшая в тщеславие — это и есть юродствование.

Случай со Стефаном Нечаевым уникален тем, что психологический рисунок и поведенческая установка здесь совершенно прозрачны. Перед нами — смешение несовместимых жизненных амплуа. Тем не менее его жизненный проект увенчался полным успехом. Как осторожно замечает автор записи о похоронах, люди «для погребения [юродивого] званы... младым юношем, которого по осведомлению никто не посыпал, и почли за ангела божия»¹⁹. В деловитом антураже записи этот ангел смотрится довольно неуклюже, что чувствует и сам автор, не желающий брать на себя ответственность и прячущийся за неопределенно-личное «почли». Но это был единственный способ как-то обосновать святость умершего.

А она и не нуждалась в обосновании. Достаточно того, что «при погребении были... от мирских чинов — галицкой воевода... да преждебывшей воеводы.., дворяне... и дети боярские и многия посацкия и уездные люди з женами и з детьми. Оный блаженный Стефан был человек убогий, а на погребение его стеклося множество именитых людей»²⁰. Общество хотело себе такого святого. Присутствовали ли на похоронах родные — автор умалчивает.

Следует оговориться, что Стефана Нечаева ни в коем случае не следует считать «типичным юродивым». Таковым все же имеет право называться лишь чисто литературный персонаж. А Стефан, скорее, — «типичный юродствующий», просто его юродствование еще стоит одной ногой в сфере сакрального. Чем дальше, тем менее обязательно юродивый будет восприниматься как религиозный феномен.

¹⁸ Там же, с. 212.

¹⁹ Там же, с. 213.

²⁰ Там же, с. 212.

«Юродствование» есть очень важная черта современного русского культурного кода. Это уже имеет отношения не к религии, а к хабитусу поведения. Скажем, всякий русский читатель безошибочно угадывает «юродствование» в авторской позиции Василия Розанова. В разное время «юродствование» приписывали Достоевскому и Шостаковичу. Юродством обзывают теперь всякую странность. Подобное расширение понятия представляется контрпродуктивным: юродство нельзя свести ни к шутовству, ни к эпатажу, ни к гаерству. Так, крайне неудачны попытки приписать «юродство» Даниилу Хармсу²¹: к лирическому герою Хармса гадость окружающего мира совершенно не прилипает — он, в сущности, чистюля, тогда как юродивый должен быть внешне еще «гаже» окружающего гадкого мира. Весьма многочисленны попытки объявить «юродивым» Венедикта Ерофеева²². Но ведь сутью ерофеевского мироощущения является беспафосность, принципиальное отрицание Абсолюта;

²¹ Гладких Н. В. Шутовство и юродство как культурный феномен и творчество Даниила Хармса // Проблемы литературных жанров: Материалы X Международной научной конференции, 15—17 октября 2001 г. Часть 2. Русская литература XX века. Томск, 2001, с. 103—106.

²² См.: Липовецкий М. Апофеоз частиц, или Диалоги с Хаосом: Заметки о классике, Венедикте Ерофееве, поэме «Москва—Петушки» и русском постмодернизме // Знамя. 1992. № 8, с. 215; Он же. С потусторонней точки зрения (специфика диалогизма в поэме Венедикта Ерофеева «Москва-Петушки») // Русская литература XX века. Вып. 3. Екатеринбург, 1996, с. 94—98; Эпштейн М. После карнавала, или вечный Веничка // Ерофеев В. Оставьте мою душу в покое. М., 1997, с. 7—13; Мотеюнаите И. В. Вен. Ерофеев и юродство: заметки к теме // http://erofeev.com.ru/tgukonf/26_moteunaite.html; Служевская И. Последний юродивый // Слово. 1991. № 10; Седакова О. Несказанная речь на вечере Венедикта Ерофеева // Дружба народов. 1991. № 12, с. 264; Красильников А. Толкование Ерофеева // Канун. Вып. 4. СПб., 1998, с. 466—486; Сухих И. Заблудившаяся электричка // Звезда. 2002. № 12.

«Никаких энтузиастов, никаких подвигов, никакой одержимости! — всеобщее малодушие, — восклицает его герой. — Я согласился бы жить на земле целую вечность, если бы мне прежде показали уголок, где не всегда есть место подвигам!» Нельзя себе представить более яростного отвержения юродского подхода к жизни, чем эти слова героя «Москвы—Петушков».

Разговоры же о «постмодернистском» характере юродства вообще²³ — выдают полное непонимание обоих этих феноменов: постмодернизм характеризуется сущностным, глобальным размыванием основ бытия, тотальной гибелью смыслов при некотором сохранении поверхностной текстовой благопристойности. С юродством все ровно наоборот: поверхностная развинченность прикрывает ослепительное сияние единственно возможного Смысла. Так что сходство постмодернистской провокации с провокацией юродской — кажущееся. «Искусство постмодернизма диаметрально противоположно юродству, оно противостоит монологизму речи юродивого, оно никого не судит, даже предостерегает от суда»²⁴.

²³ Скоропанова И. С. Русская постмодернистская литература. Учебное пособие. М., 1999, с. 158; Гурин С. П. Маргинальная антропология. Саратов, 2000. <http://www.philosophy.ru/library/misc/margin/index.html>; Степанян К. Постмодернизм — боль и забота наша // Вопросы литературы. 1998. № 5; Маленьких С. И. Попытка юродства как одна из стратегий современной культуры // Религия и нравственность в секулярном мире. Материалы научной конференции. 28—30 ноября 2001 года. Санкт-Петербург. СПб., 2001, с. 54—56; Горичева Т. Православие и постмодернизм. Л., 1991; Phan P. C. The Wisdom of holy Fools in Postmodernity // Theological Studies. V. 62. 2001; Epstein M. After the Future: The Paradoxes of Postmodernism and Contemporary Russian Culture / Trans. with an Introduction by Anesa Miller-Pogacar. Amherst, 1995, p. 9, 52—55, 74; Ottovordemgentschenfelde N. Jurodstvo: eine Studie zur Phänomenologie und Typologie des Narren in Christo: Jurodivyj in der postmodernen russischen Kunst. Venedikt Erofeev Die Reise nach Petuski, Аktionismus Aleksandr Breners und Oleg Kuliks. Frankfurt, 2004 (нам недоступна).

²⁴ Гробинская Е. А., Немченко Л. М. Симуляция юродства // Русская литература XX века. Вып. 3. Екатеринбург, 1996, с. 188.

Юродивый монологичен (даже при том, что ничего не произносит²⁵) и жестко авторитарен. Каков же смысл его «высказывания»? Юродское обличение направлено не только против человеческих грехов и забвения христианских заповедей. Его главная задача — напоминать об эсхатологической сути христианства. Юродивый хочет взорвать мир, потому что тот «тепл, а не горяч и не холден» (Откр. 3:16). В юродстве культура ведет себя подобно человеку, надавливающему на больной зуб, лишь только тот немножко перестает болеть, и предпочитающему однозначность боли обманчивой надежде на выздоровление. Такой «зубной болью» является необходимость уживаться с несовершенным миром: утихание этой боли означало бы незаметное (и, что уж там, заманчивое!) примирение с ним, а мазохистское стремление разбередить рану соответствует постоянной готовности вновь и вновь разрывать путы земного существования.

Чтобы пробиться к последней правде, на многое можно пойти. Религиозный философ и историк Лев Карсавин писал: «Кроме адского огня, нет силы, которая могла бы уничтожить нечестие и ложь, скрывающиеся под маской богословского благополучия и религиозной слюнявости. Одна лишь Истина не боится адского глумы»²⁶. Этим глумом и занимается юродивый. У него свой взгляд на проблему добродетели и греха. Для него «добро» никак не связано с обыденным представлением о том, что такое хорошо. Он демонстрирует изумленному человечеству, что даже десять заповедей

²⁵ Современный «юродивый» иногда отверзает уста: «Я существо абсолютно иного порядка; я не могу... подчиняться правилам... нет, не для меня эти нормы! Для других!.. Инаковость до щемления в сердце... В нем (юродивом. — С. И.) нечто запредельное, ему человеческое чуждо» (*Архиепископ Иоанн. Святые XXI века. М., 1998, с. 168—169*). Но в этих откровениях характерен переход с первого лица на третье: юродивый сам не должен всего этого говорить, ибо в идеале он враждебен вербальности.

²⁶ Карсавин Л. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992, с. 289—290.

для него не помеха²⁷, что даже убийство может ему проститься.

В юродстве доведена до самовыявления та черта, которая присуща вообще всякой святости как феномену культуры и которую однажды проницательно подметил Томас Манн в одном из писем: «Вас, Ваше католическое христианство, слишком легко шокирует слово “идиот” применительно к самому святому. А ведь это заглавие одного жития святого (*Heilengeschichte*), глубочайшего может быть романа одного византийского психолога (*eines byzantinisches Psychologen*)... Если понимать под святым не просто благочестивого человека, а видеть в этом типе нечто более жуткое (*etwas unheimlicher*), то в Ницше было очень много, волнующе много (*ergreifend viel*) святого... [В нем] все стало странным, хмельным, полным крестной муки, преступным (*grotesk, trunken, kreuzleidvoll und verbrecherisch*)...»²⁸ Нет, под «византийским психологом» Манн подразумевает вовсе не Леонтия Неапольского и не Симеона Нового Богослова, а Федора Достоевского, а под идиотом — не Симеона Эмесского и не Андрея Константинопольского, а князя Мышкина. Но слова, которые нашел для Ницше Томас Манн, с удивительной точностью характеризуют то явление, о котором шла речь в этой книге.

²⁷ Эту сущностную черту юродства хорошо прочувствовал идеолог нового «евразийства» А. Дугин: «Мы, русские, народ богоносный. Поэтому все наши проявления освящены нездешними смыслами... В избытке национальной благодати мешаются добро и зло... Как и в случае юродивых, унижение может быть... таинством... Соблюдение десяти заповедей не обладает решающим смыслом для православного» (Дугин А. Тамплиеры пролетариата. М., 1997, с. 291, 294). Отсюда всего шаг до призывов вырастить из юродства новую тоталитарную идеологию. См.: Аверьянов В. Россия — не от мира сего // Независимая газета. 12.09.2001.

²⁸ Mann Th. Briefe / Hrsg. E. Mann. Berlin; Weimar, 1965, S. 618; русский перевод: Манн Т. Письма. М., 1965, с. 236.

Быть может, первое известие о женском юродстве содержится в розыскном деле 1591 г. об убийстве в Угличе царевича Димитрия: «Да была женочка уродливая у Михаила у Битяговского, и хаживала от Михаила к Ондрею к Нагому; и сказали про нее царице Марье, и царица ей велела приходить для потехи и та жоночка приходила к царице. И как царевичу смерть сталася, и царица и ту жонку, после того два дня спустя, велела добыть и велела ее убить жъ, что будто съ та жонка царевича портила»¹. Здесь налицо связь женского юродства как, с одной стороны, с шутовством (что мы наблюдаем и на примере Марфы), так, с другой стороны, с ворожбой (о чем применительно к Елене пишет и Масса). Убийство юродивого после совместных забав с ним — мотив, странным образом напоминающий предостережения Кекавмена (ср. с. 187). Возвращаясь к Елене Юродивой, можно указать на единственный русский источник, в котором она фигурирует: это владельческая запись XVII в. на одной старопечатной книге: «Сия книга Триодь посная Ивана (?) сына Юдина куплена у попа у Василия что служит у Рождества у Пречистыя Богородицы, где бывала Олена Уродивая»². Которая из нескольких существовавших в Москве церквей Рождества Богородицы имеется в виду, сказать сложно, но, видимо, как раз там ее посещал Борис Годунов. В любом случае ясно — имя Елены было в XVII в. широко известно, раз по ней определяли церковь. Тем более красноречивым оказывается полнейшее молчание о ней всех других источников.

¹ Дело розыскное 1591 году про убивство царевича Димитрия Ивановича на Угличе / Изд. В. Клейн. СПб., 1913, с. 10.

² Поздеева И. В., Ерофеева В. И., Шитова Г. М. Кириллические издания XVI в. 1641 г. Находки археографических экспедиций 1971—1993 гг, поступившие в Научную библиотеку Московского Университета. М., 2000, с. 36.

ИСТОЧНИКИ

Неопубликованные

БРАН, Северное собр., № 473.

ГИМ, Воскресенское собр., № 116.

ГИМ, Музейское собр., № 1510.

ГИМ, Синод. собр., Греч., № 390.

ГИМ, Синод. собр., Греч., № 163.

ГИМ, Синод. собр., № 996.

ГИМ, Чуд. собр., № 16.

РГАДА, ф. 381, № 121.

РГАДА, ф. 381, № 122.

РГАДА, ф. 181, № 507.

РГБ, ф. 354, № 93.

РГБ, ф. 354, № 74.

РНБ, ф. 536 ОЛДП, Q-54.

РНБ, Соф. № 1324.

РНБ, Греч., № 240.

РНБ, QI, № 574.

Ярославский музей-заповедник, Древлехранилище, № 15199.

Ярославский музей-заповедник, Древлехранилище, № 17108.

Опубликованные

Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи. Т. 3. СПб., 1836.

Алексей Соскин. История города Соли Вычегодской / Изд. А. Н. Власов. Сыктывкар, 1997.

Али Сафи. Занимательные рассказы / Пер. С. Ховари. Душанбе, 1985.

Апракос Мстислава Великого / Под ред. Л. П. Жуковской. М., 1983.

Архангельский С. Жизнь Андрея Христа ради юродивого Мещовского. Калуга, 1891.

Барков Я. Л. Памятники первых лет русского старообрядчества (Летопись занятий имп. Археографической комиссии за 1911 г. Вып. 24). СПб., 1912.

Великие Минеи Четыи. Ноябрь. Дни 1—12. СПб., 1897.

Верюжский И. Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии. Вологда, 1880.

Веселовский А. Сказки об Иване Грозном // Древняя и новая Россия. Т. 2. 1876, № 4.

Воскресенский Г. А. Древне-славянский Апостол. Вып. 2. Сергиев-Посад, 1906.

Генрих Штаден. Записки опричника. М., 2002.

Гёте И.-В. Собрание сочинений. Т. 7. СПб., 1879.

Город Кашин // ЧОИДР. 1903. Кн. 4.

Григорий Юханнан Бар Эбреи (Абуль-Фарадж). Смешные истории. М., 1992.

Грузинский хронограф 1207—1318 гг. / Пер. П. М. Мурдяна. Ереван, 1971.

Дела следственных о раскольниках комиссий в 18 в. // Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве Министерства юстиции. Кн. 6, отд. 2. М., 1889.

Дело о Феофане Прокоповиче // ЧОИДР. 1862. Кн. 1.

Дело розыскное 1591 году про убивство царевича Дмитрия Ивановича в Угличе / Изд. В. Клейн. СПб., 1913.

Деяния Московских Соборов 1666 и 1667 г. М., 1893.

Джером Горсей. Записки о России. XVI — начало XVII в. М., 1990.

Домострой / Изд. В. В. Колесов, В. В. Рождественская. СПб., 1994.

Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 14. Л., 1976.

Древнерусские патерики / Изд. Л. А. Ольшевская и С. Н. Травников. М., 1999.

Древнерусские предания (XI—XVI вв.). Москва, 1982.

Древние Российские стихотворения, собранные Киршою Даниловым. М., 1988.

Древний патерик, изложенный по главам. М., 1899.

Евагрий Схоластик. Церковная история. Книги I—II, СПб., 2001.

Евсеева Л. М. Афонская книга образцов XV в. М., 1998.

Емченко Б. Стоглав. Исследование и текст. М., 2000.

Жевахов Н. Д. Воспоминания. Т. 1. М., 1993.

Жизнеописания отечественных подвижников благочестия. М., 1912. Книги дополнительные.

Жизнеописания отечественных подвижников благочестия. Февраль, Август, Сентябрь, Октябрь. М., 1907—1909.

Житие иже во святых отца нашего Феодора архиепископа Эдесского / Изд. И. Помяловский. СПб., 1892.

Житие Никандра Пустыножителя // Серебрянский Н. Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. М., 1908.

Житие преподобного Иринарха // Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному Времени. СПб., 1909.

Житие преподобного Кирилла иже на Белом озере / Изд. В. Яблонский // Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908.

Житие протопопа Аввакума / Ред. Н. К. Гудзия. М., 1997.

Житие святого блаженного Василия Кадомского // Вышенский паломник. 1997. № 3.

Житие св. Василия Новаго / Изд. С. Вилинский. Ч. 2. Одесса, 1911.

Житие святого праведного Прокопия Устюжского. М., 2003.

Жития святых подвижниц Восточной церкви. СПб., 1871.

Златарски В. Н. Житие и жизнь преподобного отца нашего Феодосия // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Кн. 20. 1903.

Иванов С. А. Житие Прокопия Вятского. Editio princeps // Florilegium. К 60-летию Б. Н. Флори. М., 2000.

Иеромонах Антоний. Жизнеописания Афонских подвижников благочестия XIX в. М., 1994.

- Йоанукій Галятовський.* Ключ Розуминія. Київ, 1985.
- Ісаак Масса.* Краткое известие о Московии в начале XVII в. М., 1937.
- Ісаака Сиріянина Слова подвижнические.* М., 1854.
- Історическое собрание (сказание) о граде Суждале // Временник Имп. Общества истории и древностей Российских. Кн. 22. 1855.
- Казакова Н. А.* Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.; Л., 1960.
- Книга степенная царского родословия // ПСРЛ. Т. 21. 1 пол. Ч. 1. 2 пол. Ч. 2. СПб., 1908—1913.
- Коллинс С.* Нынешнее состояние России // ЧОИДР. 1846. Кн. 1—2.
- Куев К.* Иван-Александровият Сборник от 1348 г. София, 1981.
- Куев К., Петков Г.* Събрани съчинения на Константина Костенечки: Изследване и текст. София, 1986.
- Кузнецов И.* Святые блаженные Василий и Иоанн, Христа ради московские чудотворцы. М., 1910.
- Де Кюстин А.* Россия в 1839 г. М., 1930.
- Лопарев Хр.* Повесть об императоре Феодосии II // ВВ. Т. 5. 1898.
- Максимович К. А.* Пандекты Никона Черногорца в древнерусском переводе XII в. (юридические тексты). М., 1998.
- Манн Т.* Письма. М., 1965.
- Матеріали з історії візантійско-слов'янської літератури та мови / Подг. А. В. Ристенко. Одеса, 1928.
- Мијовић П.* Менолог [Археолошки Институт, посебна издања кн. 10]. Београд, 1973.
- Можайские акты 1596—1598 гг. // Можайские акты 1506—1775 гг. / Изд. архим. Дионисий. СПб., 1892.
- Молдован А. М.* Житие Андрея Юрдивого в славянской письменности. М., 2000.
- Нікита Хониат.* История. Т. 2. Рязань, 2003.
- Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. 3; 21. СПб., 1878—1912.
- Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. 21. СПб., 1913.

Описные книги Старицкого Успенского монастыря. Старица, 1912.

Памятники литературы Древней Руси. XII в. М., 1980.

Пападопуло-Керамевс А. И. Мелкие заметки и известия // ВВ. Т. 15. 1908.

