

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: Изд-во ОмГПУ, 1999. С. 15-26.

С.А. Демченков (ОмГПУ)

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОКАХ АВТОБИОГРАФИЗМА В «ЖИТИИ» ПРОТОПОПА АВВАКУМА

Как справедливо отмечал В.В. Гусев, «Житие протопопа Аввакума в советском литературоведении непосредственно к агиографической литературе не относилось»¹. Однако магия авторского заглавия оказалась так сильна, что, несмотря на предупреждение Д. С. Лихачева, по мысли которого «для древнерусского книжника слово «житие» было очень часто не столько указанием на жанр произведения, сколько указанием на предмет повествования»², «автобиография» Аввакума, никем из исследователей к житийной традиции прямо не относимая, всегда соотносилась в науке именно с ней.

Принято считать, что «ориентированное на агиографич[еский] канон, соч[инение] Аввакума одновременно решительно реформирует житийный жанр»³. Такой подход к проблеме, получивший статус общепринятого, нашел отражение в большинстве справочных и учебных пособий. При этом мало кто из авторов всерьез задавался вопросом, какие же, собственно, цели мог преследовать «мятежный протопоп», выступая в роли писателя-реформатора, дерзко нарушающего все нормы современного ему литературного этикета? Приводимая обыкновенно ссылка на склад личности, темперамент создателя «Жития», неосознанно, вопреки

самому себе, вносившего ренессансные мотивы в свои произведения⁴, выглядит весьма неубедительной. Ведь не только «огнепальный» Аввакум, но и кроткий подвижник Епифаний, бывший в личностном плане едва ли не полной противоположностью своему духовному сыну, взялся самостоятельно описывать деяния, совершенные им во славу Божию.

Впрочем, сложившееся представление о стихийно-неупорядоченном характере творчества юрьевского протопопа нуждается в некоторой корректировке. Прделанный Н. С. Демковой композиционный анализ «Жития»⁵ убеждает нас в том, что этот текст, производящий впечатление спонтанного, свободно выстраивающегося монолога, в действительности был продуман автором до мельчайших деталей, а мнимая его хаотичность и неорганизованность является результатом сознательного кропотливого труда. Маловероятно, чтобы, проявляя такую взыскательность к мелочам, Аввакум неожиданно позабыл бы о самом главном и решился бы вести в «Житии» повествование от первого лица «по простоте душевной», не задумываясь над тем, какой эпатажирующий эффект может произвести столь бесцеремонное обращение с традицией. Еще менее вероятно, чтобы он намеренно шел на ломку существующего литературного канона. Будучи далеко не наивным человеком, опальный иерей, безусловно, понимал, что, претендуя на роль хранителя «древнего благочестия», «апостола», призванного вернуть церкви ее первоначальную чистоту, он должен был предстать перед читателем последовательным традиционалистом; христианином, тщательно блюдущим заветы, заповеданные Святыми Отцами.

Гораздо естественнее предположить обратное: Аввакум не только не ставил перед собой задачи разрушения традиции, но напротив, скрупулезно следовал определенному легко узнаваемому читателем литературному стандарту. Какому же именно?

Круг древнерусских жанров, предполагающих обязательную автобиографичность повествования, сравнительно невелик. В. П. Адрианова-Перетц одной из первых выдвинула гипотезу, со гласно которой у Аввакума «житие стало литературной исповедью»⁶. Однако этой версии противоречит яркая проповедническая

и даже пропагандистская направленность Аввакумова жизнеописания. «По существу «Житие» Аввакума, – указывал Лихачев, – это проповедь, в которой проповедник ни на минуту не забывает, где и при каких условиях он говорит и к кому обращается»⁷. Последняя оговорка очень существенна: ведь большинство древнерусских наставлений обращено к читателю «вообще», а не к исторически конкретному человеку. «Но «Житие» Аввакума – все же не проповедь, – вынужден признать ученый. – В «Житии» все гораздо сложнее»⁸. И действительно, почти всегда произносимая от первого лица, проповедь редко становится в подлинном смысле слова автобиографичной. Примеры из личной жизни, приводимые автором, выполняют в ней, как правило, лишь вспомогательно-иллюстративную функцию. Автобиографизм не является здесь принципом организации художественного единства; он всегда не причина, но следствие. В отличие от агиографических произведений, проповедь убеждает словом, а не делами; личный пример заменяется системой доказательств. «Житие» демонстрирует нам обратное соотношение этих компонентов. Аввакум редко прибегает к логическим доводам. Главным аргументом в пользу провозглашаемого им учения служит сама его жизнь, труды, предпринятые им во славу Божию.

