

На правах рукописи

ДЕМЧЕНКОВ СЕРГЕЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ

**БИБЛЕЙСКАЯ ПРОФЕТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ В «ЖИТИИ»
ПРОТОПОПА АВВАКУМА (К ПРОБЛЕМЕ ЖАНРА)**

Специальность 10.01.01 – русская литература

АВТОРЕФЕРАТ
диссертации на соискание ученой степени
кандидата филологических наук

Омск – 2003

Работа выполнена на кафедре русской и зарубежной литературы
Омского государственного педагогического университета

- Научный руководитель:** доктор филологических наук,
профессор **Леонова Татьяна
Георгиевна**
- Официальные оппоненты:** доктор филологических наук,
профессор **Минеева Софья
Викторовна;**
кандидат филологических наук,
доцент **Ларкович Дмитрий
Владимирович**
- Ведущая организация:** Уральский государственный
университет

Защита состоится «24» декабря 2003 года в 10.00 часов на заседании диссертационного совета ДМ 212.179.02 по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора филологических наук при Омском государственном университете (644077, г. Омск, пр. Мира, 55а).

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке Омского государственного университета.

Автореферат разослан «8» ноября 2003 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета
кандидат филологических наук,
доцент



Кривоzubова Г. А.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность исследования определяется недостаточной изученностью древнерусской жанровой системы, что ведёт к неизбежным и порой значительным абберациям при поиске оптимальной формулы соотношения традиционного и новаторского в литературе XI – XVII вв. Многие «беззаконные кометы» древнерусской словесности, вырывающиеся далеко вперёд из орбит канона (если рассматривать их на фоне постоянно тиражируемых жанровых моделей), в действительности обнаруживают глубинную связь с традицией.

Особенно остро проблема жанровой идентификации встаёт при обращении к литературе переходного периода, столь богатой на отклонения от канонических схем, и в частности – к автобиографическому «Житию» протопопа Аввакума, пожалуй, самому нетривиальному произведению своей эпохи. Для того чтобы определить его место в ряду других памятников, подготавливающих смену культурных парадигм на рубеже XVII – XVIII вв., необходимо разрешить два основных вопроса: «Житие» в основе своей традиционно или строится на неосознанном отрицании, перечёркивании традиции? И – если верна первая из частей этой дилеммы – какая именно традиция (житийная, гомилетическая и т.д.) лежит в его основе?

Установление преемственных связей между произведениями осуществлялось в литературе Древней Руси при помощи настойчивого, «сквозного» (на всех уровнях организации текста) цитирования первоисточника, высвечивания многочисленных структурных соответствий, призванных подчеркнуть идейное, онтологическое родство сопоставляемых художественных миров. Поэтому спор о каноничности/неканоничности «Жития» в отечественной медиэвистике – это прежде всего спор о жанре.

Диапазон взглядов на жанровую природу автобиографического жизнеописания Аввакума чрезвычайно широк. Однако, по существу, весь разнородный поток концепций распадается на два магистральных русла. В первом случае «Житие» рассматривается как жанровое образование, не имеющее аналогов в современной и предшествующей ему литературной традиции, – прообраз крупных повествовательных форм XIX – XX вв. (В. Е. Гусев, В. В. Кожин). Во втором выдвигается требование более пристального изучения древнерусской системы жанров, куда с теми или иными изменениями жанровой конфигурации вписывается и «автобиография» Аввакума, обычно занимающая сразу несколько клеточек жанровой иерархии. Среди наиболее вероятных источников автобиографического повествования в литературе Древней Руси называются следующие жанры: духовное завещание и монастырский устав (С. Зеньковский, Н. В. Понырков, Е. А. Крушельницкая); рассказы о чудесах икон и об основании монастырей (А. М. Ранчин); исповедь (Б. Георг, М. Б. Плюханова, А. Н. Робинсон, А. Чиркин) и проповедь (Б. Георг, Д. С. Лихачев, А. Н. Робинсон); патериковые рассказы (Н. С. Демкова), а также ряд жанров устной несказочной прозы (Дж. Бергнес, Н. С. Демкова).

Отмечается и связь «Жития» с агиографическим канонем (Дж. Бертнес, М. М. Лоевская, А. Н. Робинсон).

Не сложно, впрочем, заметить, что исследователи всякий раз ограничивают круг поиска «живыми» (т. е. продолжавшими активно функционировать в XVI – XVII вв.) жанрами древнерусской литературы. «Мертвые» библейские жанры а priori исключаются из числа возможных претендентов. И хотя на присутствие в «Житии» аллюзий к Священным Книгам указывалось неоднократно (работы В. П. Адриановой-Перетц, М. В. Меркуловой, П. Хант, А. М. Ранчина и др.), пожалуй, только Н. М. Герасимовой была проделана тщательная работа по отысканию библейских жанровых «прототипов» «Жития», которые она усматривает в апостольской литературе (прежде всего в посланиях апостола Павла).

Объектом нашего исследования является автобиографическое «Житие» протопопа Аввакума. Пророческие книги Библии не составляют самостоятельного объекта изучения и привлекаются прежде всего в сопоставительном контексте. Из них преимущественное внимание уделено ветхозаветной пророческой и апокалиптической литературе (книги Исаии, Иеремии, Иезекииля, Даниила, Варуха, Осии, Иоиля, Амоса, Авдия, Михея, Наума, Аввакума, Софонии, Аггея, Захарии и Малахии), а также Евангелиям от Матфея, Марка, Луки и Иоанна. **Предметом** рассмотрения является жанровая природа «Жития».

В своем исследовании мы сочли возможным использовать опубликованные тексты жизнеописания Аввакума. Решение это связано с тем, что в отечественной медиевистике уже проделана обстоятельная текстологическая работа: выявлены и сопоставлены основные списки произведения; определена последовательность создания авторских редакций и охарактеризованы их отличия. Существует фототипическое воспроизведение Пустозерского сборника И. Н. Заволоко, включающего третью, последнюю редакцию «Жития». Имеющаяся текстологическая база достаточна для раскрытия темы диссертации и решения поставленных в ней задач.

В работе рассматривались обе сохранившиеся в автографах редакции произведения:

1. Наиболее цельная по замыслу редакция «А», написанная в середине 1673 г. Дошла в составе Пустозерского сборника XVII в., найденного в 1912 г. В. Г. Дружининым. Опубликовано в кн.: Робинсон А. Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания: Исследование и тексты. – М., 1963; Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Книга вторая / Сост. и общая ред. Л. А. Дмитриева; Д. С. Лихачева. – М., 1989. Оригинал хранится в БАН, собр. В. Г. Дружинина, № 746, л. 188 об. – 284 об.
2. Третья, заключительная редакция «В», созданная в конце 1674 – первой половине 1675 гг. Дошла в составе сборника XVII в., содержащего автографы Аввакума и Епифания (найден в 1966 г. И. Н. Заволоко). Опубликовано в кн.: Пустозерский сборник: Автографы сочинений Аввакума и Епифания / Под ред. В. И. Малышева, Н. С. Демковой, Л. А.

Дмитриева. – Л., 1975. Оригинал хранится в ИРЛИ, ОП, оп. 24, № 43, л. 101 об. – 106 об.

Также были учтены фрагменты из первоначальной, не дошедшей до нас редакции памятника, обнаруженные В. И. Малышевым в сборнике начала XIX века из собрания Г. М. Прянишникова. Время создания, по реконструкции Н. С. Демковой, – 1669 – начало 1672 гг. Опубликовано в кн.: Житие протопopa Аввакума, им самим написанное и другие его сочинения. – М., 1960. Оригинал хранится в РГБ, собр. Г. М. Прянишникова, № 61, л. 1 – 52 об.¹

Основным материалом для анализа послужила вторая редакция «Жития» (Дружининский сборник), так как последняя авторская редакция (сборник Заволоко) во многом носит компромиссный характер: заново перерабатывая текст, Аввакум стремился по возможности сгладить острые углы, устранить спорные моменты, способные вызвать разногласия среди его последователей. Вторая редакция, не столь стесненная требованиями автоцензуры, представляет больший интерес, поскольку в ней яснее проступает подлинное авторское лицо Аввакума.

