

П. ХАНТ

Самооправдание протопопа Аввакума

Интерес к творчеству и личности замечательного русского писателя Аввакума постоянно растет и в СССР, и за рубежом. Только в последние годы «Житие» и другие сочинения Аввакума вышли в переводах на английский, чешский, словацкий, венгерский языки. Недавно объявлены немецкое (ГДР) и сербское издания. Раньше привлекал внимание в первую очередь Аввакум-стилист, блестящий мастер художественного слова; теперь этот вождь крупнейшего оппозиционного движения XVI в. изучается как мыслитель, философ, богослов. Именно в этом плане написана статья американской славистки П. Хант. Начиная со времен царя Алексея Михайловича православные официозы в подавляющем большинстве изображали старообрядцев вообще и Аввакума в частности недалекими ретроgrадами, цеплявшимися за мелочи, а их мировоззрение пренебрежительно окрестили «обрядоверием». П. Хант показывает, что Аввакум был образованным, глубоким и смелым мыслителем, что Аввакум-богослов оставался таким же бунтарем, как и Аввакум — вождь старообрядчества, сопротивлявшегося церковному и светскому гнету. Полагая, что статья П. Хант представляет несомненный научный интерес, редакция вместе с тем подчеркивает, что богословские взгляды Аввакума должны изучаться в теснейшей связи с его социально-политическими воззрениями. Именно в этом аспекте редакция намеревается продолжить в очередных томах ТОДРЛ обсуждение тем, затронутых П. Хант. — *Ред.*

XVII век в России был периодом кризиса,¹ когда процесс разложения средневекового общества затронул как нацию в целом, так и индивида.

При возрастающем осознании релятивизма мира представление о богоизбранности и неподсудности царской власти,² о Москве как о третьем Риме, и вся идея иерархичности мироустройства оказались сильно поколебленными. В искусстве этот процесс проявился в новом восприятии человека, в «развитии индивидуальной точки зрения на события и пробуждении в литературе сознания ценности человеческой личности самой по себе, вне зависимости от ее официального положения в обществе».³ «Вневременная и абсолютная сущность человеческого характера, какой она представлялась в средневековье, поколеблена»,⁴ т. е. поколеблен эпический объективизм, характерный для произведений более древних. 

¹ См.: S. Mathauserová. Baroko v ruské literatuře XVII století. — In: Československé přednášky pro VI mezinárodní sjezd slavistů v Praze. Praha, 1968, s. 253 (далее: Mathauserová).

² Д. С. Лихачев отмечает, что в XVII в. «теологическая точка зрения на происхождение царской власти и идея неподсудности монарха человеческому суду впервые возбудили очень серьезные сомнения» (Д. С. Л и х а ч е в. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970, с. 22). Аввакум не имел предшественников по силе разоблачения царя. Об отношениях Аввакума с царем см.: А. Н. Р о б и н с о н. Жизнеописание Аввакума и Епифания. М., 1963, с. 27—33.

³ Д. С. Л и х а ч е в. Семнадцатый век в русской литературе. — В кн.: XVII век в мировом литературном развитии. М., 1969, с. 300.

⁴ Д. С. Л и х а ч е в. Человек в литературе Древней Руси, с. 17.

По мнению С. Матхаузеровой,⁵ «Житие» протопопа Аввакума является ярчайшим примером, отражающим общий процесс поиска новых взаимоотношений субъекта и объекта в литературе XVII в. Она считает, что «Житие» выражает попытку Аввакума осознать объективный, абсолютный мир, который Аввакум субъективизирует потому, что считает себя высшим авторитетом, личностью, способной перевернуть и обновить мир. Д. С. Лихачев в нескольких работах обратил внимание на преобладающий субъективизм «Жития» протопопа Аввакума, отметив, что «личное отношение пронизывает все его изложение, составляя самую суть его».⁶

Проблема взаимоотношения субъекта и объекта была для Аввакума не случайной. В духе средневековых традиций он воспринял кризис отношений субъекта и объекта как кризис отношений человек—бог. Все его творчество и самая жизнь были посвящены решению этой проблемы, и он, в отличие от его исследователей и большинства современных читателей, думал, что решал ее в пользу не человека, но бога. Он верил, что своим творчеством и жизнью успешно защищает старый мир, что новое ощущение силы человеческой личности не угрожает иерархичности и объективной абсолютности мира, а способствует их укреплению. Он считал свою собственную жизнь, изображенную в «Житии», образцом наиболее благополучного решения этой проблемы; однако искреннее полемическое волнение произведения свидетельствуют о том, что источник его динамизма было именно ощущение кризиса, постоянно ищущее разрешения. Этот разлад не только шел от ощущения Аввакумом угрозы старой России со стороны «никониан» как носителей западного миропонимания, центром которого стал человек, но был присущ и ему самому.

* * *

Некоторые исследователи обращали внимание на то, что в творчестве Аввакума действительность изображается и объективно, и субъективно: с точки зрения бога, который охватывает все пространство и видит только вечное, и глазами человека, осмысляющего мир применительно к своему положению во времени и пространстве.

А. С. Демин обращает внимание на две позиции в изображении пространства в «Житии». Он отмечает наличие божественного конуса, «расширяющегося куда-то с небес на землю», и земного — конуса реальной перспективы, идущего от взирающего человека.⁷ В связи с этим А. С. Демин выделяет два вида изображаемого пространства в «Житии» Аввакума. В первом случае пространство видится громадным, необъятным, богатым противоречиями, независимым от человека, где последний является не субъектом, а объектом. В другом же пространство замкнуто «как бы на расстоянии вытянутой руки протопопа», где мир определяется через чувственное восприятие человека.⁸ В изображении природы с ограниченной, субъективной, человеческой точки зрения Аввакум сохраняет внутреннюю память о «зрении» бога, трансцендентном в отношении к человеку.

«Недаром все пейзажи Аввакума заканчиваются напоминаниями о боге, „призирающим“ сверху на мир. Основание конуса, т. е. поверхность обо-

⁵ Mathauserová, s. 256—257.

⁶ Д. С. Лихачев. Старообрядческая литература (протопоп Аввакум). — В кн.: История русской литературы, т. II, ч. 2. М.—Л., 1948, с. 316.