Пападопуло-Керамевс А. Сборник греческих неизданных богословских текстов IV—XV вв. (Записки историко-филологического факультета Имп. Санкт-Петербургского Университета. Ч. 95). СПб., 1909.

Лигин А. В. Из истории русской демонологии XVII века. Повесть о бесноватой жене Соломонии. Исследование и тексты. СПб., 1998.

Пискаревский Летописец / Изд. О. А. Яковлева (Материалы по истории СССР. Вып. 2). М., 1955.

Платон. Сочинения. Т. 2. М., 1970.

Повесть князя Ивана Михайловича Катырева-Ростовского // Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному Времени. Изд. З. Л., 1925.

Повесть о житии Михаила Клопского / Подг. Л. А. Дмитриев. М.; Л., 1958.

Повесть о житии юродивого Андрея Тотемского // Памятники письменности в музеях Вологодской области. Вологда, 1989.

Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. 1, 2, 7. СПб., 1879; 1872; 1890.

Попов Г. В. Тверская икона XIII—XVII веков. СПб., 1993.

Послание И. Таубе и Э. Крузе / Пер. М. Г. Рогинского // Русский исторический журнал. Кн. 8. 1922.

Послания Ивана Грозного / Изд. Д. С. Лихачева и Я. С. Лурье. М.; Л., 1951.

Поступов И. Блаженный Симон Христа ради юродивый Юрьевецкий чудотворец. Кострома, 1879.

Продолжатель Феофана. Жизнеописания византийских царей / Пер. Я. Н. Любарского. СПб., 1992.

Псковская икона XIII—XVI веков / Изд. И. С. Родникова. Л., 1990.

Псковские летописи. Вып. 1. М.; Л., 1941.

Путешествие антиохийского патриарха Макария в Москву в XVII веке / Пер. с арабского Муркоса. СПб., 1898. Репринт: СПб., 2005.

Пушкин А. С. Полное собрание сочинений. Т. 10, 13. М.; Л., 1937, 1949.

Розанов С. П. Житие преподобного Авраамия Смоленского и службы ему. СПб., 1912.

Русская икона XI—XIX веков в собрании Новгородского музея. Путеводитель по экспозиции / Изд. Е. В. Игнашина, Ю. Б. Комарова. М., 2004.

Рыбаков А. А. Художественные памятники Вологды XIII—начала XX века. Л., 1980.

Сигизмунд Герберштейн. Записки о Московии. М., 1988.

Синайский патерик / Изд. В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина. М., 1967.

Синодик Колесниковской церкви // Общество любителей древней письменности. Т. 110. Вып. 1. 1896.

Слово за душевната полза // Климент Охридски. Събрание съчинений. Т. 2. София, 1977.

Смирнова Э. С. Московская икона XIV—XVII веков. Л., 1988.

Смирнова Э., Ямщиков С. Древнерусская живопись. Новые открытия. Л., 1974.

Советы и рассказы Кекавмена / Пер. и комм. Г. Г. Литаврина. М., 1972.

1000-летие русской художественной культуры. М., 1988.

Хождение купца Федора Котова в Персию. М., 1958.

Шляпкин И. Указец книгохранителя Спасо-Прилуцкого монастыря Арсения Высокого 1584 г. // Памятники древней письменности. Вып. 184. 1914.

Якушкин П. И. Сочинения. М., 1986.

Accocia Longo A. Il calendario giambico in monostici di Teodoro Prodromo [Testi e studi Bizantino-neoellenici]. Roma, 1983.

Acta conciliorum oecumenicorum. V. 1.1.1. Berlin, 1927.

Acta ss. Andronici et Athanasiae // AASS Octobris. V. 4. Paris, 1866.

- The Acts of Thomas / Ed. A. Klijn. Leiden, 1962.
- Aelius Aristides. Oratio 46* / Ed. W. Dindorf. V. 2. Leipzig, 1829.
- Agathiae Myrinaei Historia* / Ed. R. Keydell. Berlin, 1967.
- Ambrosii Mediolanensis Opera* / Ed. G. Schenkel. V. 2. Lipsiae, 1897.
- Amiaud A. La légende syriaque de Saint Alexis, l'Homme de Dieu.* Paris, 1889.
- Analecta Hymnica Graeca.* V. III / Ed. J. Schiro. Roma, 1972.
- Anecdotes historiques, légendes et apogues tirés du recueil d'Etienne de Bourbon / Ed. A. Lecoy de la Marche. Paris, 1877.
- Annae Comnenae Alexiad* / Ed. B. Leib. Bd. I—III. Paris, 1937—1945.
- Apophthegmata patrum* // PG. V. 65. 1858.
- Les apophtegmes des pères. Collection systématique, chapitres I—IX / Ed. J.-C. Guy [SC, 387]. Paris, 1993.
- Apophthegmes sur saint Macaire* // Annales du Musée Guimét. V. 25. 1894.
- Arsenii Epitome canonum* // PG. V. 133. 1864.
- Assemani J. C. Kalendariae Ecclesiae Universae.* V. 6. Roma, 1755.
- Athanasiu Alexandrini De virginitate* // PG. V. 28. 1857.
- Athanasiu Alexandrini Epistulae quattuor ad Serapionem* // PG. V. 26. 1857.
- Athenaei Deipnosophistarum libri XV* / Ed. G. Kaibel. V. III. Leipzig, 1890.
- Athenaei Deipnosophistarum epitome* / Ed. S. P. Peppink. V. 2, pt. 2. Leiden, 1939.
- Augustini Sermo 68* // PL. V. 38. 1865.
- Barsanuphe et Jean de Gaza. Correspondance* / Ed. F. Neyt, P. De Angelis-Noah. V. 1 [SC, № 450]. Paris, 2000.
- Basilii Caesariensis Enarratio in prophetam Isaiam* // PG. V. 30, 1857.
- Basilii Caesariensis Homilia in Hexaemeron* // PG. V. 29. 1857.
- Basilii Caesariensis Homilia in Principium Proverbiorum* // PG. V. 31. 1857.

- Basili Caesariensis Regulae Brevis Tractatae // PG. V. 31.*
1857.
- Basilio, San. Commento al profeta Isaia / Ed. P. Trevisan.*
V. I. Torino, 1939.
- Bedjan P. Acta martyrum et sanctorum. V. 5. Paris, 1897.*
- The Book of the Saints of the Ethiopian Church /*
Ed. E. A. W. Budge. V. 3. Cambridge, 1928.
- Borinski K. Eine ältere deutsche Bearbeitung von Robert le Diable // Germania. 1892.*
- Breul K. Le Dit de Robert le Diable // Abhandlungen... Herrn Prof. Dr. A. Tobler. Halle, 1895.*
- Breul K. Sir Gowther, eine englische Romanze. Oppel, 1886.*
- Brunonis Vita quinque fratrum // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores. T. 15. P. 2. Hannover, 1888.*
- Byzantine Monastic Foundation Documents.* [http://www.
doaks.org/typikaPDF/typ041.pdf](http://www.doaks.org/typikaPDF/typ041.pdf).
- Caesarii, S. Arelatensis Sermones. Pars 1 / Ed. D. G. Morin.*
Turnholt, 1953.
- Chanzand J. Fou. Dixieme conte de la vie des Peres. Genève, 1971.*
- Chiesa P. Le Vitae Romanae di Giovanni Calibita // AB.*
V. 121. 2003.
- Chronique de Jean, Évêque de Nikiou / Per H. Zotenber.*
Paris, 1883.
- Clementis Alexandrini Paedagogus. I, 5 // PG. V. 8. 1857.*
- Clementis Alexandrini Stromata // PG. V. 8. 1857*
- Clugnet L. Vie et Récits de l'abbé Daniel // ROC. V. 5.*
1900.
- Collectio monastica / Ed. V. Arras. [CSCO, 239]. Louvain,*
1963.
- Constantini Porphyrogeniti De caerimoniis aulae Byzantinae. V. I. Bonnae, 1829.*
- Constantinides Hero A. Letters of Gregory Akindynos.*
Washington, 1983.
- Conversio s. Afrae / Ed. B. Krusch // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum. T. 2. Hanover, 1896.*
- Darrouzès J. Georges et Démétrios Tornikès, Lettres et Discours. Paris, 1970.*

- Dawkins R. M.* Forty-Five Stories from Dodekaness. Cambridge. 1953.
- Dawkins R. M.* Modern Greek Folktales. Oxford, 1953.
- De s. Ignatio Loyola // AASS Julii. V. 7. Paris, 1868.
- De s. Petro Confessore Fulginii in Umbria // AASS Julii. V. IV. Paris, 1868.
- De Sancto Lazaro Monacho // AASS Novembris. V. 3. Bruxelles, 1910.
- De vitis patrum libri VII / PL. V. 73. 1860.
- Didymi Alexandrini De trinitate* // PG. V. 39. 1858.
- Dorothée de Gaza.* Oeuvres spirituelles / Ed. L. Regnault, J. de Prévile. [SC, 92]. Paris, 1963.
- Draguet R.* Les formes syriaques de la matière de l'Histoire Lausiaque. V. 2 [CSCO, 398]. Louvain, 1978.
- The English Works of Giles Fletcher, the Elder / Ed. L. E. Berry. Madison, 1964.
- Epiphanii, S. Haereseis LIII* // Liber graduum.
- Euagrii Historia Ecclesiastica* / Ed. J. Bidez, L. Parmenier. London, 1898.
- Eunomius.* The Extant Works / Ed. R. P. Vaggione. Oxford, 1987.
- Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes / Ed. M. Van der Valk. V. 4. Leiden, 1987.
- Eustathii Thessalonicensis Ad stylitam quandam* // PG. V. 136. 1864.
- Eustathii Thessalonicensis De simulatione* // PG. V. 135. 1865.
- The Facetiae of the Mensa Philosophia / Ed. Th. Dunn // Washington University Studies. N. S. V. 5, 1934.
- Fioretti Di San Francisco. Torino, 1974.
- Follieri E.* Il calendario giambico di Cristoforo di Mitilena // AB. V. 77. 1959.
- La Franceschina, testo volgare umbro del secolo XV scritto dal P. G. Oddi di Perugia / Ed. N. Cavanna. V. 2. Firenze, 1931.
- Fritz J.-M.* Le discours du fou au Moyen Age (XIIe—XIIIe s.). Paris, 1992.
- Garinne G.* Le nouvel Evangile copte de Thomas // Académie royale de Belgique. Classe des Lettres et Sciences morales et politiques. V. 5, ser. 50. 1964.

- Garitte G.* La Calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (X s.) [Subsidia Hagiographica 30]. Bruxelles, 1958.
- Gautier P.* La Diataxis de Michel Attaliate // REB. V. 39. 1981.
- Giraldus Cambrensis.* Gemma ecclesiastica / Ed. T. S. Brewster. V. 3. London, 1863.
- Goffridi Epistula 47* // PL. V. 157. 1854.
- Gregorii Naziansensis Epistula XVII* // PG. V. 48. 1858.
- Gregorii Nazianzeni Contra Julianum imperatorem I* // PG. V. 35, 1857.
- Gregorii Nysseni In Ecclesiasten homiliae. VIII* // *Gregorii Nysseni Opera.* V. 5. Leiden — Brill, 1962.
- Gregorius bar Hebraeus.* Laughable Stories. London, 1897.
- Guy J.-C.* Paroles des anciens. Bruxelles, 1976.
- Halkin F.* Deux vies de S. Maxime le Kausokalybe, érmité au mont Athos (XIVe s.) // AB. V. 54. 1936.
- Halkin F.* Une légende grecque de Saint Alexis (BHG 56 a) // AB. V. 98. 1980.
- Halkin F., Festugière A.-J.* Dix textes inédits tirés du méno-logie impérial de Koutloumous. Genève, 1984.
- Hesychii Alexandrini Lexicon* / Rec. M. Schmidt. V. 4. Ienae, 1863.
- Hippolytus.* Refutatio omnium haeresium / Ed. M. Marcovich. [Patristische Texte und Studien, 25]. Berlin, 1986.
- Histoire des Guerres de la Moscovie (1601—1610) / Par Isaac Massa. V. I. Bruxelles, 1866.
- Historia monachorum in Aegypto / Ed. A.-J. Festugiere. Bruxelles, 1971.
- Holwerda D.* Prolegomena de comoedia. Scholia in Acharnenses, Equites, Nubes // Scholia in Aristophanem 1.3.1. Groningen, 1977.
- Holy Women of Syrian Orient / Ed. S. P. Brock, S. A. Harvey. Berkeley; Los Angeles; London, 1987.
- Icone Russe. Collezione Banca Intesa. T. 1. Milano, 2003.
- Ignatii Epistula ad Ephesios* // PG. V. 5. 1857.
- Ignatios Diakonos.* Die Vita des hl. Gregorios Dekapolites / Hrsg. G. Makris. Stuttgart, 1997.
- Il Menologio di Basilio II. V. 2. Torino, 1907.
- Interpretationes divinorum mandatorum // PG. V. 106. 1863.

Ioannis Chrysostomi In Epistulam II ad Corinthios Homilia IX // PG. V. 61. 1860.

Jean Chrysostome. Sur l'incompréhensibilité de Dieu / Ed. A.-M. Malingrey [SC 28 bis.] Paris, 1970.

Ioannis Climaci Scala Paradisi // PG. V. 88, 1860.

Ioannis Damasceni De haeresibus // Kotter P. B. Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 4. Berlin, 1981.

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

Ioannis Tzetzae Epistulae / Ed. P. A. M. Leone. Leipzig, 1987.

Ioannis Tzetzae Historiae / Ed. P. A. M. Leone. Napoli, 1968.

Isaac le Syrien. Oeuvres spirituelles / Tr. J. Touraille. Paris, 1981.

Isaaci Syri Liber de contemptu mundi // PG. V. 86. 1860.

Jean Chrysostome. Panégyriques de S. Paul / Ed. A. Piedagnel. Paris, 1982.

Jean Rufus. Plérophories. Appendice. Textes complémentaires / Ed. F. Nau // PO. V. 8. 1911/1912.

John of Ephesus. Lives of Eastern Saints / Ed. E. W. Brooks // PO. V. 17, fasc. 1., V. 19. 1923; 1926.

The Kashf al-Mahjùb. The Old Persian Treaties on Sufism / Ed. R. Nicholson. London, 1976.

Keller G. Der schlimm Heilige Vitalis // *Idem. Sieben Legenden*. Berlin, 1958.

Krumbacher K. Mittelgriechische Sprichwörter. München, 1893.

Lamy T. J. Acta beati Abrahae Kidunaiae monachi // AB. V. 10. 1895.

Laurent V. La vie de Jean, métropolite d'Héraclée du Pont // Αρχεῖον Πόντου. T. 6. 1934.

Laurent V. Les «Memoires» du Grand Ecclesiarque de l'Eglise de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concil de Florence. Paris, 1971.

The Lausiac History of Palladius / Ed. C. Butler. V. II (Texts and Studies, VI, 2). Cambridge, 1904.

L'empereur Julien. Oeuvres complètes / Ed. J. Bidez, V. I.1. Paris, 1932.

Leonis Grammatici Chronographia / Ed. I. Bekker. Bonnae, 1842.

Léontios de Néapolis. Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre / Ed. A.-J. Festugière, L. Rydèn. Paris, 1974.

- Lewis A. S. Select Narratives of Holy Women (Studia Sinaïtica IX). London, 1900.*
- Liber Graduum / Ed. M. Kmosco (Patrologia Syriaca, pars 1, t. 3). Paris, 1926.*
- The Life of Beatrice of Nazareth. Kalamazoo, 1991.*
- The Life of Leontios Patriarch of Jerusalem / Ed. D. Tsougarakis. Leiden; New York; Köln, 1993.*
- Lundström V. Collectio Scriptorum veterum Upsaliensis 1. Uppsala; Leipzig, 1902.*
- Mann Th. Briefe / Hrsg. E. Mann. Berlin; Weimar, 1965.*
- Mansi J. B. Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. V. 11; 13. Paris, 1901; 1902.*
- Marbodi Epistula 6 // PL. V. 171. 1854.*
- Martyrologium metricum Ecclesiae Graecae / Ed. V. G. Siberus. Lipsiae, 1727.*
- Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar / Von H. Ritter. Leiden, 1955.*
- Menologii anonymi Byzantini saeculi X / Ed. B. Latyšev. Fasc. 1—2. Petrolopi, 1911—1912.*
- Menologium Basilianum // PG. V. 117. 1864.*
- Michaelis Pselli Poemata / Rec. L. G. Westerink. Stuttgart, 1992.*
- Michaelis Pselli Theologica / Ed. P. Gautier. V. I. Leipzig, 1989.*
- Midrash Rabbah. Numbers / Transl. J. Slotki. V. 2. London, 1939.*
- Mioni E. Il Pratum Spirituale di Giovanne Mosco // Orientalia Christiana Periodica. V. 16. 1950.*
- Miracles de Nostre Dame par personnages. V. 3. Paris, 1878.*
- Les miracles de la Sainte Vierge / Par Gautier de Coincy. Paris, 1857.*
- Nau F., Clugnet L. Vie et récits de l'abbé Daniel // ROC. V. 5. 1900.*
- Nau F. Histoires des solitaires égyptiens // ROC. V. 12. 1907.*
- Nau F. Histoires des solitaires égyptiens // ROC. V. 12—18. 1907—1913.*
- Neophyti Reclysi Laudatio s. Gennadii Archiepiscopi // AB. V. 26. 1907.*

- Nicephori Gregorae Historiae Byzantinae* / Ed. I. Bekker, L. Schopen. V. III. Bonn, 1855.
- Nicetae Choniatae Historia* / Rec. I. A. Van Dieten. Berlin; New York, 1975.
- Nicetas Stephanos. Vie de Syméon le Nouveau Theologien* / Ed. I. Hausherr (Orientalia Christiana, XI). Roma, 1928.
- Nicholas of Methone. Refutation of Proclus' Elements of Theology* / Ed. A. D. Angelou. Athens, 1984.
- Nicholson R. The Tadhkiratu l-Awliya of Shaykh Faridu' d-Din Attar.* V. 1. London., 1905.
- Nicolai Grammatici Canonica* // Spicilegium Solesmense / Ed. J. Pitra. V. 4. Roma, 1858.
- Nili Epistula CXIX* // PG. V. 79. 1860.
- Novgorod Icons 12th — 17th Century / Ed. D. Likhachev et al. Oxford; Leningrad, 1980.
- Odenkirchen C.J. The Life of St. Alexius in the Old French Version of the Hildesheim Manuscript.* Brookline; Leyden, 1978.
- Origène. Contre Celse* / Ed. M. Borret. V. I. VI. Paris, 1967; 1969.
- Origène. Homélies sur Jérémie* / Ed. P. Husson, P. Nautin (SC, 238). V. 2. Paris, 1977.
- The Oxyrhynchus Papyri / Ed. by B. P. Grenfell, A. S. Hunt. Part IV. London, 1904.
- The Oxyrhynchus Papyri. V. 56 / Ed. M. G. Sirivianou. London, 1989.
- Papadopoulos-Kerameus A. Noctes Petropolitanae.* СПб., 1913.
- Paschos P. P. Gabriel l'Hymnographe. Kontakia et Canons.* Paris; Athènes, 1978—1979.
- Pasupata Sutram / Transl. Haripada Chakraborti. Calcutta, 1970.
- The Paterik of the Kievan Caves Monastery / Tr. M. Heppe. Cambridge, 1989.
- Petri Siculi Historia manichaeorum* // PG. V. 104. 1860.
- Philonis Alexandrini Opera quae supersunt.* V. 1 / Ed. L. Cohn. Berlin, 1962.
- Photii Epistulae et Amphilochia* / Ed. B. Laourdas, L. G. Westerink. V. 6.1. Leipzig, 1988.
- Photius. Bibliothèque.* V. 1. Paris, 1959.