Методология исследования. Используемый в работе сравнительно-исторический метод предполагает сопоставление *реально взаимодействовавших* текстов. Поэтому книги Священного Писания берутся в их церковнославянском изводе. Иначе говоря, Библия и «Житие» рассматриваются в работе не как произведения различных литератур, а как два *древнерусских* литературных памятника – переводной и оригинальный. Но в то же время, чтобы составить верное представление о жанре, следовало изучить саму динамику его развития, выявить, под влиянием каких причин сформировались те или иные его черты. Отсюда проистекала необходимость анализировать пророчества в контексте родной им древнееврейской литературы. Также в работе были задействованы генетический и историко-функциональный подходы.

Методологической и теоретической базой исследования послужили труды отечественных и зарубежных медиевистов: Дж. Бёртнес, Л. Й. Боевой, У. Брауна, Н. С. Демковой, Л. А. Дмитриева, С. Зеньковского, Е. В. Крушельницкой, Д. С. Лихачева, С. Матхаузеровой, М. Б. Плюхановой, А. Н. Ранчина, А. Н. Робинсона, Е. К. Ромодановской, П. Хант; работы С. С. Аверинцева, И. М. Дьяконова, А. Меня, М. И. Рижского, А. Рофэ, Дж. А. Соджина, М. Фишбэйна, И. Ш. Шифмана, посвященные актуальным проблемам гebraистики, а также исследования С. С. Аверинцева, М. М. Бахтина, Н. Л. Лейдермана, Б. В. Томашевского, Л. В. Чернец, в которых рассматриваются вопросы общей теории жанра.

Цель диссертационной работы: установить жанровую природу «Жития» протопopa Аввакума и, с учётом проделанного анализа, определить место этого памятника в составе русской автобиографической прозы XVI – XVII вв.

¹ Редакция «Б», промежуточная между протографом Прянишниковского списка и последующими редакциями «Жития» также не сохранилась. Отдельные её фрагменты дошли до нас в составе ряда списков, ни один из которых не является автографом. Опыт её реконструкции, предпринятый Н. С. Демковой, позволяет утверждать, что данная редакция является упрощенным прототипом редакций «А» и «В».

Для достижения поставленной цели необходимо решить ряд **задач**:

1. Выявить характерные особенности библейского профетизма; наметить основные этапы в истории его развития; очертить круг жанров Ветхого и Нового Заветов, обслуживающих профетическую тематику, т. е. так или иначе ориентированных на фигуру пророка и возвещаемое при его посредстве откровение.
2. Определить важнейшие жанрообразующие признаки ветхозаветных пророчеств.
3. Установить функции «мертвых» жанров в литературном процессе XI – XVII вв.; проследить, в силу каких причин становится возможной актуализация библейского профетического канона в творчестве Аввакума.
4. Выяснить, насколько вписывается исследуемый памятник в традицию русских автобиографических житий.
5. Показать, каким образом профетическая жанровая модель реализуется в «Житии» Аввакума Петрова.

Научная новизна работы определяется почти полной неизученностью вынесенной в ее заглавие проблемы. Известно, что Аввакум считал себя пророком и стремился к тому, чтобы образ его действий соответствовал избранной им роли. Для человека, возвестившего о своей пророческой миссии, в культурной ситуации допетровской Руси вполне естественно было бы опираться на традиции библейского профетизма. Однако, как показывает анализ исследовательской литературы, в этом аспекте творчество знаменитого расколуучителя еще не рассматривалось.

Изучение «Жития» протопопа Аввакума в контексте библейских профетических книг не только дает возможность пересмотреть вопрос о соотношении в нем традиционных и новаторских элементов, но помогает также прояснить картину жанровых процессов, происходивших в русской литературе переходного периода; наметить пути, по которым осуществлялось влияние «мертвых» библейских жанров на активный жанровый фонд средневековой русской словесности, и существенно скорректировать традиционные представления о генезисе автобиографического повествования в литературе Древней Руси.

Теоретическая значимость диссертационного исследования состоит в том, что оно вносит определенный вклад в изучение жанровой системы древнерусской литературы, вскрывая один из механизмов её самообновления (выработка неканонических жанровых форм, опирающихся на библейскую традицию). В работе приводятся наблюдения над субъектной организацией ряда автобиографических памятников XVI – XVII вв.; дается анализ поэтики профетического жанра; рассматривается его влияние на древнерусскую жанровую систему.

Практическая значимость работы заключается в возможности использования полученных результатов при разработке лекционных и специальных курсов по истории русской литературы XI – XVII вв. Некоторые материалы исследования могут также оказаться востребованы представителями смежных наук – истории, философии, теологии.

На защиту выносятся следующие положения:

1. Автобиографическое повествование в литературе Древней Руси развивалось двумя параллельными путями, имевшими два разных истока: жанры «очевидческой» группы (видение, история об основании монастыря или о чудесах икон и т. п.) и жанры лично окрашенные (духовное завещание, молитва, исповедь, проповедь, пророчество и т. п.). Из автобиографических житий XVI – XVII вв. к первой ветви восходят жития Мартирия Зеленецкого и Елезара Анзерского, ко второй – жития Аввакума и Епифания.
2. «Мертвые» библейские жанры играли существенную роль в становлении и развитии жанровой системы древнерусской литературы, выполняя функцию катализатора, ускорявшего процессы жанрообразования. Многие инновационные жанровые модели создавались в результате контаминации «живых» (продуктивных) и «мертвых» жанров.
3. Жанровая природа «Жития» протопопа Аввакума определяется ориентацией этого памятника на библейский пророческий канон. «Житие» обнаруживает предельную близость к ветхозаветным пророчествам по своим целевым установкам, принципам отбора материала, особенностям субъектной и сюжетно-композиционной организации.
4. На пророческий подтекст «Жития» наслаивается подтекст евангельский. В результате произведение обретает *двойной* символический сюжет: жизненный путь Аввакума изображается в нём как жизненный путь посланника Божия и одновременно как крестный путь нового Спасителя.

Апробация работы. Основные положения диссертационного исследования получили отражение в докладах на Международной научной конференции «Дергачевские чтения – 2000. Русская литература: национальное развитие и региональные особенности» (Екатеринбург, 2000); на VII, VIII, IX научно-практических семинарах Сибирского регионального вузовского центра по фольклору (Омск, 1998, 1999, 2000); на IV Всероссийской конференции «Русский вопрос: история и современность» (Омск, 1999); на межвузовских конференциях «Вопросы фольклора и литературы» (Омск, 1999, 2003), а также на заседании кафедры русской и зарубежной литературы Омского государственного педагогического университета.

По теме диссертации опубликовано 10 статей.

Объем и структура. Диссертация состоит из введения, двух глав, заключения и списка использованной литературы, насчитывающего 228 источника. Содержание работы изложено на 193 страницах.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **Введении** обоснован выбор темы; определены объект и предмет исследования, сформулированы его цели и задачи; дана история изучения вопроса; изложены методологические принципы работы с материалом.

В **Первой главе «Жанр пророчества. Его поэтика и история»** рассматривается вопрос о сущности библейского пророчества; выделяются

важнейшие стадии его развития; характеризуется жанровая специфика древнееврейских пророчеств.

Уже к VIII в. до н. э. на территории Древней Палестины окончательно складывается специфический литературный жанр, предназначенный для письменной фиксации полученного пророчеством откровения. Принято считать, что он зарождается в лоне устной традиции, на грани фольклора и литературы. Однако этот тезис требует пересмотра. Наиболее характерным признаком фольклорного текста, наряду с устностью, является коллективность его создания и исполнения. Пророчество же изначально возникает как текст индивидуально-авторский. Не случайно повествование в нём часто ведётся от первого лица и в зачине неизменно указывается имя пророческого вестника. В отличие от памятников устно-поэтического творчества, речи пророков не передавались из уст в уста. Автор оставался их единственным исполнителем. Поскольку лишь сам вестник Божий обладает правом доносить до людей ниспосланные ему откровения, всякое пророческое – текст не просто авторский, а, если так можно выразиться, подчеркнуто авторский. В отвлечении от личности пророческого вестника пророческая проповедь как жанр неосуществима.