⁷ А. С. Демин. Наблюдения над пейзажем в Житии протопопа Аввакума. — ТОДРЛ, т. XXII. М.—Л., 1966, с. 402.

⁸ А. С. Демин. Реально-бытовые детали в Житии протопопа Аввакума. (К вопросу о художественной детали). — В кн.: Русская литература на рубеже двух эпох (XVII—начало XVIII в.). М., 1971, с. 238.

зреваемого мира, расширяется тоже почти беспредельно, так как Аввакум постоянно напоминает, что представленная картина является только частью тех 20 тысяч верст, которые он „волочился“, лишь частью земли вообще, только частью всей „бездны“ мира. Каждое описание природы служит повсюду к генерализации и заключается выводом — всегда с обобщающим словом „все“ — о всей природе в целом: „А все то у Христово — света наделано для человеков“, „Вся бо та увиди и настрои благий божия нас ради человек“ и т. п. Аввакум словно ясно видит перед собой ту или иную местность, но „боковым зрением“ схватывает всю природу.⁹

Д. С. Лихачев отмечает в «Житии» протопопа Аввакума сосуществование субъективного и объективного взгляда на время. По его мнению, в «Житии» „преобладает „внутреннее время“, время психологическое, субъективное, связанное с трагическим мировосприятием Аввакума, отмечающее в большей мере последовательность событий, чем их объективную временную прикрепленность“.¹⁰ Но Д. С. Лихачев подчеркивает, что „субъективность времени, взгляд на прошлое из авторского настоящего, своеобразная перспектива времени, обусловленная появлением индивидуализированной авторской личности“, сочетаются с вневременным отношением к действительности, воспринимаемой в ее вечном объективном аспекте, с точки зрения Страшного суда. Для Аввакума, как отмечает Лихачев, эта вечность „была напряженно субъективной“.¹¹

Цель настоящей работы состоит в том, чтобы показать, как Аввакум понимал богословскую проблему соотношений человека с богом, каким образом автопортрет в «Житии» раскрывает глубокое убеждение автора, что он сам является идеальным выражением этого соотношения, почему написание «Жития», в котором отражается его личное сознание, представляется ему «божьим делом».

* * *

Проблема отношений между богом и человеком является центральной не только для Аввакума, но для христианского богословия в целом. Христианство воплотило эту проблему в личности Иисуса, который соединяет в своей двойственной природе и бога, и человека. Оно учило, что воплощение Христа дало человеку возможность обожествить свою собственную плоть и душу, следуя по пути Христа.

Аввакум проповедывал христианскую идею, согласно которой цель человеческой истории — воссоединение мира с богом; среди всей твари только человек способен совершить это. Существование человека во времени подразумевало его соответственное стремление освободиться от временных границ и тем самым участвовать в движении мира от времени в вечность. Осмысливая себя как воплощение бога в человеке, Аввакум считает, что его существование способно обновить Россию и весь мир.

Для Аввакума Христос имеет два существования: внутри и вне времени, историческое и эсхатологическое. Подчеркивая вневременность бытия Христа, Аввакум осмысливает его существование как внепространственное. Включая в себя все реальное пространство, Христос одновре-

⁹ А. С. Демин. Наблюдения над пейзажем. . . , с. 403.

¹⁰ Д. С. Лихачев. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1971, с. 331.

¹¹ Там же, с. 338, 339. С. Матхаузерова, изучившая использование Аввакумом глагольных форм, приходит к тем же самым выводам, что и Д. С. Лихачев: «На свою собственную темпоральную ось он проектирует события, которые продолжают существовать в его сознании рассказчика и временные интервалы которых подчиняются законам перспективы. Но в его поле зрения, как рассказчика, входит даже то, что раньше относилось к существу сверхъестественному» (С. Матхаузерова. Функции времени в древнерусских жанрах. — ТОДРЛ, т. XXVII. М.—Л., 1972, с. 232).

менно больше его. В своих «выписках из священного и святоотческих писаний»¹² Аввакум делал извлечения из „Слова еже на богоявление Григория Назианзина“, в которых показано, что Святой дух и Христос „неподлетны“, но „присносущны“.¹³ Он цитирует Златоуста, чтобы показать, что Христос — это и «вечное, и безместное», что как богу ему «нет конца и определения».¹⁴

Он обращался и к человеческой ипостаси Христа: «у Пречистыя матери господни и у девы млеко бысть. Егда родила бога-человека без болезни, на руках ея возлегла, сосал титечки свет наш. Потом и хлебец стал есть, и мед, и мясца, и рыбку, да и все ел за спасение наше. И вино пияше, да не как, веть, мы — объядением и пьянством, — нет, но благоискусно дая потребная плоти».¹⁵ Подчиняя времени свое безграничное в сущности пространство, Христос указал человеку выход из границ исторического времени. Аввакум подчеркивает относительность существования исторического Христа.

Аввакум любил говорить о преображении пространственного мира, имеющего временные границы, при соприкосновении с вневременным божественным началом. Явление Христа в историческом мире, его рождение и зачатие показывали, как при соприкосновении с божеством природа «иступает» свои законы: «Бог идеже хочет, побеждается естества чин: без болезни вниде, без болезни и изыде. И млеко даяше, Дева питаше питающего всю тварь. И сие не по естеству бе, но выше естества неизреченно. Не бывает у дев млеко, дондеже с мужем во чреве не зачнет» (стб. 620).

То же «иступление» осуществляет природа в уходе бога из истории, в воскресении Христовой плоти.¹⁶ Неизъяснимым образом в воскресении Христа его человеческое тело, не потеряв своих качеств, образовавшихся в зависимости от времени и пространства, оказалось и «вечно, и безместно». Уход Христа из истории — предвестие преобразования всего материального мира. Природа воскреснет и прекратит свое существование во времени, не потеряв определившихся в его рамках качеств. Этот момент осмыслиется как предшествие эсхатологического Христа, когда его тело обнаружится как воплощение целостности бога. Тогда пространственные границы его тела отождествятся с границами всего сотворенного мира. Мир становится Христом, т. е. идеальным сосуществованием духа и материи. Выражая божество, дающее ему свой образ, мир превышает свои границы, т. е. преобразуется.

