**Раскол в Русской Церкви. "Житие" протопопа Аввакума**

Архангельская А. В.

Протопоп Аввакум (1621–1682) – знаменитый вождь старообрядчества, ставший писателем уже в зрелом возрасте; все основные его сочинения написаны в Пустозерске, городке в устье Печоры, где он провел последние 15 лет жизни. В молодости, ставший в 21 год дьяконом, а в 23 священником, Аввакум отдал дань жанру устной проповеди, проповедовал не только в церкви перед аналоем, но "и в домех, и на распутиях", и в других селах. И лишь деятельность в кружке "ревнителей древлего благочестия", а затем активное неприятие никоновской реформы привели к возникновению большей части произведений Аввакума. Его творчество вызвано к жизни расколом в русской Церкви.

Раскол в русской Церкви был порожден целым рядом событий и мероприятий, имевших место во второй половине XVI – первой половине XVII в. Так, в 1564 был издан печатный "Апостол" Ивана Федорова, ознаменовавший собой начало новой эпохи в распространении богослужебных и других книг. В 1589 на Руси возникло патриаршество, что означало начало канонически и юридически законного периода автокефалии русской православной Церкви. В 1649 г. был создан монастырский приказ, изымавший из ведения церкви судопроизводство над людьми, живущими в церковных владениях, что представляло собой очередной шаг в постоянной позиционной борьбе между Церковью и государством, между властью духовной и светской, которая была характерна для Руси, пожалуй, с начала XVI в.

В 40-е гг. XVII в. при царском духовнике Стефане Вонифатьеве создается кружок "ревнителей древлего благочестия" из представителей московского духовенства (Никон, Иван Неронов, Федор Иванов), представителей светской власти (Ф.М. Ртищев) и провинциальных протопопов (Аввакум, Даниил, Логгин). Деятельность кружка была связана прежде всего с исправлением богослужебных книг. Появление книгопечатания поставило вопрос об исправном издании книг, вопрос необыкновенно сложный, если учесть многовековую рукописную традицию бытования канонических текстов.

Книжная справа – роковая тема московского XVII в., была в действительности гораздо сложнее, чем это обычно кажется. Московские справщики сразу оказались вовлеченными во все противоречия рукописного предания. Они много и часто ошибались, сбивались, запутывались, но не только от своего невежества. Современным текстологам очень хорошо известно, насколько многозначно и двусмысленно понятие "исправного издания". Вроде бы было очевидно, что следует ориентироваться на "древние образцы", но при этом было не совсем понятно, что это такое, поскольку возраст текста и возраст списка далеко не всегда совпадают, и нередко первоначальный состав текста мы имеем в сравнительно поздних списках. Хотелось ориентироваться на греческие образцы, но даже сам по себе вопрос о соотношении славянского и греческого текстов не так прост и отнюдь не всегда может быть сведен к более или менее простой проблеме "оригинала" и "перевода". Но в XVII в. в Москве (да и не в ней одной) пока еще не умели восстанавливать историю и генеалогию текстов, а вне исторической перспектьивы рукописи слишком часто оказываются в неразрешимом и необъяснимом разногласии, так что в ответ на вопрос о том, как это все получилось, невольно появляется догадка о сознательной или неосознанно – "порче" текстов.

Как отмечают исследователи, работу московских справщиков чрезвычайно сильно осложняла ее принудительная спешность: книги правились для практического использования и требовались немедленно. Нужно было сразу же дать "стандартное издание", надежный и однозначный текст, причем в понятии "исправности" прежде всего подчеркивался момент единообразия. В такой спешке у справщиков не хватало времени для работы по рукописям, тем более что старые греческие рукописи оказались практически недоступными по незнанию языка и палеографии. В этих условиях приходилось идти самым простым путем и опираться на современные печатные книги.

Где же в то время печатались книги, которые могли послужить образцами для московских справщиков? Во-первых, это так называемые книги "литовской печати", к которым в Москве в начале века относились весьма недоверчиво, как и к самим "белорусцам" или черкасам, которых на соборе 1620 г. было решено крестить вновь как недокрещеных обливанцев. Но, несмотря на всеобщее недоверие, эти литовские книги были, по-видимому, в самом широком употреблении. В 1628 г. было велено составить их опись по церквам, чтобы заменить московскими изданиями, - а у частных лиц они должны были быть просто изъяты. Во-вторых, это были греческие книги, печатавшиеся в "латинских" городах – в Венеции, Лютеции или самом Риме. Сохранились сведения о том, что сами греческие выходцы предостерегали от них как от порченных. Но, в силу практической неизбежности, справщики вынуждены были пользовались и подозрительными киевскими ("литовскими"), и итальянскими ("латинскими") книгами. Неудивительно, что это вызвало тревогу в широких церковных кругах, в особенности в тех случаях, когда приводило к существенным отступлениям от привычного порядка.

Первое время работа на Московском Печатном дворе велась без определенного плана. Правили и печатали книги, в которых была нужда, на которые был спрос. Но с воцарением Алексея Михайловича книжная справа получила смысл церковной реформы.

