

УДК 18:159.942.3:316.624

Елена Петриковская

ЮРОДСКИЙ СМЕХ КАК ПРОЯВЛЕНИЕ БОГОХУЛЬСТВА: ОПЫТ ПРОБЛЕМАТИЗАЦИИ

В статье подвергается критическому анализу отношение к юродству как нонконформистской форме религиозности. Обсуждается динамика альтернативных обоснований этой формы святости. Юродство как религиозная практика ориентировано на поиск правил коммуникации с теми или иными видами сакрального, на поиск границ и характеристик, присущих миру священного. Особенностью православной традиции является отсутствие в церковных текстах разработанной концептуализации святости при высокой значимости данного понятия. Это относится и к средневековому богословию, и к церковной науке Нового времени. Возникает зазор между нормативным текстом и практиками. Он представляет собой пространство свободного экспериментирования.

Ключевые слова: богохульство, юродивый, смех, смеховая культура, религиозная практика, православие, безумие, философская антропология.

Юродство как форма религиозного подвижничества с определенного момента привлекает к себе пристальное внимание исследователей именно потому, что балансирует на грани ереси. Уже в конце VII века в Византии 60 правило Трульского Собора позволяет «наказывать всячески притворяющихся беснующимся», рассматривая в их поведении присутствие дьявола [24]. Церковные правила и комментарии к ним не формулируют никаких критериев, позволяющих отличить истинное юродство от ложного. Монашеская аскеза вроде бы в почете, а прославленные юродивые – это великие святые (свв. Симеон, Андрей), но сам подвиг юродивого сопряжен с серьезными опасностями и подражать ему нельзя. По мнению православной церкви, этот путь спасения души связан с множеством соблазнов, а потому расценивается как гибельный, ведущий в сеть сатанинскую.

Поведение юродивого и в самом деле представляет собой загадку. Соединение несоединимого в одном человеке, смешение несовместимых жизненных амплуа. По крайней мере, таким он изображается в житиях, написанных и дописываемых в разное время, порой через много лет после смерти святого. Несмотря на их неполноту и историческую недостоверность, они создают представление о подвиге юродства. В русской агиографической литературе часто поведение юродивого

выражается словами «похабства творя», которые подчеркивают его антисоциальность, агрессивность, подчас открытое глумление над религиозными ценностями. Жития юродивых формируют «православную память», а также являются средствами ее поддержания, причем по ту сторону официального церковного дискурса.

Юродивый, как и любой другой святой – образец идеального христианина. Пытаясь разобраться, какие социально значимые модели поведения выражал юродивый и что в них шло вразрез с церковными декларациями, мы посмотрим на юродство не глазами агиографа, а глазами теоретиков (как светских ученых, так и богословов).

Известно, что юродство родом из Византии, на Руси получило наиболее широкое распространение. Популярность юродства в России вплоть до начала XX в. – факт, не вызывающий сомнений [21, с. 257].

Есть одно общее место в литературе про юродство – акцент на дидактической роли юродивого. Тогда притворное безумие как устойчивый признак юродства объясняется как реакция на регламентацию и рационализацию жизни. Одно из объяснений большой популярности юродивых в XVI в. принадлежит Г. П. Федотову, который считает, что юродивые заполнили пустоту, образовавшуюся в церкви после эпохи святых князей. Москва, по его мнению, слишком бюрократизировалась, а церковь сделалась слишком раболопной; тем самым отвержение зла стало возможным лишь в форме отвержения мира вообще. Расцвет юродства пришелся на время Стоглава и Домостроя, когда, по мнению Федотова, свобода человеческой личности в наибольшей степени подавлялась [21, с. 251, 255]. В то же время юродивый оказался единственной фигурой, имевшей моральное право критиковать церковь, так как он делал это, не нарушая принципа соборности.

Как считает Б. А. Успенский, «поведение юродивого насквозь проникнуто дидактическим содержанием и связано прежде всего с отрицанием грешного мира – мира, где нарушен порядок. Отсюда именно оправданным оказывается антиповедение – обратное, перевернутое поведение одновременно приобщает к потустороннему миру и обличает неправду этого мира (как это характерно и для гностиков, традицию которых, возможно, продолжают юродивые)» [20, с. 328].

Итак, юродство навязывает себя миру, обличая его ложную мудрость или социальное зло, принимая на себя притворное безумие. При такой интерпретации юродство имеет смысл только в присутствии зрителей. В этом единодушны исследователи разных подходов – историки, культурологи, богословы, философы (С. А. Иванов, Д. С. Лихачев, А. М. Панченко, Ж.-К. Ларше).