Двойственный исповедально-проповеднический характер «Жития» позволил Н. В. Поньрко отнести его к жанру духовного завещания⁹. Впрочем, такой трактовке противоречит значительный объем и очевидная беллетризованность текста. Кроме того, «Житие» проникнуто скорее пафосом борьбы и самопожертвования, чем предощущениями близкой кончины. Цитируемая Поньрко заключительная фраза первой программной части произведения – «Сице аз, протопоп Аввакум вѣрую, сице исповѣдаю с симъ живу и умираю»¹⁰ – едва ли может служить доказательством пессимистической настроенности Аввакума. Сходное выражение – «Женской быть, одно говори: Какъ в старопечатныхъ книгахъ напечатано, такъ я держю и вѣрую, с тѣмъ и умираю!»¹¹ – находим мы в послании к Ф. П. Морозовой, Е. П. Урусовой и М. Г. Даниловой, где говорится не о возможной смерти адресаток, а лишь о

необходимости сохранять мужество в годину бедствий и без колебания пожертвовать всем, даже жизнью, за «правую веру».

«Житие» отличается от исповеди, проповеди, духовного завещания и самим качеством своего автобиографизма. Для перечисленных выше жанров характерно абсолютное тождество автора и главного героя. В жизнеописании «мятежного протопопа», что отмечали многие исследователи, между ними наличествует значительная дистанция. Возвышенный, идеально-житийный образ Аввакума-героя противопоставит образу Аввакума-автора, низкого страстотерпца, исполненного греха и неправды¹². Изображая себя в произведении непреклонным борцом за православную веру, «апостолом» и чудотворцем, создатель «Жития», тем не менее, то и дело упоминает о своей невежественности и порочности¹³, просит у «чтущего» прощения за то, что осмелился докучать ему повестью, посвященной столь незначительному и недостойному предмету¹⁴. М. В. Меркулова указывает на типичность этого явления в древнерусской агиографии¹⁵. Однако противопоставление «духовного» и «плотского» человека проведено в «Житии» не столь однозначно, как это видится исследовательнице, и не сводится к традиционному в агиографической литературе противопоставлению уничижающего себя автора и восхваляемого им героя. Граница между правдой и беззаконием пролегает и в душе Аввакума-персонажа. Он, как и все люди, испытывает сомнения и соблазны, которым часто неспособен противостоять; он грешит и мыслию и делом, плачется о своей преступной слабости и ... вновь грешит, не в силах противиться искушению. Разгоряченный спором с «никониянами», Аввакум по возвращении домой вымещает свой гнев на жене¹⁶; получив от царского духовника на память книгу Ефрема Сирина, выменивает ее у двоюродного брата на лошадь¹⁷; возвращенный из даурской ссылки, колеблется, проповедовать ли ему по-прежнему слово Божие, или «скрыться где», отстранившись от борьбы¹⁸.

Жития также нередко рисуют нам образ раскаявшегося грешника. Но грех в житии – это всегда преодоленный грех. Аввакум же повествует о грехе преодолеваемом. Душевный мир житийного героя статичен, лишен противоречий. Герой Аввакума

пребывает в состоянии неутраченной внутренней борьбы. Типичное для средневековой русской литературы конфликтное противостояние праведника и нечестивого мира осложняется здесь не менее драматичным конфликтом между добром и злом, протекающим в сознании главного героя.

Аввакум видит себя одновременно и посланником Божиим, призванным спасти мир от власти дьявола, и представителем заблудшего человечества, в слезах и печали взывающим к милосердию Господню. Он – судия мира, и при этом – один из осужденных. Ощущая свою причастность двум «градам» – небесному и земному, – он сознает, что ни одному из них не принадлежит вполне. Он стремится примирить тварную вселенную с Творцом, в то же время мучительно ища этого примирения для самого себя.