- Proclus Diadochus. Commentary on the first Alcibiades of Plato* / Ed. L.G. Westerink. Amsterdam, 1954.
- Procopii Commentarii in Isaiam* // PG. V. 87. No. 2. 1860.
- Pseudo-Kaisarios. Die Erotapokriseis* / Ed. R. Riedinger. Berlin, 1989.
- Ptochoprodromos* / Ed. H. Eideneier [Neograeca Medii Aevi, V]. Köln, 1991.
- Registrum Patriarchatus Constantinopolitani* (1350—1363) / Ed. M. Hinterberger, J. Koder, O. Kresten. V. 3 [CFHB 19/3]. Wien, 2001.
- Regnault D. L. Les sentences des pères du désert.* Solesmes, 1976.
- Robert le Diable* / Publ. P. E. Loserth. Paris, 1903.
- Russia at the Close of the XVI Century.* London, 1856.
- Russian Travellers to Constantinople in the 14th and 15th Centuries* / Ed. G. Majeska. Washington, 1984.
- Rydèn L. The Life of St. Andrew the Fool.* V. 1—2. Uppsala, 1995.
- Sammelbuch Griechischer Urkunden aus Ägypten* / Hrsg. H.-A. Rupprecht. Bd. XII. Wiesbaden, 1977.
- Sargologos E. La vie de saint Cyrille le Philéote moine byzantin.* Bruxelles, 1964.
- Scholia graeca in Aristophanem.* Paris, 1877.
- Schwartz E. Kyrillos von Skythopolis.* Leipzig, 1939.
- Sozomeni Historia ecclesiastica* // PG. V. 67. 1859.
- Splendori di Bisanzio.* Milano, 1990.
- Die Sprichwörtersammlung des Maximus Planudes* // Erl. von E. Kurtz. Leipzig, 1886.
- De Stoop E. La vie de Théophane et de Pansemne* // Le Musée Belge. V. 15. 1911.
- Sturz F. W. Etymologicum Graecae linguae Gudianum et alia grammaticorum scripta e codicibus manuscriptis nunc primum edita.* Leipzig, 1818 (repr. Hildesheim, 1973).
- Suidae Lexicon* / Ed. A. Adler. V. I—V. Stuttgart, 1928—1938.
- Sulpicii Severi Libri qui supersunt* / Ed. C. Holm. Vindobonae, 1866.
- Supplementum Epigraphicum Graecum.* V. 37. Amsterdam, 1990.
- Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses* / Ed. B. Krivochéine, trad. J. Paramelle. Vol. I. Paris, 1963.

Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes / Ed. J. Koder, tr. J. Paramelle. V. 1—2. Paris, 1967.

Syméon le Nouveau Théologien. Traité théologiques et éthiques / Ed. J. Darrouzès. V. I. Paris, 1966.

Le Synaxaire arménien de Ter Israel / Publ. et trad. par G. Bayan // PO, V. 5. 1910.

Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae / Ed. H. Delehaye. Bruxelles, 1902.

Tafur Pero. Travels and Adventures, 1435—1439 / Transl. M. Letter. London, 1926.

Théodore de Cyr. Histoire des moines de Syrie / Ed. P. Canivet, A. Leroy-Moltinghen. V. 2 [SC, 257]. Paris, 1977.

Théodore de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques / Ed. P. Canivet [SC, 57]. Paris, 1958.

Theodoreti Cyrrhensis Haereticarum fabularum compendium // PG. V. 83. 1857—1866.

Theodori Metochetae Miscellanea philosophica et historica graeca / Ed. G. Müller, Th. Kiessling. Leipzig, 1821.

Theodori Studitae Magna Katechesis / Ed. J. Cozza-Luzi // Nova patrum bibliotheca. V. X, pt. 1. Roma, 1905.

Theophanes Continuatus / Ed. I. Bekker. Bonnae, 1838.

Ubicini A. Lettres sur la Turquie. V. 1. Paris, 1851.

Van Esbroek M. La légende géorgienne de l'Ascète Nisime // Revue des études géorgiennes et caucasiennes. V. 1. 1985.

Van Esbroeck M. La vie de saint Jean le Pauvre ou le Calybite en version géorgienne // Oriens Christianus. V. 82. 1998.

Les vies copies de Saint Pachome / Tr. par L. Lefort. Louvain, 1943.

Les vies ethiopiennes de saint Alexis l'Homme de Dieu / Tr. par E. Cerulli [CSCO, № 299]. Wiesbaden, 1969.

Vita altera s. Francisci Confessoris // AASS Octobris. V. 2. Paris, 1866.

Vita altera s. Ignatii // AASS Julii. V. 7. Paris, 1868.

Vita b. Ioannis de Deo // AASS Martii. V. 1. Paris, 1865.

Vita Lazari Galesiotae // AASS. November. V. III. Bruxelles, 1908.

Vita s. Abramii // PG V. 115. 1864.

Vita s. Eliae Spelaeotae // AASS Septembris. V. 3. Paris, 1868.

Vita s. Francisci Confessoris // AASS Octobris. V. 2. Paris, 1866.

Vita s. Francisci Solani // AASS Julii. V. 5. Paris, 1868.

- Vita s. Ioannis Colombini // AASS Julii. V. 8. Paris, 1868.
- Vita s. Leonis Catanensis // Латышев В. В. Неизданные греческие агиографические тексты. СПб., 1914.
- Vita s. Marciani // PG. V. 114. 1864.
- Vita s. Matronae // AASS Novembris. V. 3. Bruxelles, 1910.
- Vita s. Nicolai Tranensis // AASS Junii. V. I. Paris, 1867.
- Vita s. Nili Abbatis // AASS Septembris. V. 7. Paris, 1867.
- Vita s. Thasis Meretricis // PL. V. 73. 1860.
- Vita s. Ulphae Virginis // AASS Januarii. V. 3. Paris, 1863.
- Vita s. Gregorii Agrigentini // PG. V. 98. 1860.
- Vita s. Gregorii Agrigentini // PG, V. 116. 1864.
- Vita s. Theoduli Stylitae // AASS Maii. V. V. Paris, 1866.
- Vita ss. Indae et Domnae // PG. V. 116. 1864.
- La vita di San Fantino il Giovane / Ed. E. Follieri [Subsidia Hagiographica 77). Bruxelles, 1993.
- Vitae duae sancti Athanasii Athonitae / Ed. J. Noret. Turnhout, 1982.
- Le vite antiche di Jacopone da Todi / A cura di E. Menstein. Firenze, 1977.
- Wensinck A. J. Legends of Eastern Saints. V. 2. Leiden, 1913.
- Willelmi Malmesburiensis De gestis pontificum Anglorum // PL. V. 179. 1855.
- Wortley J. Les récits édifiants de Paule, évêque de Monembasie, et d'autres auteurs. Paris, 1987.
- Wortley J. A Repertoire of Byzantine «Beneficial Tales» // home.cc.umanitoba.ca/~wortley/info.html.
-
- Χιονίδης Χ.* Ο όσιος Αντώνιος ο νέος εκ της μακεδονικής Βερροίας βάσει ανεκδότων βυζαντινών εγγράφων και λαιθανόντων στοιχείων. Βερροία, 1965.
- Φιλοθέου τοῦ Κοκκίνου Βίος Σάβα τοῦ νέου / εκδ. Δ. Τσάμη. Θεσσαλονίκη, 1983.
- Φιλοθέου Ὑπόμνημα εἰς ὅσιον Νικόδημον // Τσάμη Δ. Φιλοθέου Κωνσταντινούπολεως τοῦ Κοκκίνου Ἀγιολογικὰ ἔργα. Τ. 1. Θεσσαλονίκη, 1985.
- Ισαάκ τοῦ Συροῦ Τὰ σωζόμενα ἀσκητικά. Αθῆναι, 1871.
- Κρέμου Γ. Φωκικά. Προσκυνητάριον τῆς ἐν Φωκίδι μονῆς τοῦ ὁσίου Λουκᾶ. Τ. 1. Αθῆναι, 1874.

Κυριακοπούλου Κ. Αγίου Πέτρου επισκόπου Αργούς Βίος και λόγοι. Αθήνα, 1976.

Λαμψίδης Ο. "Αγιος Ἰωάννης ὁ Καλυβίτης." Ανέκδοτα κείμενα ἐκ παρισινῶν κωδίκων // Πλάτων. Τ. 31—32. 1964.

Παῦλος Εὐεργετινός. Συναγωγή τῶν θεοφθόγγων ρήμάτων και διδασκαλιῶν. Κωνσταντινουπόλεως, 1861.

Πολέμη I. Ο βίος του οσίου Νίκωνος του Ιορδανίτη και αἱ πηγαί του // Πάρνασσος. Τ. 34. 1992.

Συναξαριστὴς τῶν δώδεκα μηνῶν. Ὑπὸ Νικοδήμου Ἀγιορείτου. Τ.1. Αθῆναι, 1868.

ЛИТЕРАТУРА

Аверинцев С. С. От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., 1986.

Аверинцев С. Верность здравомыслию // Новый мир. 1993. № 12.

Аверьянов В. Россия — не от мира сего // Независимая газета. 12 сентября 2001.

Алексий (Кузнецов). Юродство и столпничество. Религиозно-психологическое, моральное и социальное исследование. М., 1913. Репринт: М., 2000.

Алферова Г. В. Каргополь и Каргополье. М., 1973.

Амфилохий. О латинской пергаминной Псалтири, принадлежавшей св. Иоанну Милостивому, Ростовскому чудотворцу // Труды VIII Археологического съезда в Москве. Т. 2. М., 1895.

Андроник (Трубачев). Арсений Новгородский // ПЭ. Т. 3. 2001.

Андроник (Трубачев). Афанасий // ПЭ. Т. 3. 2001.

Андроник (Трубачев). Блаженный // ПЭ. Т. 5. 2002.

Антонова В. И., Мнева Н. Е. Каталог древнерусской живописи XI—начала XVIII вв.: Опыт ист.-худож. классификации. Т. 1. М., 1963.

Аристов Н. Я. Русские народные предания об исторических лицах и событиях // Труды Третьего Археологического съезда в России. Т. 1. Киев, 1878.

Архиепископ Иоанн. Святые XXI века. М., 1998.

Архимандрит Амфилохий. Жизнь преподобного Иринарха Затворника. М., 1863.

Архимандрит Варлаам. Обозрение рукописей препод. Кирилла Белозерского // ЧОИДР. 1860. Кн. 2.

Багдасаров Р. Технология юродства // Он же. За порогом. М., 2003.

Баженов Н. Н. История московского Долггауза, ныне Московской городской Преображенской больницы. М., 1909.

Барабанов Н. Д. Исихазм и агиография: развитие образа св. Максима Кавсокаливита в житийной литературе XIV в. // ВВ. Т. 55. 1994.

Бармин А. В. Рец. на кн.: *Иванов С. А.* Византийское юродство // ВВ. Т. 57 (82). 2001.

Барсуков Н. П. Источники русской агиографии. СПб., 1882.

Баталов А. Л. Ивановский монастырь (в печати).

Белоброва О. А., Власов А. Н. Житие Иоанна, Устюжского юродивого // СККДР. 2 пол. XIV—XVI в. Ч. 1 М., 1988.

Берман Б. И. Читатель жития (Агиографический канон русского средневековья и традиция его восприятия) // Художественный язык средневековья. М., 1982.

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

Буланин Д. М. Житие Арсения Новгородского // СККДР. XVII в. Ч. 4. Т—Я. Дополнения. СПб., 2004.

Буланин Д. М. Житие Иоанна Самсоновича // СККДР. XVII в. Ч. 4. Т—Я. Дополнения. СПб., 2004.

Бухарев А. С. О современных духовных потребностях мысли и жизни. М., 1865.

В поисках Святой Руси. Из писем А. Н. Руднева к В. И. Леоновой // Надежда. Вып. 6. 1980—1981.

Васильевский В. Г. Русско-византийские исследования. Вып. 2. СПб., 1893.

Виноградов И. П. Исторический очерк г. Вязьмы с древнейших времен до XVII в. М., 1890.

Власов А. Н. Культ юродивого Прокопия Устюжского в историко-этнографическом освещении // Традиционная духовная культура народов европейского Севера: ритуал и символ. Сыктывкар, 1990.

Власов А. Н. Устюжская литература XVI—XVII веков. Историко-литературный аспект. Сыктывкар, 1995.

Воронин Н. Н. Из истории русско-византийской церковной борьбы XII в. // ВВ. Т. 26. 1965.

Герасим, еп. Ревельский. Блаженный Андрей Ильич. СПб., 1865.

Гладких Н. В. Шутовство и юродство как культурный феномен и творчество Даниила Хармса // Проблемы литературных жанров: Материалы X Международной научной конференции, 15—17 октября 2001 г. Часть 2. Русская литература XX века. Томск, 2001.

Гладкова О. В. Агиографический канон и «западная тема» в «Житии Исидора Твердислова, Ростовского юродивого» // Древняя Русь. 2 (4). 2001.

Гладкова О. В. Древнерусский святой, пришедший с Запада (о малоизученном «Житии Исадора Твердислова, ростовского юродивого») // Древнерусская литература: тема Запада в XIII—XV вв. и повествовательное творчество. М., 2002.

Гладкова О. В. Житие Исадора Твердислова ростовского юродивого в ярославских и московских храмилицах: к истории текста // История и культура Ростовской земли. 2002. Ростов, 2003.

Головщиков К. Д. Город Данилов. Ярославль, 1890.

Голубинский Е. История канонизации святых в русской церкви. Сергиев Посад, 1894.

Гордиенко Э. А. «Покров» в новгородском изобразительном искусстве // Древний Новгород. М., 1983.

Горичева Т. Православие и постмодернизм. Л., 1991.

Горобинская Е. А., Немченко Л. М. Симуляция юродства // Русская литература XX века. Вып. 3. Екатеринбург, 1996.

Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 3. М., 1917 (ЧОИДР. Кн. 4).

Государственная Третьяковская галерея. Каталог собрания. Т. 1. Древнерусское искусство X—нач. XV в. М., 1995.

Грабарь И. «Юродивый». Этюд В. И. Сурикова для картины «Боярыня Морозова» // Кооперация и искусство. М., 1919.

Грановская Н. Юродивый в трагедии Пушкина // Русская литература. 1964. № 2.

Гура А. В. Змея // Славянские древности. Т. 2. М., 1999.

Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989.

Гурин С. П. Маргинальная антропология. Саратов, 2000 // <http://www.philosophy.ru/library/misc/margin/index.html>.

Дугин А. Тамплиеры пролетариата. М., 1997.

Епископ Каллист (Үэр). Внутреннее царство. Киев, 2003.

Епископ Неофит. В дар Христу (Троицкая народная беседа. № 88). Троице-Сергиева Лавра, 1917.

Ерусалимский К. Ю. Василий Блаженный // ПЭ. Т. 7. 2004.

Живов В. М. Из церковной истории времен Петра Великого. М., 2004.

Забелин И. Е. Домашний быт русского народа в XVI—XVII ст. Т. II. М., 2001.

Зверинский В. В. Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. Т. 2. СПб., 1892.

Иванов В. А. Святой праведный Лаврентий Калужский и монастыри его имени // Монастыри в жизни России. Калуга; Боровск, 1997.

Иванов В. В. Безобразие красоты: Достоевский и русское юродство. Петропавловск, 1993.

Иванов В. В. Из заметок о строении и функциях карнавального образа // Проблемы поэтики и истории литературы. Саранск, 1973.

Иванов С. А. «Адописные иконы» в контексте позднесредневековой русской культуры // Чудотворная икона в Византии и древней Руси. М., 1996.

Иванов С. А. Житие Прокопия Вятского. Editio Princeps // Florilegium. К 60-летию Б. Н. Флори. М., 2000.

Иванов С. А. К датировке жития св. Нифонта // ВВ. Т. 58. 1999.

Иванов С. А. Рец. на кн.: Krueger. Symeon // ВВ. Т. 58 (83). 1999.

Игумен Дамаскин (Орловский). Алексий // ПЭ. Т. 1. 2000.

Иеромонах Григорий (В. М. Лурье). Время Поэтов или Praeparationes Areopagiticae // Нонн из Химна. Деяния Иисуса. М., 2002.

Иеромонах Дамаскин (Орловский). Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской православной церкви XX столетия. Т. 1. Тверь, 1992.

Иеромонах Иоасаф. Церковно-историческое описание сузdalских достопамятностей. Чугуев, 1857.

Илларион (Алфеев). Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. СПб., 2001.

Иоанн Кологривов. Очерки по истории русской святыни. Брюссель, 1961.

Йорданская И. Д. К вопросу о литературной истории «Повести об огненной туче» из жития Прокопия Усюжского // Литература Древней Руси. Источниковедение. Л., 1988.

Каган М. Д. Житие Арсения Новгородского // СККДР. XVII в. Ч. 1. СПб., 1992.

Каган М. Д. Житие Иоанна, московского юродивого по прозвищу Большой Колпак // СККДР. XVII в. Ч. 1. СПб., 1992.

Каган М. Д. Житие Исидора Твердислова // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988.

Каган М. Д. Житие Симона Юрьевецкого // СККДР. XVII в. Ч. 4. Т—Я. Дополнения. СПб., 2004.

Каган-Тарковская М. Д. Развитие житийно-биографического жанра в XVII веке // ТОДРЛ. Т. 49. 1996.

Каждан А. П. История византийской литературы (650—850 гг.). СПб., 2002.

Каждан А. П. Предварительные замечания о мировоззрении византийского мистика X—XI вв. Симеона // BSL. V. 28. 1967.

Каравашкин А. В., Юрганов А. Л. Опыт исторической феноменологии. Трудный путь к очевидности. М., 2003.

Карсавин Л. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992.

Картина В. И. Сурикова «Боярыня Морозова». М., 1960.

Кекелидзе К. С. Эпизод из начальной истории египетского монашества // *Он же. Этюды по истории древне-грузинской литературы.* Т. 7. Тбилиси, 1961.

Киреев А. Ф. Юродивый Иван Яковлевич Корейша. М., 1898.

Кириллин В. М. Новые материалы для истории книжно-литературной традиции средневекового Пскова. Святогорская повесть // Книжные центры Древней Руси. XVII век. СПб., 1994.

Клибанов А. И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996.

Клибанов А. И. Юродство как феномен русской средневековой культуры // Диспут. 1992, январь-май.

