**Житие протопопа Аввакума и автобиографические повествования в русской литературе второй половины XVI—XVII вв.**

Ранчин А. М.

В древнерусской литературе существует целый ряд произведений, посвященных описанию событий жизни их составителей. Древнейшим памятником, содержащим автобиографические элементы, является Поучение князя Владимира Мономаха (ок. 1117 г.). Включенная в него «летопись» походов Мономаха, достаточно четко отграниченная от предшествующего текста, призвана подтвердить силу духа, мужество и неутомимость князя в трудах на благо земли. Сведения, сообщаемые Мономахом о себе, как бы обезличены, они не образуют связного повествования: это перечень разрозненных событий, а не автобиографическое повествование в собственном смысле слова.

Более очевидны «следы» автобиографического повествования в памятниках церковной традиции. Наиболее ранний текст, в котором содержится автобиографический пласт, — рассказ основателя Успенского монастыря на острове Муч Лазаря Муромского, записанный игуменом Успенского монастыря Феодосием в конце XIV в. Два монастырских устава — Устав Евфросина Псковского (XV в.) и Устав Герасима Болдинского (до 1554 г.) — открываются автобиографическими «эаписками» — духовными завещаниями составителей. Между 1570 и 1595 гг. была написана повесть игумена Мартирия о своем пустынножительстве и об основании им Зеленецкого монастыря. Такова традиция, предшествовавшая созданию трех автобиографических повествований XVII столетия: Записки, или Сказания основателя Троицкого скита на Анзерском острове Елеазара Анзерского (1636—1656) и автобиографических Житий Аввакума (1672—1675) и Епифания (первая часть Жития Епифания была составлена в 1667—1671 гг., вторая — в 1673—1675 гг; Житию предшествовала краткая автобиографическая записка Епифания, созданная около 1666 г.).

Доля и функции автобиографических известий в перечисленных памятниках различны. Установка на последовательное описание собственной жизни, на изображение ее как связного текста, имеющего собственный сюжет (который проецируется на историю крестной смерти Христа, а также на истории апостолов и на ряд эпизодов житий святых) отличает только Житие Аввакума. Тенденция к индивидуализации собственных переживаний и ощущений проявляется и в других памятниках, начиная с Повести Мартирия Зеленецкого. В более ранних памятниках практически нет «психологического» автобиографизма, изображения книжниками своих жизни и чувств как уникальных, совершающихся лишь «здесь и теперь». Особенно показательно в этом отношении повествование («изустная память»), предваряющее Устав Герасима Болдинского. В этой «изустной памяти» трижды первое лицо повествователя заменяется третьим лицом: само различение внешней и внутренней точек зрения совершенно нерелевантно. Герасим сообщает об основании им монастыря, но не о себе самом и дает наставление монахам. Автобиографические сведения здесь не самоценны, но как бы вкраплены в рассказ об истории возникновения обители. Герасим ничего не сообщает о своей жизни до основания монастыря, а последующие события называет, но не описывает. По своей структуре «память» Герасима Болдинского близка к духовному завещанию. Она является своеобразной трансформацией предсмертного завещания, которое традиционно дает настоятель монахам (такие завещания-назидания обыкновенны в житиях настоятелей монастырей). Показательно, что Герасим Болдинский выступает в роли рассказчика, но не составителя текста (его «память» записывают присутствующие при предсмертном наставлении монахи). Рассказ Лазаря Муромского также близок к жанру духовного завещания. Однако он обладает внутренним повествовательным единством. Лазарь сообщает об основании им монастыря, но все связанные с ним события выстраиваются в единую последовательность мотивов: основать монастырь его побуждают открывающиеся ему в видении покойные епископ Цареградский (он также именуется в тексте епископом Кесарии Великой) Василий и епископ Новгородский Василий, в получении земли для монастыря Лазарю также чудесно помогает Василий Новгородский, он же открывает Лазарю в видении грядущую смерть. Собственная жизнь для Лазаря значима лишь как жизнь свидетеля божественных чудес. Евфросин Псковский во вступлении к составленному им Уставу сообщает о себе значительно больше сведений; в частности, он указывает место своего рождения и имена отца и матери. Но и этот текст лишен автобиографизма в собственном смысле слова.

Первые древнерусские тексты с автобиографическими элементами не имеют никакого отношения к происхождению автобиографического пласта у Мартирия Зеленецкого, Елеазара Анзерского, Аввакума и Епифания.

Несомненные автобиографические черты (в терминологическом значении слова) обнаруживаются в Повести Мартирия Зеленецкого. Формально она является духовным завещанием-наставлением, обращенным к «духовному брату» (духовному отцу) Досифею и к другим монахам обители: первая, адресованная Досифею, часть текста имеет повествовательный характер, она повествует об уходе Мартирия на пустонножительство из великолуцкого Сергиева монастыря; вторая часть — назидание-наставление монахам Зеленецкой обители; третья часть — вновь повествовательная; это шесть рассказов о явлении Мартирию Богородицы и о знамениях.