«А егда будет второе пришествие его, тогда всю переновит сию видимую тварь, сиречь переполощет негасимым огнем, и будет небо ново, и земля нова, и людей тех же переновит, воскреснут вси и комуждо по достоянию

¹² И. М. Кудрявцев издал в «Записках отдела рукописей ГБЛ» (М., 1972, вып. 33, с. 80—212; далее: Кудрявцев) тексты, которые он назвал «Посланием протопопа Аввакума» и «Выписями, черновыми набросками и заметками протопопа Аввакума»; они находятся в «сборнике XVII в. с подписями протопопа Аввакума и других пустозерских унников». Это те фрагменты из круга чтения Аввакума, которым протопоп придавал особое значение. Архив, изданный И. М. Кудрявцевым, состоит из цитат и конспектов из священного и святоотческого писаний и церковной литературы. Автор публикации предполагает, что Аввакум собрал этот архив после своего возвращения из Сибири и до ссылки в Пустозерск. Н. С. Демкова показывает круг чтения Аввакума, не включая богослужебную и старообрядческую литературу и не касаясь вопроса об использовании им Библии, в статье «Произведения средневековой письменности в сочинениях Аввакума» (ТОДРЛ, т. XVII. М.—Л., 1962, с. 329—340).

¹³ Кудрявцев, с. 202, № 117.

¹⁴ Там же, с. 198, № 91.

¹⁵ Памятники истории старообрядчества XVII в., кн. I, вып. 1. — РИБ, т. XXXIX. Л., 1927, стб. 620—621 (сочинения Аввакума, кроме его «Жития», цитируются далее по этому изданию; номера столбцов указываются в тексте в скобках).

¹⁶ Аввакум в полемике с дяконом Федором настаивал, что тело вместе с духом Христовым сошло в ад, чтобы победить смерть (стб. 635—646).

п р о т и в у д е л и м е с т о (здесь и ниже разрядка моя, — П. Х.) укажет бог во веки веком. Тогда рай Едемский распространится по всей земли, и град святыи Сион на воздусе, . . . нощи же не будет там. И не пресечется свет тмоу, якоже днем. Светилник в нем будет агнец божиий светити Христос, сын божиий, надежда наша, свет» (стб. 663—664).

Царство божье есть момент реализации творческой силы в материи. Место человека в этом царстве определяется тем, что он — средство обнаружения животворящей силы внутри рамок времени.

Первоначально человек выражал собою божественную силу и обладал вечной жизнью в раю, где «. . . посреде плотнаго и духовнаго жития устроен», где ничто не изменяется, где все независимо от времени: «Древа не гниющая, травы не ветшающия, цветы не увядаемые, плоды неистлеваемые» (стб. 666). Отказавшись быть выражением бога, захотев стать самим богом, человек утеряти божественную целостность и подчинился времени, т. е. пал от абсолютного к относительному существованию.

«Внемли и услыши святого Иоанна Златоуста — Слово о вочеловечении, лист 469: Сотвори бог небо и землю и создание все, на концы же создания человека содела по образу своему и подобию; образ тому дарова, — не начертание телесно, но властный сан, разсудителну силу, еже добродетелями уподоблятися сотворшему. Бысть убо по образу и подобию божию человек, протяг-же подобие в безмерие. . . [Бог] восхоте того [человека] в подобии теци во владычню благость, мерою ж и последованием и чином. . . Прием убо человек, еже подражати божию благость и правду, простре меру подражания в безмерие, и пожела божиий ревнитель быти не по добродетели, но по господству; тако бо прелести его змия, глаголя: в онже день снесете, будите яко бози, ведяще добро и зло» (стб. 581—583).

Когда человек отказался быть средством выражения целостности мира, он лишил природу своей целостности, и она вместе с человеком подчинилась времени: «Таково-то грех — от человекъ не корыстное дело, и твари бездушной скорбь и болезнь приносит, по Апостолу, оттоле и доднесь — вся тварь совоздыхает и сболезнает с нами, и желает нашего дне, когда сыны божия будем» (стб. 667).

Христос, сын божиий, пришел в мир, чтобы вернуть людям сознание их сыновства, чтобы, увидев сыновство Христа, они перестали искать подражания богу-отцу. Воплощением сына божьего родился второй Адам, который искупит греховную природу первого. Этим вторым Адамом способен стать каждый человек, если, отказавшись от своего эгоизма, он признает свою сопричастность бесконечному и посвятит свою жизнь добрым делам, приближающим его к вечности: «Зри! зри! не слушай змии, яко первозданный; не губи в себе образа божия, — самовластия и разсудительныя силы; и не подражай в безмерие: образ быти божиий по начертанию — раб еси владыки; не уподобляйся существом сотворшему тя, а не ревнуй быти по господству, а не по добродетели. Паки Златоуст: Похваляет же бог подражание, егда меру имать. . . Уподобившася богу апостоли и не укоришася. . . человеколюбия, милостыни, правды, благочестия» (стб. 583).

Авакум уделял много внимания проблеме преодоления человеком греховной природы первого Адама и достижения состояния второго Адама. Целостной вечностью преодолев временные границы, это состояние явилось бы выходом из относительности человеческого существования. Самое важное — не мерить бога человеческой природой, интеллектуальной или телесной, но стремиться к воссоединению с ним, сознавая свои физические и интеллектуальные рамки в сравнении с его безмерностью.

Аввакум призывает возвыситься над «сластолюбием» (стб. 675), над жизнью ради плотского удовольствия. А. Н. Робинсон показывает, как Аввакум изображает грешника-никонианина в образе сластолюбца.¹⁷ Никониане — «плотолюбцы»; не только их тела, но и «размышления» «толсты» (стб. 520).