История изучения юродства в отечественной культуре довольно поучительна. В трудах ученых обсуждается странная святость юродивого и постоянно ведется дискуссия, уточняющая значение юродства. В результате юродивый – перегруженный знак. После обстоятельного филологического, исторического и культурологического анализа житийной литературы и контекстов ее производства и применения остается вопрос: каковы мотивы святого, насколько различаются они от мотивов повествователя? «Что в анализируемом материале относится к моделям поведения, а что к моделям нарратива» [7]. За анализом поведения юрода мы чаще всего обнаруживаем тех, кого он обличал, кто говорил: «Это по грехам нашим». Передать внутреннюю точку зрения юродивого пока удастся с трудом. В середине прошлого века Г. П. Федотов указывал, что в современной ему научной мысли задача написания истории святости как явления духовной жизни «еще только поставлена на очередь». «До сего дня мы не имеем истории святости, не имеем даже истории аскезы. Книги, посвященные этой теме, по большей части не выходят из области внешних фактов, внешних связей, литературных аксессуаров» (цит. по: [5, с. 28]).

Современный православный богослов Жан-Клод Ларше предостерегает от того, чтобы рассматривать юродство как социальный институт или как постоянный или однозначный феномен. «На самом деле, если последовательно читать жития юродивых, можно заметить, что, несмотря на общие для всех черты, перед нами каждый раз новая индивидуальная история. ...юродство возникает как личное призвание и прежде всего подразумевает путь личной аскезы, а то, что затронутой оказывается и общественная сфера, – это лишь разовое последствие, но ни в коем случае не цель [9].

Исследование юродства – это своего рода самоанализ, стремление уйти от безудержной апологии этого феномена или его сведения к некоей сусальной парадигме, как выразился А. Виноградов в своей рецензии на книгу С. Иванова «Блаженные похабы. Культурная история юродства». Конструктивистские подходы уделяют внимание социальным и культурным аспектам почитания юродивых, функциям этого культа в разных сообществах и интеллектуальных традициях. Здесь все, что связано с юродством – не константа, а меняющаяся величина, набор характеристик, обусловленных различными социально-политическими контекстами. Юродство берется как социально сконструированный феномен. Этот подход опирается на результаты компаративистского подхода, выявившего общие и различные черты в восприятии юродства в разных культурах. Итогового обобщения по исследованию юродства сделать невозможно, так как оно продолжается. Причем, в результате совокупного осмысления

неоднозначность подвига юродивого получила «новый гораздо больший масштаб, требующий нового исследования» [4]. Все отмеченные подходы не должны рассматриваться как обязательно альтернативные. Сегодня актуализировалась потребность в персонифицированных подходах к юродству. Это значит, что от вопроса «как почитание святых было связано с конкретными интересами отдельных социальных групп или институций» мы смещаемся в сторону практикующего юродство индивида. И возникает серьезная методологическая проблема: как за клише и «общими местами» агиографического дискурса разглядеть реального живого конкретного человека. Г. П. Федотов задумал агиологию (как принципиально отличную от агиографии) с целью узнать, что собой представляли «сам мученик и его подвиг – историческая обстановка и религиозный смысл его» (цит. по: [5, с. 28]).

И асоциальное поведение юродивого (ругание миру), и его пугающее безумие вполне объяснимо с христианской точки зрения. «Юродивый, осуществляя волю Божию, вел себя вызывающе иррационально, и богословская сущность этой иррациональности состояла в невозможности для человеческого ума понять пути Божественной благодати. В социально-религиозном плане это мог быть протест против институализации христианской жизни в имперской Византии, в плане же богословском развитие данной темы выступает как антропологический коррелят апофатки в постхалкидонском богословии» [7]. Камнем преткновения становится смех юродивого. Ведь присутствие на публике юродивых Христа ради сопровождается смехом. Причем, смеется сам юродивый, что не пристало делать христианину.

Исследователи «смеховой культуры» (М. М. Бахтин, Д. С. Лихачёв, А. М. Панченко, Н. В. Понырko) рассматривают смех как способ приспособления к миру, как то, что позволяет существовать в мире, законы которого не совпадают с ожиданиями человека. В юродстве же видят зрелище, которое может вызвать смех. Десакрализация поведения юродивого, лишение его тайного смысла – характерная черта таких интерпретаций. В данном подходе теряется специфика христианского сознания. М. М. Бахтин отделяет смех от культа и противопоставляет их друг другу. Смех раскрепощает, освобождает от социальных условностей, он сродни человеческой природе. Культ же с его нарочитой серьезностью калечит человека. Бахтину свойственно заострять конфликт между официальной культурой, церковью и народной культурой, которая возводится к архаике. Интеллигентская критика церкви видна здесь невооруженным глазом. Но юродство не укладывается в рамки такой дуалистической концепции. Гораздо убедительней те интерпретации,

которые исходят из внутренней логики феномена юродства, рассматривая его как историю духа в контексте религиозного общества, когда народ способен каяться, исповедоваться, когда полагаются на мистирию.

Юродивый не просто участвует в жизни церкви, он радикализирует церковный взгляд на человека и его спасение. В православии культ – космическое действие, «вечное возвращение, вечное возобновление поиска истины, ее живое добывание, он требует жизни в нем, актуализации стремления к невозможному, беспрестанного акта богообщения» [18, с. 110].