Проведённый в работе анализ позволяет утверждать, что важнейшим жанрообразующим принципом пророчества является его внутренняя антиномичность, способность сочетать в себе субъективизм лирического самовыражения с эпической дистанцированностью повествователя от предмета повествования. С одной стороны, пророк выступает в роли автора-эпика, отображая в своём произведении объективную, «внешнюю» по отношению к нему реальность, воспринятую им в процессе откровения. Он стремится убедить читателя в своей беспристрастности и в точности сообщаемых им сведений. Поэтому в текст проникают различного рода фактические привязки (указания даты и места, ссылки на те или иные памятные современникам события и т. п.). Но вместе с тем пророчества предельно эмоциональны, причем эмоции, как правило, доведены до своих крайних проявлений. Разгадка этого парадокса заключается в том, что нравственная позиция пишущего полностью совпадает с позицией его божественного Инспиратора. Пророк никогда не ограничивается ролью пассивного посредника: он присоединяет свой голос к голосу Всевышнего; говорит одновременно и от лица Пославшего и от себя лично.

Неизбежным следствием характерной для всех пророческих книг установки на достоверность становится появление в тексте автобиографических эпизодов. Степень автобиографизма зависит от многих обстоятельств и может колебаться в самых широких пределах. В диссертации показано, что определяющим фактором здесь является характер миссии, взятой на себя пророческим вестником. О своих поступках пророк сообщает лишь в тех случаях, когда они становятся частью его проповеди (совершаемые им символические действия, его противостояние власти предержащим и т. п.).

Пророчество представляет собой полижанровую структуру. Помимо доминантных жанровых составляющих – проповеди и видения, – в его состав могут входить: фрагменты биографического повествования (Ис. 36 – 39; Иер.

20 – 22 и т. д.); песня (Ис. 12); плач (Ис. 16 : 9 – 12; Ам. 5 и т. д.); слава (Ис. 25 – 27, Авв. 3.); притча (Ис. 5 : 1 – 7; Иер. 24; Иез. 17, 19 и т. д.); завет (Ис. 54); поучение (Ис. 58); молитва (Ис. 64, Иер. 12 и т. д.); послание (Иер. 29); поговорка (Иез. 12 : 22, 18 : 1) и др.

Композиция пророческих книг всецело зависит от авторского замысла (жанр не налагает на неё никаких жестких ограничений). Материал чаще всего располагается по тематическому принципу, хотя может использоваться и хронологический подход. Единственный строго обязательный композиционный элемент – это традиционный зачин, в котором называется имя пророка, тема произведения и подчеркивается, что всё сказанное ниже есть слово Божие. Как правило, для придания сообщению большей достоверности здесь же приводятся генеалогические подробности, позволяющие установить личность пишущего, отмечается, когда было получено откровение и порой – где именно это происходило (см., напр.: Иер. 1 : 1 – 4; Иез. 1 : 3 и т. д.).

Хотя, на первый взгляд, пророчество представляет собой непрерывный авторский монолог, в действительности оно внутренне диалогично. И это не только диалог Пославшего и посланника. Будучи пророком, «наби» не перестает быть человеком. Его фигура в произведении как бы раздваивается: пророк-человек слаб и часто не способен постичь божественную мудрость; пророк-вестник является глашатаем Божества, он просветлён, очищен от греха низлиянием Святого Духа. В большинстве случаев эта оппозиция совпадает с оппозицией «автор/герой». Однако иногда (как, напр., в книге Иеремии) подобная внутренняя антиномичность оказывается присуща и образу центрального персонажа. Таким образом, при углубленном рассмотрении диада оборачивается триадой: автор-человек, герой-вестник, герой-человек. Для разграничения этих «повествовательных инстанций» ветхозаветные пророки, как было нами установлено, выработали особый приём: чередование речи от 1-го и от 3-го лица. В тех случаях, когда автор говорит о себе как о «частном человеке», воспроизводит свои личные впечатления, он обычно ведёт речь от своего имени. Но, описывая совершённое им по велению Создателя, он смотрит на себя со стороны и переходит к повествованию от 3-го лица (ср., напр.: Ис. 6 и Ис. 7). Присутствие в произведении неявленного внутреннего конфликта становится первым шагом на пути к углубленному психологизму, свойственному литературе нового времени. Порой этот внутренний диалог, спор пророка и человека, совершенно явственно проступает в тексте (Иер. 20 : 7 – 18).

И, наконец, диалогизм пророчества проявляется в том, что оно всегда адресовано конкретной аудитории. Автор как будто воочию видит перед собой своего слушателя. Текст строится так, чтобы даже при чтении создавалась иллюзия живого, непосредственного контакта двух коммуникантов. Этой цели служат многочисленные обращения к адресату. Нередко повествование драматизируется. Автор словно бы вступает в спор со своим незримым оппонентом, отвечает на его реплики, призывает его к совершению тех или иных действий. При этом диалог часто перерастает в полилог (см, напр.: Иер. 10 : 2 - 24).

По-видимому, уже с конца VI века до н. э. пророческое движение постепенно ослабевает. Начинает перерождаться и сам пророческий жанр. Ярче всего отражает этот процесс книга Даниила – первого из древнееврейских апокалиптиков. Из двух жанровых доминант пророчества – проповеди и видения – первая, безусловно, играла в нём лидирующую роль. В книгах апокалиптиков видение, напротив, выходит на первый план (ведь именно панорамы грядущих катастроф составляют ядро любого апокалиптического текста). Второе место занимает жанр легенды, поскольку для обоснования достоверности сделанных анонимным автором предсказаний необходимо приписать их какому-либо известному прорицателю. Видимость автобиографизма всё ещё сохраняется. Однако, если в пророчествах всегда дается реальная биография реального человека, применительно к легендарному повествованию вопрос о личности автора теряет смысл. Непременное условие существования легенды – хронологическая (а иногда и географическая) дистанцированность событий, описанных в произведении, от времени (и/или места) его создания. Поскольку сообщаемое проверке не подлежит, важно не кем, а от чьего имени написан текст.

Все предпринимаемые пророком экскурсы в прошлое или в будущее неразрывно связаны в его сознании со злободневными событиями современности. Его проповедь – это не предупреждение о неизбежном, а призыв к покаянию. Автор-апокалиптик всецело устремлен в будущее, к концу истории. Проповеднических задач он, как правило, перед собой вообще не ставит. Проповедь рассчитана на определенного адресата и, следовательно, в какой-то мере всегда диалогична – хотя бы уже потому, что предполагает ответную реакцию и стремится эту реакцию вызвать. Предсказание, рассчитанное на вечные времена, адресовано каждому – и никому конкретно, а значит, неизбежно перерастает в монолог. Из-за того, что реальная авторская личность подменяется автором условным, утрачивается эмоциональный накал, отличавший пророческую литературу. Не характерно для апокалиптиков и чувство внутренней раздвоенности. Пишущий обыкновенно находится в позиции наблюдателя. Явленное ему откровение он воспринимает как нечто внешнее по отношению к себе. Не удивительно, что в пророчествах слово Божие действительно является *словом* (т. е. по преимуществу выражено в вербальной форме), тогда как в апокалиптических книгах оно представлено почти исключительно в форме видений. Отметим, что все сказанное в значительной мере приложимо и к новозаветной апокалиптике.