Установка Мартирия — описание собственной жизни. «Повем ти о себе, о еже како и где жителствовах аз преже вселения моего в сию пустыню» — начинает Зеленецкий игумен свой рассказ Досифею. Мартирий решает удалиться из монастыря вместе с неким «поваромъ белцемъ» в пустыню. «Внезапу же приде ко мне в келию мою некий уродъ ся творя, именем Михаилъ, и реклъ ко мне: “Мартирие, поиди единъ”. Тако же иде и к повару оному и рече ему то же слово: “Поиди един”». Таинственное указание юродивого у Мартирия остается непроясненным: Мартирий и повар удаляются в пустыню вдвоем в ночь накануне праздника Михаила Архангела, позднее повар уходит на время от Мартирия и не возвращается. Традиционно предречения и указания свыше в памятниках древнерусской словесности функциональны; пренебрежение ими наказуется, оборачивается во зло. Мартирий же никак не истолковывает приход и слова Михаила-юродивого, который по имени соотнесен с Михаилом Архангелом. Мартирий и его спутник покидают обитель в день праздника архистратига Михаила. Смысл этой соотнесенности остается неведом и Мартирию, когда он уходит из монастыря, и читателям его повести. Умолчание Мартирия свидетельствует о непреодоленном недоумении — душевном состоянии, новом для древнерусской словесности.

Мартирий фиксирует существенные лишь для него, лишенные надличностной, внеиндивидуальной значимости детали: рассказывая о своем уходе из Сергиева монастыря вместе с поваром, он пишет: «На ту же нощь паде снега в колено, и нашли пустыню глубоку, и помыслили в той пустыни создати хижицу, но невозможно, понеже снегомъ мохъ запалъ, мшить нечим. И подле потока некоего во брегу в земли, в глине выкопали себе хижицу да окрыли ея прутием еловым». Упоминание о глубоком снеге призвано объяснить трудности Мартирия и его спутника в построении «хижицы». Но одновременно сообщение об этом препятствии — памятная Мартирию деталь той далекой ночи, по-видимому, полной сомнений и смятения. В сознании Мартирия выпадение снега в ночь ухода может быть и свидетельством небогоугодности поступка: когда к Мартирию, поселившемуся в пустыне, приходят бесы, он обращается к ним: «О, отпадшие беси, что сотворих вам азъ, грешный? Вы же мя ввели в сию пустыню и хощете поругатися мне». Слова Мартирия бесам — отражение его сомнений (не описанных в произведении, но восстанавливаемых в подтексте) в богоугодности ухода из Сергиева монастыря: ведь уйдя из обители, составитель Повести также «отпал» от спасительного священного пространства. Не случайно, Мартирий в конце концов покидает свое уединенное место. Глубоко индивидуальны и упоминания Мартирия об обустройстве «хижицы»: это не свидетельство тяжелых трудов подвижника (слишком «мизерны» для этого затруднения Мартирия и его спутника), и не свидетельство о кознях бесов, не дающих поселиться монаху на новом, диком месте. Эти детали дороги Мартирию как часть его жизни. В контексте Повести традиционное для агиографии «абстрагирование» (умолчание об имени повара, о названии «потока некоего») приобретает новую функцию, создавая ощущение заброшенности и одиночества отшельника.

Индивидуально-личностные, отражающие внутренний мир Мартирия «приметы» — либо детали обстановки, лишенные традиционного священного (сакрального), символического смысла («случайные»), либо чудеса, прочувствованные глубоко интимно, личностно составителем Повести. Два описанные Мартирием чуда особенно интересны в этом отношении. Первое из них — видение Мартирием во сне иконы Богоматери (явившейся прежде автору Повести в Сергиеве монастыре), плавающей в море, внезапно возникшем возле Зеленецкого монастыря. Недалеко от иконы лежал поверженный бес, а в воздухе парил Архангел Гавриил. Мартирий боится воды, но все же устремляется к иконе, чтобы хоть «ношки» ее коснуться, икона начинает погружаться в море, но переносит Мартирия на другой берег, после чего становится невидимой. Грандиозность изображаемой Мартирием картины исключительна: подвижник оказывается один на один со всем бурным миром — «морем житейским» и вместе с тем под особенным покровительством Богородицы. Сон материализован, символическое овеществлено; страх Мартирия не только мистичен, но и «обыкновенен»: Мартирий страшится морской глубины. Духовное, сверхреальное, и земное, материальное сплетены в видении воедино. «Я» повествователя оказывается соизмеримо с космосом, самим универсумом, который «развертывается» перед внутренним взором Мартирия. Мартирий обнаруживает себя в некоем особенном сакральном пространстве, обладающем чертами и конкретного места (Зеленецкого монастыря), и сверхреального пространства.

Другое чудо, происшедшее с Мартирием — явление Богоматери, описание которой пронизано незнакомым древнерусской словесности тонким религиозным «эротизмом». Мартирий заснул «в своей келии в чюлане». Богородица предстает Мартирию во сне как «девица благообразна», которая «умилена бо лицем, благолепна образомъ», у нее «долги зеницы и брови черны». Мартирий смотрит на нее, «не зводячи очей своих с красоты ея» (с. 290). Очи Богородицы полны слез.