Беря смех как неуправляемую и контрцерковную силу-стихию, Бахтин не учитывает, что виды «смеховой» практики подчинены распорядку церковного года. С. С. Аверинцев заметил, что «важен здесь именно момент календарности, иначе говоря, условности, конвенциональности, конечно, упоминаемый, но, как кажется, недостаточно оцененный у Бахтина. Для последнего «карнавал» есть свобода и только свобода; но если свобода регулирует себя в соответствии с указаниями церковного календаря и отыскивает для себя место внутри конвенциональной системы, ее характеристики как свободы подлежат некоторому уточнению [1, с. 343].

А. М. Панченко в своих исследованиях по смеховой культуре Древней Руси делает вывод, что большинство русских людей с радостью принимало секуляризацию культуры: «Оно, судя по кругу чтения среднего человека, не собиралось жить с «поклонцами и слезами». Оно предпочитало жить весело» [12, с. 138]. Новые литературные жанры XVII века (фацеции, т. е. анекдот и новелла, переведенные с польского языка) внушали важнейшие для секуляризующейся культуры мысли и новые для русского человека, что смех не греховен, что смеяться можно не только скоморохам и юродивым, смеяться можно всем. «В мире смеха все равны. Национальные и религиозные различия здесь отменяются. Отменяются также и все социальные перегородки» [12, с. 138].

Размышление о народном сознании («народной религии», фольклоре, низовой культуре) в работах исследователей XX века проникнуто антиклерикальной идеологией. Но уже сын А. М. Панченко – А. А. Панченко, доктор филологических наук, фольклорист, исследователь народного православия и русских мистических сект – выступает с критикой такого подхода как непродуктивного с точки зрения истории, этнологии и фольклористики, а также нерелевантного традиционной культуре [13, с. 65]. Важно также его замечание по поводу «крайне механического понимания церковного канона» и «православного текста» [13, с. 66]. «Иллюзия господства церкви в религиозной жизни общества обязана тем претензиям, которые церковь как институция выдвигает в области

социального контроля. На деле, однако, «народная религия» оказывает чрезвычайно сильное влияние на «церковную традицию» и, по сути дела, определяет конкретные модели и механизмы религиозной культуры, существующей в данном обществе в данную эпоху» [13, с. 70]. Его вывод об отсутствии в синодальном православии «парадигматического» единства («оно характеризовалось различными и подчас весьма противоречивыми идеологическими и богословскими тенденциями... средства трансляции «канонического знания» также варьировались чрезвычайно сильно» [13, с. 67]) совпадает с характеристикой православия, данной И. Мейендорфом в сборнике статей, изданном в книге под названием «Византийские влияния в православной церкви» [11]. Прот. И. Мейендорф проводит мысль об отсутствии в Византии (а значит и в православии вообще) ясного и автоматически применяемого критерия того, что такое «православное христианство» [11, с. 164]. В отсутствии высшей институциональной гарантии, отвергнутой в лице римского папы, православный мир занят поиском знамений и духовного авторитета в личностях святых [11, с. 165].

Учитывая указанные особенности православия, «с антропологической точки зрения представляется более уместным говорить не о церковном каноне и отступлениях от него, а о религиозных институциях и религиозных практиках, подразумевая, что последние представляют собой иначе организованную, более лабильную, но не менее важную часть религиозной жизни общества» [13, с. 70].

Функция религиозных практик – поддерживать равновесное состояние между религиозными институциями и религиозным опытом. «Практика» – та область индивидуальных и коллективных действий, где происходят постоянные эксперименты с нормой [17, с. 11]. Сказанное напрямую касается почитания юродивых. Существование конфликта обыденных представлений о святости с теологической нормой Церкви в определенном смысле неизбежно [19, с. 112]. Но раздувать конфликт не следует, так как «восточное предание никогда не проводило резкого различия между мистикой и богословием, между личным опытом познания Божественных тайн и догматами, утвержденными Церковью» [10, с. 98].

Сама организация восточного христианства не настолько иерархична и строга, как кажется современным исследователям, которые именно на неверно понятой сути православия строят концепцию юродства и даже его рецепцию современной культурой. Так, М. Энгстрем поясняет востребованность юродства в эпоху постмодернизма, «в частности, тем фактом, что оно выступает агентом Другого в строгой иерархичности восточного христианства, являет пример тактики сопротивления сильному дискурсу. Для постмодернизма в целом катафатическое слово – слово

власти, поэтому остается лишь путь отрицательного высказывания [22, с. 4].