Оппозиция «герой/автор» становится в «Житии» лишь одним из частных проявлений более глубокой и сущностной оппозиции: «человек/сподвижник Господень». Находясь «в постоянном движении из времени в вечность и обратно»¹⁹, Аввакум волшебным образом преображается из многогрешного потомка Адамова в сына и друга Божия. Два его естества – «плотное» и духовное – словно бы существуют отдельно друг от друга, противостоят где-то вонне, за пределами его души, ибо, одержав победу, одно из них тотчас вытесняет другое и само воцаряется безраздельно. Перед читателем разворачивается, скорее, даже не внутренний, душевный конфликт, а конфликт между двумя различными «я», поочередно вселяющимися в одно и то же тело. Аввакум-богосотворец, получивший от Всевышнего власть над землею и небом, о чем он сам недвусмысленно заявляет царю: «Видишь ли, самодержавие? Ты владишь (...) одною Русскою землею, а мнѣ сынъ божий покорил (...) и небо и землю»²⁰; Аввакум-судия, перед величием которого преклоняется даже антихрист²¹, не имеет практически ничего общего с Аввакумом-человеком, живо ощущающим свое одиночество, потерянность и бессилие в необъятном и грозном Божием мире, изумленным и уstraшенным его величественными чудесами.

Такое своеобразное двойничество в духе истории о докторе Джекиле и мистере Хайде для древнерусской литературы – явле-

ние уникальное. И необъяснимое, если, как это делается обычно, рассматривать «Житие» исключительно в контексте «живых», «актуальных» жанровых форм, способных активно реализоваться во вновь создающихся текстах. Но ведь наряду с ними функционировала и обширная подсистема «мертвых» жанров, которые существовали только в «связанном» виде, неотделимые от перешедших на Русь памятников византийской словесности и оставались не востребованными при создании оригинальных древнерусских произведений. Таковы были, например, жанры евангелия, апокалипсиса, пророчества, деяний апостольских и др. Впрочем, термин «мертвые жанры», введенный Лихачевым, не вполне удачен. Скорее следовало бы говорить о «потенциальных», «спящих» жанрах: ведь при определенных условиях они могли актуализироваться и «ожить», «проснуться», поскольку их непродуктивность определялась не внутрিলитературными причинами, а прежде всего факторами социально-исторического порядка. Подобно многим другим специализированным жанрам древних литератур, они оказывались жестко прикреплены ко внешней действительности самим объектом описания, с исчезновением которого утрачивалась и потребность в особом рассчитанном на него жанре.

«Нежизненность» жанра евангелия в Древней Руси была обусловлена лишь отсутствием прототипа для евангелического героя. Но появившись тогда на земле второй Мессия, с необходимостью возродился бы и евангелический жанр, как возрождается он сегодня в писаниях последователей Виссариона, провозгласившего себя Сыном Божиим.

Так же точно и жанр пророчества можно было считать «мертвым» лишь постольку, поскольку не находилось новых пророков. Но появившись на Руси пророк (или человек, считавший себя таковым) и пожелай он записывать свои откровения, не довольствуясь одной только устной проповедью, жанр провозвестия тотчас, как Феникс, восстал бы из пепла.

Этикет играл в древнерусской литературе огромную роль. Вся она была, в сущности, этикетно детерминирована. И хотя в ряде ситуаций социальный статус автора не оказывал никакого

воздействия на жанр создаваемого им произведения, в других случаях именно этот критерий становился решающим.

Митрополиту приличествовало писать не так, как подобало писать простому иерею; юноше не следовало браться за жанры поучения или завета, считавшиеся прерогативой зрелых, умудренных опытом мужей. Излишняя литературная плодовитость подвижника-аскета была бы воспринята всеми как очевидная бестактность: углубленное духовное делание несколько веков тому назад представлялось мало совместимым с интенсивными занятиями художественной словесностью. Пишущий юродивый для древнерусского читателя – полнейший nonsens: «божьему человеку» надлежало довольствоваться устной проповедью, не посягая на «служение книжное». В зависимости от того, какую роль – подвижника ли, наставника, мученика ли за веру, или смиренного бытописателя – избирал для себя автор, он должен был переключаться на соответствующий этой роли жанровый регистр. Прежде всего именно различием авторского «амплуа» объясняется принципиальная несхожесть двух автобиографических житий – Епифания и Аввакума, – вызванных к жизни одними и теми же потребностями конфессиональной борьбы и преследовавших одинаковые агитационно-популяризаторские цели: в первом случае произведение было написано страдальцем, «мучеником», во втором – борцом и «пророком».