При всех внешних различиях, глубинную связь с древнееврейской пророческой традицией обнаруживают и хроникальные книги Нового Завета (за исключением Деяний Апостольских). Признавая Христа субъектом откровения (Богом), автор Евангелия видит себя в роли пророка, призванного донести это откровение до людей. Иными словами, Евангелие представляет собой такую же пророческую творение ветхозаветных «наби», и повествует о *личном* опыте пишущего, приобретенном в процессе общения с Божеством. Оно также по-своему автобиографично, и степень его автобиографизма также может значительно варьироваться, поскольку

евангелист, как и пророк, сообщает о событиях своей жизни только тогда, когда они обнаруживают непосредственную связь с полученным откровением (т.е. помогают прояснить какие-либо детали, связанные с миссией Сына Человеческого). По этой причине Евангелие, написанное Иоанном, любимым учеником Христа, содержит достаточно много автобиографических упоминаний. В Евангелии от Матфея мы сталкиваемся лишь с одним случаем, когда автор выступает в качестве героя (Мф. 9 : 9). Евангелисты из числа семидесяти – Марк и Лука – вообще избегают автобиографических сюжетов.

Отчетливые различия между Евангелиями и пророчествами обусловлены спецификой самого откровения, т. е. факторами внелитературного порядка. Для евангелиста, как и для апокалиптика, откровение представляет собой внешнюю данность, на которую он взирает со стороны. Как следствие, свойственный всем пророческим текстам фактографизм подавляет в Евангелиях авторскую эмоциональность, препятствует раскрытию внутреннего мира пишущего. Подобно другим полижанровым структурам, Евангелие имеет свои доминантные жанровые составляющие: это проповедь, легенда (рассказы о чудесах, совершенных Христом) и притча. Превалирующий в Евангелиях хронологический принцип компоновки материала, их повествовательность объясняются тем, что само откровение (проповедь Христа) имело значительную временную протяженность и разворачивалось при этом не только во времени, но и в пространстве. Таким образом, можно сделать вывод, что пророческий, апокалиптический и евангельский жанры находятся в тесном родстве, и специфика каждого из них определяется характером откровения, лежащего в их основе.

Библейская пророческая традиция продолжала жить и после того, как породившая её древнееврейская культура окончательно угасла. Известно, что наряду с обширной корпорацией так называемых «живых» жанров в литературе Древней Руси имела сравнительно узкая замкнутая подсистема жанров «мертвых», которые «существовали только с перешедшими на Русь произведениями и не продолжали здесь самостоятельного существования»¹. Однако, вопреки распространенному мнению, их роль отнюдь не сводилась к роли пассивного обескровленного придатка. «Мертвые» жанры нередко выполняли функцию катализатора, способствуя ускорению «обменных процессов» в литературе.

Специфика средневекового читательского сознания была такова, что произведение не мыслилось вне определенной традиции. Именно поэтому, только начиная «погружаться» в текст, читатель уже задумывался над тем, к какой категории его следует отнести, и чем более последний оказывался нетрадиционен, тем сильнее был стимул вписать его в рамки какой-либо традиции, и тем более необходимо было для автора сослаться себе в оправдание на уже имеющийся (причем достаточно авторитетный) прецедент.

¹ Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и процесс жанрообразования XI – XIII вв. // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1972. – Т. 27. – С. 70.

Так, скажем, достаточно «неканоничное» (по меркам своего времени) «Поучение» Владимира Мономаха, за вычетом других вероятных причин, не было отторгнуто древнерусской литературой в том числе и благодаря своему сходству с двумя книгами, входящими в состав библейского канона – «Притчами» царя Соломона и «Екклесиастом». Название «Притчи» только затемняет жанровую природу первой из них. В действительности, как и «дидактическая автобиография» Мономаха, она представляет собой отцовское наставление, что подчеркивается неоднократными призывами к адресату: «Слыши, сыне, наказание отца твоего» (1:8); «Сыне, моих законов не забывай» (3:1) и т.д. Ещё более удачным образцом итоговой книги, в которой сделана попытка не только осмыслить свою жизнь как уже совершившуюся, но и с предельной откровенностью представить результаты этой саморефлексии на суд читателя, является книга Екклесиаста.

Традиции итоговых книг-саморефлексий и поучений отца сыну в древнерусской литературе времен Владимира Мономаха не существовало. Не было, естественно, и четких канонов, регламентировавших их формальные и содержательные особенности. Но, нацеленный на поиск традиции, взгляд читателя-современника тотчас улавливал знакомые черты, и традиция возникала, поскольку налицо было одно из непереносимых ее условий: повторяемость одних и тех же структурных черт как минимум в двух хронологически дистанцированных друг от друга текстах. Произведение из «чужого» становилось «своим», встраивалось в одну из клеточек литературной иерархии.

Возьмем другой, не менее очевидный пример. В эпоху татаро-монгольского нашествия неожиданно зарождается и приобретает затем большую популярность особый подтип агиографического жанра, представляющий собой контаминацию жития с воинской повестью. Быстрая и, по-видимому, «бескровная» победа этой инновации в борьбе за существование в немалой степени объясняется знакомством читателя с библейскими хрониками, повествующими о жизни Моисея, Иисуса Навина, судей израильских и других персонажей, соединяющих в себе три «лика»: народного вождя, жреца (служителя Господня) и воина. Безусловно, ни одна из ветхозаветных хроникальных книг в жанровом отношении не может быть сближена ни с воинской повестью, ни с житием. Это именно хроники, причем хроники племенные. Однако близость их главного героя к герою княжеских житий уже была для древнерусского читателя знаком определенной традиции. Такого героя средневековая русская агиография не знала. Собственно говоря, этот синтетический образ святого-воителя и был в житии княжеского типа единственным серьезным нарушением агиографического стандарта (все остальные мелкие отличия являлись лишь его неизбежными последствиями). Но, неуместный в рамках житийного канона, он превосходно вписывался в рамки традиции ветхозаветной. Таким образом, произведение, хотя и написанное на стыке двух канонических схем, осознавалось все же как традиционное, «знакомое», а следовательно, и вполне «дозволенное», уместное.

По сходным принципам построено и «Житие» протопопы Аввакума. В основе его – та же диалектика «похожести/непохожести». Восходя своими корнями к ветхозаветным пророчествам и сохраняя многие их отличительные признаки, «автобиография» Аввакума не является, тем не менее, пророчеством в подлинном смысле этого слова. Для автора важно не строгое соблюдение канона, а принадлежность к определенной традиции; не точность, а «узнаваемость». Попытка рабского следования библейским образцам была бы заранее обречена на неудачу: подчеркнутое стремление приобщить себя к сонму пророков способно было вызвать у читателя реакцию обратную желаемой. Следовало, чтобы он руководствовался в своих выводах не разумом, а ощущениями и, невольно улавливая в тексте знакомые ноты, соотносил бы «Житие» с пророческой литературой, даже не отдавая себе отчета в том, почему он это сделал.

Во **Второй** главе *«Жанровая природа «Жития» протопопы Аввакума»* рассматриваются проблемы генезиса древнерусской автобиографической прозы; дается сравнительный анализ «Жития» протопопы Аввакума и библейских пророческих книг. Особое внимание при этом уделяется целевым установкам произведения; его субъектной организации и композиционной структуре, а также принципам отбора материала.

Вопрос о том, на основе какой традиции зарождается автобиографическое повествование в Древней Руси, породил существенные разногласия среди литературоведов. В числе наиболее вероятных «претендентов» называли жанры духовного завещания, монастырского устава, рассказов об основании монастырей и чудесах икон и т. д. На наш взгляд, есть все основания говорить о несводимости автобиографических житий XVI – XVII вв. к одному общему жанровому источнику. Существовали, по крайней мере, две разнонаправленные магистральные традиции, причем каждая из них охватывала значительное число жанров, приходящих к автобиографизму независимо друг от друга, в силу внутренней логики своего развития. То, что в совокупности они образуют отдельный интенсивно формирующийся «биотоп», легко заметить «извне», но почти невозможно осознать «изнутри» эпохи, когда каждый из них видится закономерным продолжением породившей его традиции.

В ряде жанров (хождение, видение, рассказ о чуде или об основании монастыря и др.) роль героя-повествователя – даже если он активно вовлечен в действие, даже если позиция его резко оценочна – сводится к роли очевидца. Закрепленный в произведении субъективный опыт как бы отрывается от субъекта этого опыта. Фигура свидетеля необходима; кто станет этим свидетелем, не столь существенно. Воспринятое им самоценно, оно может существовать до и вне его восприятия. Читателю интересен не опыт определенного, конкретного лица, а сам объект этого опыта; личность пишущего значима лишь постольку, поскольку она причастна к этому объекту.