Как показывает изучение литературы, юродство стало исследоваться не только как архаическое явление или религиозный феномен в контексте традиционной культуры. Философское изучение юродства осуществляется сегодня с позиций философской антропологии, в сфере внимания которой в том числе исследование практик. При этом современная философская антропология вступает в диалог с философской антропологией первой половины XX века, актуализируя ряд ее положений. Юродство понимается как результат особого опыта сознания, которое открыто некой внешней силе, позволяя ей сказываться через себя. Важно, что такое сознание является следствием определенного бытия – аскетического, предельно самоограничивающего, а также с отпущенным на свободу воображением. В результате появляется «человек обратной перспективы» (П. Флоренский, Н. Ростова), для которого характерно непрестанное смещение «я» на периферию (жертвование собой), отсутствие внешнего причинения, актуализация невозможного в пространстве символа, мистерии, непосредственность. Интересно, что в центре философской антропологии немецкого философа Х. Плеснера описание расположенности человека «позади самого себя», подчиняющейся законам обратной перспективы. Следуя его мысли, мы должны будем признать игровой характер поведения юродивого и внешнюю обусловленность его смеха.

По Плеснеру, внутренний мир человека – это разлад с самим собой. Ничто не может помочь ему устранить сомнения в истинности собственного бытия. Изначальный раскол поражает самобытие человека, которое эксцентрично, «так что никто не знает о себе самом, он ли это плачет и смеется, думает и принимает решения, или это уже отколовшаяся от него самость, другой в нем, его двойник или антипод» [14, с. 260]. Для Плеснера создание личностного образа – имиджа – единственное спасение от нависающего Ничто. С точки зрения Плеснера человек всегда (должен быть) готов быть разным, делиться на разные роли. Это как спасательный круг для эксцентричного ядра человека.

В работе В. В. Бибихина «Узнай себя» мы встретили комментарий такой «диагноз» человеку. «Мы об этом мало думаем. Не хватает догадки, трудно вместить, насколько простой человек, особенно в толпе, скрытый городской дрессурой, текуч и подвижен». И далее: «Страшны по-настоящему никогда не те люди, которые сорвались и не владеют собой, – значит они заметили или заметят себя, – а «естественные» и всегда просто такие какие они есть, т. е. разные». А вот о Гоголе: «Писательство для него было не сочинительство, а таинственный путь к тому чтобы сохранить

настоящую простоту, не становясь толпой, демонстрацией личин. ...Этим отдаением себя своим созданиям человек оттачивается до прозрачности, до единственной настоящей простоты. Ему тогда не до формирования личности» [3].

Здесь мы наблюдаем характерное для русского философа неприятие личности как искусственной постройки, загромождающей путь к своему подлинному образу (лику). У Плеснера, наоборот, театральность, надевание масок (личин), ролевое поведение приводят к совершенствованию социальности и это – единственно возможный способ жизни в обществе, сопровождающийся сознательным отказом от своей подлинности, от встречи с собой [6, с. 23–53].

Следуя традиции русской философии, Н. Ростова полагает, что юродивый определен только внутренним, собою, а не внешним, социальным. И встреча с собой принципиально возможна, по крайней мере, в исповедальном пространстве. Собственно юродство и есть исповедь, самовыворачивание, путь к самому себе [18, с. 116]. Причем, «внутренние состояния» юродивого – это не субъективные состояния отдельного человека, но общие для тех, кто находится в пространстве мистерии» [18, с. 125].

Для осмысления юродства как «персональной формы аскезы» (Ж.-К. Ларше) рассмотренные философские размышления весьма актуальны. Философская и религиозная антропологии ориентируются на внутренние факторы и ставят целью воссоздать духовный портрет святого. Здесь явно присутствует стремление аргументировать настроения юродивого, чтобы, как выразился Р. Барт, «растянуть эту индивидуальность до науки о субъекте, название которой не имеет значения при условии, что она достигнет уровня всеобщности, но не редуцирующего, не превращающего в ничто меня самого» [2, с. 40]. По словам одного старца, аскет проводит в бдении много лет, «чтобы увидеть во всех людях одного единственного человека». Поэтому «данные православной аскетики должны быть тщательно изучены и проанализированы с целью выявления и формулирования содержащегося в них «знания о внутреннем человеке». Это знание можно назвать «практической антропологией», без учета которой церковное учение о человеке не может быть полным» [16, с. 7].

Святость в православии – это предельное проявление благодатно обожженной человечности. «Святость и есть живовоплотившаяся иконичность Божьей твари, пережившей в своем религиозном опыте этапы триады «личина/лицо/лик» [8, с. 270].