В описании обоих чудес-видений стираются границы между горним и дольним мирами: не только Мартирий ощущает причастность к высшей реальности, которая интериоризуется им, становится частью внутреннего «Я», но и Богородица с глубоким, почти земным участием обращена к нему. Традиционно в древнерусской словесности явления святых и Богоматери выступали в функции предречений или оказания помощи созерцающему. Оба чуда, изображенные в Повести Мартирия, этих функций лишены. (Вслед за видением иконы Богородицы на море богатый новгородец Федор Сырков дает Мартирию средства на строительство церкви Благовещения в Зеленецком монастыре. Однако это событие не предуказано в видении.) Их смысл в причастности «Я» божественному началу, а не в конкретных переменах жизни созерцателя.

Необычность этих двух чудес хорошо ощущал составитель позднейшего жития Мартирия (не позднее 1670-х гг.). Рассказ о видении иконы Богородицы не вошел в текст жития, а описание видения Богородицы лишилось и конкретных деталей обстановки (исчезли упоминания о «чюлане», где почивал Мартирий, о «лавице», на которой сидела Богородица), так и проникнутого религиозной «влюбленностью» описания внешности Богородицы. В житии ее портрет строже, в нем меньше деталей, свидетельствующих о красоте лика: «виде в видении девицу благообразну, честну паче человека, <...> благолепна убо сия видениемъ и мало окружна лицемъ, очи вельми добролепны<...>».

Соизмеримость конкретного земного локуса, в котором пребывает «Я», и универсума неизменно отличают видения, описанные Мартирием. Кроме видения иконы Богородицы на море этот мотив присутствует в рассказе ученика Мартирия Авраамия о явлении осыпанного звездами кресте на небе над Зеленецким монастырем и в сходном рассказе Гурия, другого ученика Мартирия, о кресте в небе, напоминающем крест на недавно построенном Троицком храме. Построенные Мартирием монастырь и храм предстают в этих рассказах как бы «сокращенным» божественным храмом-космосом. Храмовое пространство размыкается, отождествляясь с миром — нерукотворным храмом.

Внимание Мартирия к собственному «Я» всецело связано с проявлением сверхреального начала в собственной жизни. Мартирий не пишет «автобиографию», он объединяет эпизоды своей жизни не по хронологическому, а по тематическому принципу (один за другим следуют разновременные рассказы о чудесах Богоматери и т. д.). Собственная история не обладает для Мартирия единым «сюжетом», цельностью. Автобиографическое начало находит выражение в трансформации и адаптации автором Повести традиционных «жанров»: сказания об основании монастыря, сказания о чудотворных иконах, патериковых рассказов (см. в этой связи: Крушельницкая Е.В. Автобиография и житие в древнерусской литературе. Жития Филиппа Ирапского, Герасима Болдинского, Мартирия Зеленецкого, Сказание Елеазара об Анзерском ските: Исследование и тексты. СПб., 1996). В сочинении Мартирия, в отличие от произведений этой традиции, не только созерцаемое чудо, но и сам созерцатель оказываются в центре повествования: созерцатель обнаруживает себя в сакральном пространстве, и его переживания и ощущения также наделяются сакральным смыслом.

Таким образом, проникновение автобиографических элементов в Повести Мартирия объясняется тенденцией к распространению сакральной сферы на личность повествователя.

Следующее по времени за Повестью Мартирия Зеленецкого автобиографическое повествование — Записка, или Сказание Елеазара Анзерского. Е. В. Крушельницкая характеризует Записку как глубоко традиционалистский текст, почти лишенный индивидуальных черт и предметных деталей, близкий к сказаниям о монастырях Там же. С. 146-163). С этим мнением трудно согласиться. Действительно, переживания Елеазара не индивидуализированы. Но исключительно напряженное визионерство Елеазара выделяет Записку из литературной традиции. В сравнительно небольшом тексте описаны три видения Богоматери, укрепляющей Елеазара и явление ее иконы, явление апостола Павла и искусителя в Павловом образе, рассказано о дважды услышанном Елеазаром небесном гласе, о явлении Елеазару Святого Духа в образе голубя. Уникально видение Елеазаром «Господа Бога ветхи денми, яко же описуютъ иконописцы, с ним же видяще на престоле Сына Божия, на третиемъ престоле Святаго Духа въ голубине образе. <...> Пред ними же стояще аггелы, имуще на себе одежду белу, яко снег, держаще в руку своею кадило<...>». Елеазар созерцает великое таинство — небесное богослужение и саму Святую Троицу в иконописном образе Троицы Новозаветной.