В ряде жанров (пророческая проповедь, апостольское послание, поучение отца сыну, исповедь, духовное завещание и др.) субъективный опыт автора, напротив, приобретает значение именно потому, что это опыт конкретной личности, либо (гораздо чаще) личности, обладающей определенным

социальным или духовным статусом. Объект, на который направлен этот опыт, вторичен.

Из русских автобиографических житий XVI – XVII вв. к первой ветви, на наш взгляд, несомненно, восходит «Житие Елезара Анзерского» (30-е гг. XVII в.). Факт биографии, становясь самоценным и самодостаточным, утрачивает здесь значение *биографического* факта. Автор как бы самоустраняется из произведения, подлинным героем которого выступает основанная им Анзерская обитель. Из сочинения Елезара мы почти ничего не узнаем о его жизни. В сущности, перед нами не житие и уж тем более не автобиография, а цикл видений, объединенных общей темой и образом самого наблюдателя. Это же можно сказать и о «Житии Мартирия Зеленецкого» (1570–1595 гг.). Фигура героя-повествователя служит лишь своеобразным гарантом подлинности описанных в произведении чудес: все они совершаются на глазах у основателя Зеленой пустыни. Призывая иноков следовать его заветам, пишущий опирается не столько на свой личный авторитет, сколько на «авторитет» основанного им монастыря как места явно отмеченного Богом. Характерно, что, упоминая о целях, которые он преследовал, создавая свою автобиографию, Мартирий на первое место ставит свидетельство о чудесах и лишь на второе дидактическую функцию: «Молю же ся вамъ, братие, **о еже вѣру несумѣнну имѣйте къ святому мѣсту сему**, и любовь межи собою нелицемѣрну имѣйте, и моего словеси не попирайте – еже сказахъ вамъ и заповѣдахъ, тако творите» (Выделено нами. – С. Д.)¹.

В отличие от «очевидческих» жизнеописаний Мартирия и Елезара, «Житие» Аввакума (равно как и «Житие» его сподвижника старца Епифания) является наивысшей точкой в развитии иной традиции автобиографического повествования, утверждающей *самоценную личность* в противовес *самоценному событию* видений и рассказов о чудесах. На основе сопоставительного анализа «Жития» и ветхозаветных пророчеств в диссертации делается вывод о том, что знаменитый писатель-старообрядец сознательно ориентировался на профетический канон.

Уже в первых строках «Жития» Аввакум разъясняет, какими мотивами он руководствовался, создавая свою «исповедь-проповедь»: «да не забвению предано будет дѣло Божие» (с. 351)². К этой же теме он возвращается еще раз, в конце произведения, ссылаясь на пример апостолов, возвещавших о том, что «Богъ содѣлаеть в нихъ» (с. 389). В обоих случаях протопоп стремится не столько оправдать проявленную им дерзость, сколько обосновать свое *право* на создание такой необычной книги, как «Житие», подчеркивая, что перипетии собственной судьбы интересуют его не потому, что они любопытны или поучительны сами по себе, а лишь потому, что вся его жизнь есть «дело Божие». Отбирая биографический материал для своего сочинения, Аввакум

¹ Крушельницкая Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе. – СПб., 1996. – С. 292.

² Здесь и далее страницы указываются по изданию: Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Книга вторая / Сост. и общая ред. Л. А. Дмитриева; Д. С. Лихачева. – М., 1989.

целенаправленно отсеивает те факты, которые не имеют прямого отношения к его деятельности борца за «древнее благочестие».

Как было показано в первой главе работы, всякая пророческая книга представляет собой своеобразный самоотчет провозвестника о ходе выполнения его миссии, и если «наби» видит свое призвание не только в проповеди слóва, но и в проповеди дела, он тщательно описывает все поступки, совершенные им в качестве пророка, полностью опуская прочие детали своей биографии. Похожую до некоторой степени картину мы наблюдаем и в житийных памятниках: автор фиксирует лишь те факты биографии своего героя, которые свидетельствуют о его святости, совершенно не интересуясь частной жизнью подвижника. Однако фундаментальное различие между житием и пророчеством заключается в том, что житийный биограф должен быть сторонним лицом по отношению к герою; в пророчестве такой сторонний наблюдатель принципиально невозможен. Различен и сам подход к биографическому материалу. Житийный жанр предполагает обязательную «подгонку» реальной биографии святого под требования канона, и это по своему глубоко оправданно, так как житие рисует нам не столько портрет конкретного человека, сколько идеальный образец для подражания; не столько святого, сколько само представление о святости, воплощенное в его лице. Автор сосредоточивается лишь на тех чертах личности своего персонажа, которые роднят его с другими подвижниками; старательно отмечает общее, игнорируя частности. В основе пророчества лежит обратная установка. Слово Божие должно быть передано без малейших искажений, следовательно, поступки пророка – в той мере, в которой они являются частью его должностования, – необходимо запечатлеть с предельной точностью.

Автобиографизм характерен и для жанра духовного завещания, причем история жизни пишущего также может быть представлена в произведении с большей или меньшей полнотой, в зависимости от того, насколько силен ее дидактический потенциал. Как правило, сюжетные автобиографические вставки чередуются с фрагментами учительного характера, что также напоминает пророческие книги, в которых рассказ о поступках провозвестника перемежается его проповедями. Кроме того, биография в духовном завещании, как и в пророчестве, – это биография «без ретуши», не выкраиваемая по лекалу канона. Однако, если пророк рассматривает свою жизнь как разновидность проповеднического служения и пишет не о себе лично, а о том, что Бог «соделал» в нем, автор духовного завещания апеллирует именно к своему *личному* опыту, используя его в качестве иллюстративного материала к дидактической части произведения.

Таким образом, даже если в «Житии» Аввакума и присутствуют «завещательные» установки, они периферийны и не играют существенной роли в организации художественного целого. Заметим также, что «Житие» отнюдь не дидактично и, напротив, характеризуется полемичностью, обличительным пафосом и агитационной направленностью, совершенно чуждыми духовному завещанию, но свойственными пророческому жанру. Здесь мы обнаруживаем еще одну точку соприкосновения «Жития» с ветхозаветными провозвестиями.

В обоих случаях откровенная публицистичность текста проистекает из ощущения кризисности бытия. Духовные же завещания, подобно агиографическим памятникам, представляют собой книги «потока истории», рассчитанные на вечные времена и в равной степени приложимые к любому отрезку исторического пути. Их отличительное качество можно было бы обозначить как духовный оптимизм. Не грех и неизбежная кара за него в центре внимания автора, но преодоление греха, окончательная победа над ним.

Историки литературы не раз указывали на особую пламенную эсхатологичность раскола. Эсхатологическими ожиданиями полны и сочинения протопопа Аввакума. Однако, полагая, что уже недолго ожидать явления Антихристового, «огнепальный» протопоп всё же питал некоторые надежды на то, что благодаря его вмешательству конец света может не состояться: будет восстановлено «древнее благочестие» и таким образом мир получит возможность воссоединиться с Богом не через фатальное катастрофическое завершение истории, но каким-то иным, более гуманным и мягким путем.

Свое принципиальное отличие от остальных провозвестников Аввакум (насколько возможно сегодня реконструировать ход его мыслей) видел в том, что ему надлежало действовать в конце времен, ставя своей проповедью финальную точку истории, тогда как другим суждено было находиться в «теле» исторического процесса, оказывая влияние лишь на его промежуточные стадии. Чтобы успешно завершить дело спасения, начатое Сыном Божиим, нужен, как полагал Аввакум, второй Христос, который дал бы человечеству возможность освободиться от личного греха и вновь обратиться к Творцу, подобно тому, как Иисус – второй Адам – освободил людей от греха первого Адама. Примечательно, что, рассуждая о грехопадении, Аввакум не столько порицает «невоздержание» первочеловека, сколько стремится подчеркнуть общность «безумия и тогдашнева и нынѣшнева» (с.444): новый грех, как и прежний, требует своего искупителя. В представлении Аввакума, сам он не только провозвестник, духовный наставник, но и полноправный сподвижник Господень: как без Христа, так и без него дело спасения мира оказывается в равной степени невозможным. Вспомним, что сам Антихрист впадает в трепет перед лицом протопопа и *кланяется* ему, видя в Аввакуме более могучего противника, способного ниспровергнуть его владычество (с.424).