Любопытна популярность темы маргинальной святости в литературе Серебряного века (и ее современных последователей). Тема святости

персонализируется, скажем, Франциск Ассизский – который у всех на устах [8, с. 264] – интересует как тип личности, интересен дух его поступков. То есть на первом плане яркая субъективность, которая и осваивается столь же субъективно. В целом, на наш взгляд, Серебряный век останавливается на лице, не доходя до лика. Здесь тот же вариант секулярной трактовки личности, что у Плеснера, но без его стремления быть объективным. Приветствуется «духовное юродство», которое рассматривается как «кардинальное свойство творческого поведения». Такое юродство К. Г. Исупов противопоставляет «овнешненному в веригах и прочих атрибутах практической аскезы антиповедение» [8, с. 265]. Духовное юродство – это «маргинальная точка зрения на возможности здравого смысла и самоочевидной для всех истины», это внутреннее юродство, «интериоризованное в глубину мыслительных структур и преобразованное в апофатику высказывания». Исследователь XX века объявляет это «типологической чертой русской мыслительности», на почве которой, Франциск Ассизский встречает понимание людей русской культуры [8, с. 282].

Что же касается юродского смеха, то он может быть рассмотрен как проявление человеческой сути. Но в терминах новоевропейской философии религиозный мир плохо объясним. Эти способы объяснения далеко ушли от того практического контекста, в котором родились феномены религиозного мира и в котором они и приобрели свое первоначальное значение и смысл» [23, с. 193]. Практическая система (власти, знания и этики) нового времени сместила значение юродства от высшего христианского подвига к образу шутовского поведения и психической болезни. У современного философа «нет слов, чтобы высказать наше отношение с бесконечным или священным», что признает, например, Ж.-Л. Нанси [15].

Хотя впадение в смех Плеснер точно описывает. Смех у него это «осмысленно ложная реакция» на невозможность найти правильное отношение между личностью и ее телом. Дезорганизация отношения человека к своему телу не может быть передана словами и обретает определенный смысл в выразительном комплексе смеха и слез. Они сигнализируют о том, что человек переходит границу в сторону телесности, к чистому «бытию телом». В этой ситуации субъект, Я, личность отключены, потому что человек не владеет собой.

Плеснер предлагает подумать о вечном проклятии искусственного существа быть смешным, вследствие чего у него возникает потребность выстроить систему рациональной защиты от смеха (осмеяния). Смешное, интимное помогает скрывать успешная социализация личности,

выполнение-ношение ею различных социальных ролей-масок.

На наш взгляд, концепция смеха Плеснера может дополнить портрет «человека обратной перспективы». И главным образом потому, что удачно интерпретирует смех юродивого. Н. Ростова пишет, что «смех – это ширма от Бога, симптом присутствия “я”. Страх Божий убирает эту преграду» [18, с. 110]. Однако в случае юродства смех нельзя исключить. Юродивый – это человек после Я. Смех, возможно, является инструментом «отключения» Я. Юродивый смеется над собой, над миром в себе, он пребывает в непрерывно длящемся мистериальном акте. Разрыв с миром требует постоянно возобновляющихся усилий, среди которых и смех. Поэтому смех здесь не может рассматриваться как произвольная реакция.

Подведем итоги. Юродивый является персонификацией важнейших религиозных и социальных представлений, связанных с восприятием сакрального и профанного. Святой – это сверхчеловек (человек высшего типа), реализовавший завет богоподобия, заданный всем людям – быть живой иконой Христа. Монашеская аскеза порождает юродство как более тяжелую форму аскезы, которая должна противодействовать главному врагу монахов, вовлекающему их в прелесть – тщеславию. Прикрывшись мнимым безумием, юродивый Христа ради усмиряет грех гордыни. В случае успеха он получает смирение, дар пророчества, особые сверхспособности. Юродивый никогда не противопоставляет свой путь как единственно правильный церковной дисциплине. В регламентированном пространстве византийского православия они создавали «пространство маневра» (С. А. Иванов), необходимого для выживания системы. Юродство синтезировало в себе сокровенные стремления русского человека. Полутона, намеки, невозможное как возможность, отсутствие формализации, понятийной ясности. Юродство существует в пограничной области между земным и небесным, где можно пережить то, что разум не освоил, оставил без внимания.

Юродивый ставит веру выше разума. Поэтому обязательным условием интерпретации смысла действий юродивого является доверие религиозному опыту, опыту покаяния и исповеди. Тут дело не только в том, что человек способен жить интенсивной внутренней жизнью. Нужен толчок и нужна среда, чтобы этот механизм заработал. Юродивый не может изучаться изолированно от тех, к кому он обращается и кто разделяет его ценности. Он нуждается в тех, чей общественный покой взрывает. Ну и публика его должна быть достаточно терпимой к самой процедуре осмеяния, спокойно воспринимать отклонения от привычного (нормального) поведения и даже приветствовать протест против порядка. С этой позиции богохульствует тот, кто считает юродивого психически

большим человеком, поскольку он отвергает тем самым бытие Бога и воздействие Духа Святого на человека.

Феномен юродства существует только в религиозном обществе. В секуляризованных обществах мы встречаем стилизацию под юродство или его рецепцию. Юродивый является порождением такого мира, в котором имеет место духовное напряжение религиозного характера. Должны работать религиозные мотивы – стремление к спасению, к очищению от грехов и т. п. Прав С. А. Иванов, современное общество слишком светское, чтобы в нем было напряженное ожидание, порождающее этот образ.