Ковалевский И. Юродство о Христе и Христа ради юродивые восточной и русской церкви. М., 1902 (Репринт — 1992).

Культура Византии. IV — первая половина VII в. М., 1984.

Лавров А. С. Колдовство и религия в России. М., 2000.

Лавров А. С. Юродство и «регулярное государство» (конец XVII—первая половина XVIII в.) // ТОДРЛ. Т. 52. 2001.

Лазарев В. Н. Снетогорские росписи // Сообщения Института искусствознания. Вып. 8. 1957.

Лазарев В. Н. Московская школа иконописи. М., 1971.

Лазарев В. Н. Страницы истории новгородской живописи. М., 1977.

Липовецкий М. Апофеоз частиц, или Диалоги с Хаосом: Заметки о классике, Венедикте Ерофееве, поэме «Москва-Петушки» и русском постмодернизме // Знамя. 1992. №. 8.

Липовецкий М. С потусторонней точки зрения (специфика диалогизма в поэме Венедикта Ерофеева «Москва-Петушки») // Русская литература XX века. Вып. 3. Екатеринбург, 1996.

Лихачев Д. С. Канон и молитва Ангелу Грозному Воеvodе Парфении Уродивого (Ивана Грозного) // Рукописное наследие Древней Руси (по материалам Пушкинского дома). Л., 1972.

Лихачев Д. С., Панченко А. М., Понырко Н. В. Смех в Древней Руси. Л., 1984.

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

Любарский Я. Н. Сочинение Продолжателя Феофана // *Продолжатель Феофана. Жизнеописания византийских царей.* СПб., 1992.

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

Макарий (Веретенников). Жизнь и труды святителя Макария. М., 2002.

Максимов В. Юродивая Паша в Дивеевском монастыре. СПб., 1903.

Максимов С. В. Бродячая Русь. Т. 2. СПб., 1907.

Маленьких С. И. Попытка юродства как одна из стратегий современной культуры // Религия и нравственность в секулярном мире. Материалы научной конференции. 28—30 ноября 2001 года. Санкт-Петербург. СПб., 2001.

Мельник А. Г. Житие Иоанна Власатого Милостивого Ростовского // СККДР. XVII в. Ч. 4. Дополнения. СПб., 2004.

Мельник А. Г. Житийная иконография ростовского святого блаженного Исидора // VI Научные чтения памяти И. П. Болотцевой. Ярославль, 2000.

Мельник А. Г. Некоторые памятники иконографии ростовского святого Иоанна Власатого // Страницы минувшего. VI Тихомировские краеведческие чтения. Ярославль, 1997.

Митрополит Ювеналий. Канонизация святых в русской православной церкви // Поместный Собор русской православной церкви. Т. 1. М., 1990.

Митропольский Н. Юродивая Домна Карповна. О подвиге юродства вообще. М., 1897.

Михайлова Т. А. Ирландское предание о Суйбне безумном или взгляд из XII в. в VII. М., 1999.

Мороз И. Г. Афанасий // ПЭ. Т. 3. 2001.

Мотеюнаите И. В. Ерофеев и юродство: заметки к теме // <http://erofeev.com.ru/tgukonf/26moteunaite.html>.

Муравьев А. В., Турцов А. А. Алексий, человек Божий // ПЭ. Т. 2. 2001.

Мурьянов М. Ф. Алексей Человек Божий в славянской рецензии византийской культуры // ТОДРЛ. Т. 23. 1968.

Недоспасова Т. А. Русское юродство XI—XVI вв. М., 1997.

Некрасов И. Зарождение национальной литературы в Северной Руси // Записки Императорского Новороссийского университета. Т. 4. 1870.

Никодим (Кононов). Архангельский патерик. М., 2000.

Никольский И. Андрей Ильич Огородников блаженный, симбирский юродивый. Симбирск, 1902.

Орлова Л. М. К вопросу о времени написания жития Василия Блаженного. Л., 1989 (рукопись).

Охотникова В. И. Новые материалы по литературной истории Повести о явлении икон на Синичьей горе // ТОДРЛ. Т. 49. 1996.

Пайкова А. В. Легенды и сказания в памятниках сирийской агиографии // Палестинский сборник. Вып. 30. Л., 1990.

Панченко А. М. Древнерусское юродство // Лихачев Д. С., Панченко А. М., Понырко Н. В. Смех в Древней Руси. Л., 1984.

Панченко А. А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002.

Панченко А. М. Русская история и культура. СПб., 1999.

Панченко А. М. Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973.

Петков Г. Стишният пролог в старата българска, сръбска и руска литература (XIV—XV век). Пловдив, 2000.

Петров М. Тверской архив. История о юродивом тверском посаднике Макаре // Дядя Ваня. Вып. 3. 1992.

Петрунина О. Е. Ангелис // ПЭ. Т. 2. 2001.

Петрунина О. Е. Александр Дервиш // ПЭ. Т. 1. 2000.

Пигин А. В. Василий Сольвычегодский // ПЭ. Т. 7. 2004.

Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988—1237 гг.). СПб., 1996.

Поздеева И. В., Ерофеева В. И., Шитова Г. М. Кириллические издания XVI в. — 1641 г. Находки археографических экспедиций 1971—1993 гг., поступившие в Научную библиотеку Московского Университета. М., 2000.

Покровский Н. В. Сийский иконописный подлинник. Вып. 3 // Памятники древней письменности. Вып. 122. 1897.

Полякова С. Византийские легенды как литературное явление // Византийские легенды. Л., 1972.

Понырко Н. В. Автор стихов покаянных и распевщик юродивый Стефан // ТОДРЛ. Т. 54. 2003.

Поселянин Е. Русская церковь и русские подвижники XVIII в. СПб., 1905.

Поселянин Е. Русские подвижники XIX в. СПб., 1901.

Правила святых Вселенских соборов с толкованиями. Ч. 1. Тутаев, 2001.

«Пречистому образу Твоему поклоняемся...» Образ Богоматери в произведениях из собрания Русского музея. СПб., 1994.

Преображенский А. С. Василий Блаженный. Иконография // ПЭ. Т. 7. 2004.

Проблемы изучения традиционной культуры Севера. Сыктывкар, 1992.

Прохоров Г. М., Ромодановская Е. К. Житие Симеона Верхотурского // СККДР. XVII в. Ч. 1. СПб., 1992.

Прыжов И. 26 московских пророков, юродивых и дураков. СПб.; М., 1996.

Прыжов И. Г. Житие Ивана Яковлевича, известного пророка в Москве. СПб., 1860.

Прыжов И. Г. Сказания о кончине и погребении московских юродивых. М., 1862.

Пыляев М. И. Старое житье. СПб., 1897.

Ржиха В. Ф. Микула Селянинович // Известия по русскому языку и словесности. Т. 2. Кн. 2. 1929.

Романенко Е. В. Аркадий Вяземский // ПЭ. Т. 3. 2001.

Романенко Е. В. Василий Каменский // ПЭ. Т. 7. 2004.

Романова А. А. Андрей Тотемский // ПЭ. Т. 2. 2001.

Романова А. А. Житие Андрея Тотемского юродивого // СККДР. XVII в. Ч. 4. Дополнения. СПб., 2004.

Романова А. А. Житие Георгия Шенкурского // Там же.

Романова А. А. Чудеса Лаврентия Калужского // Там же.

Романова А. А., Рыжова Е. А. Сказание о Кирилле Вельском // Там же.

Романова А. А. Чудеса Максима Тотемского юродивого // Там же.

- Росовецкий С. К. Устная проза XVI—XVII вв. об Иване Грозном // Русский фольклор. Т. 20. 1981.
- Россия. Православие. Культура. М., 2000.
- Руднев В. Блаженная схимонахиня Марфа. М., 2003.
- Рыков Ю. Д. Петр Юрдивый — новооткрытый старообрядческий писатель XIX в. // История и география русских старообрядческих говоров. М., 1995.
- Седакова О. Несказанная речь на вечере Венедикта Ерофеева // Дружба народов. 1991. № 12.
- Секретарь Л. Святой Иаков Боровичский чудотворец // Где святая София, там и Новгород. СПб., 1998.
- Сергий, архиеп. Владимирский. Святой Андрей Христа ради юродивый и праздник Покрова Пресвятой Богородицы // Странник. Вып. 9—12, 1898.
- Сергий. Полный месяцеслов Востока. Т. 1—3. М., 1997.
- Середонин С. М. Сочинение Джильса Флетчера «Of the Russe Common Wealth» как исторический источник. СПб., 1891.
- Синицына Н. В. Рукописная библиотека Спасо-Ярославского монастыря // Книжные центры Древней Руси. XI—XVI вв. / Ред. Д. С. Лихачев. СПб., 1991.
- Скороpanova И. С. Русская постмодернистская литература. Учебное пособие. М., 1999.
- Скрынников Р. Г. Царство террора. СПб., 1992.
- Словарь древнерусского языка XI—XIV вв. Т. 1. М., 1988.
- Служевская И. Последний юродивый // Слово. 1991. № 10.
- Смирнов И. П. Древнерусский смех и логика комического // ТОДРЛ. Т. 32. 1977.
- Снигирева Э. А. Антиклерикальные и антирелигиозные мотивы в русской народной сказке // Атеистические традиции русского народа. Л., 1982.
- Снигирева Э. А. Юрдество и православная церковь // Социально-психологические аспекты критики религиозной морали. Вып. 3. Л., 1977.
- Соболевский А. Рец. на кн.: Булич С. Церковнославянские элементы // Журнал Министерства народного просвещения. 1894, май.

- Соколова Л. В.* Чудеса Николая Кочанова // СККДР. 2 пол. XIV—XVI в. Ч. 2. Л., 1989.
- Сорокатый В. М.* Образ Прокопия Устюжского в иконе // Житие святого праведного Прокопия. М., 2003.
- Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. А. Г. Бараг и др. Л., 1979.
- Срезневский В. И.* Описание рукописей и книг, собранных в Олонецком крае. СПб., 1913.
- Старославянский словарь (по рукописям X—XI веков) / Под ред. Р. М. Цейтлин и др. М., 1994.
- Степанян К.* Постмодернизм — боль и забота наша // Вопросы литературы. 1998. № 5.
- Страхов А. Б.* Слова с корнем благ-/блаж- с отрицательными значениями в восточнославянских диалектах (К проблеме влияния славяно-византийского миссионерства на язык и культуру Древней Руси) // International Journal of Slavic Linguistics and Poetics. V. 37. 1988.
- Стрельникова Е. Р.* Галактион Белозерский // ПЭ (в печати).
- Сухих И.* Заблудившаяся электричка // Звезда. 2002. № 12.
- Телякова Н. Н.* Старина и святые города Романова. Ярославль, 1991.
- Т. И. В., Л. О. В., Никифорова А. Ю, Пивоварова Н. В.* Андрей Юродивый // ПЭ. Т. 2. 2001.
- Тимофеев В. П.* Царство Божие — царство всех // Шадринская старина. Шадринск, 1994.
- Толстой М. В.* Книга глаголемая Описание о российских святых. М., 1887.
- Толстой Н. И.* Русское юродство как форма святости // Folclor, Sacrum, Religio / Ed. J. Barmińskiego, M. Jasinskiej-Wojtkowskiej. Lublin, 1995.
- Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 2. М., 1998.
- Тримингэм Дж. С.* Суфийские ордены в исламе. М., 1989.
- Трубецкой Е.* «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке // Литературная учеба. 1990. Кн. 2.
- Турилов А. А.* К биографии и генеалогии преподобного Михаила Клопского (в печати).

Турилов А. А., Чернецов А. В. Отреченные верования в русской рукописной традиции // Отречено чтение в России XVII—XVIII вв. М., 2003.

Усердов М. Святой праведный Георгий Шенкурский // Архангельские епархиальные ведомости. 1899. № 8.

Успенский Трифонов монастырь в г. Вятка. Вятка, 1905.

Успенский Б. А. Антиповедение в культуре Древней Руси // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985.

Успенский Б. А. Вопрос о сирийском языке в славянской письменности: почему дьявол может говорить по-сирийски? // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. 2. М., 1994.

Успенский Б. А. История русского литературного языка (XI—XVII вв.). München, 1987.

Устюг Великий. Материалы для истории города XVII и XVIII столетий. М., 1883.

Фет Е. А. Слова на Покров // СККДР. XI — I-ая половина XIV в. Л., 1987.

Флоря Б. Н. Иван Грозный. М., 1999.

Хант П. Личная мифология Ивана IV о собственной царской харизме // Новгородский сборник. Т. 9 (19). 2003.

Хитров Н. З. Описание Лютиковского Троицкого Переяславльского монастыря. М., 1826.

Хрусталев М. Ю. Тотемские святые // Тотьма. Вып. 1. Вологда, 1995.

Цакадзе Н. П. Сирийская, арабская и грузинская версии «Жития св. Нисимы». Автореф. дисс. Тбилиси, 1975.

Шайтанова А. И. Искренность и игра как модусы поведения личности // Человек. 1995. № 4.

Шестаков Д. Исследования в области греческих народных сказаний о святых. Варшава, 1910.

Шляпкин И. А. Ермолай Прегрешный, новый писатель эпохи Грозного // Сергею Федоровичу Платонову ученики, друзья и почитатели. СПб, 1911.

Эпштейн М. После карнавала или вечный Веничка // Ерофеев В. Оставьте мою душу в покое. М., 1997.

Этимологический словарь славянских языков. Вып. 2. М., 1975.

Юрганов А. Л. Нелепое ничто или Над чем смеялись святые Древней Руси? // Каравашкин А. В., Юрганов А. Л.

Опыт исторической феноменологии. Трудный путь к очевидности. М., 2003.

Юродивый Алеша // Троицкий Цветок. 1912. № 85.

Яковенко В. Душевно-больные Московской губернии. М., 1900.

Ярославские угодники Божии. Б.г., б.м.

Adler R. The Virgin in the Brothel and Other Anomalies // *Tikkun*. V. 3, 1988.

Alexander-Frizer T. The Pious Sinner. Tübingen, 1991.

Amedror H. F. An Unidentified Manuscript by Ibn-al-Jauzi // The Journal of the Royal Asiatic Society. 1907, January.

Andriotis N. Lexikon der Archaismen in neugriechischen Dialekten. Wien, 1974.

Anson J. The Female Transvestite in Early Monasticism: The Origin and Development of a Motif // *Viator*. V. 5, 1974.

Arduss J., Epstein L. The Saintly Madman in Tibet // Himalayan Anthropology. The Indo-Tibetan Interface / Ed. J. F. Fisher. The Hague; Paris, 1978.

Bardy G. Apatheia // Dictionnaire de spiritualité. V. 1. Paris, 1937.

Bausani A. Note sul «Pazzo sacro» nell' Islam // Studi e materiali di storia delle religioni. V. 29. 1958.

Beck H.-G. Theodoros Metochites. München, 1952.

Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur in byzantinischem Reich. München, 1958.

Behr-Sigel E. Les «fous pour le Christ» et la sainté laïque dans l'ancienne Russie // Irénikon. V. 15. 1938.

Behr-Sigel E. La folie en Christ dans la Russie Ancienne // Mille ans de Christianisme russe. 988—1988. Actes du Colloque International de l'Université Paris-X. Paris, 1989.

Berger A. Das Dossier des heiligen Gregentios ein Werk der Makedonenzeit // Byzantina. V. 22. 2001.

Besançon Spencer A. The Wise Fool (And the Foolish Wise) // Novum Testamentum. V. 23, No. 4. 1981.

Birnbaum H. The World of Laughter, Play and Carnival: Facets of the Sub- and Counterculture in Old Rus // *Idem. Aspects of the Slavic Middle Ages and Slavic Renaissance Culture*. New York, 1991.

- Bon A.* Le Peloponnese byzantin jusqu'en 1203. Paris, 1951.
- Bousset W.* Der verborgene Heilige // Archiv für Religionswissenschaft. Bd. 21. 1922.
- Brock S.* Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition // Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihre Parallelen im Mittelalter / Ed. M. Schmidt. Regensburg, 1982.
- Brockelmann C.* Die griechischen Fremdwörter im Armenischen // Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft. Bd. 47. 1893.
- Brockelmann C.* Syrische Grammatik. 4. Aufl. Berlin, 1925.
- Brown P.* The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity // Journal of Roman Studies. V. 61. 1971.
- Brown P.* Eastern and Western Christendom in Late Antiquity: A Parting of the Ways // *Idem.* Society and the Holy in Late Antiquity. Berkeley et al., 1982.
- Brown P.* The Body and Society. London; Boston, 1988.
- Brunel R.* Le monachisme errant dans l'Islam. Paris, 1955.
- Butler A. J.* The Arab Conquest of Egypt. Oxford, 1902.
- Cameron A.* On the Date of John of Gaza // Classical Quarterly. V. 43. 1993.
- Cameron A.* On Defining the Holy Man // The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages / Ed. J. Howard-Johnston, P. A. Hayward. Oxford, 1999.
- Caquot A.* Sur une désignation vétéro-testamentaire de «l'insensé» // Revue de l'histoire des religions. V. 155. 1959.
- Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum. V. 3. London, 1910.
- Challis N., Dewey H.* Byzantine Models for Russia's Literature of Divine Folly // Papers in Slavic Philology. V. 1. Ann Arbor, 1977.
- Challis N., Dewey H.* Divine Folly in Old Kievan Literature: the Tale of Isaac the Cave-Dweller // Slavic and East European Journal. V. 22. 1978.
- Christides V.* The Conquest of Crete by the Arabs (ca. 824). A Turning Point in the Struggle Between Byzantium and Islam. Athens, 1984.
- Cohn R.* Sainthood on the Periphery: The Case of Judaism // Saints and Virtues / Ed. J. S. Hawley. Berkeley, 1987.

- Cracco Ruggini L.* Potere e carismi in eta imperiale // *Studi Storici*. V. 20. 1979.
- Crane R. S.* An Irish Analogue of the Legend of Robert the Devil // *The Romanic Review*. V. 5. 1914.
- Crum W.* Barsauma the Naked // *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*. V. 218, 1907.
- Crum W.* A Coptic Dictionary. Oxford, 1939.
- Dagron G.* L'homme sans honneur ou le saint scandaleux // *Annales E. S. C.*, 45e année. 1990. № 4.
- Dalarun J.* Robert d'Arbrissel et les femmes // *Annales E. S. C.* V. 39e anné. 1984.
- Darrouzès J.* Bulletin critique // *REB*. V. 22. 1964.
- De Certeau M.* Le silence de l'Absolu. Folles et fous de Dieu // *Recherches de science religieuse*. V. 67. 1979.
- De Certeau M.* The Mystic Fable. V. I. Chicago, 1986.
- De Gaiffier B.* «*Intactam sponsam relinquens*». A propos de la Vie de S. Alexis // *AB*. V. 65, 1947.
- De Stoop E.* Un mot sur les sources des Actes d'Abraamios de Qiduna // *Le Musée Belge*. V. 15, 1911.
- Delehaye H.* Sanctus. Bruxelles, 1927.
- Dembińska M.* Food Consumption in Monasteries // *Byz.* V. 55. 1985.
- Dermengham E.* Vies des saints musulmans. Paris, 1981.
- Déroche V.* Etudes sur Léontios de Néapolis. Uppsala, 1995.
- Dictionary of Symbols and Imagery / Ed. A. de Vries. Amsterdam; London, 1974.
- Dix K. S.* Madness in Russia, 1775—1864: Official Attitudes and Institutions for Its Care. University of Los Angeles PhD Diss. 1972.
- Dodds E. R.* Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Cambridge, 1965.
- Doëns I.* Nicon de la Montagne Noire // *Byz.* V. 24. 1954.
- Dols M. W.* Majnun: The Madman in Medieval Islamic Society. Oxford, 1992.
- Doran Dr.* The History of Court Fools. London, 1859.
- Dorn E.* Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters. München, 1967.
- Downing F. G.* Cynics and Christian Origins. Edinburgh, 1992.