Аввакум ссылаясь¹⁸ на истолкование Максимом Исповедником размышления Дионисия Ареопагита о явлении Моисею божественного мрака, где Максим пишет: «. . . узрев место, идеже стояше бог», Моисей утратил ощущение времени и пространства, возвысившись до пространства духовного. «Тогда отпусти вся видимых же, сиречь чювьственных всех, и зрящих, рекше словесных всех, умных же глаголю и разумных существ, с ними же и наших душ. Тогда в сумрак вниде, сиречь в неразумий еже о бозе. . . и съединився таковым образом».¹⁹

Аввакум называл «буйством проповедания»²⁰ такое состояние души, когда человек нерациональным образом общается с духом божим и сам становится явлением этого духа на земле. Он противопоставлял это «буйство» светской премудрости тех, кто считал возможным познать бога внутри своих интеллектуальных границ.

Аввакум подчеркивал, что человек не может постичь бога своим разумом, своей способностью анализировать жизнь; это достижимо только через самую жизнь, бесконечную, но и зависимую от человека. Вслед за Златоустом он повторяет: «Господь бо вещь помышления человеческа, яко суть суетна»,²¹ подчеркивая и мимолетность, несущественность помышлений в противовес жизни, которая является выражением бога, вечным и трансцендентным. В своих «выписях» он заостряет внимание на мысли Ареопагита о том, что бог охватывает всю жизнь, и, следовательно, вся жизнь является выражением бога. «Глаголет великий Дионисий Ареопагит: Се бе бо отвержение испадение истинны еСТЬ, истинна же суще еСТЬ, и истинны испадение — сущаго испадение еСТЬ. Аще убо истинна сущее еСТЬ, отвержение же истинны — сущаго испадение. От сущаго и спасти бог не может, и еже не быти — несть. . . Аз еСТЬм сый живот, живот, свет, бог, истинна. Глава 7, лист 188».²²

Субъективному сознанию Аввакум не доверял, считая, что каждый человек, подобно Адаму, способен забывать, что он не более чем часть целого. Его любимое изречение: «Посему, кто думает, что он стоит, берегись, чтобы не упасти». Он противопоставляет идеальную человеческую жизнь (корабль), посвященную осуществлению целостности мира (моря), стремлениям обычного грешника. «Корабли бо по морю преплавают из царства в царство, строя нашу человеческую жизнь. Превозят бо вещи из земли в землю, иде же чеве несть, отинуде превозят. Море бо совокупляет воедино всех нас, да любим друг друга и хвалим чинотворца хитреца — бога. Мы же несть тацы суть, не хоцем бо обще стяжания иметь, но вся хошу мне собрать, яко несытый всеядец. Аще бы ми возможно, вся бы вещи морския и земския во утробу свою вместил».²³

¹⁷ А. Н. Р о б и н с о н. Борьба идей в русской литературе XVII века. М., 1974, с. 283.

¹⁸ Кудрявцев, с. 200, № 107.

¹⁹ Д и о н и с и й А р е о п а г и т. Что божественный сумрак. Книга о таинственном богословии, глава I. — ВМЧ, октябрь, дни 1—3. СПб., 1970, стб. 723.

²⁰ Кудрявцев, с. 185 (здесь Аввакум цитирует Первое послание Коринфянам, I, 21).

²¹ Там же, с. 195, № 60 (Аввакум здесь конспектирует Беседу десятую Иоанна Златоуста на Первое послание Коринфянам, III, 18—22).

²² Там же, с. 199, № 102 и 104.

²³ Житие Протопопа Аввакума, им самим написанное и другие сочинения. М., 1960, с. 273.

Аввакуму близка идея Златоуста,²⁴ что человеку лучше жить в городе с женой и детьми, чем, скрывшись в пустыне, искать духа божьего. Человек, пребывающий в одиночестве, теряет чувство подлинного соотношения с человеческим миром и склонен считать себя целью и средоточием мира.

Даже апостолы способны забывать о своей причастности целому и тем самым впадать в грех. Цитируя в своих «выписях» Златоустово толкование на Первое послание Павла к коринфянам (глава 8),²⁵ Аввакум особо выделяет именно эту мысль. Восьмая глава Послания описывает, как апостолы неумышленно «соблазнили» других во время трапезы. Хотя сами они сознавали, что ели не ради телесного насыщения и удовольствия, но чтобы подкрепить тело в служении богу, другие, глядя на них, думали, что они прославляют свою плоть, и хотели подражать им. Павел советовал апостолам никогда не забывать о том, как могут воспринять их поведение другие люди: «Блюдете бо, рече, да некогда власть ваша сия преткновение будет немощным братии. . . Ине же не точно немощен, но и брат. . . , и погибнет немощный брат в твоём ядении, его ради Христос умре».²⁶ Христос — широчайший мир, долженствующий быть учтенным в сознании отдельного человека.

Неверие Аввакума в субъективное сознание отдельной личности выражается в том, что он предпочитает дела словам. Слова возникают из стремления рационально осмыслить действительность, т. е. подчинить бога принципам собственного интеллекта, тогда как дела — сама действительность, представляющая собою объективное осуществление субъективного отношения отдельного деятеля к целому. Дела — выражение бога-«живота». Аввакум цитирует Послание Иакова, чтобы подтвердить мысль об оценке внутреннего состояния души. Оно может рассматриваться как действительное, т. е. истинное, лишь если выражается объективно. «Кая польза, братия моя, аще веру глаголет кто имети, дел же не имать. . . вера . . . аще дел не имать, мертва есть о себе. . . Покази ми веру твою от дел твоих, и аз покажу тебе от дел моих веру мою. Ты веруеши, яко бог един есть. . . , и беси веруют и трепещут зело. — Хощеши ли разумети, о человеце суетне, яко вера без дел мертва есть».²⁷ Человек должен стремиться к тому, чтобы его объективное внешнее поведение отражало его душевную сущность, а именно — правильное понимание бога. Через «буйство проповедания» он «иступляет» самого себя и делает свое существование в физическом пространстве одновременно проявлением духовного пространства. Тем самым он при исторической жизни становится причастен телу Христа, которое в конце истории выражает весь мир. Внутри рамок времени он становится обновителем пространства, чудотворцем, ожидающим великого чуда исчезновения времени.

* * *

Аввакум писал свое «Житие»²⁸ как свидетельство того, что он преодолел в самом себе грех первого Адама в процессе отождествления с Христом. Он полагал, что заслужил право обличать этот грех в никонианах.

²⁴ Кудрявцев, с. 194, № 46.