Несомненно, что Аввакум считал себя посланцем Божиим. Несомненно и то, что он стремился внушить эту мысль своим читателям. В его борьбе с официальной церковью только положение пророка, выразителя непререкаемой абсолютной истины могло обеспечить ему доверие со стороны мирян. Церковь, несмотря на мероприятия по исправлению богослужебных книг и реорганизацию обрядовой деятельности, обладала всё же достаточным авторитетом и, согласно Библии, продолжала нести на себе печать Духа Божия. Насаждённая самим Всевышним, она в глазах человека средневековья не подлежала людскому суду и могла быть осуждена за уклонение от прямого, праведного пути лишь Богом, глаголющим устами своего посланника. Однако, коль скоро положение церковного реформатора обязывало Аввакума быть пророком, положение пророка обязывало его создать пророчество. При этом с

его стороны также вполне естественно было бы отдать предпочтение той жанровой модели, которая наиболее адекватно соответствовала взятой им на себя роли провозвестника.

В том, что «Житие» задумывалось его автором как пророчество, убеждают нас и особенности субъектной организации произведения, в основе которой лежит оппозиция: Аввакум-вестник / Аввакум-человек. Едва ли можно согласиться с теми исследователями, которые утверждают, что самоуничтожение автора и возвеличение героя в «Житии» являются результатом ориентации на агиографический канон. Действительно, Аввакум-автор всегда предстает перед читателем смиренным человеком, сознающим всю глубину своего несовершенства. Но образ Аввакума-героя также складывается из двух полярных проявлений: наряду с монументальной фигурой Аввакума-пророка (вспомним его поведение на церковном соборе, стойкость, проявленную им в испытаниях даурской ссылки и в нечеловеческих условиях земляной тюрьмы) мы постоянно видим Аввакума – грешного человека, чей портрет совсем не похож на идеализированные портреты житийных персонажей (подаренную ему книгу Ефрема Сирина протопоп в юности променял на лошадь; возвратившись домой после бесплодного богословского спора, он срывает свое раздражение на жене и т. п.).

Как было установлено в первой главе работы, для разграничения двух своих «лик» – пророческого и человеческого – ветхозаветные провозвестники нередко применяли прием чередования речи от первого и от третьего лица. Случаи такой смены грамматических форм можно обнаружить и в сочинениях Аввакума. Впрочем, регулярное использование этого приема было бы нецелесообразным, так как торжественная строгость повествования от третьего лица противоречила бы теплему тону непринужденного разговора с читателем, который Аввакум культивировал в своих книгах. Поэтому к переключению «грамматических регистров» автор «Жития» прибегал лишь в узловых точках произведения: «Аввакум протопоп понужень бысть житие свое написати» (с.351); «Въ великий постъ, протопоп Аввакум да попь Лазарь пища не принимали» (с. 406) и т.д.

Подобно ветхозаветным пророчествам, «Житие» строится по диалогическому принципу. Перечислим важнейшие диалогические ситуации, представленные в произведении:

1. Постоянный диалог Аввакума с Богом, выражающийся не только в вербальной форме, но и в соотношении каждого своего поступка и помысла с высшим божественным «императивом».
2. Периодические «беседы» автора с другими действующими лицами «Жития». Вступая в оживленную полемику с воображаемыми оппонентами, Аввакум как будто «забывает», что они не могут ему ответить, предугадывает их реплики, говорит одновременно и за них и за себя (ср.: Ис. 23; 47; Ос. 9 : 1 – 7 и т. д.).
3. Обращения Аввакума к его «соузнику» старцу Елифанию. Интересно, что диалог в художественном произведении, как правило, является диалогом «виртуальным»: все реплики его участников моделируются автором.

Аввакум вводит в «Житие» элементы реального диалога в духе современной сетевой литературы, фиксируя свои ведущиеся во время написания текста разговоры не с вымышленным персонажем, но с собеседником из плоти и крови.

4. И, наконец, «Житие», как и пророчество, – это постоянный диалог с читателем. Наряду с однотипными обращениями к «слышателю», вводящими новые биографические эпизоды или заключающими какой-либо самостоятельный фрагмент текста, той же цели сокращения дистанции между двумя участниками «разговора» служат и прямые воззвания к единоверцам, научающие их «жизни во Христе». Причем, как и древнееврейские пророки, Аввакум стремится спровоцировать собеседника на незамедлительные ответные действия, поставив его в ситуацию неизбежного выбора.

Диалогизм «Жития» – это лишь одно из проявлений установки на достоверность, являющейся неременным атрибутом пророческих книг. Другим ее закономерным следствием становится Аввакумово «вяканье»-просторечье. Отдавая предпочтение бытовой, разговорной лексике, упрощенным синтаксическим конструкциям со множеством вводных слов, протопоп отступал от канонов пророческого жанра (в том виде, в котором он был известен древнерусской литературе): в стилистическом плане его «автобиография» не имеет почти ничего общего с книгами библейских провозвестников. И в то же время, как это ни парадоксально, к нарушению требований пророческого канона Аввакума настоятельно подталкивал сам пророческий канон. Оставаясь «мертвым» жанром, пророчество выполняло совершенно иные функции, чем те, которые были присущи ему в период его активного существования в древнееврейской литературе. Пророческие книги Ветхого Завета древнерусскими читателями воспринимались тройко: 1) как предвестия рождения Христа и его будущего крестного пути, 2) как рассказ о событиях последних времен и 3) как произведения назидательного характера. Во всех этих трех качествах они не имели никаких «противопоказаний» к использованию церковнославянского языка. Однако в том случае, если бы кому-то потребовалось «воскресить» эту жанровую модель, используя ее по прямому назначению – т. е. в агитационных целях, обильное уснащение текста тяжеловесными церковнославянскими конструкциями шло бы вразрез с авторским замыслом. Говорить по-церковнославянски значило говорить на языке вечности, с позиций мира нетленного и непреходящего. Пророчество как «живой» жанр, наоборот, было нацелено на текущий момент истории и адресовалось конкретным людям в конкретных обстоятельствах, а не абстрактному человеку «вообще». Эту закономерность интуитивно почувствовал Аввакум. Попытка изменить сам способ функционирования пророческого жанра неизбежно влекла за собой частичное преобразование его поэтики.

К тому же ряду явлений относится и «реализм» «Жития», обилие в нем бытовых подробностей. Реалистические тенденции почти не получили развития в пророческой литературе, поскольку необходимый бытовой контекст для

проповеди составляла сама обстановка устного выступления. Пророчество так и не переросло в полностью письменный жанр. Однако потенциальная тяга к реалистичности изображения была ему присуща. Аввакум лишь довел до логического завершения те тенденции, которые медленно вызревали в недрах пророческой литературы. И, несомненно, имей он возможность изустно продолжать свою проповедь, его «Житие» (если бы оно было написано) существенно отличалось бы от того, которое нам известно сегодня.

Считая себя не «заурядным» пророком, но вторым Мессией, Аввакум позволяет себе во многом отклоняться от пророческого канона. В сущности, его «Житие» представляет собой своеобразный «компромисс» между пророчеством и Евангелием. Скрещивание двух жанровых схем (пусть и родственных, но приспособленных для выполнения различных задач) привело к возникновению гибридной формы, сочетающей в себе характерные особенности каждой из них и в то же время не совпадающей ни с одной из них до конца. Нередко диктуемые ими требования оказывались взаимно противоположны, и тогда Аввакуму приходилось делать выбор в пользу одной из жанровых моделей. Так, например, в Евангелиях, в отличие от пророчеств, наблюдается заметный перевес сюжетного повествования над проповедью, акцентируется внимание на чудесах, совершенных главным героем. В этом отношении «Житие» следует евангельскому канону. Однако его публицистичность, не свойственная евангельским книгам, сближает его с древнееврейскими пророчествами. Наиболее четко эта жанровая «половинчатость» проявляется на композиционном уровне.