Несомненно, что Аввакум считал себя избранником и вестником Божиим. Это неоднократно отмечалось в исследовательской литературе²². Об этом открыто говорил сам опальный протопоп: «Большие промышляли надо мною много и (...) не могли ничево зделать, а приказал Бог ребенку, и он, Богом подвизаем, пророка (выделено нами. – С. Д.) от смерти избавил»²³. Но, согласно неписаному закону этикета, чтобы быть всерьез воспринятым читательской аудиторией, чтобы его притязания были если не приняты, то, по крайней мере, рассмотрены читателем, он, выступая в роли провозвестника, должен был ориентироваться на существующие образцы пророческого жанра; считая себя пророком, он должен был и писать как пророк.

Таким образом, уже внелитературные обстоятельства – сам избранный Аввакумом тип поведения, придание себе статуса пророка – препятствовали ему обращаться к популярным «живым» жанрам наподобие исповедального или агиографического и одновременно отсылали его к библейской жанровой системе.

Автобиографизм «Жития» является закономерным результатом обращения Аввакума к пророческому жанру. Подобно ветхозаветным провозвестникам, он не только ведет повествование от первого лица, но и отчетливо разграничивает в произведении два своих «лика» – пророческий и человеческий – первый из которых находит воплощение по преимуществу в образе Аввакума-героя, второй же – в образе Аввакума-автора.

Создатель исповеди, проповеди, духовного завещания выражает в тексте только свое «я», а следовательно, оказывается полностью равным своему герою. Слова и поступки пророка-персонажа, пребывающего в состоянии духовного восхищения, одержимого Духом Святым, выражают Божественное «Я». Не случайно ветхозаветные пророчества содержат частые «подмены» субъекта речи в авторских репликах, вводящих слова провозвестника, произнесенные от имени Божества. Так, скажем, предупреждение, переданное Исаией от имени Всевышнего царю Ахазу, сопровождается следующей «ремаркой»: «И приложи *Господь* (выделено нами. – С.Д.) глаголати ко Ахазу ...» (Ис. 7: 10). То же находим мы и в «Житии» Аввакума: «Какъ привезли меня из монастыря (...) от Писания с патриархами говорилъ много: богъ отверзъ грѣшныя мое уста и *посрамилъ ихъ Христос* (выделено нами. – С. Д.)²⁴

Фигура пророка вырастает порой почти до сверхъестественных размеров: «Се поставихъ тя днесь надъ языки и надъ царствы, да искорениши, и разориши и расточиши (...) и паки созиждеши и насадиши» (Иер. 1: 10). Подобный титанизм прослеживается и в творениях Аввакума: «И лежащу ми на одрѣ моем (...) божиим благоволением в нощи (...) распространился язык мой и бысть велик зѣло, потом и зубы быша велики (...), потом и весь широк и пространен под небесем по всей земли распространился, а потом богъ вмѣстил в меня небо, и землю, и всю тварь»²⁵.

Но прорицатель осознает, что его величие – лишь отражение величия и славы Творца, и потому пророк-автор смиренно отстраняется от своего героя. Ведь, в сущности, он описывает не свои деяния и фиксирует не свои слова, но проявляющиеся через них замыслы и глаголы Всевышнего. Для разграничения двух «лиц» пророка – человеческого и сверхчеловеческого – ветхозаветные «наби» выработали даже особый прием: чередование речи от первого и от третьего лица. В тех случаях, когда автор говорит о себе как о человеке, о частном лице, он обычно ведет речь от своего имени, но, описывая совершенное им по велению Создателя, смотрят на себя как бы со стороны и переходит к повествованию от третьего лица.

Так Исаия, рассказывая о ниспосланном ему в год смерти царя Озии видении, когда он впервые был призван Господом возвещать слова правды, говорит о себе в первом лице: «Видѣхъ Господа» (Ис. 6:1), «И рекохъ: окаянный азъ» (Ис. 6:5), поскольку до принятия пророческого дара он, будучи лишь сторонним наблюдателем, пассивным созерцателем происходящего, волен в своих речах и выражает собственные мысли и суждения, но с того мига, когда на него нисходит Дух Божий, Исаия начинает пророчествовать от имени Пославшего и повествует о себе в третьем лице: «И рече Господь ко Исаии» (Ис. 7:3), подчеркивая, что отныне он пересказывает не свои измышления, но доносит до слуха израильтян божественные глаголы.