Антиклерикально настроенная русская интеллигенция в XX веке по-своему трактует юродство. Восточную аскезу плохо знают и понимают. Ей взамен предлагают «духовное юродство», происходит рецепция западной традиции святости и отказ от народного почитания юродивых. Духовные юродивые рассматриваются как религиозные учителя и противопоставляются церкви (оплоту самодержавия и несправедливости) и отвлеченной философии (не имеющей отношения к жизни). Таким юродивым стал для русской интеллигенции и Франциск Ассизский, и Ницше.

Считать юродивого принадлежащим миру смеховой культуры нельзя, так как он противопоставляет себя не только обжитому миру, но и антимиру. Феномен юродства – это напоминание о подлинной природе Церкви, о том, что это Тело Христово, которым руководит Святой Дух, а не человеческое сообщество и не государство в государстве.

Динамика альтернативных обоснований этой формы святости позволяет увидеть, какое юродство предпочитало наше общество на том или ином этапе своего развития, в чем поведении видело идеал (канон), а в чем отступление от него («Нынешние ... не по Бозе суть»). Сегодня присутствует стремление «легализовать» для академического стиля изложение взгляд на религиозную практику «изнутри», из собственных ей смысловых и ценностных ориентиров. Это позволит разглядеть новые черты юродства. И понять тесную связь между принятием юродства и терпимым отношением к богохульству.

Список использованной литературы:

1. Аверинцев С. С. Бахтин и русское отношение к смеху. От мифа к литературе: Сборник в честь 75-летия Е. М. Мелетинского.– М.: РГГУ, 1993.– С. 341–345.
2. Барт Р. Camera lucida. Комментарий к фотографии / пер. с фр., послесл. и

- коммент. Михаила Рыклина.– М.: Ад Маргинем, 2011.– 272 с.
3. Библихин В. В. Узнай себя. [Электронный ресурс].– М.: Наука, 1998.– Режим доступа: <http://predanie.ru/lib/book/84604/>
 4. Виноградов А. Ю. Иванов С. А. Блаженные похабы. Культурная история юродства [Электронный ресурс].– Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/111501.html>
 5. Войтенко А. А. Курс по агиологии Г. П. Федотова в Богословском институте в Париже. Новые данные // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология.– 2016.– Вып. 4 (49).– С. 24–35.
 6. Григорьева Н. Я. Эволюция антропологических идей в европейской культуре второй половины 1920–1940-х гг. (Россия, Германия, Франция).– СПб.: Книжный Дом, 2008.– 344 с.
 7. Живов В. М. Рецензия на книгу С. А. Иванова «Византийское юродство» [Электронный ресурс].– Режим доступа: www.krotov.info/spravki/temv/yu/yurodstvo.html
 8. Исаупов К. Г. Судьбы классического наследия и философско-эстетическая культура Серебряного века.– СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2010.– 592 с.
 9. Ларше Ж.-К. Христа ради «сумасшедшие» / 9. Пер. с франц. К. Мацан и Л. Гийон // Фома.– № 6 (110) – июнь 2012.– С. 20–26.
 10. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие.– К.: Путь к истине, 1991.– С. 95–261.
 11. Мейендорф И., прот. Византийское наследие в Православной Церкви. Пер. с англ. под общей ред. Ю. А. Вестеля.– К.: Центр православной книги, 2007.– 352 с.
 12. Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ // Из истории русской культуры. Т. III (XVII – начало XVIII века).– М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.– С. 11–264.
 13. Панченко А. А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект.– 2-е изд.– М.: ОГИ, 2004.– 541 с.
 14. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию.– М.: РОССПЭН, 2004.– 368 с.
 15. Подорога В.– Ж.-Л. Нанси. Диспут «Сакральное в современном обществе». 28 октября 2008. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.podoroga.com/disput.html>
 16. Православное учение о человеке: избр. статьи.– Клин: Христианская жизнь, 2004.– 430 с.
 17. Религиозные практики в современной России: Сб. статей / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна.– М.: Новое издательство, 2006.– 400 с.
 18. Ростова Н. Человек обратной перспективы (Опыт философского осмысления феномена юродства Христа ради) / Под ред. Ф. И. Гиренка.– М.: МГИУ, 2010.– 140 с.
 19. Семенов-Басин И. В. Святость в русской православной культуре XX века. История персонификации.– М.: РГГУ, 2010.– 291 с.
 20. Успенский Б. А. Избранные труды.– Т.1. Семиотика истории. Семиотика