Как известно, «Житие» протопопа Аввакума открывается следующей фразой: «Аввакум протопопъ понужень бысть житие свое написати иноком Епифанием, - понеже отецъ ему духовной инокъ, – да не забвению предано будетъ дѣло Божие; и сего ради понуженъ бысть отцемъ духовнымъ на славу Христу, Богу нашему. Аминь» (с. 351). По своей структуре этот фрагмент полностью совпадает с зачинами пророческих книг. Здесь также приводится имя автора, причем он говорит о себе в третьем лице, хотя несколькими строками ниже переходит к более привычной для себя манере повествования. Указан род его занятий (протопоп); названо имя его отца, правда отца не по плоти, а духовного; определена тема произведения (житие свое). Нетрудно заметить, что Аввакум не упоминает о богодухновенности своего сочинения, тогда как в древнееврейских пророчествах непременно присутствуют подобного рода ремарки («слово Господне», «пророческое видение» и т. п.). Но ведь «Житие» и не является видением или записью речей Господних. В качестве божественного откровения выступает сама жизнь Аввакума, его борьба за старую веру, подобно тому, как в Евангелиях откровением служит жизнь Христа.

Основной текст «Жития» предваряется прологом, в котором Аввакум, опираясь на многочисленные цитаты из Дионисия Ареопагита, перечисляет свои основные претензии к «новолюбцам». Хотя этот факт до сих пор не отмечался в исследовательской литературе, вводная часть «Жития» в действительности представляет собой пересказ обличительной речи,

произнесенной протопопом на церковном соборе в Москве 17 июня 1667 г., которой он придавал чрезвычайно большое значение. Впервые он оказался лицом к лицу со всем «антихристовым войском» и смог высказать свои претензии непосредственно самим виновникам творящихся на Руси беззаконий. Видя в этом словесном поединке один из кульминационных моментов своего пророческого служения, Аввакум подчеркивает, что во время споров с «никониянами» он находился в состоянии глоссолалии: Бог вещал его устами; сам же он, выйдя из состояния духовного восхищения, даже не мог повторить сказанного (с. 400 – 401). Заметим, что речь на соборе – единственная из публичных проповедей Аввакума, практически полностью воспроизведенная в «Житии». Более того, в силу ее исключительной важности автор, нарушая хронологическую последовательность повествования, помещает ее в самом начале текста, к сцене собора приурочивая лишь небольшой фрагмент, посвященный сравнительной характеристике христианских церквей. Впрочем, в соответствующем месте «Жития» даются вполне определенные указания, где именно следует искать «инвертированный» отрезок текста: «И мнѣ Христос подаль – посрамилъ в нихъ римскую ту блядь *Дионисиємъ Ареопагитомъ, какъ выше сего в началѣ реченно*» (с. 385. Выделено нами. – С. Д.).

Однако уже в предисловии к «Житию» мы сталкиваемся с некоторой «композиционной аномалией»: последовательно изобличая никонианскую «прелесть, тлю и пагубу», «мятежный протопоп» неожиданно завершает вводную часть рассуждением о вочеловечении Христа, стоящим несколько особняком от остального текста. Не случайно он даже счел необходимым сделать специальную приписку: «Нужно бо есть побесѣдовати и о вочеловѣчении Бога-Слова к *вашему* спасению» (с. 354. Отметим здесь это местоимение второго лица! – С.Д.). Следом идет рассказ о появлении на свет самого Аввакума, оказывающийся, таким образом, практически вплотную присоединённым к беседе Бога-Отца с Богом-Сыном, которая заканчивается словами: «О Единородный Мой! [...] подобает Ти облещися въ тлимаго челоѡвѣка [...]». И отвѣща другий: «Буди, Отче, воля твоя!» (с. 355).

После лаконичного рассказа о детстве и юности автора в «Житии» помещен эпизод с блудницей и замыкающее его видение трех кораблей, призванное ознаменовать рубеж между «подготовительным» этапом в жизни Аввакума и началом его активной деятельности. Нетрудно заметить, что своё видение Аввакум воспринимает не как предвестие, а скорее как *благословение*. В свете рассмотренной выше параллели между двумя «вочеловеченьями» эта сцена явственно соотносится со вторым рубежным событием в земной жизни Христа – Его крещением от Иоанна. В обоих случаях рассказу о благословении Свыше сопутствует рассказ о сатанинском искушении (история с блудницей – у Аввакума; три искушения Христа в пустыне – у евангелистов).

Видение трех кораблей, пожалуй, самый символически насыщенный эпизод в «Житии» протопопа Аввакума. Помимо евангельского подтекста, он также содержит мощный смысловой пласт, восходящий к ветхозаветным пророчествам. Сцена призвания к пророчеству является одним из факультативных

композиционных элементов в книгах древнееврейских провозвестников и приурочивается обычно к одной из первых глав (Ис. 6; Иер. 1; Иез. 1 – 3). Назначение ее достаточно утилитарно и состоит прежде всего в том, чтобы обосновать достоверность сообщаемого ссылкой на высший Божественный авторитет. Но, с другой стороны, рассказ о призыве Свыше к «провещаванию» символически изображает путь человеческой души к Богу; восхождение от духовной слепоты к свету Божественной мудрости, от безгласности – к полноте владения своими духовными способностями.

Эпизод, описывающий первую встречу будущего пророка с Творцом, в Ветхом Завете всегда трехчастен. Во-первых, автор описывает явление Бога своему избраннику, происходящее в особом пространстве: храме (Ис. 6:1), на берегу реки (Иез. 1:3, Дан. 8:2), в пустыне (Иез. 3:22), и уже этой внешней пространственной приуроченностью задается символический подтекст всего фрагмента, поскольку перечисленные выше локусы связывались в Древнем Израиле с идеей очищения. Вторым шагом к принятию пророческого дара является акт духопроявления. Как правило, он выражается в некотором символическом действии, совершаемом Божеством или Его ангелами над *уста*ми персонажа, поскольку отныне основная его задача – возвещать волю Господню. Третья составляющая этой сцены – беседа Всевышнего со своим посланником, во время которой Бог разъясняет провидцу, в чем заключается его задача.

Отступления от канонической схемы, по всей вероятности, были сделаны Аввакумом намеренно, чтобы подчеркнуть особый характер его миссии. Видение последнего корабля знаменует собой процесс вручения пророческого дара и одновременно служит напутствием Бога своему избраннику, раскрывающим, как надлежит этот дар использовать. Корабль, по христианским представлениям, символизирует жизнь человеческую. Но ведь именно самую прожитую им жизнь (а не только словесную проповедь) Аввакум рассматривал в качестве своего пророческого служения. Недаром в «Житии» столь редки собственно гомилетические фрагменты. Поэтому образ съедаемого свитка, угля, очищающего уста пророка (служение словом), заменяется образом корабля (служение делом).

К библейским пророческим книгам также восходит знаменитая сцена «бунта» Аввакума против Христа. Несколько раз подобные эпизоды встречаются в книге Иеремии. Особенно «бунт» опального протопopa напоминает история, рассказанная в главе 20. В определенных случаях этот сюжет становится основой всего произведения, как, например, в книге ветхозаветного пророка Аввакума.

Как неоднократно отмечалось в исследовательской литературе, суд над Аввакумом на церковном соборе уподобляется в «Житии» распятию – третьему переломному моменту в земной жизни Сына Человеческого. Центральная часть «Жития», построенная по хронологическому принципу, завершается рассказом Аввакума о своем пустозерском темничном сидении и его напутствием приверженцам «истинной веры». (Далее идет небольшой раздел «припоминаний», где хронологический принцип расположения эпизодов

сменяется ассоциативным). Охраняемый стражей темный и тесный сруб пустозерского острога, куда был заточен «мятежный протопоп», выступает в качестве символической аналогии гроба Господня, где совершилось четвертое и последнее кульминационное событие, венчающее земной путь Христа – Его воскресение. Обращение Аввакума к своим последователям превращается в развернутый вариант обращения Христа к апостолам (которым протопоп, заметим в скобках, и открывает свою речь (с. 388)).