²⁵ Там же, с. 195, № 61.

²⁶ Там же, с. 181.

²⁷ Иоанн Златоуст. Беседа на 14 посланий святого апостола Павла. Киев, 1623, л. 764.

²⁸ В нашей работе речь идет только о редакции А «Жития», написанной Аввакумом в первое время его ссылки в Пустозерск в первой половине 70-х годов. Цитаты даются по изданию этой редакции в кн.: А. Н. Робинсон. Жизнеописание Аввакума и Епифания, с. 139—179 (далее: Робинсон).

Введение к «Житию» органически связано с главной повествовательной частью и дает ключ к пониманию идеологии и структуры этого произведения в целом. Аввакум начинает с признания своей человеческой ограниченности. Он взывает к богу, просит помочь ему «иступить» эту ограниченность и стать средством выражения трансцендентного. «Разумяя же свое невежество, припадая, молю ти ся и еже от тебя помощи прося: управи ум мой и утверди сердце мое приготовитися на творение добрых дел, да, добрыми делы просвещен, на судище десныя ти страны причастник буду со всеми избранными твоими».²⁹ Свое подчинение богу он противопоставляет позиции никониан, которые, подобно Адаму, стремятся подражать богу в господстве, а не в добродетели. Он обвиняет их в том, что они не признают, что сущность бога есть «Сый, Свет, Истинна, Живот», но понимают под богом вторичные божественные атрибуты, например «господь», «вседержитель» и т. п. Таким образом, он обвиняет их в искаженном взгляде на мир, в восприятии вторичного и частного (т. е. собственных личностей) как главного и целостного.

Чтобы подготовить читателя к изображению собственного «самоступления», он приводит мысль Ареопажита о том, как человек может приблизиться к Христу. «Тешит нас Дионисий Ареопажит, в книге ево сице пишет: Сей убо есть воистинну истинный христианин, зане истинною разумев Христа, и тем богоразумие стяжав, изступив убо себе не сый в мирском их нраве и прелести, себя же вестъ трезвящися и изменена всякаго прелестнаго неверия, не токмо даже до смерти бедствующе истинны ради, но и неведением скончевающеся всегда, разумом же живуще, и христиanye суть свидетелствуемы».³⁰ Аввакум, вероятно, понимал «разумение» и «неведение» так же, как их понимал истолкователь Ареопажита Максим Исповедник. «Разумение бо убо действо есть и творение».³¹ Максим говорит о двух видах неведения: ³² 1) о неведении, которое означает, что человек лишен существа бога (т. е. находится вне бога), и 2) о неведении, которое указывает, что человек причастен к богу как выражению всего существующего. Когда он объявляет, что «неведение бо тма есть», он имеет в виду неведение Моисея, который, «иступая» себя, «вниде в сомрак», соединился с богом и «невидением все разумеет». Ареопажит в месте, цитируемом здесь Аввакумом, конечно, имел в виду этот последний тип неведения, выражением которого считал себя Аввакум.

Аввакум символически показывает самого себя «неведением скончевающего. . . , разумом живущего», когда он сопоставляет свое отлучение никонианами от церкви с распятием Христа, осмысляя свою собственную судьбу как подражание судьбе Христа. Распятие Христа — высшее сочетание неведения и разумения, которое предвозвещалось Моисеем в Ветхом Завете. Смерть Христа была одновременно животворящим актом соединения духа Сына с Отцом, тем актом, который делал возможным и начинал процесс слияния божьего духа с миром, ожидаемого во втором пришествии. Аввакум показывает, что общим между распятием Христа и его собственным отлучением от церкви было проявление страдания субъекта на трансцендентном уровне, т. е. в природе, «иступившей» свои законы.

²⁹ Робинсон, с. 139.

³⁰ Там же, с. 139—140.

³¹ Толкование 2. Что есть яже слова мысль, и что о божественных именах предание. О божественных именех. Глава 1. — ВМЧ, октябрь, дни 1—3, стб. 396. Аввакум ссылается на эту главу в своих «выписях» (см.: Кудрявцев, с. 199, № 103).

³² ВМЧ октябрь, дни 1—3, стб. 564. Здесь Максим развивает мысль Ареопажита об отождествлении бога со всем существующим, на которую Аввакум обратил внимание в своих «выписях» и которую он цитировал в введении к «Житию». Аввакум несомненно читал толкование Максима на этот текст Ареопажита.

В обоих случаях этот момент изображен не с точки зрения субъекта, живущего разумом и кончающего неведением, но с точки зрения постороннего человека, оценивающего происходящие события. В первом случае толкователь распятия Христа — Дионисий Ареопагит, идеология которого является основой мировоззрения Аввакума: «Сей Дионисий. . . во время распятия господня быв в Солнечном граде и виде: солнце во тму преложиися и луна в кровь, звезды в полудне на небеси явилиися черным видом. Он же ученику глагола: „Или кончина веку прииде, или бог-слово плотию стражет“; понеже не по обычаю тварь виде изменену».³³ Толкователь расстрижения Аввакума — сам Аввакум, как рассказчик о собственной жизни: «В Петров пост, в пяток, в час шестый тма бысть; солнце померче, луна подтекала от запада же, гнев божий являя, и протопопа Аввакума, беднова горемыку, в то время с прочими остригли в соборной церкви власти».³⁴

Преображение природы, сопутствовавшее распятию Христа, имеет здесь два возможных значения. «Или кончина веку прииде, или бог-слово плотию стражет». «Самоиступление» природы может означать или присутствие духа Христа в относительном историческом мире, которое должно предшествовать абсолютному откровению божьего духа в конце истории, или момент освобождения мира от времени. Значение преобразования природы при символическом распятии Аввакума также амбивалентно и означает или исторический, или эсхатологический момент. Это либо знак слияния духа Аввакума с миром, существовавшим во времени, и тогда Аввакум — один из чудотворцев, либо знак слияния его духа с богом, который преобразует мир Страшным судом.