Draguet R. Les formes syriaques de la matière de l’Histoire Lausiaque. V. I. [CSCO, 390]. Louvain, 1978.

Drijvers H.J.W. The Man of God of Edessa, Bishop Rabula and the Urban Poor // Media Latinitas. A Collection of Essays to Mark the Occasion of the Retirement of L.J. Engels / Ed. R. I. A. Nip et al. Turnhout, 1996.

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

Ehrhard A. Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche. Bd. I. Leipzig, 1937.

Encyclopedie de L'Islam. V. 4. Paris, 1978.

Epstein M. After the Future: The Paradoxes of Postmodernism and Contemporary Russian Culture / Trans. with an Introduction by Anesa Miller-Pogacar. Amherst, 1995
Escolan Ph. Monachisme et église. Le monachisme syrien du IV au VII siècle: un monachisme charismatique. Paris, 1999.

Fedotov G. The Russian Religious Mind. V. 2. Cambridge, 1966.

Feuerstein G. Holy Madness: The Shock Tactics and Radical Teachings of Crazy-Wise Adepts, Holy Fools, and Rascal Gurus. New York, 1990.

Flusin B. L’hagiographie monastique à Byzance au IX^e et X^e siècle // Revue Bénédictine. V. 103. 1993.

Fraigneau-Julien B. Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien. Paris, 1985.

Gagliardi I. I saloi, ovvero le «forme paradigmatiche» della santa follia // Rivista di Ascetica e Mistica. 1994. № 4.

Gagliardi I. Pazzi per Cristo. Santa follia e mistica della Croce in Italia centrale (secoli XIII—XIV). Siena, 1997.

Gagliardi I. Giovanni Colombini e la «bridata de povari». Padri spirituali e figlie devote a Siena alla fine del Trecento // Annali dell’ Istituto storico italo-germanico in Trento. V. 24. 1998.

Galatariotou C. Byzantine Women’s Monastic Communities: the Evidence of the TYPPIKA // JÖB. Bd. 38. 1988.

Galatariotou C. Eros and Thanatos: A Byzantine Hermit’s Conception of Sexuality // Byzantine and Modern Greek Studies. V. 13. 1989.

Gascou J. Pempton // [http://misha1.unstrafr.fr/umr7044/programme_documentaire_et_edito/articles_gascou/Pempton.html](http://misha1.unistra.fr/umr7044/programme_documentaire_et_edito/articles_gascou/Pempton.html).

Gieysztor A. Dobrowolne ubóstwo, ucieczka ob świata i średniowieczny kult św. Aleksego // Polska w świecie. Warszawa, 1972.

Goetzmann J. Mąria // The New International Theological Dictionary of New Testament Theology / Ed. C. Brown. Exeter, 1978.

Goldziher I. Le dogme et le loi de l' Islam. Paris, 1920.

Goraïnoff I. Les fols en Christ dans la tradition orthodoxe. Paris, 1983.

Goritschewa T. Die Kraft christlicher Torheit. Freiburg, 1985.

Gougaud L. Mulierum consortia: l'étude sur le syneisak-tisme chez les ascètes celtiques // Uriu. V. 9. 1921/1923.

Gouillard J. Quatre procés des mystiques à Byzance (vers 960—1143) // RÉB. V. 36. 1978.

Grosdidier de Matons J. Les thèmes d'édification dans la Vie d'André Salos // Travaux et Mémoires. V. 4. 1970.

Guillamont A. Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien // Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes. Sec. V. 1968/1969.

Guillaumont A. Un mouvement de «spirituels» dans l'Orient Chretien // Revue de l'histoire des religions. V. 189/190. 1976.

Guillaumont A. Aux origines du monachisme chrétien. Bégrrolles-en-Mauges, 1979.

Guy J.-C. Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata patrum. Bruxelles, 1962.

Györy J. Hagiographie hétérodoxe // Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae. V. 11. 1962.

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

Hansen W. F. Saxo Grammaticus and the Life of Hamlet. Lincoln; London, 1983.

Harnack A. Sokrates und die alte Kirche // *Idem.* Reden und Aufsätze. Bd. I. Giessen, 1903.

Hartmann R. As-Sulami's Risalat al-Malamatiya // Der Islam. Bd. 8. 1918.

- Hauptmann P.* Die «Narren um Christi Willen» in der Ostkirche // Kirche im Osten. Bd. 2. 1959.
- Hausherr I.* Etudes de spiritualité orientale. Roma, 1969.
- Heller B.* La légende judéo-chrétienne du compagnon au Paradis // Revue des études juives. V. 55. 1908.
- L'heromoine Lev.* Une forme d'ascèse russe. La folie pour le Christ // Irénikon. V. 2. 1927.
- Hinterberger M.* Die Affäre um den Mönch Niphon Skorpions und die Messalianismus-Vorwürfe gegen Kallistos I // Gregorios Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino / A cura di A. Rigo. Firenze, 2004.
- Hofstra J.* Leontios van Neapolis als hagiograaf // De heiligenverering in de eerste eeuwen van het christendom / Ed. A. Hilhorst. Nijmegen, 1988.
- Holek F.* Some Observations on the Motives and Purposes of Ascetism in Ancient India // Asiatische Studien. Bd. 23. 1969.
- Holmes U. T.* A History of Old French Literature. New York, 1937.
- Horden P.* Responses to Possession and Insanity in the Earlier Byzantine World // Social History of Medicine. V. 7. 1993.
- Horovitz J.* Spuren griechischer Mimen im Orient. Berlin, 1905.
- Humbert A.* Essai d'une théologie du Scandale // Biblica. V. 35. 1954.
- Ingalls D.* Cynics and Pasupatas. The Seeking of Dishonour // Harvard Theological Review. V. 55. 1962.
- Ivanov S.* From «Secret Servants of God» to «Fools for Christ's Sake» in Byzantine Hagiography // The Holy Fool in Byzantium and Russia, Bergen, 1994 (повторно в: BB. T. 58. 1998).
- Ivanov S. A.* A Saint in a Whore-House // Bsl. V. 56. № 2. 1995.
- Ivanov S.* Holy Fools and Political Authorities in Byzantium and Russia // Acts of the XVIIIth International Congress of Byzantine Studies. Selected Papers: Main and Communications. V. I. History / Ed. I. Ševčenko, G. Litavrin, W. Hanak. Shepherdstown, 1996.

Janin R. Constantinople byzantine. Paris, 1964.

Jensen H. C. Die «Miracles de Notre Dame par personnages» untersucht in ihrem Verhältnis zu Gautier de Coincy. Bonn, 1892.

Joly H. Psychologie des saints. Paris, 1898.

Judge E. A. The Earliest Use of Monachos for «Monk» and the Origin of Monasticism // Jahrbuch für Antike und Christentum. Bd. 20. 1977.

Kaiser W. Praisers of Folly. Cambridge, 1963.

Kallistos of Diokleia. The Holy Fool as Prophet and Apostle // Sobornost'. V. 6. 1984.

Kappeler A. Ivan Groznyj im Spiegel der ausländischen Druckschriften seiner Zeit. Bern; Frankfurt, 1972.

Kaster G. Maximus der Narr von Moskau // Lexikon der christlichen Ikonographie. Bd. 7. Roma et al., 1994.

Kazhdan A. Hermitic, Cenobitic and Secular Ideals in Byzantine Hagiography of the Ninth Through the Twelfth Centuries // Greek Orthodox Theological Review. V. 30. 1985.

Kazhdan A., Constable G. People and Power in Byzantium. Washington, 1982.

Kazhdan A., Sherry L. F. The Tale of a Happy Fool: the Vita of St. Philaretos the Merciful (BHG. 1511z—1512b) // Byz. V. 66. 1996.

Kelso J. A. Fool // Encyclopedia of Religion and Ethics. V. VI. New York, 1913.

Kendler M. P. Jacob Schmid S. J. — Ein bairischer Hagiograph des 18 Jahrhunderts. München, 1974.

King M. H. The Sacramental Witness of Christina Mirabilis // Medieval Religious Women / Ed. L. Th. Shann. V. II. Peaceweavers. Kalamazoo, 1987.

Kislanger E. Symeon Salos' Hund // JÖB. Bd. 38. 1988.

Kobets S. Foolishness in Christ: East vs. West // Canadian-American Slavic Studies. V. 34. No. 3. 2000.

Kobets S. The Russian Paradigm of Iurodstvo and Its Genesis in Novgorod // Russian Literature. V. 48. 2000.

Koch E. Moskoviter in der Oberlausitz // Neues Lausitzisches Magazin. Bd. 83. 1907.

Köhler R. Kleinere Schriften zur Märchenforschung. Weimar, 1898.

Köhler R. Kleinere Schriften zur erzählenden Dichtung des Mittelalters. Bd. 2. Berlin, 1900.

Kresten O. Leontios von Neapolis als Tachygraph? // Scrittura e civiltá. T. 1. 1977.

Kretzenbacher L. Bayerische Barocklegenden um «Narren in Christo» // Volkskultur und Geschichte. Festgabe für J. Dünninger zum 65 Geburtstag / Hrsg. D. Harmening et al. Berlin, 1970.

Kretzenbacher L. Narren am heiligen Ort // Wallfahrt kennt keine Grenzen / Hrsg. L. Kriss-Rettenbeck, G. Möller. München, 1984.

Kretzenbacher L. Jurodivi Andrej, ein byzantinisch-griechischer «Narr in Christo» in der serbischen Heiligen-Legende unserer Zeit // Südost-Forschungen. Bd. 58. 1999.

Krueger D. Symeon the Holy Fool. Leontius' Life and the Late Antique City. Berkeley, 1996.

Kuhne O. R. A Study of the Thaïs Legend. PhD. Diss. Philadelphia, 1922.

Lackner W. Die Gestalt des Heiligen in der byzantinischen Hagiographie des 9. und 10. Jahrhundert // The 17th International Byzantine Congress. Major Papers. New York, 1986.

Laharie M. La folie au Moyen Age (X^e—XIII^e siècle). Paris, 1991.

Largier N. Diogenes der Kyniker. Exempel, Erzählung, Geschichte in Mittelalter und früher Neuzeit. Tübingen, 1997.

Lawson J. C. Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survivals. Cambridge, 1910.

Lazarova N. Holy Fools in an Age of Hesychasm: A Comparison Between Byzantine and Bulgarian Vitae // Scripta et E-scripta. V. 2. 2004.

Leclercq J. Témoins de la spiritualité occidentale. Paris, 1965.

Leclercq J. Le thème de la jonglerie chez S. Bernard et ses contemporaines // Revue d'histoire de la spiritualité. V. 48. 1972.

Leonhardt-Aumüller J. Narren um Christi willen — Eine Studie zu Tradition und Typologie des «Narren in Christo» und dessen Ausprägung bei Gerhard Hauptmann // Kulturgeschichtliche Forschungen. Bd. 18. 1993.

Lever M. La sceptre et la marotte. Histoire des Fous de Cour. Paris, 1983.

Levi Makarius L. Le sacré et la violation des interdits. Paris, 1974.

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

Lieu S. N. C. The Holy Men and Their Biographers in Early Byzantium and Medieval China // Maistor. Classical, Byzantine and Renaissance Studies for R. Browning / Ed. A. Moffatt. Canberra, 1984.

Lindblom J. Skandala. Uppsala, 1921.

Loch S. Athos: The Holy Mountain. New York, s. a.

Loosen P. Die Weisen Narren des Naisaburi // Zeitschrift für Assyriologie. Bd. 27. 1912.

Ludwig C. Sonderformen byzantinischer Hagiographie und ihr literarisches Vorbild. (Berliner Byzantinistische Studien. Bd. 3). Frankfurt am Mein et al., 1997.

Luzzati Lagana F. Catechesi e spiritualità nella vita di s. Nilo di Rossano: Donne, ebrei e «santa follia» // Quaderni storici. N. S. V. 93. 1996. № 3.

Macheck V. Untersuchungen zum Problem des anlautenden ch- im Slavischen // Slavia. Bd. 16. 1939.

Magdalino P. The Byzantine Holy Man in the XII Century // The Byzantine Saint. Birmingham, 1981.

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

Magoulias H.J. Bathhouse, Inn, Tavern, Prostitution and the Stage as Seen in the Lives of Saints of the Sixth and Seventh Centuries // ΕΕΒΣ. T. 38. 1971.

Malvy A. Saint Jean de Dieu a-t-il simulé la folie? // Etudes. T. 191. 1927. № 10.

Mango C. The Life of St. Andrew The Fool Resonsidered // Rivista di Studi Bizantini e Slavi. V. 2. 1982.

Mango C. A Byzantine Hagiographer at Work: Leontios of Neapolis // Byzanz und der Westen. Wien, 1984.

Mango C., Hawkins E. J. W. The Hermitage of St. Neophytes // DOP. V. 20. 1966.

Mavrommatis L. Byzantine Fools: The Link Between Nature and Society // Nature and Society in Historical Context / Ed. M. Teich et al. Cambridge, 1997.

Medea A. Gli affreschi delle cripte eremitiche Pugliesi. Roma, 1939.

Meier F. Рец. на: Abu'l-Ila Afifi. Al-malamatiyya. Kairo, 1945 // Oriens. V. I. 1948.

Metcalf D. M. Corinth in the Ninth Century: The Numismatic Evidence // Hesperia. V. 42. 1973.

Miquel P. La conscience de la grâce selon Symeon le Nouveau Théologien // Irénikon. V. 42. 1969.

Misciattelli P. Brandano, il pazzo di Cristo // Nuova Antologia. Rivista di lettere, scienze ed arti. Anno 46. 1911. Fasc. 955.

Molé M. Les mystiques musulmans. Paris, 1965.

Morini E. L'eredità ascetica del monachesimo calabro-greco // Έλληνικά Μηνύματα. Rassegna di cultura e attualità della comunità Ellenica di Napoli e Compagna. n. s. V. 6. 2002.

Morris R. Monks and Laymen in Byzantium, 843—1118. Cambridge, 1995.

Mujeed M. The Indian Muslims. London, 1967.

Murav H. Holy Foolishness: Dostoyevsky's Novels and the Poetics of Cultural Critique. Oxford, 1992.

Mussafia A. Über die von Gautier de Coincy benutzten Quellen // Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Bd. 44. 1896.

Nicholson R. Studies in Islamic Mysticism. Cambridge, 1921.

Nicol D. Church and Society in the Last Centuries of Byzantium, 1261—1453. Cambridge, 1979.

Onasch K. Der Hagiographische Typus des «Jurodivy» im Werk Dostoevskij // Dostoevsky Studies. V. I. 1980.

Ottovordemgentschenfelde N. Jurodstvo: eine Studie zur Phänomenologie und Typologie des Narren in Christo: Jurodivyj in der postmodernen russischen Kunst. Venedikt Erofeev Die Reise nach Petuski, Aktionismus Aleksandr Breners und Oleg Kuliks. Frankfurt, 2004.

Paret B. Un parallèle byzantin à Coran // REB. V. 26. 1968.

Parsons E. C., Beals R. L. Clowns of the Pueblo and Mayo-Yaqui Indians // American Anthropologist. New Series. V. 36. 1934. № 4.

Patlagean E. Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4—7 s. Paris, 1977.

Patlagean E. L'histoire de la femme déguisée en moine // Eadem. Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance. London, 1981.

Peck G. T. The Fool of God. Jacopone da Todi. Alabama, 1980.

Peña I., Castellana P., Fernandez R. Les stylites syriens. Milano, 1980.

Peterson H. Studien über slav. ch- // Archiv für slavische Philologie. Bd. 35. 1913.

Petrova-Taneva M. The Bdinski Sbornik: A Study of a Medieval Bulgarian Book. PhD Diss. Central European University. Budapest, 2003.

Petrovich M. B. The Social and Political Role of the Muscovite Fools-in-Christ: Reality and Image // Forschungen zur osteuropäische Geschichte. Bd. 25. 1978.

Phan P. C. The Wisdom of Holy Fools in Postmodernity // Theological Studies. V. 62. 2001.

Ponnelle L., Bordet L. Saint Philippe Neri et la société romaine de son temps. Paris, 1928.

Pope R. W. Fools and Folly in Old Russia // Slavic Review. V. 39. 1980.

Prinz F. Die heilige Afra // Bayerische Vorgeschichtsblätter. Bd. 46. 1981.

Prophets and Prophesy // Encyclopaedia Judaica. Jerusalem, 1971.

Prosopographisches Lexikon der Palaeologenzeit / Hrsg. E. Trapp. Fasc. 8. Wien, 1986.

Rastogi T. C. Islamic Mysticism Sufism. New Dehli, 1982.

Reau L. L'art russe. Paris, 1921.

Reitzenstein R. Hellenistische Wundererzählungen. Leipzig, 1906.

Revillont E. La sage-femme Salomé // Journal Asiatique. Ser. 10. V. 5. 1905.

- Reynolds R.* Virgines Subintroductae in Celtic Christianity // Harvard Theological Review. V. 61. 1968.
- Rigo A.* Monaci esicasti e monaci bogomili. Firenze, 1989.
- Ritter H.* Muslim Mystics Strife with God // Oriens. V. 5. № 1. 1952.
- Rizvi S. A. A.* A History of Sufism in India. V. 1. New Dehli, 1978.
- Rizzo Nero F.* Percorsi di santità: σαλή versus σαλός // Bollettino delle badia greca di Grottaferrata. N. S. V. 35. 1991.
- Roccatagliata G.* A History of Ancient Psychiatry. New York, 1986.
- Rochceau V.* St. Syméon Salos, ermite palestinien et prototype des Fous-pour-le-Christ // Proche Orient Chretien. V. 28. 1978.
- Rosenthal-Kamarine I.* Symeon Studite, ein Heiliger Narr // Akten des XI Internationalen Byzantinistenkongress. München, 1960.
- Rousseau P.* Eccentrics and Coenobites in the Late Roman East // Byzantinische Forschungen. Bd. 24. 1997.
- Rydèn L.* Zum Aufbau der Andreas Salos-Apokalypse // Eranos. Bd. 66. 1968.
- Rydèn L.* Bemerkungen zum Leben des Heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis. Uppsala, 1970.
- Rydèn L.* The Vision of the Virgin at Blachernae and the Feast of Pokrov // AB. V. 94. 1976.
- Rydèn L.* The Date of the Life of Andreas Salos // DOP. V. 32. 1978.
- Rydèn L.* The Holy Fool // The Byzantine Saint / Ed. S. Hackel. London, 1981.
- Rydèn L.* The Revised Version of the «Life of St. Philaretos the Merciful» and the «Life of St. Andreas Salos» // AB. V. 100. 1982.
- Rydèn L.* Style and Historical Fiction in the Life of St. Andreas Salos // Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik. Bd. 32. No. 3. 1982.
- Rydèn L.* The Life of St. Basil The Younger and the Date of the Life of St. Andreas Salos // Harvard Ukrainian Studies. V. 7. 1983.
- Rydèn L.* The Date of the Life of St. Niphon, BHG 1371z // Greek and Latin Studies in Memory of C. Fabricius / Ed. S.-T. Teodorsson. Göteborg, 1990.