Замечательно и другое видение Елеазара: «Стоящу ми на поле чисте, и показующе ми некто незнаемъ перстом на небо: “Зри”. <...> И видехъ образъ Христа Бога нашего и Пречистую Богородицу, и святаго пророка Иоанна, с ними же дву анъгеловъ и апостоловъ, яко же в Деисусе описуютъся. <...> И видехъ нерукотворенный образъ Христа Бога, тако бысть велик — во все небо». М. Б. Плюханова отметила характерность видений Елеазара «для мистически экзальтированного» XVII в. и истолковала их как «знаки богоизбранности места и доказательства необходимости устраивать на нем пустынь и строить церковь» (Плюханова М.Б. О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. М., 1996. Т. 3. (XVII — начало XVIII века). С. 398—399). Это объяснение смысла видений не вполне точно. Действительно, часть из них связана с основанием Елеазаром монастыря и призвана подтвердить святость избранного места и укрепить автора Записки в его намерениях строить обитель. Но видение Святой Троицы не имеет к созданию обители прямого отношения, а видение икон в небе соотнесено с историей создания обители лишь косвенно: значение этого видения никак не может быть ограничено желанием небесных сил укрепить Елеазара, готового покинуть Анзерский остров — прежде избранное для нового монастыря место. Грандиозность, космичность видений Елеазара исключительны даже на фоне визионерской литературы XVII в.; дарованные ему откровения сопоставимы прежде всего с картинами видений пророков Ветхого Завета и Откровения Иоанна Богослова. Так, Елеазар видит Бога-отца, Бога-сына и Святого Духа в образе Троицы Новозаветной. Иконография Бога-отца в композициях Троицы Новозаветной и Отечества основывается на видении пророка Даниила (Дан. 7: 9, 13). Именно видением Даниила обосновывал правомерность изображений Бога-отца — убеленного сединами старца московский собор 1553 — 1554 гг. (см.: Успенский Л.А. Богословие иконы Православной церкви. М., [Б. г.]. С. 254—257; Бычков В.В. Русская средневековая эстетика: XI — XVII века. М., 1995. С. 375). Елеазар видит не икону Троицы Новозаветной, а саму Троицу в соответствии с каноном изображения этой иконы. Его видение оказывается близким по своему сакральному значению к видению пророка Даниила.

Елеазар переносится в сверхреальное пространство, а окружающий его материальный мир в видениях еще в большей мере, чем у Мартирия Зеленецкого, наделяется зримыми признаками храма (небо — иконостас с иконами и т.д.). Сверхреальное для Елеазара должно быть материализовано, овеществлено в предметном. В видениях он обычно созерцает иконы святых. Явление не самих небесных сил, а их икон призвано подтвердить истинную, божественную, а не сатанинскую природу созерцаний Елеазара. Но одновременно в таком «иконном» характере видений выразилось переживание Елеазаром сакрального как физически явленного, почти осязаемого, стремление к почти физическому соприкосновению с божественным началом. (В первом видении Елеазара такое соприкосновение происходит: Богородица, посетившая его во сне, дает автору Записки посох и четки.) Однако «физическое», «материальное» у Елеазара иноприродно, потусторонне: почти все явления небесных сил происходят с ним во сне. В Записке Елеазара размыты границы между «Я» и «не-Я». «Я» автора постоянно переходит в мир потусторонней реальности. Обостренное переживание своей укорененности в ином бытии, сила и яркость визионерства сближают Записку Елеазара Анзерского с сочинениями Аввакума и Епифания. Однако между Запиской и этими сочинениями есть и существенные отличия: и у Епифания и особенно у Аввакума мирское, профанное, и сакральное тесно сплетены друг с другом: мирское, обыденное обнаруживает в себе высшие начала, возводится к божественному, а священное погружается в повседневность. У Елеазара божественное начало проявляется лишь в той сфере земного (храмовое и монастырское пространство), которая сопричастна инобытию в большей мере, нежели другие области земного существования.

В «жанровом» отношении Записка Елеазара Анзерского — трансформация не только повестей об основании монастырей и патериковых рассказов, но и сказаний о чудесах икон. Записка, в отличие от Повести Мартирия Зеленецкого и от более поздних Житий Аввакума и Епифания, лишена исповедальной установки и связи с традицией устного исповедального рассказа. Этим может объясняться и меньшее внимание Елеазара к собственным переживаниям и событиям своей жизни.