Аввакум считал, что в своей исторической жизни он достиг и эсхатологической реальности. Он осмысляет свое отлучение от церкви как символический конец своей исторической жизни и начало жизни эсхатологической. Отлучение — это смерть и воскресение его духа и тела, отождествление их границ с миром в его целостности. Он полагает, что в его существовании в ограниченном времени и пространстве воплощается и исторический, и эсхатологический Христос. Эта идея объясняет противоречивость автопортрета Аввакума, в котором он изображает себя то низким страстолюбцем, то страшным судьей. Он показывает себя в постоянном движении из времени в вечность и обратно. При этом он осуществляется и как Христос-человек — через страдание, через конфликт с злым началом, открывая себя в отношении к пространству и времени, и как Христос эсхатологический, воплощающий вечность и безмерность.

Повествовательная структура «Жития» служит средством проявления духа Аввакума в объективном мире. Образец этой структуры — описание символического распятия. Посторонний рассказчик истолковывает значение жизни героя через его чудесное влияние на окружающий мир. «Самоиступление» мира — свидетельство самовыражения героя как бога-живота.

Изображение символического распятия Аввакума-героя показывает, что Аввакум-рассказчик выполняет две функции в «Житии». Во-первых, он объективно изображает «протопопа Аввакума, беднова горемыку» как часть целого. При этом он может сохранять объективность, потому что существует временное и пространственное расстояние между ним как рассказчиком и как героем действия. Во-вторых, он оценивает это объективное действие как выражение божьего духа. Сверхъестественные явления природы толкуются здесь как явления божьего гнева.

³³ Робинсон, с. 140.

³⁴ Там же.

Рассказчик берет на себя ответственность поведать об истинной сущности исторического события, потому что, пережив символическое распятие, отождествляет себя с богом. Слияние его субъективного сознания с объективным миром он считает осуществившимся, и поэтому, выполняя оценочную функцию, выражает не столько субъективное, сколько объективное значение событий. В нем — соединение точек зрения бога и человека.

Рассказчик показывает процесс воссоединения героя с историческим и эсхатологическим Христом как непрерывное движение между первым и вторым Адамом, которое решается в пользу второго. Постоянно забывая о своей подчиненности целому, герой осознает ее через болезненное столкновение с объективным миром и возвращается к богу. Воплощая бога, он «иступает» свои границы.

Рассказчик находится в процессе установления равновесия между субъектом и объектом, достигнутого на основе его опыта как героя действия. На его авторском уровне это осуществляется как установление равновесия между оценочной и изображающей функциями.³⁵

Показывая, что его оценка действия отражает объективную божественную истину, рассказчик сопоставляет свою оценку с цитатами из священного писания (включая святоотческие и старообрядческие), которые служат ключом к пониманию высшего значения действия.

Аввакум избегает опасности перегрузить текст дидактико-идеологическими элементами, что согласуется с его идеей жизни или действия как главного откровения.

Рассказчик и герой действия (и некоторые другие персонажи), преодолевая свою ограниченность, также служат источниками трансцендентных ключевых моментов. Видение Аввакумом божественной истины помогает обнаружить суть изображаемого мира. Эти видения обычно оказываются непостижимыми для зрителя потому, что превышают его разум. Зритель может свидетельствовать о них только «в неведении».

Целостность действия «Жития» в том, что оно представляет собою расширение трансцендентных моментов божественной истины в специфическом времени и специфическом пространстве. Момент, указанный во введении, является доминантным. Слова Ареопажита освещают трансцендентное значение жизни Аввакума как подражания пути Христа к распятию и слиянию с богом-отцом. Главная повествовательная часть начинается видением героя. Оно указывает на значение следующих событий. «А се потом вижу третей корабль, не златом украшен, но разными пестротами — красно, и бело, и сине, и черно, и пепелесо, — его же ум человек не вмести красоты его и доброты; юноша светел, на корме сидя, правит; бежит ко мне из-за Волги, яко пожрати мя хочет. И я вскричал: „Чей корабль?“. И сидя на нем отвечал: „Твой корабль! Да, плавай на нем з женою и детми, коли докучаеш!“. И я вострепетах и, седше, рассуждаю: „Что се видимое? И что будет плавание?“».³⁶

³⁵ Например, во введении Аввакум сознательно останавливает себя в середине речи, не желая субъективно осуждать то, что должно быть объективно обнаружено в процессе разветвления событий во времени между первым и вторым пришествием Христа: «Верный понимает, что делается в земли нашей за нестроение церковное. Говорить о том полно: в день века познано будет всеми; потерним до тех мест» (Робинсон, с. 140). Мы увидим, что, когда Аввакум заканчивает объективное изображение этих событий своей жизни в повествовательной части «Жития», он, совершив отождествление с историческим и эсхатологическим Христом, позволяет себе выступать в качестве судьи.

³⁶ Там же, с. 143—144. Н. С. Демкова указывает на значение корабля как символа того, что жизнь Аввакума представляет собою образ целостности всего божьего мира во всех его противоречиях (с человеческой точки зрения): «Это то разнообразие жизни,

Это видение зрителю неясно, но рассказчик, умудренный опытом героя действия, отвечает, «что будет плавание». Отвечает божьими словами, подчеркивая трансцендентное значение «плавания» как постепенного распятия: «Объяше мя болезни смертныя, беды адовы обретоша мя: скорбь и болезнь обретох».³⁷

Плавание — борьба с грехом Адама в себе и вне себя. Страдание этой борьбы есть средство его «самоиступления», совершившегося в момент отлучения от церкви.