Rydèn L. Zum Wortschatz der verschiedenen Fassungen der Vita des Andreas Salos // *Lexicographica Byzantina* / Hrsg. von W. Hörandner, E. Trapp. Wien, 1991.

Rydèn L. The Date of the Life of St. Symeon the Fool // *AETOΣ. Studies in Honour of Cyril Mango*. Stuttgart; Leipzig, 1998.

Rydèn L. Time in the Lives of Fools // *Polypleuros Nous. Miscellanea für Peter Schreiner zu 60. Geburtstag*. München, 2000.

Sainean L. Les sources indigénées de l'étymologie française. V. I. Paris, 1925.

Sansterre J.-M. Les saints stylites du V au XI siècle, permanence et évolution d'un type de sainteté // *Sainteté et martyre dans les religions du Livre* / Ed. J. Marx. Bruxelles, 1989.

Saward J. Perfect Fools. Oxford, 1980.

Scobie A. Slums, Sanitation and Mortality in the Roman World // *Klio*. Bd. 68. 1986. № 2.

Screech M. A. Ecstasy and the Praise of Folly. London, 1980.

Sekommodau H. Alexius in Liturgie, Malerei und Dichtung // *Zeitschrift für romanische Philologie*. Bd. 2. 1956.

Slowinski M. Blazen. Warszawa, 1993.

Speck P. Verloren und Verkannt // *Varia*. Bd. 7. 2000.

Stähle K. Die Zahlenmystik bei Philon von Alexandreia. Leipzig, 1931.

Stählin G. Skandalon. Untersuchungen zur Geschichte eines biblischen Begriffes. Berlin, 1930.

Strange-Zhirovova N. La folie-en-Christ comme phénomène culturel // *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves*. V. 24. 1980.

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

Strebbins C. E. Les origines de la légende de s. Alexis // *Revue belge de philologie et d'histoire*. V. 51. 1973.

Stüssi-Lauterburg B. Nikolaus Peregrinus von Trani // *Quaderni Catanesi*. V. 5. 1983.

Syrkin A. On the Behavior of the «Fools for Christ's Sake» // *History of Religions*. V. 22. 1982. № 2.

Špidlik Th. Fous pour le Christ. I. En Orient // *Dictionnaire de spiritualité*. V. 5. 1964.

Špidlik Th. La spiritualité de l'Orient chretien. V. 1. Roma, 1978.

Täschner F. Beiträge zur Geschichte des Achis in Anatolien // *Islamica*. V. 4. 1929.

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. 4. Stuttgart, 1966.

Thompson E. Russian Holy Fools and Shamanism // American Contribution to the VIII International Congress of Slavists. Columbus, 1978.

Thompson E. M. The Archetype of Fool in Russian Literature // Canadian Slavonic Papers. V. 15. 1973. № 3.

Thompson E. Understanding Russia. The Holy Fool in Russian Culture. Lanham, 1987.

Thomson F. J. Slavonic Manuscripts of the Pontifico istituto orientale // AB. V. 119. 2001.

Tinnefeld F. Zum profanen Mimos in Byzanz nach dem Verdict des Trullanums 691 // *Βυζαντινά*. T. 6. 1974.

Trawkowski S. Vita Apostolica et la désobéissance // The Concept of Heresy in the Middle Ages / Ed. W. Lourdaux. Leuven; The Hague, 1976.

Trésor de la langue française. V. VI. Paris, 1978.

Underhill E. Jacopone da Todi. Poet and Mystic. London; Toronto, 1919.

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

Van Rompay L. Life of Symeon Salos, First Soundings // Philohistor. Miscellanea in Honorem C. Laga Septuagenerii / Ed. A. Schoors, P. Van Deun. Leuven, 1994.

Vande Kappelle R. P. Prophets and Mantics // Pagan and Christian Anxiety. Lanham, 1984.

Vandenbroncke F. Fous pour le Christ. II. En Occident // Dictionnaire de spiritualité. V. 5. 1964.

Vogt K. La moniale folle du monastère des Tabennesiotes // *Symbolae Osloenses*. V. 62 1987.

Völker W. Praxis und Theorie bei Symeon dem Neuen Theologen. Wiesbaden, 1974.

Von Drijvers H. J. W. Die Legende des heiligen Alexius und der Typus des Gottesmannes in syrischen Christentum // Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und

ihren Parallelen im Mittelalter / Ed. M. Schmidt. Regensburg, 1982.

Wensinck A. J. New Data Concerning Syriac Mystic Literature. Amsterdam, 1923.

Whitby M. Maro the Dendrite: An anti-Social Holy Man? // Homo Viator. Classical Essays for J. Bramble / Ed. M. Whitby et al. Bristol, 1987.

Widengren G. Harlekintracht und Mönchskutte, Clownhut und Derwischmutze // Orientalia Suecana. V. 1. 1952.

Wilmart A. Les rédactions latines de la Vie d'Abraham Eremit // Revue Bénédicte. V. 50. 1928.

Winter M. Society and Religion in Early Ottoman Egypt. New Brunswick, 1982.

Wodziński C. Sw. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej. Gdańsk, 2000.

Wolska-Connus W. Stephanos d'Athènes et Stephanos d'Alexandrie // REB. V. 47. 1989.

Yazici T. Kalandariyya // Encyclopédie de l'Islam. V. 4. Paris, 1978.

Αγγελίδη Χ. Η παρουσία των σαλών στη Βυζαντινή κοινωνία // Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο. Αθήναι, 1993.

Δεσπότης Κ. Οι άγιοι της Ήπείρου. Ιωάννινα, 1986.

Δημητρακόπουλος Φ. Α. Αρσένιος Ελασσόνος (1550—1626). Βίος και έργο. Συμβολή στη μελέτη των μεταβυζαντινών λογίων της Ανατολής. Διδακτορική διατριβή. Αθήνα, 1984.

Γριτσόπουλος Τ. Α. Εκκλησιαστική ιστορία Κορινθίας // Πελοποννησιακά, Τ. 9. 1972.

Θεοχαράκης Ν. et al. Η Ψυχοθεραπεία στο Βυζάντιο // Αρχεία Ελληνικής ιατρικής. Τ. 20. 2003. № 5.

‘Ιστορικὸν Λεξικὸν τῆς ποντικῆς διαλέκτου. ‘Υπο Α. Παπαδοπούλου. Τ. 2. Αθήναι, 1961.

Κουκούρα Δ. Α. Η παρουσία της γυναικας στο βίο Συμεών του δια Χριστόν σαλού // Κληρονομία. Τ. 19. 1987.

Κουκουλές Φ. Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός. Τ. Α., 1. Τ. 4. Αθήναι, 1949, 1951.

Λαμψίδης Ο. Βίος καὶ πολιτεία ἀγίου’ Ιωάννου τοῦ Καλυβίτου λανθάνων εἰς ἐλληνικὸν παραμύθιον τοῦ Πόντου // Αρχεῖον ἐκκλησιαστικοῦ καὶ κανονικοῦ δικαίου. Τ. 19. 1964.

Μαντζαρίδη Γ. Ι. Οι διὰ Χριστὸν σαλοὶ στὰ ἀγιολογικὰ ἔργα τοῦ ἀγίου Φιλοθέου // Πρακτικὰ Θεολογικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Φιλοθέου' Αρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως. Θεσσαλονίκη, 1986.

Μαρτίνη Π. 'Ο σαλὸς ἄγιος Ἀνδρέας καὶ ἡ σαλότητα στὴν' Ορεξόδοξην Ἔκκλησία. Αθῆναι, 1988.

Μέγα Λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσας / Εκδ. Δ. Δημητράκος. Τ. 4. Αθῆναι, 1949.

Μπόγκα Ε. Α. Τὰ γλωσσικὰ ἴδιώματα τῆς Ἡπείρου. Τ. 1. Ιωάννινα, 1964.

Παπαζώτος Θ. Η Βέρροια καὶ οἱ ναοί της (11αι.—18αι.). Αθῆναις, 1994.

Πάσχον Π. Β. Ο ἄγιος Ἀνθίμος ο Σιμωνοπετρίτης ο δια Χριστόν Σαλός // Πάρνασσος. Τ. 23. 1981.

Ποντιακά φύλλα. Τ. I, № 3/4. 1936.

Ράλλης Κ., Πότλης Μ. Σύνταγμα θείων καὶ ἱερῶν κανόνων. Τ. 2. 'Αθῆναι, 1858.

Σταμούλη Χρ. Α. Σαλοὶ καὶ ψευδοσαλοὶ στην ορθόδοξη αγιολογία // Γρηγόριος ο Παλαμᾶς. Τ. 721. 1988.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

БРАН — Библиотека Российской Академии наук. СПб.

ВВ — Византийский Временник. СПб., М.

ГИМ — Государственный исторический музей. М.

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей.

ПЭ — Православная Энциклопедия. М.

РГАДА — Российский Государственный архив древних актов. М.

РГБ — Российская государственная библиотека. М.

РНБ — Российская Национальная библиотека. СПб.

СККДР — Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., СПб.

ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы. Л., СПб.

ЧОИДР — Чтения в Обществе истории и древностей российских. М.

AASS — *Acta Sanctorum*. Antwerp, Paris.

AB — *Analecta Bollandiana*. Bruxelles.

BHG — *Halkin F. Bibliotheca hagiographica Graeca*. Bruxelles, 1957; *Idem. Novum Auctarium Bibliothecae hagiographicae Graecae [Subsidia hagiographica, 65]*. Bruxelles, 1984.

BHL — *Bibliotheca hagiographica Latina [Subsidia hagiographica, 6]*. Bruxelles, 1949.

BHO — *Bibliotheca hagiographica Orientalis / Ed: P. Peeters [Subsidia hagiographica, 10]*. Bruxelles, 1910.

Bsl — Byzantinoslavica. Prague.

Byz. — Byzantium. Bruxelles.

CPG — Clavis patrum Graecorum. Brepols; Turnhout.

CSCO — Corpus Scriptorum christianorum orientalium.
Louvain; Washington.

DOP — Dumbarton Oaks Papers. Washington.

JÖB — Jahrbuch für österreichische Byzantinistik. Wien.

PG — Patrologiae cursus completus. Series Graeca /
Ed. J.-P. Migne. Paris.

PL — Patrologiae cursus completus. Series Latina /
Ed. J.-P. Migne. Paris.

PO — Patrologia Orientalis / Ed. R. Graffin, F. Nau. Paris.

REB — Revue des études Byzantines. Paris.

ROC — Revue de l'Orient Chretien. Paris.

SC — Sources Chretiennes. Paris.

ΕΕΒΣ — Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

(*Курсивом отмечены имена современных исследователей,
имена литературные и фольклорных персонажей
приведены избирательно*)

- Абд ал-Веххеб-аш-Шарани 340
Абдалвахид ибн-Зеид 333, 334
Абу Йазид Тайфур ал-Бистами 335, 337
Абу Наср см. Бахлул
Абу Салих б. Ахмад ал-Кассар 335
Аввакир 50
Аввакум, протопоп 309—311
Августин 234, 345
Аверинцев С. С. 29, 86, 358
Аверьянов В. 383
Авксентий 18
Авраамий Кицунский 78—81, 235
Авраамий Смоленский 240
Агафий Миринейский (*Agathius Myrinaeus*) 75
Ажбакей 305
Александр Дервиш 227, 228
Александр Македонский 107, 333
Алексей Михайлович 313
Алексей Степанов 321
Алексий (Кузнецов) 19
Алексий, человек Божий 83—86, 89, 90, 236, 352, 373, 378
Алеша Вологодский 325, 326
Али ал-Курди 336
Али б. Усман ал-Худжвири 336, 337
Али Сафи Фахриддин 104, 105
Алипий 301
Алферова Г. В. 293
Альдхельм 346, 347
Альпин П. 340
Амвросий Медиоланский (*Ambrosius Mediolanensis*) 345
Аммон 46
Амфилохий, архимандрит 258, 259
Ангелиди Х. (*Αγγελίδη Χ.*) 104
Ангелис, из Аргоса 227, 228
Андрей Мещовский 323, 325
Андрей Тотемский 304
Андрей Царьградский (Константинопольский, Юродивый) 24, 99, 140, 141, 150—161, 191—195, 205, 206, 208, 214, 215, 223, 226, 232, 238, 240—242, 244, 246—248, 251, 252, 260, 262—264, 281, 282, 287, 295, 298, 299, 303—305, 308, 314, 343, 355, 367, 371, 383
Андрей, ап. 209
Андрей, св. 17
Андреян Петров 320, 321
Андроник (*Трубачев*) 234, 278, 293, 316
Андроник 81, 82
Андроник II 211
Аниция Юлиана 91
Анна юродивая 292
Антипа Вятский 295
Антоний Верриот 208
Антоний Муромский 325
Антоний, иеромонах 229
Антонова В. И. 241
Анфим Симонопетрит 228
Аполлоний 262
Аристов Н. Я. 269
Аристофан 196
Аркадий Вяземский 245, 256, 257, 258
Аркадий Новоторский 245
Арсений Каппадокийский 228
Арсений Новгородский 275, 277—279, 293
Арсений Элассонский 225—227, 282
Арсений, монах 170—72
Артемий Третьяк 279, 280, 295

- Архангельский С. 323, 325
 Асенефа 325
 Ас-Сулами 334
 Ас-Сухраварди 339
 Афанасий (Авраамий), старообрядец 312
 Афанасий (Стахий) Ростовский 295, 315
 Афанасий I, патриарх 223
 Афанасий Александрийский (*Athanasius Alexandrinus*) 32, 109
 Афанасий Афонский 172
 Афанасий Филиппович 309
 Афанасия 81
 Афра 346
 Ахмад б. Хидружа 334
 Аш-Шудзи 338
- Багдасаров Р.** 328
Баженов Н. Н. 324
 Бар Эбрай (Григорий Юханан, *Gregorius bar Hebraeus*) 105, 106
 Барабанов Н. Д. 223
 Бараг Л. Г. 119, 297
 Бафмин А. В. 13
 Барсков Я. Л. 311
 Барсуков Н. П. 244, 245
 Баталов А. Л. 291
 Бахлул (Абу Наср) 332, 333
 Бахтин М. М. 131
 Беатриса Назаретская 356
 Бекк Х. Г. (*Beck H.-G.*) 164, 187, 373
 Белоброва О. А. 251, 306
 Бергер А. (*Berger A.*) 143
 Берман Б. И. 86
 Бернар Клервоский 367
 Бешенцов Богдан 303
 Бирнбаум Х. (*Birnbaum H.*) 14
 Битяговский М. 384
 Борис Годунов 282, 290, 384
 Босх Иероним 188
 Браун П. (*Brown P.*) 34, 51, 52, 73, 117
 Будовниц И. У. 14, 273
 Буланин Д. М. 278, 279, 302
 Булгаковский Д. Г. 322
- Булич С. 232
 Бунин И. А. 324
 Бухарев А. С. 324
- Ваня Блаженный** 325
 Варлаам Хутынский 243
 Варфоломей 191
 Василакий 374
 Василий Блаженный 120, 121, 225, 226, 249, 275, 276, 278, 281—285, 295, 297, 314, 369, 371, 372
 Василий Босой 313
 Василий Кадомский 328
 Василий Кесарийский (*Basilius Caesariensis, San Basilio*) 30—32, 34
 Василий Московский 287, 295, 299
 Василий Новый 73, 148, 149, 161, 164, 198, 214, 232, 281, 312
 Василий Сольвычегодский 294
 Василий Спасо-Каменский (Каменский, Вологодский) 243, 293
 Василий, лже-юродивый 319, 320
 Василий, поп 384
 Васильевский В. Г. 138
 Вачнадзе Н. Г. 219
 Верюжский И. 293
 Веселовский А. 269
 Вилинский С. 149, 232
 Виноградов И. П. 257
 Виталий 121—123, 125, 132, 140, 348
 Витсен Николас 292
 Владимир 270, 271
 Влас Кузнец 290
 Власий 252
 Власий Аморийский 59
 Власов А. Н. 12, 243, 251, 252, 256, 294, 302, 303
 Волошин М. 329
 Воронин Н. Н. 241
 Ворошин Алексей 327, 328
 Воскресенский Г. А. 231
 Вяземский П. А. 369
- Гавриил 164, 165
 Гамлет 354

- Георгий Новгородский 315
 Георгий Салос 231
 Георгий Шенкурский 245
 Герасим Медведь 285
 Герасим, еп. Ревельский 325
 Герберштейн Сигизмунд 279
 Гесихий Александрийский (Hesychius Alexandrinus) 43
 Гёте И.-В. 366
 Гинепр 358
 Гиральд Камбrijский (Giraldus Cambrensis) 347
Гладких Н. В. 380
Гладкова О. В. 247, 248, 250
 Головщиков К. Д. 294
 Голубинский Е. 265
 Голышенко В. С. 73
 Гомер 209
 Гончаров Макар 322
Гордиенко Э. А. 241
Горичева Т. 381
Горобинская Е. А. 16, 381
 Горсей Джером 274, 275
Горский А. В. 254
 Готье де Куанси (Gautier de Conincy) 350
Грабарь И. 324
Грановская Н. 277
 Григентий 143—147
 Григорий Агригентский 43
 Григорий Акиндин 222
 Григорий Декаполит 128, 187
 Григорий Засухин 290
 Григорий Назианзин (Gregorius Nazianzenus) 30, 33
 Григорий Нисский (Gregorius Nyssenus) 30, 104
 Григорий Синайт 224
 Григорий, брат Арсения 278
 Григорий, брат Николая 189
Григорий, иеромонах см. Лурье В. М.
 Грилл 130
Гродидье де Матон (Grosdidier de Matons J.) 20, 41, 126, 153, 187
 Гудзий Н. К. 309
Гура А. В. 257
Гуревич А. Я. 119
 Гурий 309, 313
Гурин С. П. 381
 Давыд Константинов 318
Дагрон Ж. (Dagron G.) 188
Дамаскин (Орловский) 327, 328
 Даниил Скитский 113
 Даниил, авва 61, 62, 66, 97, 99, 113, 170
 Даниила Калсин 371, 372
 Де Бруйн К. 315
 Де Бурбон Э. 353
 Де Кюстин А. 323
 Де Сен-Квентин Ж. 351
 Де Серто М. (De Certeau M.) 58, 368
Дерош В. (Déroche V.) 20, 39, 121, 194
 Джакопоне да Тоди 359, 360, 365
 Диодим Слепец (Didymus Alexanderinus) 30, 33
 Димитрий Самопожертвователь 231
 Диоген Лаэрций 333
 Диоген Синопский 28, 106, 107, 114, 210, 333
 Диоклетиан 69
 Дионис 102
 Дионисий, архим. 270
Дмитриев Л. А. 253
Дмитриевский А. 137
 Дмитрий, царевич 384
 Домна Карповна 326
 Дорофей Газский (Dorothée de Gaza) 49, 50
 Достоевский Ф. М. 9, 10, 297, 322—324, 380, 383
Дубровина В. Ф. 73
Дугин А. 383
Дунаев А. Г. 101
 Евагрий Схоластик (Euagrius) 99—101, 103, 112, 121
 Евдокия, императрица 100
 Евнапий из Сард (Eunapius) 71, 72
 Евномий (Eunomius) 107