Записка и Житие Епифания формально ближе всего к патериковым рассказам и к сказаниям о чудесах (ср.: Робинсон А. Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания. М., 1963. С. 60 сл.). Позиция Епифания — это именно позиция созерцателя совершающихся с ним чудес. У Епифания нет установки на описание собственной жизни как самоценного события. Он ничего не сообщает о своей жизни в миру, о своих родителях. Он не чудотворец, но объект чудотворения (ср.: Робинсон А. Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания. С. 73—74). Епифаний не соотносит собственную жизнь с земной жизнью Христа и с житиями святых (такая соотнесенность обязательна для агиографии). Автобиографическое начало у Епифания проявляется в глубоко личностном, интимном переживании своей причастности божественным силам, ему помогающим и его наставляющим, в ощущении уникальности своей единичной «позиции», своего неповторимого «здесь и теперь» в мире. Внешняя реальность постоянно интериоризуется Епифанием. Епифаний (так же как и Аввакум) часто использует уменьшительно-ласкательные суффиксы. (Единичные, но весьма красноречивые примеры слов с уменьшительно-ласкательными суффиксами встречаются еще в Повести Мартирия Зеленецкого, свидетельствуя об элементах иитериоризации внешней реальности.) Епифаний сроднился со своей «келейцей”, дважды спасенной Богородицей от пожара. В более ранней Записке Епифаний рассказывал лишь о первом пожаре кельи. По-видимому, Епифаний первоначально считал излишним описание второго события, как дублирующего рассказ о первом пожаре. Рост самосакрализации побуждает Епифания включить в житие историю спасения кельи от второго пожара.

Епифаний исчисляет утраты, вызванные вторым пожаром: огонь «сьелъ у мене дров шесть сажен, да каръбас, да и иново лесу немало. А пламя въверьх дышетъ саженей на пять <...>». Детальность исчисления потерь у Епифания отражает привязанность к окружающим отшельника вещам. Но чувство, питаемое Епифанием к своей келье, — не просто любовь к милым сердцу вещам. Пространство кельи, окружающее плоть Епифания, сакрализовано. Богородица заботится о келье так, как могла бы печься о спасении церкви. Поползновения бесов сжечь келью напоминают козни, которые они чинят в житиях подвижникам, препятствуя основанию новых монастырей. Келья обретает для Епифания значение «малого храма», «малого монастыря». Пространство, в котором пребывает Епифаний, непосредственно включено в сакральное пространство, обрамлено пространством сверхреальным; свидетельство об этом — рассказ жития о видении Епифанию (уже заточенному в темницу) лика Спаса в дни Великого поста: «И скоро наиде на мя сонъ мал. И вижу сердечныма очима моима: темничное оконце мое во все страны широко стало и светъ велик ко мне в темницу сияет. <...> И нача той светъ огустевати, и сотворися ис того света воздушнаго лице, яко человеческое; очи, и нос, и брада, подобно образу нерукотворенному Спасову. И рече ми той образъ сице: “Твой сей путь, не скоръби”» (с. 129).

В Житии Епифания исключительное значение приобретает телесное соприкосновение со сверхреальным: Епифаний «мнет» руками, мучит бесов, и иноку помогает мучить их сама Богородица. На руках Епифания остается «мясище» бесовское. Также предметно обрисованы в видении Епифания после второго «урезания» языка в Пустозерске два языка инока-страдальца — московский и пустозерский: «московской не само красенъ, но бледноват, а пустоозерской зело краснешенекъ. Аз же, грешный, простеръ руку мою левую, и взем рукою моею со воздуха пустоозерской мой красной языкъ, и положилъ его на правую мою руку, и зрю на него прилежно. Он же на руке моей ворошится живешенек. Аз же, дивяся много красоте его и живости его, и начахъ его обеми руками превращати, чюдяся ему». А.Н. Робинсон усматривает в этих эпизодах, в «пристальном наблюдении за действиями и ощущениями своих рук» отражение навыков Епифания, привыкшего к «рукоделию», к ручной работе (Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания. С. 72—73). Однако такое объяснение — весьма упрощенное. Особенное, телесное ощущение сакрального присуще и Аввакуму, проявляясь и в бытовых деталях чудес, и в исключительном внимании к собственным физическим страданиям, и в самосакрализации своего тела (пятая челобитная царю Алексею Михайловичу). Своеобразная эстетизация страданий отличает описание мучений Аввакума, Епифания и других исповедников «старой веры» в «Винограде Российском» Семена Денисова. Однако Семен Денисов, используя житие Епифания, исключил предметные черты из описания «московского» и «пустозерского» языков.

В конкретном случае с пустозерскими страдальцами это восприятие телесности связано как с сакральностью мучений, так и с представлением — осознанным или неосознаваемым — об освященности собственного тела как умирающего и воскресающего во Христе. Но глубинный фон этого восприятия телесности - стремление, установка культуры XVII в. к воплощению сакрального. к его материализации.

Епифаний необычайно внимателен к собственным переживаниям: он фиксирует свои чувства, не облекая их в трафаретные формы выражения. Эмоциональному самовыражению у Епифания подчинены не только молитвы и «внутренние монологи», но и словарь, и отбор предметных деталей, и ритм повествования в ряде эпизодов.

Записка и в еще большей мере Житие Епифания — своеобразные трансформации «жанра» патериковых рассказов и рассказов о чудесах Богородицы. Автобиографические элементы у Епифания не автономны, а подчинены заданию свидетельствовать о божественном покровительстве. Однако установка Епифания принципиальна иная, нежели у Мартирия Зеленецкого или у Елеазара Анзерского: переживания Епифания не остаются в подтексте, как это происходит в ряде случаев в Повести Мартирия, и не облекаются в традиционные формулы, как в Записке Елеазара. Описание чуда и его переживание составляют неразрывное целое. Мир эмоций Епифания освящен присутствием сакрального начала и поэтому также достоин внимания подразумеваемых читателей, как и сами чудеса. Описываются не только чудеса, но и ведущий к ним путь. Лишь пройдя этот путь вместе с созерцателем, читатель постигает чудо.