Анализ этого процесса — задача другого исследования. Обратим лишь внимание на видение в конце «Жития», когда корабль Аввакумовой судьбы достиг пристани. Видение обнаруживает трансцендентное значение событий, которые развернулись со времени первого заданного героем вопроса. Видение служит окончательным ответом на этот вопрос. Аввакум как герой действия не видит это видение и не рассказывает о нем. Иначе он впал бы в грех гордости, за который Адам был изгнан из рая. Это видение показано нам глазами духовной дочери Аввакума, Анны, которая как представитель объективного мира свидетельствует о полном «самоиступлении» Аввакума: «Егда-де я в правило задремала и повалилась, приступили ко мне два ангела, и взяли меня, и вели меня тесным путем. И на левой стране слышала плачь, и рыдание, и гласы умиленны. Потом-де меня привели во светлое место, зело гораздо красно, и показали-де многие красные жилища и полаты; и всех-де краше полата, незреченною красотою сияет паче всех, и велика горздо. Ввели-де меня в нея, ано-де стоят столы, и на них послано бело, и блюдо з брашнами стоят. По конец-де стола древо кудряво повевает и красотами разными украшено; в древе-де том птичьи гласы слышала я, а топерва-де не могу про них сказать, каковы умильны и хороши. И подержав-де меня паки ис полаты повели, а сами говорят: „Знаешь ли, чья полата сия?“ И аз-де отвечала: „Не знаю; пустите меня в нея“. Они же отвечали: „Отца твоего, протопопа Аввакума, полата сия“».³⁸

Это видение служит оправданием пути и мироощущения Аввакума, оправданием его права быть наставником и судьей других. Но есть более высокий уровень его самооправдания — уровень, который в полном своем объеме превышает границы «жития» и служит своего рода «священным писанием». Это — его собственное творчество. В конце повествования о своей жизни Аввакум обращает внимание на «Пятое челобитное к царю Алексею Михайловичу»: «Таже, братию казня, а меня не казня, сослали в Пустозерье. И я ис Пустозерья послал к царю два послания: первое невелико, а другое болши. Кое о чем говорил. Сказал ему в послании и богозnamenия некая, показанная мне в темницах; тамо чтый да разумеет».³⁹

«Пятое челобитное царю Алексею Михайловичу» возникло в ответ на расстрижение и отлучение Аввакума от церкви. Аввакум стремился показать, что это отлучение в действительности было отлучением никониан и самого Алексея Михайловича от истинной церкви, воплощением которой являлся сам Аввакум. Основная структура Челобитной — ряд парадоксальных коллизий между ее автором и Алексеем Михайловичем, где человеческое тело является центральным символом. Отпадение царя

та „пестрота“, которую Аввакум встретит в мире, — пестрота добра и зла, красоты и грязи, высоких помыслов и слабостей плоти, через которые суждено пройти Аввакуму» (Н. С. Демков а. Житие Протопопа Аввакума (творческая история произведения). Л., 1974, с. 144).

³⁷ Робинсон, с. 144.

³⁸ Там же, с. 176—177.

³⁹ Там же, с. 169.

от бога и слияние с ним Аввакума изображены в видениях, отмеченных в «Житии». В них решается вопрос о судьбе человеческого тела, его собственного и царского, — какое из них является воплощением Христа в его исторических и эсхатологических существованиях.

Челобитная начинается изображением истинной церкви и мольбой к царю соединиться с ней: «...молихом тя, да примиришися богу и умилишися в разделении твоём от церковнаго тела. . . единыя же Сионския церкви святых сосец ея нелестным млеком воспитен еси с ними, сиречь единой православной вере. . . с нами от юности научен еси».⁴⁰

Аввакума не пугает следствие отлучения, — то, что его тело не будет положено в гроб и что не будет отпевания по всем правилам. Он рассматривает это как доказательство полного слияния с миром. То, что царь будет похоронен по обычаю официальной церкви, указывает на его отделение от бога, потому что «пался еси велико, а не востал искривлением Никона. . . умер еси по души ево учением, а не воскрес».⁴¹ «Ты, от здешняго своего царства в вечный свой дом пошедше, только возмешь гроб и саван, аз же присуждением вашим не сподоблюся савана и гроба, но наги кости мои псами и птицами небесными растерзаны будут и по земле влачimy; так добро и любезно мне на земле лежати и светом одеяну и небом покруту быти. Небо мое, земля моя, свет мой и вся тварь — бог мне дал».⁴²

В первом видении, описанном в Челобитной, Аввакум изображает царское тело целостным, отделенным от тела церкви: «. . . и видех тя пред собою. . . , и увидех на брюхе твоём язву zelo велику, исполнена гноя многа. . . , и начах язву на брюхе твоём, слезами моими покропляя, руками сводити, и бысть брюхо твоё цело и здорово. . . , видех спину твою згнашу паче брюха, и язва больши первыя явихся. . . И очутихся от видения того, не исцелих тя всего здрава до конца. Нет, государь, большо покинуть мне, плакать о тебе, вижу, не исцелеть».⁴³

Библейский подтекст — глава 22 Апокалипсиса⁴⁴ — показывает скрытое сравнение между ним и царем. Глава 22 Апокалипсиса описывает конечное царство божие и сопоставляет тех, кто пребудет внутри его, с теми, которые окажутся вне. Аввакум — внутри этого царства уже в исторической жизни. Он один из рабов божьих, которые «послужат ему и узрят лице его и имя его на челех их»,⁴⁵ потому что там цветет древо жизни, питающееся от воды, исходящей от престола бога, которого листья «в исцеление языком». Это древо напоминает «древо кудряво. . . красотою разными украшено», которое «повевает», по словам Анны, в Аввакумовом рае. Рабам Божиим противопоставлены «уязвленные» (знак их отделения от бога). Аввакум изображает уязвленным тело царя, потому что Алексей Михайлович стремился изменить то, что выше разумения отдельного человека и является целостным воплощением слова бога, — русскую церковь.

«Во средостении бо, сиречь между обою пришествию Христову, созьда господь церковь свою. . . яко никогда не погрешити ей. . . ни в малейшем от догмат святых в чем поползнутися ей, но цело, недвижимо, не-

⁴⁰ РИБ, стб. 757.

⁴¹ Там же, стб. 759.

⁴² Там же, стб. 764.

⁴³ Там же, стб. 762.

⁴⁴ Доказательством того, что Аввакум в этом месте сознательно ссылается на главу 22 Апокалипсиса, является следующая мысль в его выписях: «Разве прилагающим приложит господь им язв, по писаниих отъемлющим отъимет господь часть их от книг живота» (см.: Кудрявцев, с. 183).

⁴⁵ Цитаты этой главы Апокалипсиса из Острожской библии (Острог, 1581).

преклонно, непременно держати кроме всякого преткновения (Маргарит, лист 500, 519), даже до страшного суда великаго бога и спаса нашего Исуса Христа». ⁴⁶

Доказательство полного отделения царя от бога — то, что даже Аввакум, считающий, что он владеет исцеляющими силами древа жизни, не в состоянии «исцелить» этой язвы.