Вслед за авторами ветхозаветных пророчеств «мятежный пророк» чередует в своих сочинениях (хотя и значительно реже, чем они) речь от первого и от третьего лица при переходах от земной, человеческой точки зрения к точке зрения небожителя. В самых «патетических» местах обычное для Аввакума повествование от первого лица сменяется отстраненным повествованием от третьего лица, «извне» по отношению к персонажу: «Аввакум пророкъ понужень бысть житие свое написати»²⁶; «Пророка Аввакума, беднова горемыку, в то время с прочими в соборной церкви власти остригли»²⁷; «умыслиша Аввакума бѣднава и прочихъ повсюду мучити»²⁸ и т.п.

Впрочем, оппозиция «наби – посланник безгрешного Бога / наби – грешный человек» в книгах пророков, как и в «Житии», оказывается шире формальной оппозиции «герой / автор». Не будучи вдохновляем Духом Святым, герой Иеремии, возгоревшись гневом, признает гибель на головы гонителей своих и их семейств (Иер. 18:19 - 23); герой Ионы отказывается проповедовать Слово Божие (Ион. 1) и сожалеет о том, что, вопреки его ожиданиям, Господь пощадил раскаявшихся жителей Ниневии (Ион. 4).

Обостренное осознание собственного несовершенства, вызванное созерцанием бесконечного совершенства Творца, создает тот особый исповедальный душевный настрой, при котором солгать, умолчать о каких бы то ни было своих неблагоприятных помыслах или поступках становится невозможным. Пророк всегда предельно честен с читателем; он полностью доверяет ему и открывается ему во всем, взамен ожидая от него такого же безусловного доверия к своим словам. Подавая пример покаяния, провидец исповедует незримому собеседнику свои грехи и тем самым призывает его столь же искренне и полно исповедаться перед Богом. Таким образом, еще одна отличительная особенность пророчества заключается в сочетании императивно-учительных интонаций, свойственных гомилетическому жанру, жанру проповеди, с интонациями покаянно-лирическими, характерными для исповедального жанра, – особенность, которая также роднит провозвестие с «Житием».

Литература

¹ Гусев В.Е. К вопросу о жанре Жития протопopa Аввакума // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 15. – М.-Л., 1958. – С. 194.

² Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. – М., 1979. – С. 59.

³ Буланин Д. М. Житие протопopa Аввакума // Литературный энциклопедический словарь. – М., 1987. – С. 108.

⁴ Кожинов В. Происхождение романа. – М., 1963. – С. 233.

⁵ Демкова Н. С. Житие протопopa Аввакума (Творческая история произведения). – Л., 1974.

⁶ Адрианова-Перетц В.П. Старообрядческая литература //История русской литературы / Под ред. П. И. Лебедева-Полянского и др. Т. 2. Ч. 2. – М.-Л., 1948. – С. 312.

⁷ Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. – С. 296.

⁸ Там же. – С. 297.

⁹ Поньрко Н. В. Житие протопопа Аввакума как духовное завещание // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 34. – Л., 1985.

¹⁰ Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Книга вторая. – М., 1989. – С. 355.

¹¹ Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Книга первая. – М., 1988. – С. 559.

¹² Меркулова М.В. Речевая структура образа автора в Житии протопопа Аввакума / / Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 32. – Л., 1977. – С. 322.

¹³ Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Книга вторая. – С. 351, 370, 373, 375 и т.д.

¹⁴ Там же. – С. 389, 394 и т.д.

¹⁵ Меркулова М.В. Речевая структура образа автора в Житии протопопа Аввакума. – С. 322.

¹⁶ Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Книга вторая. – С. 392.

¹⁷ Там же. – С. 389.

¹⁸ Там же. – С. 375.

¹⁹ Хант П. Самооправдание протопопа Аввакума // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 32. – С. 78.

²⁰ Памятники литературы Древней Руси: XVII век.. Книга первая. – С. 534.

²¹ Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Книга вторая. – С. 424.

²² Меркулова М.В. Речевая структура образа автора в Житии протопопа Аввакума. – С. 322 и др.

²³ Житие Аввакума и другие его сочинения. – М., 1991. – С. 78.

-
- ²⁴ Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Книга вторая. – С. 384.
- ²⁵ Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Книга первая. – С. 534.
- ²⁶ Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Книга вторая. – С. 351.
- ²⁷ Житие Аввакума и другие его сочинения. - С. 29.
- ²⁸ Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Книга вторая. – С. 568.