Совершенно особенное место занимает среди автобиографических повествований XVII в. Житие протопопа Аввакума. В нем появляется отсутствовавший в других автобиографических текстах хронологический принцип. Отступления от него немногочисленны: вынесение за рамки основного повествования повестей об исцелении Аввакумом «бешаных» (эти повести прямо не относятся к основному сюжету страданий и борьбы за истинную веру); эпизод, рассказывающий о том, как Аввакум едва не погиб, отправившись ловить рыбу на озеро Шакшу (в тексте редакции В); вставленные в повествование о первом возвращении в Москву «даурские» эпизоды.

Вынесение эпизодов с исцелением бесноватых в конец Жития не случайно: Аввакум создает фрагмент, эквивалентный по своей функции посмертным чудесам святого, обыкновенно завершавшим их жития (см.: Робинсон А. Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания. С. 69—70).

В такой группировке эпизодов Жития для Аввакума не было, вероятно, ничего необычного: как свидетельствуют сочинения Аввакума и Житие Епифания, оба узника воспринимали заключение в пустозерской тюрьме как символическую смерть, а темницу — как могилу. Вынесение рассказов о чудесных исцелениях Аввакума в конец Жития и придание им функции, сходной с ролью посмертных чудес святых в житиях, в свете этих представлений вполне естественны: Аввакум мыслит собственную жизнь уже завершившейся, а себя — как бы умершим. Видимо, именно поэтому он и не рассказывает о своем томлении в пустозерской темнице — ибо жизнь уже закончена.

Собственная жизнь для Аввакума — единый «текст», развертывание которого предсказано видением символического корабля на Волге; это цепь страданий и борений, постоянного «сораспятия» с Христом. Роль предметных деталей, бытового пласта у Аввакума несоизмеримо существеннее, чем в житии Епифания. Житие Аввакума глубоко нетрафаретно, Аввакум преисполнен внимания ко всем индивидуальным, неповторимым событием своей жизни. Его переживания индивидуализированы. Но и проникновение в текст жития бытоописания и повседневных событий, и последовательное самоописание Аввакумом эмоций объясняются отнюдь не сужением сферы сакрального в Житии проповедника «старой веры», а, напротив, сакрализацией всего окружающего. Аввакум, как заметила М.Б. Плюханова, пишет именно собственное житие, оказываясь в этом отношении намного дерзновеннее Епифания; главный образец и оправдание такого исключительного поступка для него — пример самих апостолов (Plukhanova М. Традиционность и уникальность сочинений протопопа Аввакума в свете традиции Третьего Рима // Сhristianity and the Eastern Slavs. Berkeley; Los Angeles; Oxford, 1993 Vol. 1. Slavic Cultures in the Middle Ages. Ed. by Boris Gasparov and Olga Raevsky-Hughes [California Slavic Studies. Vol.16]. Р. 312-314). События собственной жизни Аввакум постоянно соотносит с библейскими. Библейские эпизоды для Аввакума — и аналогия, и прообраз своей жизни. В основе Жития протопопа Аввакума лежит снятие антитезы «Я — Бог» и «Я — другие», «Я — мир». По мнению П. Хант, Аввакум в Житии как бы изображает слияние с Богом; Аввакум преодолевает и объединяет все возможные антитезы текста (в том числе и стилистические), как бы восходя и опускаясь по их иерархии — от земного к небесному и обратно (Hunt Р. The Autobioraphy of the Archpriest Avvakum: Structure and Function // Ricerche Slavistiche. 1975—1976. Vol. 22—23. P. 158, 164—168ff). Житие Аввакума, утверждает исследовательница, — акт преодоления границы между его автором и миром. Хотя некоторые утверждения П. Хант (о восприятии Аввакумом себя как «орудия», «инструмента» воплощения Бога на земле, об этом восприятии как об объяснении всех стилевых контрастов и антитез Жития) представляются мне слишком смелыми, эта характеристика необычайно точна и проницательна. Эта сакрализация обыденного, снятие контраста «сакральное — мирское» проявляется даже в тех эпизодах Жития, которые обычно трактуются как бытовые рассказы. Таков, например, рассказ о хождении на рыбную ловлю на озеро Шакшу. Н.С. Демкова трактует этот фрагмент как чисто автобиографический эпизод, лишенный религиозно-назидательного смысла (Демкова Н. С. Житие протопопа Аввакума: Творческая история произведения. Л., 1974. С. 95). Между тем для Аввакума бедствия, которые он претерпел на обратном пути, — божественное наказание за гордыню протопопа, которому Бог чудесно помог. Замерзший Аввакум «взлез на вершину древа, уснулъ. Поваляся, пробудился <...>. Увы, Аввакумъ, бедная скотина, <...> яко неплодное древо, посекаемо бывает, только смерть пришла. Взираю на небо и на сияющая звезды, тамо помышляю Владыку, а сам и прекреститися не смогу: весь замерзъ. Помышляю лежа: “Христе, свете истинный, аще не ты меня от безгоднаго сего и нечаемаго времени избавишь, нечева мне стало делать, яко червь исчезаю”». Молитва согревает Аввакуму сердце, и он доползает до дома. Здесь он узнает, что сходное бедствие произошло с его коровой, которая провалилась под лед и умирает. Протопопица зарезала корову и отдала истекшую из нее кровь некоему казаку, который приволок брошенную Аввакумом нарту с рыбой. Затем Аввакум рассказывает, как дочь заботилась о нем, и прибегает к ветхозаветным аналогиям. Своеобразный вывод, следующий из этой истории: «<...>сие мне наказание за то, чтоб я не величался пред Богом совестию своею<...>»: Аввакум не должен гордиться, что Бог сотворил с ним чудо (по воле Божией лед на озере, где ловил рыбу Аввакум, расступился, и протопоп смог напиться). Этот, казалось бы, случайный в религиозном контексте Жития рассказ перекликается с одним из первых эпизодов, предопределивших служение протопопа Богу: в начале жития Аввакум сообщал, что убедился в бренности всего земного и торжестве смерти, узнав об издохшей соседской скотине. Теперь он едва не умирает, подобно своей корове. Основные образы повествования приобретают двойственный характер: расступившийся на озере лед — чудо, избавившее протопопа от жажды, и одновременно бедствие, приводящее к гибели Аввакумовой коровы. Предметные детали и в этом эпизоде наделены религиозным смыслом и окружены библейскими ассоциациями. Образ дерева, на которое влезает Аввакум, напоминает «неплодное древо» из евангельской притчи (Лк. 13: 6—9). Одновременно этот фрагмент жития проецируется по принципу своеобразной инверсии на строки Евангелия от Луки о Закхее, влезшем на смоковницу, чтобы увидеть Христа; узревший Господа Закхей уверовал (Лк. 19: 4 сл.). Аввакум, влезший на дерево, переживет противоположное чувство —- богооставленности и отчаяния, но оказывается избавлен от смерти. Второй, символический план, вероятно, приоткрывается и в рассказе о корове — ее кровь и смерть могут отсылать к смерти Христа во искупление грехов человеческих (телец, наряду с овном — жертвенные животные в Ветхом Завете; ягненок-Агнец — символ Христа-Жертвы).