В следующем видении описана творческая сила Аввакума: «... божиим благоволением в нощи вторыя недели, против пятка, распространился язык мой и бысть велик зело, потом и зубы быша велики, а се и руки быша, и ноги велики, потом и весь широк и пространен, под небесем по всей земли распространился, а потом бог вменил в меня небо и землю и всю тварь». ⁴⁷

Древо жизни исцелило его собственный язык. Его слова, как и все проявление его личности, выражают целостность бога, потому что он сам стал Словом. В этом видении, изображающем Аввакума в процессе соединения с богом, подчеркивается его творческий динамизм. Челобитная кончается видением, которое делает ясным, что Аввакумово тело, воплощая всю тварь, выражает силы, преобразующие ее. Этот момент соединения с божественной силой и есть видение бога лицом к лицу: «... а се потом из облака господа Богородица яви ми ся, потом и Христос с силами многими, и рече ми: „Не бойся, аз есм с тобою“». ⁴⁸

Аввакум в своем «Житии» указывает на эти видения, потому что они обнаруживают значение изображаемого действия в относительном историческом контексте. Но в тексте он прямо указывает и на свое отождествление с Христом-словом.

На соборе 1667 г., после отлучения, герой выступает в образе и исторического, и эсхатологического Христа: «... бог отверз грешные мое уста и посрамил их Христос!». ⁴⁹ Он одновременно и осуждает врагов, и показывает свою человеческую низость, подражая юродству Христа в толковании апостола Павла. Отлученный от церкви, он осмысляет возвращение царя к истинному богу как возвращение к нему, Аввакуму. «... я, реку, не сведу рук с высоты небесныя, дондеже бог тебя отдаст мне». ⁵⁰ Повествование исторической жизни Аввакума-героя оканчивается эсхатологической «встречей» с богом, воплощенным в церкви. Это видение трансцендентной реальности — знак Аввакумова соединения с нею. Оно происходит во время символической смерти Аввакума и выражается песнопением: «Таже осыпали нас землею. . . Мы же, здесь и везде сидящий в темницах, поем пред владыкою Христом, сыном божиим, песни песням, их же Соломан воспе, зря на мать Вирьсавию: „Се еси добра, прекрасная моя! Се еси добра, любимая моя! Очи твои горят, яко пламень огня; зубы твои белы паче млека; зрак лица твоего паче солнечных лучь, и вся в красоте сияеш, яко день в силе своей“». ⁵¹

Аввакум-рассказчик открыто выступает как судья, подводящий итоги. Его личные слова переплетаются с цитатами из Библии. Сравнение истинных и ложных христиан, проходящее сквозь весь текст, заключается последними страшными словами Аввакума: «Будьте оне прокляты, окаянны, со всем лукавым замыслом своим, а стражущим от них вечная память 3-ж!». ⁵²

⁴⁶ Кудрявцев, с. 182.

⁴⁷ РИБ, стб. 763—764.

⁴⁸ Там же, стб. 765—766.

⁴⁹ Робинсон, с. 167.

⁵⁰ Там же, с. 169.

⁵¹ Там же, с. 170.

⁵² Там же, с. 171.

* * *

Мы же, подводя итоги того, как Аввакум своей жизнью и творчеством решал проблему взаимоотношений бога и человека, должны согласиться с мнением исследователей, считающих, что в Аввакуме преобладало субъективное начало, т. е. стремление подчинить все внешнее потрясающей силе своей личности.

Сознвая грех Адама, Аввакум старался показать, что преодолевал этот грех через исповедание своей греховности, через страдание и раскаяние, но и собственное решение этого кризиса удовлетворяло его не вполне. Его постоянное признание греховности — не только литературный этикет или шаг к неизбежному ее преодолению.⁵³

Самоизображение Аввакума противоречит его ортодоксальному православному пониманию взаимоотношений бога и человека. Он отождествляет процесс, т. е. свое историческое существование, и результат: эсхатологическое существование. И хотя он настаивает на собственном невежестве, он показывает героя действия, т. е. самого себя, движущимся от непонимания к полному откровению.

В конечном счете в его видении бога нет видения места, «идеже стояше бог», нет «самоиступления», нет тьмы неведения. Это видение, при котором сохранилось самопознание. Это освоение бога внутри собственных границ. Это «светлое место. . . всех краше», это «полата. . . неизреченною красотою» сияющая «паче всех, и велика гораздо» — означает его личность, объемлющую всю тварь и божьи силы.

Аввакум противопоставляет себя апостолам: «. . . апостолы о себе возвещали же, егда что бог соделает в них. . . , что зделаю я, то людям и сказываю; пускай богу молятся о мне! В день века вси жо там познают соделанная мною — или благая, или злая. . . , аще и невежда словом, но не разумом».⁵⁴

Апостолы определяют себя как средства выражения бога, а Аввакум как сознательный творческий деятель, ищущий оправдания вне себя, но нашедший его внутри. «Житие» кончается его отождествлением с читателями, которых он призвал быть объективными свидетелями своего самообнаружения: «Пускай раб-от Христов веселится чтучи! Как умрем, так он почтет, да помянет пред богом нас. А мы за чтущих и послушающих станем бога молить; наши оне люди будут там у Христа, а мы их во веки веком».⁵⁵

Аввакум судит самого себя, и его «Житие» является самооправданием. Деятельность Аввакума, направленная на сохранение старого иерархического мироустройства, объективно разрушает это мироустройство.

⁵³ Н. С. Демкова высказывает эту идею в своем комментарии к изданию неизвестных писем Аввакума. «У Аввакума это не традиционное самоунижение древнерусского книжника, этикетная формула, шаблон стиля, а выражение сугубо личных чувств. . . , отзвук его непрекращающейся борьбы со своей собственной буйной натурой, „богатой страстями“» (см.: Н. С. Демкова, В. И. Малышев. Неизвестные письма протопопа Аввакума. — Зап. отд. рукоп. ГБЛ, 1971, вып. 32, с. 170).

⁵⁴ Робинсон, с. 171—172.

⁵⁵ Там же, с. 178.