- культури.– М.: Гнозис, 1994.– 432 с
21. Федотов Г. П. Святые Древней Руси / Предисл. Д. С. Лихачева и А. В. Меня. Комментар. С. С. Бычкова.– М.: Моск. рабочий, 1990.– 269 с.
 22. Энгстрем М. Апофатика и юродство в современной русской литературе // *Journal of Slavic Languages and Literatures Slovo* (Uppsala), 2010, No. 51, pp. 129–140.
 23. Янгулова Л. Юродивые и умалишенные: генеалогия инкарцерации в России // Мишель Фуко и Россия: Сб. статей / Под ред. О. Хархордина. – СПб.; М.: Европейский университет в Санкт-Петербурге: Летний сад, 2001.– С. 191–211.
 24. Acts of ecumenical councils // https://azbyka.ru/otechnik/pravila/dejanija-vselenskikh-soborov-tom6/1_12_2

Олена Петриківська

ЮРОДСКОЙ СМІХ ЯК ПРОЯВ БОГОХУЛЬСТВА: ДОСВІД ПРОБЛЕМАТИЗАЦІЇ

У статті піддається критичному аналізу ставлення до юродства як нонконформістської форми релігійності. Обговорюється динаміка альтернативних інтерпретацій цієї форми святості. Юродство як релігійна практика орієнтоване на пошук правил комунікації з тими чи іншими видами сакрального, на пошук меж і характеристик, притаманних світу священного. Особливістю православної традиції є відсутність в церковних текстах розробленої концептуалізації святості при високій значущості даного поняття. Це відноситься і до середньовічного богослов'я, і до церковної науки Нового часу. Виникає зазор між нормативним текстом і практиками. Він являє собою простір вільного експериментування.

Ключові слова: богохульство, юродивий, сміх, сміхова культура, релігійна практика, православ'я, безумство, філософська антропологія.

Olena Petrykivska

THE LAUGHTER OF THE HOLY FOOL AS A MANIFESTATION OF BLASPHEMY: THE EXPERIENCE OF PROBLEMATIZATION

This article contains a critical analysis of the relationship to the foolishness of a non-conformist form of religiosity. The dynamics of the alternative justifications of this form of holiness is discussed. The research foolishness manifested anticlerical spirit. Saints come from allies, they see rebels against tradition. However, the category of holiness in the Russian Orthodox culture can not be viewed through the prism of religious experience, opposed to religious institutions, in terms of counter-culture. We must be wary of the notion of "folk religion". This concept is loaded with anti-clerical ideology. Folk Orthodoxy is necessary to investigate as the sum of the religious practices

that are in dynamic interaction with religious institutions. The foolishness of a religious practice is focused on the search for rules of communication with various kinds of sacred, finding boundaries and characteristics inherent in the world of the sacred. In the Orthodox tradition is not designed church conceptualization of holiness. This also applies to the medieval theology and church science in modern times. There is a gap between the normative texts and practices. It is a space of free experimentation. The conflict of ordinary notions of Holiness with the theological norm of the Church is inevitable. However, the conflict should not be exaggerated. The article analyzes laughter as important feature of the behavior of the Holy Fool. The article presents and critically commented popular interpretations of the foolishness. As shown in the article when interpreting the laughter of a Fool, they conflict. When building the theoretical concepts were taken into account the point of view of the believer's consciousness. Philosophical-anthropological approach was used to the explanation of the laughter of a Fool.

Keywords: blasphemy, the Holy Fool, laughter, laughter culture, Orthodoxy, religious practice, madness, philosophical anthropology.

References

1. Averintsev S. S. (1993) Bahtin I rysskoe otnoshenie k smehu. Ot mifa k literature: sbornik v chest 75-letiya E. M. Meletinskogo [Bakhtin and the Russian attitude to laughter. From myth to literature. Collection in honor of the 75th anniversary of E.M. Meletinsky]. Moscow, RGGU, pp. 341–345.
2. Bart R. (2011) Camera lucida. Kommentariy k fotografii [Camera lucida. Comment on the photo], per. s fr. Mihaila Riklina. Moscow, Ad Marginem, 272 p..
3. Bibihin V. V. (1998) Yznay seby [Know yourself]. Moscow, Nayka,. Rejim dostupa: <http://predanie.ru/lib/book/84604/>
4. Vinogradov A. U. Ivanov S. A. Blazeni pohaby. Kulturnay istoria urodstva [Blessed obscenities. Cultural History of Foolishness]. Rejim dostupa: <http://www.patriarchia.ru/db/text/111501.html>
5. Voytenko A. A. (2016) Kurs po agologii G. P. Fedotova v Bogoslovskom institute v Parise. Novy dany [A course on the hagiology of G.P. Fedotov at the Theological Institute in Paris. New data]. *Vestnik PSTGY*, seria III. *Filologia*, Vip. 4 (49), pp. 24–35.
6. Grigorieva N. Y. (2008) Evolucia antropologicheskikh idey v evropeyskoy culture vtoroy poloviny 1920-1940-h gg. (Rossia, Germaniya, Franciya) [Evolution of anthropological ideas in European culture of the second half of 1920-1940. (Russia, Germany, France)]. *Spb.*, Knizny dom, 344 p.