Мотив зимней стужи, содержащийся в рассказе о путешествии Аввакума на озеро Шакшу, также обладает вторым, иносказательным смыслом: зима в Житии — неизменная метафора гонений на исповедников истинной веры; не случайно, Аввакум характеризует свои чувства и переживания других приверженцев «старой веры» при известии об обрядовых нововведениях Никона, употребляя слово «зима» в иносказательном значении: «Мы, сошедъшеся со отцы, задумалися; видим, яко зима хощетъ быти: сердце озябло, и ноги задрожали». Трудный путь, «волочение» обмерзшего протопопа — также один из ключевых, сквозных мотивов жития.

Упоминаемое Аввакумом дерево, с которого он упал, соотносится и с древом познания добра и зла (а гордыня Аввакума — с грехопадением Адама), и с крестным древом, на котором Иисус Христос искупил своей смертью грех Адама — первородный грех людей. Наконец, цель путешествия протопопа — рыбная ловля — сближает Аввакума с апостолами — рыбаками и «ловцами человеков». Ключевые эпизоды священной истории — грехопадение и искупление — образуют подтекст аввакумовского Жития.

Так в «бытовом» рассказе о возвращении Аввакума с рыбной ловли проступают сакральные смыслы, которые явным образом не выражены, но несомненно предполагаются автором Жития.

С. А. Демченков соотнес Житие Аввакума с пророческими книгами Библии; при этом он сделал необходимую оговорку, что «пророчество представляет собой полижанровую структуру», но с него могут входить и «элементы биографического повествования». Преемственность по отношению к пророческим книгам исследователь обнаружил и в сочетании «субъективизма лирического самовыражения с эпической дистанцированностью повествователя от предмета повествования», и в диалогизации повествования (диалог «Я — Господь»). С. А. Демченков привел многочисленные текстуальные (фразеологические) и ситуационные параллели между пророческими книгами и Житием Аввакума.