- Евпраксий см. Bonifacius
 Евсеева Л. М. 90, 209
 Евстафий Солунский 204
 Евтихий см. Felix
 Евтропий 91, 93
 Евфросин 59, 60
 Екатерина II 322
 Елена (Олена) Юродлива 290, 291,
 384
 Елизавета, английская королева 282
 Елисей 306
 Емельянов Григорий 322
 Емченко Б. 294
 Епифаний (Epiphanius) 182
 Епифаний, друг Андрея 157—160
 Ерофеев Вен. 8, 380
 Ерофеева В. И. 384
Ерусалимский К. Ю. 281, 314
 Ефрем Сирин 17, 18, 57, 78, 107
 Ефросинья 325
- Ж**евахов Н. Д. 329
 Живов В. М. 7, 318
 Жуковский В. А. 323
- З**абелин И. Е. 292
 Захария Шенкурский 243, 245
 Зиновий Евстратьев 290, 294
 Зверинский В. В. 292
 Златарски В. Н. 237
 Золотой Гриц 326
- И**аков Боровичский 254, 255
 Иаков Московский 295
 Ибн ал-Арави 336
 Ибн ал-Джавзи 335
 Ибрахим б. Адхам 338
 Иван (Иоанн) Калашников 300,
 301
 Иван Босой 326
 Иван Грозный 131, 262, 265—273,
 275—281, 284, 285, 293, 296,
 307, 308
 Иван Сарапулский 325
 Иван Федоров 267
 Иван Юдин 384
- Иванов В. А. 261
 Иванов В. В. 10, 41
 Иванов С. А. (*Ivanov S. A.*) 13, 53,
 77, 106, 138, 161, 265, 280, 299,
 372
 Ивашка Григорьев 315
 Игнатий Антиохийский (Ignati-
 us) 31
 Игнашина Е. В. 242
 Иеремия 282
 Иероним 234, 364
 Иерофей 145, 168—170
 Илия Даниловский 294
 Илия Пещерник 174
 Илия, патриарх 92
 Илларион (Алфеев) 168, 176
 Иоаникий Голятовский 242
 Иоанн Большой Колпак (Москов-
 ский) 259—261, 283, 285, 295,
 369
 Иоанн Верхотурский 295
 Иоанн Власатый Милостивый (Рос-
 товский) 248, 258—261, 280
 Иоанн Второй Соловецкий 293,
 312
 Иоанн Грамматик 97
 Иоанн да Део 364
 Иоанн Затворник 308
 Иоанн Златоуст (*Jean Chrysostome*,
 Ioannes Chrysostomus) 30, 32, 33,
 164, 201
 Иоанн Каливит (Кущник) 86—90,
 348
 Иоанн Кологривов 356, 368
 Иоанн Лествичник (*Ioannes Clima-
 cus*) 49, 50, 55, 56, 90, 91
 Иоанн Милостивый 121, 122, 125,
 126, 132, 137, 159, 195, 211, 236,
 348
 Иоанн Можайский 315
 Иоанн Мосх (*Ioannes Moschus*) 73,
 74, 76, 113, 119
 Иоанн Новгородский 286
 Иоанн Перемышльский 290
 Иоанн Похабный 314
 Иоанн Пророк (*Jean de Gaza*) 50

- Иоанн Римский 146—148
 Иоанн Ростовский 295
 Иоанн Руф (Jean Rufus) 52, 72
 Иоанн Самсонович 302, 304
 Иоанн Соловецкий (Юродивый)
 293, 313
 Иоанн Сольвычегодский 294
 Иоанн Устюжский 243, 251, 252,
 265, 294, 310, 311
 Иоанн Цец (Ioannes Tzetzes) 204,
 236, 237
 Иоанн Черниговский 242
 Иоанн Эфесский (John of Ephesus) 45, 55, 73, 95—97, 170, 334
- Иоанн Яренгский 255
 Иоанн, диакон 110, 112, 115, 121
 Иоанн, митрополит Ираклийский
 210
 Иоанн, наставник Нила 173
 Иоанн, сопостник Симеона 108,
 109, 191
 Иоасаф, иеромонах 294
 Иоасаф, патриарх 289
 Иона Власяной 259
 Иона пророк 308
 Иона, митрополит 253, 254
Иорданская И. Д. 256
 Иосиф (Иларион) Заоникиевский
 293
 Иосиф, патриарх 289
 Ипполит Римский (Hippolytus) 27,
 101
 Ираклий (Хиркил) 104, 105
 Иринарх Завторник 259
 Иринарха 321
 Иродион см. Родион
 Исаак Ангел 206, 207
 Исаак Сирин (Isaac le Syrien, Isaacus Syrus, Исаак Сириянин, Ισαάκ ο Σύρος) 55, 56, 94, 95
 Исаак Сириянин см. Исаак Сирин
 Исаакий Печерский 238, 239, 242
 Исачко Засухин 290
- Исидор Твердислов Ростовский
 243, 244, 247—252, 265, 287,
 295, 296, 361
 Исидора (Онисима) 56—58, 64—
 69, 334, 373
 Иулита Уфимская 325
- Кабир** 339
Каган (Каган-Тарковская) М. Д. 248,
 249, 261, 278, 305, 322
Каждан А. П. (Kazhdan A.) 18, 129,
 180, 181, 205, 370
Казакова Н. А. 281
 Калашников Иван 300, 301
Каллист (Үэր), еп. (Kallistos of Diokleia) 19
Каравашкин А. В. 21, 99
 Карамзин Н. М. 369
 Карози Бартоломео (Брандано) 363
Карсавин Л. 382
 Кекавмен 187, 188, 203, 373, 384
Кекелидзе К. С. 64—67
Келлер Г. (Keller G.) 121
 Кентигерн 346
 Киприан Карабевский 315
 Киприан Суздальский (Салос) 291,
 313, 321
Киреев А. Ф. 324
 Кирилл Белозерский 246, 292
 Кирилл Босота 236
 Кирилл Вельский 255
 Кирилл Филеот 73, 198, 214, 312
Кириллин В. М. 306
 Кирша Данилов 318
Клейн В. 384
Клибанов А. И. 19, 277
 Климент Охридский 235
 Климент Сасимский 184
Ковалевский И. 19, 289
Колесов В. В. 265
 Коллинс Сэмюэл 267
 Коломбина Джованни 360—363,
 365
Комарова Ю. Б. 242
 Константин Великий 370
 Константин Костенечский 237, 238

- Константин Новоторский 315
 Константин Сканф 201, 202, 375
 Константин Хрисомалло 184, 185
 Корейша Иван Яковлевич 328
 Косьма Верхотурский 295
 Котов Федор 338
Красильников А. 380
 Крузе Э. 273, 274
Крюгер Д. (*Krueger D.*) 20, 27, 103, 106
 Ксения Петербуржская 322, 327
Куев К. 124, 236, 237
Кузнецов И. И. 237, 260, 261, 285, 287, 295, 296, 297, 299, 372
Куциа К. К. 219
- Л**аврентий Калужский 261, 262, 265
Лавров А. С. 313, 314, 319, 323
Лазарев В. Н. 241, 247
 Лазарь Галесиот 18, 197, 198
 Лазарь, богомил 236, 237
 Лал Шахбазия 339
 Лампетий Каппадокийский 182, 183
Ларжье Н. (*Largier N.*) 27
Латышев В. В. (*Latyšev V.*) 66, 129
 Лев VI 137
 Лев Африканский 340
 Лев Катанский 129
 Лев Овечкин 290
Лейн Э. 340
Леонова В. И. 324
 Леонтий Бальбисский 184
 Леонтий из Струмицы (Иерусалимский) 199—201, 375
 Леонтий Неапольский (*Léontios de Néapolis*) 103—108, 110—113, 116—118, 121—123, 126, 127, 149, 150, 165, 183, 191, 192, 205, 276, 383
 Леонтий Устюжский 243, 294, 311, 315
 Лесков Н. С. 324
 Лжедмитрий 291
Липовецкий М. 380
- Литаврин Г. Г. (*Litavrin G.*) 187, 265
 Лихачев Д. С. (*Likhachev D.*) 14, 241, 251, 266, 267, 376, 378
 Лойола Игнатий 365
 Лонгин Яренгский 255
Лопаев Хр. 52
Лотман Ю. М. 14, 268
 Лохан 354
 Лука Аназарбский 193, 194, 199, 203, 374
 Лука Новый 173, 174
 Лука Стирит 188
 Лука Эфесский 197
Лурье В. М. (*Григорий, иеромонах*) 101, 102
Лурье Я. С. 266
 Луций Юний Брут 354
Любарский Я. Н. 130, 131, 132
Людвиг К. (*Ludwig C.*) 20, 107, 131, 158
- М**аврикий 136
Макарий (Веретенников) 265
 Макарий Антиохийский 313
 Макарий Хрисокефал 201, 212, 375
 Макарий, митрополит 251
 Максим (Maximus) 182
 Максим (Нагоходец) Московский 244, 252, 265, 270, 281, 287, 295
 Максим Исповедник 270
 Максим Кавсокаливит 223—225
 Максим Тотемский 305
 Максим, игумен 189
 Максим, киник 29
Максимов В. 325
Максимов С. В. 324
Максимович К. А. 195
Маленьких С. И. 381
 Манн Т. (*Mann Th.*) 383
 Марбод Реннский 347
 Мария Амидская 96
 Мария Дивеевская 327
 Мария Шудская 327
 Мария, племянница Авраамия 78, 79

- Мария, царица 384
 Марк Лошадник 97—99, 145, 170,
 209, 355
 Марк Пустынник 308
 Маркиан Пресвiter, св. 80
 Маркольф 353
 Мартиниан 66
 Марфа (Дарья) Юрдивая 291, 292,
 384
 Масса Исаак 290, 291, 384
 Матрона 67, 68
 Матфей Властарь 203, 218
Мельник А. Г. 252, 258—260, 280
 Мехмед, султан 333
Мијовић П. 219
 Микула Селянинович 271, 272
 Мимуна 334
Митрополъский Н. 326
 Михаил III 129—133, 170
 Михаил Атгалиат 192
 Михаил Клопский 253, 276
 Михаил Псевл (Michael Psellus) 25,
 31, 35, 196
 Михаил Сольвычегодский 294, 304
 Михаил Федорович 291
 Михаил, архистратиг 306
Михайлова Т. А. 345
Мнева Н. Е. 241
Молдован А. М. 99, 154, 232, 233,
 238, 240—242, 262—264
Моле М. (Molé M.) 334, 335
Моғоз И. Г. 309
 Морозова Федосья 311
Мотенонайте И. В. 380
Мошкова Л. В. 7
 Мстислав Великий 233
Муравьев А. В. 83, 352
Мурадян П. М. 231
Муркос Л. 313
Муръянов М. Ф. 352
 Муса Шахи Сухаг 339
 Мухаммед б. Али ал-Термези 335
Мэнго С. (Mango C.) 103, 121, 151, 193
Нагой Андрей 384
Нагой Михаил 384
 Нарцисс 346
 Наталья Мелявская 325
Невоструев К. И. 254
Недоспасова Т. А. 374
Некрасов И. 253
 Некрасов Н. А. 324
 Немоевский Станислав 279
Немченко Л. М. 16, 381
 Неофит Затворник 175, 193
 Неофит, епископ 325
Нери Филиппо 365, 366
 Нечаев Стефан Трофимович 376—
 379
 Никита 252
 Никита Стифат 172, 180
 Никита Хониат (*Nicetas Choniates*)
 206—208, 236, 373
 Никита Царьградский 234
 Никифор Белевский 325
 Никифор Григора (*Nicephorus Gre-*
goras) 210, 222
Никифорова А. Ю. 242
Никодим (Кононов) 293
 Никодим Типикарис 305, 306
Никодим, иеромонах 312, 314
 Никодим, юродивый 211—213
 Никола (Микула) Псковский Са-
 лос 271, 273—277, 279, 285, 295
 Николай Второй 327
 Николай Грамматик (*Nicolaus Gram-*
maticus) 35
 Николай из Нардуся 362
 Николай Кочанов 243, 245, 250,
 275, 276
 Николай Кузанский 368
 Николай Транийский 188—191, 214
Никольский И. 328
 Никон Иорданит 108, 109, 192
 Никон Фригийский 197, 198
 Никон Черногорец 193—195, 199,
 233, 235, 373
 Никон, патриарх 312, 313
 Нил Россанский 172, 173
 Нил Синайский 72
 Нифонт Константианский 161—164
 Нифонт, афонский игумен 221

- Нифонт, иеромонах 223, 224
 Ницше Ф. 383
 Нонн из Химна 101
 Нонн, еп. 72
- О**городников А. И. 325, 328
 Ольга Ложкина 328
 Ольга, княгиня 234
 Ольшевская Л. А. 239
 Онисима см. Исидора
 Онуфрий Юрдивый 286
 Онуфрий, монах 221
 Ориген (Origène) 32, 34, 118, 192
 Орлова Л. М. 295
 Охотникова В. И. 306
- П**авел Алеппский 313
 Павел Коломенский 312
 Павел Коринфский 138—142
 Павел Чудовский 309
 Павел Элладский 91—93, 347
 Павел, ап. 29—31, 39, 67, 94, 147,
 368
Пайкова А. В. 82
 Палладий 42, 58, 63, 74
 Панагис Басиас Кефалинийский
 228
 Пансемна 80, 81
Панченко А. М. 14, 20, 99, 114,
 120, 266, 312, 313, 315, 319, 329,
 376, 378
*Пападопуло-Керамевс А. И. (Papadopo-
 rulo-Kerameus A.)* 61, 93, 137
 Парфений Уродивый 266
 Пахомий Великий 39
 Пахомий Серб 246
 Паша Дивеевская 325
 Пентакака 331
Петелин Федор 302
Петков Г. 237, 247
 Петр I 317
 Петр из Морины 144
 Петр Урсеол 356
 Петр Юрдивый 324
Петров М. 322
Петрунина О. Е. 227
Пивоварова Н. В. 242
- Пигин А. В.* 252, 294, 306
 Пимен Салос 231
 Питирим 257
 Питирум 66
 Платон (Plato) 26, 87, 100—102
Подскальски Г. 240
Поздеева И. В. 384
Покровский Н. В. 259
Полякова С. В. 57, 58
Помяловский И. 136
Понырко Н. В. 14, 376—378
Попов Г. В. 281
Попова О. С. 7
 Порфирий 101
Поселянин Е. 321, 324
Поспелов И. 280, 301
Преображенский А. С. 287
 Приск 73
 Продолжатель Феофана (Theophanes Continuatus) 129—131
 Прокопий (Procopius) 34
 Прокопий Вятский 280, 295, 299,
 300, 371, 372
 Прокопий Устюжский (Плушкин)
 12, 243—245, 247, 248, 249, 251,
 252, 255, 256, 261, 263—265,
 287, 294, 296, 299, 311
 Прокопий, мученик 243
Прохоров Г. М. 255
Прыжов И. Г. 323, 324, 326
 Псевдо-Афанасий Александрийский
 31
 Псевдо-Дионисий Ареопагит 182
 Псевдо-Кесарий (Pseudo-Kaisarios)
 90
 Псевдо-Симеон 131
Пушкин А. С. 277, 323, 369
Пыляев М. И. 323
 Пьетро Криши 360
 Пятница (Параскева) 294
- Р**аспутин Григорий 329
Ржиха В. Ф. 271
Риден Л. (Rydèn L.) 20, 99, 103,
 121, 122, 150, 151, 153, 158, 161,
 183, 193, 205, 208, 241, 263, 298
Ристенко А. В. 161

- Робер д'Абриссель 347
 Робер-Дьявол 353—355
Рогинский М. Г. 273
 Родион Сольвычегодский 294, 304
Рождественская В. В. 265
 Розанов В. 380
Розанов С. П. 240
Романенко Е. В. 245, 255, 258, 293
Романова А. А. 245, 255, 261, 262, 304, 305
Ромодановская Е. К. 255
 Ромуальд 356
Росовецкий С. К. 267, 272, 275
Руднев А. Н. 324
Руднев В. 291
 Руффино 357, 358
Рыбаков А. А. 245
Рыжкова Е. А. 255
Рыков Ю. Д. 324
- Савва Новый** 73, 211, 213—219, 367
Саломея 77—79
Салтыков-Щедрин М. Е. 324
 Сампсон Богомол 286
 Сафи д-Дин 339
Седакова О. 380
Секретарь Л. 254
 Семен Шаховской 243
 Семенов, поп 320
Серапион (Виссарион) Синдонит 74—76, 106, 373
 Сергий Дамасский, архиеп. 352
 Сергий Переяславский 292
 Сергий, архиеп. Владимирский 137, 143, 241, 245, 248, 254, 259, 294
Серебрянский Н. 277
Середонин С. М. 285
 Сибулан, блаженный 44, 45
 Сибулан, ересиарх 196
 Сильвестр Ирландский 354
 Сильвестр Сиропул 225
 Симеон Бекбулатович 267
 Симеон Благоговейный 167, 168, 173, 179, 180, 205, 212, 374
- Симеон Верхотурский 255, 295
 Симеон Иванович 262
 Симеон Метафраст 165
 Симеон Новый Богослов (*Syméon le Nouveau Théologien*) 163, 167, 168, 170—172, 175—180, 181, 184, 185, 194, 210, 355, 373, 383
- Симеон Эмесский (Салос, Юродивый) 41, 98, 99, 101, 103—112, 114—118, 121—122, 124, 129, 132, 137, 138, 140, 149, 152, 153, 154, 158, 164, 165, 167, 168, 177, 183, 191, 192, 195, 205, 209, 215, 221, 226, 233, 235, 247, 251, 252, 257, 276, 277, 282, 286, 295, 308, 310, 314, 326, 328, 331, 336, 343, 359, 365, 367, 369—373, 383
- Симеон, пустынник 77—79
 Симон Юрьевецкий 249, 280, 301, 302, 322
Синицына Н. В. 251
Скоропанова И. С. 381
Скрынников Р. Г. 267, 269, 271
Служевская И. 380
Смирнов И. П. 14
Смирнова Э. С. 7, 242, 247
Снигирева Э. А. 14, 15
Соболевский А. И. 232
Соколова Л. В. 245, 276
 Сократ 26, 27, 102
 Соломония 325
Софокатый В. М. 243, 244, 256
 Соскин А. 302—304
 Софония 262
 Софроний 73
Срезневский В. И. 242
 Ставракий Оксеобаф 202, 203, 374
Степанян К. 381
 Стефан Александрийский 105
 Стефан Баторий 272
 Стефан Никомидийский 180, 181
 Стефан Ростовский 295
 Стефан, деспот 237, 238
 Стефанида Юрлова 314
Страхов А. Б. 234