Таким образом, «Житие» протопопа Аввакума, как нам удалось установить, представляет собой произведение с двойным символическим сюжетом. Посредством использования стандартных композиционных элементов пророческого жанра (зачин; «пророческая» проповедь; сцена призвания к пророчеству; «бунт» против Бога) история жизни опального протопопа соотносится с биографиями ветхозаветных пророков. И в то же время, благодаря проецированию событий его биографии на ключевые события земной жизни Христа (воплощение, крещение, распятие и воскресение), жизненный путь Аввакума предстаёт в «Житии» крестным путем Спасителя.

В Заключении подводятся итоги исследования.

В работе установлено, что наиболее характерной чертой пророчества как жанра является соединение стенографической точности при фиксации божественного слова с полнотой лирического самовыражения. В этой связи весьма специфичной оказывается субъектная организация пророческих текстов. Пишущий проявляет себя в них тройко – в образе автора и в амбивалентном образе героя, предстающего перед читателем то сверхчеловеческим существом (в те моменты, когда на нем почиет Дух Божий), то слабым человеком. Хотя далеко не все пророчества содержат связное автобиографическое повествование, потенциально установка на автобиографизм им присуща. В отличие от апокалиптической литературы, книги пророков, несмотря на их эсхатологизм, проникнуты ощущением *рубежа*. Почти неизбежная катастрофа всё ещё может быть предотвращена, если люди «обратятся от злых дел своих». Именно в воздействии на сердца и умы слушателей, побуждающем их совершить правильный выбор, видит пророк свою задачу. Поэтому пророчества неизменно носят агитационный, публицистический характер и отличаются внутренним диалогизмом, позволяющим создать иллюзию живого, не опосредованного текстом общения.

Все эти черты, как показывает наше исследование, присущи и «Житию» Аввакума. Сама принятая им на себя миссия «очистителя» церкви побуждала его стать пророком. И точно так же роль пророка диктовала необходимость обращения к библейской пророческой традиции и следования в своей итоговой книге канонам пророческого жанра. По ряду важнейших показателей (целевые установки, принципы отбора материала, субъектная организация, сюжетно-композиционное строение) «Житие» вплотную приближается к библейским провозвестиям.

Впрочем, «автобиографию» Аввакума нельзя признать единственным произведением, построенным на основе ветхо- и новозаветных жанровых моделей. Нам удалось выявить, что «реанимация» «мертвых» библейских

жанров была в русской литературе XI – XVII вв. достаточно распространенным явлением. Вопреки общепринятому представлению, они активно участвовали в процессе жанрообразования, окружая ореолом традиционности многие инновационные формы и обеспечивая их безболезненное вхождение в жанровую систему древнерусской словесности. Как правило, нигде (в том числе и в «Житии» Аввакума) мы не встречаем строгого, буквалистского следования библейским образцам. Однако воссоздания даже нескольких «опорных» примет жанра было достаточно, чтобы связать произведение с библейской традицией, тем самым переводя его из разряда «чужих», «неэтикетных» в разряд «знакомых», канонических.

Двойственность жанровой природы «Жития» обуславливается тем, что оно обнаруживает связь не только с пророческими книгами Ветхого Завета, но и с Евангелиями. Прделанный нами анализ позволяет утверждать, что ориентация Аввакума на новозаветную литературу была вызвана некоторыми особенностями его богословской концепции; в частности его представлением о себе как о втором Мессии, довершающем дело спасения мира. Таким образом, можно говорить о наличии в «Житии» двойного символического сюжета. Жизненный путь Аввакума под его пером превращается в биографию пророка и одновременно – в крестный путь Христа. Такая символическая двуплановость создается, с одной стороны, благодаря соотнесенности событий из жизни пророка с ключевыми событиями земной жизни Спасителя (воплощение, крещение, распятие, воскресение) и, с другой, при помощи «синхронизации» композиционной структуры «Жития» с композиционными схемами пророчеств.

Изучение древнерусской автобиографической прозы позволяет сделать вывод о том, что сходство «Жития» пророка Аввакума с духовным завещанием, на которое указывают многие современные исследователи, объясняется не прямой генетической связью между ними, а их общей принадлежностью к традиции лично окрашенного повествования, к которой, помимо жанра духовного завещания, относятся пророчество, исповедь, проповедь, поучение отца сыну. Здесь же коренится причина принципиальной несхожести жизнеописания Аввакума с некоторыми другими автобиографическими житиями XVI – XVII вв. (жития Мартирия Зеленецкого и Елезара Анзерского), восходящими к традициям «очевидческой» литературы (хождение, видение, рассказы о чудесах икон и основании монастырей).

По теме диссертации **опубликованы следующие работы:**

1. Демченков С. А. Традиции устной обличительной проповеди в «Житии» пророка Аввакума // Народная культура Сибири: Материалы VII научно-практического семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору / Отв. ред. Т. Г. Леонова. – Омск: Издательство ОмГПУ, 1998. – С. 219 – 224.
2. Демченков С. А. Шаманизм и пророчествование: переход от мифологического к историческому типу мышления // Народная культура Сибири: Материалы VIII научно-практического семинара Сибирского

- регионального вузовского центра по фольклору / Отв. ред. Т. Г. Леонова. – Омск: Издательство ОмГПУ, 1998. – С. 158 – 162.
3. Демченков С. А. К вопросу об истоках автобиографизма в «Житии» протопопа Аввакума // Вопросы фольклора и литературы: К 70-летию со дня рождения Т. Г. Леоновой / Отв. ред. А. Э. Еремеев. – Омск: Издательство ОмГПУ, 1999. – С. 15 – 26.
 4. Демченков С. А., Гриднева Л. Н. Поэтика ветхозаветного пророчества как литературоведческая проблема // Филологический ежегодник / Под ред. Н. Н. Мисюрова. – Омск: Омский государственный университет, 1999. – Вып. 2. – С. 41 – 44.
 5. Демченков С. А. Жанр пророчества в его отношении к книжной и устной традициям // Народная культура Сибири: Материалы IX научно-практического семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору / Отв. ред. Т. Г. Леонова. – Омск: Издательство ОмГПУ, 2000. – С. 170 – 173.
 6. Демченков С. А. Концепция свободы и божественной благодати в сочинениях протопопа Аввакума // Русский вопрос: История и современность / Сборник научных трудов. – Омск: Издательство ОмГПУ, 2000. – С. 267 – 270.
 7. Демченков С. А. Контекстное цитирование священных текстов в «Книге Бесед» и «Книге Толкований» протопопа Аввакума // Вестник Омского отделения Академии гуманитарных наук / Ред. коллегия: В. О. Бернацкий, Н. А. Томилов и др.. – Омск: Омский государственный технический университет, 2000. – № 4. – С. 68 – 70.
 8. Демченков С. А. Мотив призвания к пророчеству в Ветхом Завете и в стихотворении А. С. Пушкина «Пророк» // Славянские чтения. Выпуск VII – VIII. России и Пушкину – посвящается. Материалы научно-практической конференции / Под ред. М. П. Одинцовой. – Омск: Курьер, 2001. – С. 23 – 26.
 9. Демченков С. А. Роль «мертвых» жанров в литературном процессе Древней Руси // Дергачевские чтения – 2000: Русская литература: национальное развитие и региональные особенности. Материалы международной научной конференции. В 2 ч. / Сост. А. В. Подчиненов. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2001. – Ч. 1. – С. 64 – 68.
 10. Демченков С. А. К вопросу о жанровой природе автобиографических житий в русской литературе XVI – XVII вв. // Святоотеческие традиции в русской литературе: Сб. статей / Отв. ред. В. В. Соломонова. – Омск: Омский государственный университет, 2003. – С. 21 – 27.