При несомненной соотнесенности Жития Аввакума с пророческими книгами они, естественно, не являются единственным его образцом; сам С. А. Демченков, например, пишет, что в Житии наличествует «двойной символический сюжет» и что «жизненный путь Аввакума под его пером превращается в биографию пророка и одновременно — в крестный путь Христа» (Демченков С. А. Библейская профетическая традиция в «Житии» протопопа Аввакума (к проблеме жанра). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Омск, 2003. С. 23). Но в плане семантики пророчества принципиально отличны от Жития Аввакума, поскольку совершались до пришествия Христа. В Новом Завете неоднократно говорится, что все пророчества были до Иоанна Крестителя (Мф. 11: 13; Лк. 16: 16). Христос, говоря об эсхатологической перспективе, упоминает лишь о грядущих лжехристах и лжепророках (Мф. 24: 11, 24). Правда, в Деяниях святых апостолов упоминаются пророки (11: 27, 13: 1), но это не пророки христианской общины, а собственно иудейские. Есть исключение: упоминание о пророках христианской общины в Первом Послании Коринфянам (14: 29-32). Однако в христианской традиции было принято понимание, что пророки «были предтечами евангельского откровения; пролагая путь Богочеловеку, они возвещали высокое религиозное учение <…>» (Мень А., о. Ветхозаветные пророки (Библейские пророки от Амоса до Реставрации. VIII-IV в. до н. э.). Л., 1991. С. 10). Аввакум не мог потому непосредственно ставить себя на место библейских пророков.

У Епифания и у составителей более ранних автобиографических повествований отношение к описываемым событиям как к сакральным обусловливалось участием в них сверхреальных сил. И Мартирий, и Елеазар, и Епифаний далеко не всё из того, что произошло с ними, считают священным. Прежде всего, они сами не притязают на святость. В Житии Аввакума, наоборот, сакрально любое пространство, в котором оказывается автор, и любое событие, участником которого он становится. Аввакум вправе сам приписывать священный смысл описываемым поступкам и действиям, даже если на сторонний взгляд эти поступки и события обыденны, обыкновенны. Иными словами, у Епифания и других книжников-составителей автобиографических повествований сакральное традиционно. Аввакум же наделяет происходящее вокруг сакральным смыслом исключительно по своей воле. В Житии роль составителя принципиально иная, нежели в других автобиографических текстах; поэтика этого произведения также резко отличается от поэтики текстов, принадлежащих Мартирию, Елеазару и Епифанию. Они, в отличие от Аввакума, не уподобляли эпизодов своей жизни событиям земной жизни Христа и деяниям апостолов. Аввакум же не просто находит сакральные смыслы в церковной традиции, текст Жития сам генерирует их. Лишенные реминисценций из Священного Писания, описания мучений Аввакума воеводой Пашковым, повествование о тяготах даурской ссылки протопопа и особенно рассказ о возвращении с Шакши стали бы “бытовыми” эпизодами, полностью утратили бы значение священных событий, которое придавал им автор Жития.

Исследователи творчества Аввакума и раскола Русской Церкви объясняют возникновение автобиографических повествований Аввакума и Епифания эсхатологическим переживанием наступивших времен, когда сакральное начало проникает все повседневное существование. Это бесспорно справедливое истолкование, однако, не может объяснить появления автобиографических элементов в произведениях более раннего времени — в Повести Мартирия Зеленецкого и в Записке Елеазара Анзерского. Возникновение этих автобиографических повествований связано с новым отношением книжников к собственному «Я» как к причастнику божественных откровений и чудес и с почти физическим ощущением чудес, явленных в земном мире. Перемены в самовосприятии и в мироощущении древнерусских книжников XVI—XVII вв., возможно, — частное следствие эволюции современного религиозного сознания, современной им культуры. В XVI в. формируется теория Москвы — Третьего Рима, в следующем столетии получившая по существу государственное значение. Земное русское царство становится вместилищем и хранителем благодати Царства Небесного. Из этого представления должно было следовать новое отношение личности к сакральному началу: «Я» не только становится созерцателем чудес, но и само при этом входит в сакральное пространство; потому созерцатель чуда вправе сам писать о себе, о явленном ему небесном посещении. XVI в. — период религиозных споров: основы веры становятся предметом рефлексии, вырабатываются правила церковной и мирской благочестивой жизни. «Я» становится как бы активнее, действеннее в стяжании благодати, в устремленности к божественному. Внимание к символизму, к иерархическому строению мироздания, прослеживающееся и в религиозной полемике на соборе 1553 — 1554 гг., и в сочинениях книжников XVI в. (Зиновия Отенского, Ермолая-Еразма, игумена Артемия и других) привело к новому переживанию земной реальности как самораскрытия мира небесного: божественное приблизилось к человеческому. Следствием рефлексии над отношениями сверхреального бытия и повседневности стало наделение мира земных вещей божественным смыслом, установка (проявившаяся в градостроительстве, в иконописи и фреске, в архитектуре) на запечатление красоты небесной в красоте земной, на придание подобиям святости первообразов. Земное пространство сакрализовалось. При этом естественно возрастала роль личности, «Я», того, кто раскрывал и обнаруживал священное в обыденном. Парадоксальным образом такая «пансакральность» в итоге привела к секуляризации культуры: «неразличение» божественного и земного обернулось сужением сферы сакрального. В напряженном визионерстве и в размыкании границ между «Я» и миром, в интересе к повседневному автобиографические повествования XVI — XVII столетий отразили тенденции времени