7. Zivov B. M. Rezenzia na knigy S. A. Ivanova «Vizantiyskoe urodstvo» [Review of the book S. A. Ivanova “Byzantine foolishness”]. Rejim dostupa: www.krotov.info/spravki/temv/yyurodstvo.html
8. Isupov K. G. (2010) Sudby klassicheskogo nasledia i filosofsko-esteticheskay kultura Serebrynogo veka [The destinies of the classical heritage and the philosophical and aesthetic culture of the Silver Age]. *Spb.*, Russkay hristianskay gumanitarnay afademia, 592 s.
9. Larshe Z.-K. (2012) Christa radi “sumasshedshie” [Christ for the sake of “crazy”]. Per. s franz. K. Mazan i L. Giyon, *Foma*, № 6 (110). iun, pp. 20–26.
10. Losskiy V. N. (1991) Ocherk misticheskogo bogoslovie Vostochnoy Cerkvi [Essay on the Mystical Theology of the Eastern Church]. *Misticheskoe bogoslovie*. Kyev, Put k istine, pp. 95–261.
11. Meyendorf I., prot. (2007) Vizantiyskoe nasledie v Pravoslavnoy Cerkvi [Byzantine heritage in the Orthodox Church]. Per. s angl. Pod red. U.A. Vestely. Kyev, Centr pravoslavnoy knigi, 352 p.
12. Panchenko A. M. (1996) Rysskay kultura v kanun petrovskih reform. Iz istorii russkoy kultury [Russian culture on the eve of Peter’s reforms. From history of Russian culture]. V. III (XVII– nachalo XVIII veka). *Moscow*, Shkola “Yaziki prusskoj kultury”, pp. 11–264.
13. Panchenko A. A. (2004) Xristovchina i skopchestvo: folklore i tradicionay kultura russkuh misticheskikh sekt [Hristovschina and Skopchestvo: folklore and traditional culture of Russian mystical sects]. 2-e izd. *Moscow*, OGU, 541 p.
14. Plessner X. (2004) Stupeni organicheskogo i chelovek: Vvedenie v filosofsky antropologiu [Steps of Organic and man: Introduction to philosophical anthropology]. *Moscow*, ROSSPEN, 368 p.
15. Podoroga V.– Zh.-L. Nansy. (2008) Disput «Sakralnoe v sovremennom obchestve» [Disputation “Sacred in modern society”]. 28 oktybry. Rejim dostupa: <http://www.podoroga.com/disput.html>
16. Pravoslavnoe ychenie o cheloveke: izbranye statyi (2004) [Orthodox doctrine of man: selected articles]. *Klin*: Christianskay zizn, 430 p.
17. Religioznie praktiki v sovremennoy Rossii [Religious practices in modern Russia]. Sbornik statey (2006). Pod red. K. Russele, A. Agadzanyina. *Moscow*, Novoe izdatelstvo, 400 p.
18. Rostova N. (2010) Chelovek obratnoy perspektivy (Opit filosofskogo osmislenia fenomena urodstva Christa radi) [The person of the reverse perspective (The experience of philosophical understanding of the phenomenon of the foolishness of Christ for the sake of)]. Pod red. prof. F. I. Girenka. *Moscow*, MGIY, 140 p.
19. Semenenko-Basin I. B. (2010) Svytost v russkoy pravoslavnoy culture XX

- veka. Istorija personifikacii [Holiness in the Russian Orthodox culture of the XXth century. History of personification]. *Moscow*, RGGU, 291 p.
20. Uspenskiy B. A. (1994) Izbranie trudi. T. 1. *Semiotika istorii. Semiotika kulturi* [Selected works. T.1. The semiotics of history. Semiotics of culture]. [Selected works. T.1. The semiotics of history. Semiotics of culture]. *Moscow*, Gnozis, 432 p.
21. Fedotov G. P. (1990) Svytie Drevney Rusi [Saints of Ancient Russia]. Pred. D. S. Lihacheva i A.V. Meny. Komment. S. S. Bichkova. *Moscow*, Mosk. Rabochiy, 269 p.
22. Engstrem M. (2010) Apofatika i urodstvo v sovremennoy russkoy literature [Apophatics and foolishness in contemporary Russian literature]. *Journal of Slavic Languages and Literatures Slovo*, Uppsala, No. 51, pp. 129–140.
23. Yangulova L. (2001) Urodivie i umalishenie: genealogiya inkarceracii v Rossii [The fools and the insane: the genealogy of incarceration in Russia]. *Mishel Fuko i Rossia: Sb. Statey*. Pod red. O. Harhordina. *SPb.*; *Moscow*, Evropeyskiy universitet v Sankt-Peterburge: Letniy sad, pp. 191–211.
24. [Acts of ecumenical councils]. https://azbyka.ru/otechnik/pravila/dejanija-vselsenskih-soborov-tom6/1_12_2

Стаття надійшла до редакції 10.04.2017.

Стаття прийнята 12.05.2017.