- Стрельникова Е. Р.* 270
Сульпиций Север (Sulpicius Severus) 348
Суриков В. И. 324
Сурэн Ж.-Ж. 368
Сухих И. 380
- Таис** 79
Талион 262
Татиан 27, 31
Таубе И. 273, 274
Таулер И. 368
Тафур Перо (Tafur Pero) 340
Телякова Н. Н. 286
Терентий 325
Тимофеев В. П. 328
Тимофей 306—308
Тимофей Московский 306
Титова Л. В. 312
Толстой Л. Н. 324
Толстой М. В. 291
Толстой Н. И. 374
Томпсон Е. 233
Топоров В. Н. 240
Травников С. Н. 239
Тримингэм Дж. С. 335, 338—340
Трифон Вятский 305
Трофим Сузdalский 294
Трубецкой Е. 329
Турилов А. А. 7, 83, 237, 253, 267, 301, 352
- Уар Вятский** 295
Уленшпигель 353
Ульфия Дева 356
Урбан V, папа 362
Урусова Евдокия 311
Усердов М. 245
Успенский Б. А. 14, 120, 158, 232, 233, 268
- Фаддей Олонецкий** 317
Фантин Новый 174
Фарид ал-Дин Аттар 336
Федор Кочкин 244
Федор, диакон 312
- Федотов Г. П.** 279
Феодор Бар Кони (Theodorus Bar Konii) 182, 183
Феодор Вальсамон 202, 203, 215, 313, 373
Феодор Влахернский 184
Феодор Диакон 312
Феодор Колокасийский 142, 143
Феодор Метохит (Theodorus Metochites) 133
Феодор Новгородский 142, 243, 245
Феодор Продром 192
Феодор Серрский 219—221, 373
Феодор Студит (Theodorus Studitaes) 137, 373
Феодор Эдесский 136, 137
Феодор Юродивый 309—311
Феодор, епископ 189
Феодор, царь 281, 282
Феодорит Кириллский (Théodore de Cyr, Theodoreetus Cyrrhensis) 107, 135, 136, 182
Феодосий II 52
Феодосий Тырновский 236
Феодосий, столпник 136, 137
Феодот 321
Феофан Никейский 137
Феофан Прокопович 318
Феофан, праведник 80, 81
Феофан, проигумен 223, 224
Феофил 96
Ферапонт Монзенский 305
Фет Е. А. 240
Филарет Милостивый 18
Филарет Черниговский 64
Филарет, киевский епископ 326
Филипп Иванов 320
Филипп II 365
Филофей Коккин 211, 213—218
Филофея 145
Финден 354
Флетчер Джильс 275, 281—286, 291
Флоря Б. Н. 7, 271, 280, 299, 372
Флузен Б. (Flusin B.) 148

- Фома Кемпийский 368
 Фома Сольвычегодский 294, 304
 Фотий (Photius) 143, 183
Франклин С. 7
 Франциск Ассизский 89, 357—359
 Франциск Соланский 363
 Франческе Винценти 362
Фритьц Ж.-М. (Fritz J.-M.) 56, 346,
 351, 355, 368
 Фурайдж-Феофаний 225
- Хант П.** 268
 Хармс Д. 380
Хартман Р. (Hartmann R.) 334
 Харун ар-Рашид 332, 333
 Хеймрад 356
Хелимский Е. А. 42
 Хитров Н. З. 262, 290
 Хитровы 262
Ховари С. 105
 Христина 357
 Христофор Митиленский 191
Хрусталев М. Ю. 305
- Цакадзе Н. П.** 64, 65, 67
Цейтлин Р. М. 232
Цукерман К. 42
- Чернцов А. В.** 267
Чкианишвили Н. 219
- Шайтанова А. И.** 268
 Шейх-Сачлу Длинноволосый 333
Шестаков Д. 86
Шитова Г. М. 384
Шляпкин И. 266, 290
Шостакович Д. Д. 380
 Штаден Генрих 271, 272
- Экхарт Майстер** 368
 Элий Аристид (Aelius Aristides) 27
 Элефтерий Пафлагонский 184
 Энн 354
Эпштейн М. (Epstein M.) 380, 381
 Эразм Роттердамский 368
- Ювеналий** 328
- Юлиан (Julian) 27—29, 102
Юрганов А. А. 21, 99
 Юстиниан 91
Юхименко Е. М. 309, 314
- Яковенко В.** 327
 Якушкин П. И. 277
Ямщиков С. 242
- Acconica Longo A.* 192
Adler R. 77
Aelius Aristides см. Элий Аристид
Agathias Myrinaeus см. Агафий Ми-
 ринейский
Aitallah M. 101
Alexander-Frizer T. 331
Ambrosius Mediolanensis см. Амвро-
 сий Медиоланский
Amedror H. F. 332
Amiaud A. 82, 84, 85, 87, 89
Andriotis N. 228
Angelis-Noah P. de 50
Angelou A. D. 31
Anson J. 67, 82
Arduzz J. 341
Arras V. 39
Assemani J. C. 209
Athanasius Alexandrinus см. Афа-
 насий Александрийский
Athenaeius 101, 143
- Bardy G.** 176
Barmiński J. 374
Barsanuphe 49
Basilius Caesariensis см. Василий Ке-
 сарийский
Bausani A. 336
Bayan G. 69
Beals R. L. 15
Beck H.-G. см. Бек Х.-Г.
Bedjan P. 74
Behr-Sigel E. 12, 355
Bekker I. 130, 131, 222
Berger A. см. Бергер А.
Berry L. E. 275

- Besançon Spencer A.* 30
Bidez J. 100—103
Birnbaum H. см. Бирнбаум Х.
Bon A. 139
Bonifacius (Евпраксий) 351
Bordet L. 366
Borinski K. 354
Borret M. 32
Bousset W. 58
Breul K. 354
Brewer T. S. 347
Brock S. P. 37, 63, 64, 78
Brockelmann C. 18, 41
Brooks E. W. 45, 55
Brown P. см. Браун П.
Browning R. 343
Brunel R. 336
Butler A. J. 350
Butler C. 42, 75
- Caesarius Arelatensis** 347
Cameron A. 97, 373
Canivet P. 136
Caquot A. 25
Castellana P. 135
Cavanna N. 359
Cerulli E. 84
Chakraborti H. 341
Challis N. 238, 246, 264
Chanzand J. 351
Chiesa P. 348
Christides V. 139
Clementus Alexandrinus 30
Clugnet L. 59, 60, 62, 98
Cohn R. 24
Constable G. 370
Constantinus Porphyrogenitus 132
Constantinides Hero A. 222
Cozza-Luzi J. 137
Cracco Ruggini L. 34
Crane R. S. 354
Crum W. 41, 225
- Dagron G.** см. Дагрон Ж.
Darrouzès J. 115, 177
Dawkins R. M. 119
- De Bourbon Etienne* см. Де Бурбон Э.
De Certeau M. см. Де Серто М.
De Gaiffier B. 352
De Stoop E. 77—80
De Vries A. 115
Delehaye H. 23, 165, 209, 233
Dembińska M. 62
Déroche V. см. Дерош В.
Dewey H. 238, 241, 246, 264
Didymus Alexandrinus см. Дидим Слепец
Diendonné 351
Dix K. S. 327
Dodds E. R. 27
Doëns I. 193
Dols M. W. 335, 336, 338—340
Doran Dr. 133
Dorn E. 76, 346
Dorothée de Gaza см. Дорофей Газский
Downing F. G. 48
Draguet R. 42, 64
Drijvers H. J. W. von 82, 83
Duffy J. 57
Durr Th. 348
- Ehrhard A.** 138
Engels L. J. 82
Epiphanius см. Епифаний
Epstein L. 341
Epstein M. см. Эпштейн М.
Escolan Ph. 181
Euagrius см. Евагрий Схоластик
Eunapius см. Евнапий из Сард
Eunomius см. Евномий
Eustathinus Thessalonicensis 204
- Fabricius C.** 161
Fedotov G. 264
Felix (Евтихий) 351
Fernandez R. 135
Festugière A.-J. 52, 84, 103
Feuerstein G. 343
Fisher J. F. 341
Flusin B. см. Флузен Б.
Follieri E. 174, 192

- Fraigneau-Julien B.* 180
Fritz J.-M. см. *Фримц Ж.-М.*
- Gagliardi I.** 19, 145, 359, 360, 363, 365
Galatariotou C. 62, 175
Garitte G. 36, 231
Gascou J. 98
Gautier de Coincy см. *Готье де Куанси*
Gautier P. 192
Gieysztor A. 352
Giraldus Cambrensis см. *Гиральд Камбрейский*
Goetzmann J. 30
Goffridus 347
Goldzihet I. 335
Gorainoff I. 19
Goritschewa T. 19
Gougaud L. 347
Gouillard J. 184
Gregorius Nazianzenus см. *Григорий Назианзин*
Gregorius Nyssenus см. *Григорий Нисский*
Gregorius bar Hebraeus см. *Бар Эбреяй*
Grenfell B. P. 36
Grosdidier de Matons J. см. *Гродидье де Матон*
Guillamont M. 69, 71, 366
Guy J.-C. 40, 74
Gyöery J. 85
- Halkin F.** 82, 84, 223
Hanak W. 265
Hansen O. 74
Hansen W. F. 354
Harmening D. 365
Harnack A. 27
Hartmann R. см. *Хартман Р.*
Harvey S. A. 63, 78
Hauffmann P. 41, 374
Hausherr I. 167, 181
Hawkins E. J. 193
Hawley J. S. 24
Hayward P. A. 151, 373
Heller B. 331
- Heppel M.* 238
Hesychius Alexandrinus см. *Гесихий Александрийский*
Hilhorgt A. 122
Hinterberger M. 222
Hippolytus см. *Ипполит*
Hofstra J. 122
Holek F. 342
Holl K. 182
Holm C. 348
Holmes U. T. 354
Holwerda D. 196
Hörandner W. 153
Horden P. 35
Horovitz J. 96
Howard-Johnston J. 151, 373
Humbert A. 17
Hunt A. S. 36
Husson P. 32
- Ignatius** см. *Игнатий Антиохийский*
Ignatios Diakonos 128
Ingalls D. 342
Ioannes Chrysostomus см. *Иоанн Златоуст*
Ioannes Climacus см. *Иоанн Лествичник*
Ioannes de Deo см. *Иоанн да Део*
Ioannes Damascenus 183
Ioannes Moschus см. *Иоанн Мосх*
Ioannes Tzetzes см. *Иоанн Цец*
Isaac le Syrien см. *Исаак Сирин*
Isaacus Syrus см. *Исаак Сирин*
Iulianus см. *Юлиан*
Ivanov S. A. см. *Иванов С. А.*
- Janin R.** 169
Jasinska-Wojtkowska M. 374
Jean de Gaza 49
Jean Rufus см. *Иоанн Руф*
Jensen H. C. 350
John of Ephesus см. *Иоанн Эфесский*
Joly H. 366
Judge E. A. 39

- Kaibel G.** 143
Kaiser W. 368
Kallistos of Diokleia см. Каллист (Үзб)
Kappeler A. 274
Kaster G. 252
Kazhdan A. см. Каждан А. П.
Keller G. см. Келлер Г.
Kelso J. A. 29
Kendler M. 366
Keydell R. 75
Kiessling Th. 133
King M. N. 357
Kislinger E. 108
Klijn A. 36
Kmosco M. 37, 182
Kobets S. 254, 291, 356
Koch E. 273
Koder J. 178, 222
Köhler R. 348
Kotter P. B. 183
Kountoura-Galake E. 138
Kresten O. 104, 222
Kretzenbacher L. 228, 238, 356, 365
Kriss-Rettenbeck L. 228
Krueger D. см. Крюгер Д.
Krumbacher K. 196
Krusch B. 346
Kuhne O. R. 77
Kurtz E. 196
- Laharie M.** 367
Lamy T. J. 78
Laourdas B. 143
Largier N. см. Ларжье Н.
Latyshev B. см. Латышев В. В.
Laurent V. 210, 225
Lawson J. C. 228
Lazarova N. 235
Leclercq J. 364, 367
Lefort L. 39
Leonhardt-Aumüller J. 368
Leo Grammaticus 131
Léontios de Néapolis см. Леонтий
 Heапольский
Leroy-Molinghen A. 136
- Lever M.** 353
Levi Makarius L. 15
Levin S. 37
Lewis A. S. 66
Lieu S. N. C. 343, 344
Likhachev D. см. Лихачев Д. С.
Lindblom J. 16
Litavrin G. см. Литаврин Г.
Loch S. 229
Loosen P. 333
Loserth P. E. 354
Lourdaux W. 364
Ludwig C. см. Людвиг К.
Lundström V. 93
Luzzati Lagana F. 173
- Machek V.** 42
Magdalino P. 150, 205
Magoulias H. J. 97
Majeska G. 208
Makris G. 128
Malingrey A.-M. 164
Malvy A. 364
Mango C. см. Мэнго С.
Mann Th. см. Манн Т.
Mansi J. B. 127
Marx J. 135
Matthaeus Blastares 204
Mavrommatis L. 35
Maximus см. Максим
Medea A. 191
Meier F. 338
Menestó E. 359
Metcalf D. M. 139
Michael Psellus см. Михаил Псевл
Mioni E. 113, 119
Miquel P. 184
Misciatelli P. 363
Moffatt A. 343
Möhler G. 228
Molé M. см. Моле М.
Morin D. G. 347
Morini E. 174
Morris R. 205
Mujeed M. 340
Müller G. 133

- Murav H. 10
 Mussafia A. 349, 350
- Nau F.** 17, 39, 40, 48, 49, 52, 59,
 60, 72, 77, 98, 178
Neophytus Reclysus 193
Neyt F. 50
Nicephorus Gregoras см. Никифор
 Григора
Nicetas Choniates см. Никита Хо-
 ниат
Nicetas Stephatos 167
Nicholas of Methone 31
Nicholson R. 334—336
Nicol D. 210
Nicolaus Grammaticus см. Николай
 Грамматик
Nilus см. Нил Синайский
Nip R. I. A. 82
Noret J. 172
- Odenkichen C. J.** 82
Onasch K. 10
Origène см. Ориген
Ottovordemgentschenfelde N. 381
- Papadopoulo-Kerameus A.** см. Пана-
 допуло-Керамеус А. И.
Paramelle J. 178
Paret B. 119
Parmentier L. 100, 103
Parsons E. C. 15
Paschos P. P. 164
Patlagean E. 67
Peck G. T. 359
Peña I. 135
Peterson H. 42
Petrus Siculus 196
Petrova-Taneva M. 235
Petrovich M. B. 374
Phan P. C. 381
Photius см. Фотий
Piedagnel A. 33
Pitra J. 35
Plato см. Платон
Ponnelle L. 366
- Pope R. W.** 356
Previle J. de 49
Prinz F. 77
Proclus Diadochus 101
Procopius см. Прокопий
Pseudo-Kaisarios см. Псевдо-Кесарий
- Rastogi T. C.** 339, 340
Reau L. 241
Regnault D. L. 40, 49
Reitzenstein R. 74
Revillont E. 77
Reynolds R. 347
Riederer R. 90
Rigo A. 210, 223
Ritter H. 333, 334, 336
Rizvi S. A. A. 339
Rizzo Nero F. 56
Roccatagliata G. 35
Rochceau V. 366
Rosenthal-Kamarinea I. 168
Rousseau P. 68
Rupprecht H.-A. 31
Rydèn L. см. Риден Л.
- Sainean L.** 352
San Basilio см. Василий Кесарий-
 ский
Sansterre J.-M. 135
Sargologos E. 198
Saward J. 14
Schenkel G. 345
Schiro J. 139
Schmidt M. 37, 43, 83
Schoors A. 41, 104
Schwartz E. 178
Scobie A. 114
Screech M. A. 359, 368
Sekommodau H. 352
Ševšenko I. 265
Sewey H. 238
Shann L. Th. 357
Sherry L. F. 18
Siberus V. G. 138
Sirivianou M. G. 42
Slotki J. 26

- Slowinski M.* 368
Sozomeni 18
Speck P. 107
Špidlik Th. 19, 41, 176
Stählin G. 16
Stange-Zhirovova N. 12
Steward J. H. 15
Strebbers C. E. 83
Sturz F. W. 196
Stüssi-Lauterburg B. 188
Sulpicius Severus см. Сульпиций Север
Syméon le Nouveau Théologien см. Симеон Новый Богослов
- Tafur Pero** см. Тафур Перо
Täschner F. 338
Teich M. 35
Teodorsson S. T. 161
Théodoret de Суг см. Феодорит Киррский
Theodoreus Cyrrhensis см. Феодорит Киррский
Theodorus Bar Koni см. Феодор Бар Кони
Theodorus Studites см. Феодор Студит
Theodoros Metochites см. Феодор Метохит
Thompson E. M. 14, 20, 329
Thomson F. J. 245
Tinnefeld F. 108
Touraille Tr. J. 56
Trapp E. 153, 221
Trawkowski S. 364
Trevisan P. 34
Tsougarakis D. 200
- Ubicini A.** 333, 341
Underhill E. 359
- Vaggione R. P.** 107
Van der Valk M. 204
Van Deun P. 41, 104
Van Dieten I. A. 207, 236
Van Esbroeck M. 64, 90
Van Rompay L. 41, 104, 118
- Vande Kappelle R. P.* 34
Vandenbroucke F. 191
Vogt K. 58
Völker W. 176
- Wallis Budge E. A.** 41, 66
Wensinck A. J. 58, 335
Westerink L. C. 25, 101, 143
Whitby M. 45
Widengren G. 96, 107
Willelmus Malmesburiensis 347
Wilmart A. 347
Winter M. 340
Wodziński C. 20
Wolska-Connus W. 105
Wortley J. 49, 51, 52, 68, 113
- Yazici T.** 340
- Zotenberg H.** 350
- Αγγελίδη Χ.* см. Ангелиди Х.
Γριτσόπουλος Τ. Α. 139
Δεσπότης Κ. 221
Δημητρακόπουλος Φ. Α. 226
Θεοχαράκας Ν. 35
Ισαάκ ο Σύρος см. Исаак Сирин
Κοκκουλές Φ. 113, 115
Κοκκούρα Δ. Α. 113
Κοέρου Γ. 174
Κυριακοπούλου Κ. 139
Λαμψίδης Ο. 87
Μαντζαρίδης Γ. Ι. 211
Μαρτίνης Π. 19, 228
Μπόγκα Ε. Α. 228
Παπαζώτος Θ. 208
Πάσχου Π. Β. 229
Παύλος Εὐεργετεινός 49, 60
Πλάτων см. Платон
Πολέμη Ι. 192
Πότλης Μ. 203
Ράλλης Κ. 203
Σταμούλης Χρ. 194
Τσάμη Δ. 211
Χιονίδης Χ. 208