Для кружка, группировавшегося вокруг молодого царя Алексея Михайловича, вопрос о книжной справе был органичной частью общего церковного возрождения, т. к. "ревнители" выступали за благочиние и учительство. Они были убеждены, что следует принять за образец греческие книги, а вслед за этим – греческое благочиние. Далее возник глубокий и трагический парадокс: стремясь вернуться к основам греческого чина, к правилам первых веков христианства, "ревнители" вынуждены были обращаться к наиболее доступным современным печатным греческим богослужебным книгам...

Вторым вопросом, который возник перед кружком "ревнителей древлего блыгочесвтия", был вопрос о русском православном обряде. В XVII в. оживляется русское общение с православным Востоком, в Москву приезжает много греческих выходцев, иногда в очень высоком сане. Они приезжали прежде всего в надежде на материальную поддержку, в ответ их спрашивали о церковных чинах и правилах, точно так же как более ста лет назад об этом спрашивали у афонского старца Максима Грека. Из их рассказов становилось очевидно, что русские и греческие обряды подчас очень разнятся между собой. Было совершенно непонятно, как это могло случиться и что теперь следует делать. "Ревнители" были убеждены, что следует равняться по греческому примеру. Прот. Георгий Флоровский в свое время справедливо замечал, что в этом влечении и пристрастии к греческому выделяется не только личный эстетический, но и общий политический акцент: "Сам царь любил греческое, и эта любовь сочеталась у него с природным вкусом к благочинию, к мерности внутренней и внешней… И с религиозно-политической точки зрения греческое как православное тем самым входило в область единого православного царя, который в известном смысле становился ответственным и за греческое православие".

Поэтому, как отмечает Флоровский, не Никон, патриарх с 1652 г., был начинателем или изобретателем этого обрядового и бытового равнения по грекам; реформа была решена и продумана во дворце, а Никона привлекли к уже начатому делу, ввели и посвятили в уже разработанные планы. Но Никон был человеком бурным, страстным, даже опрометчивым и вложил в это дело всю силу своей натуры, так что эта попытка "огречить" русскую Церковь во всем ее быту и укладе навсегда оказалась связана с его именем. Конечно, не обрядовая реформа была жизненной темой Никона. С каким бы упорством он ни проводил эту реформу, внутренно он никогда не был ею захвачен или поглощен, хотя бы потому, что он не знал греческого языка, да так никогда и не научился, а греческим обрядом он увлекался извне. Прот. Г. Флоровский пишет: "У него была почти болезненная склонность все переделывать и переоблачать по-гречески, как у Петра впоследствии всех и все переодевать по-немецки или по-голландски. Их роднит также эта странная легкость разрыва с прошлым, эта неожиданная безбытность, умышленность и надуманность их действий. И Никон слушал греческих владык и монахов с такой же доверчивой торопливостью, с какой Петр слушал своих европейских советчиков. При всем том Никоново грекофильство совсем не означало расширения вселенского горизонта. Здесь было немало новых впечатлений, но вовсе не было новых идей. И подражание современным грекам нисколько не возвращало к потерянной традиции. Грекофильство Никона не было возвращением к отеческим традициям, не было даже и возрождением византинизма. В греческом чине его завлекала большая торжественность, праздничность, богатство, видимое благолепие. С этой "праздничной" точки зрения он и вел обрядовую реформу".

Так скрещиваются два мотива: церковное исправление и равнение по грекам. И в результате реформа все больше и больше складывается так, что именно второе оказалось главным. Мир был нестабилен, и казалось, что его "качание" может быть остановлено, если ввести строгий и единообразный чин, властный указ и точный устав, которые не оставят ни малейшего места для разноголосицы и разлада. Таким образом, позади книжной и обрядовой справы открывается очень глубокая и сложная культурно-историческая перспектива.

Прот. Г. Флоровский пишет о том, что в самом начале своих преобразовательских действий Никон обращался с длинным перечнем обрядовых недоумений в Константинополь, к патриарху Паисию, и в ответ получил обширное послание (1655), которое было составлено Мелетием Сигиром и подписано, кроме патриарха Паисия, 24 митрополитами, 1 архиепископом и 3 епископами. В этом послании говорилось о том, что только в главном и необходимом требуется единообразие и единство – в том, что относится к вере. В "чинопоследованиях" же и во внешних богослужебных порядках разнообразия и различия не только вполне допустимы, но даже исторически неизбежны, поскольку чин и устав слагаются и развиваются постепенно, в зависимости от национальных и исторических условий. Но далеко не все греки так думали и в результате не этому греческому совету последовали в Москве. Другой восточный патриарх, Макарий Антиохийский с неким увлечением и не без самодовольства указывал Никону на все "разнствия" и вдохновлял его на спешное исправление.

Равнение по греческому обряду нужно было Никону ради превознесения пятого по счету патриаршего русского престола над всем остальными греческими. Третий Рим не мог быть ни отсталым, ни разногласящим со Вторым Римом. И потому на первом месте в его мечте стояло единство видимого обряда (двоеперстие, 4 великих и 12 малых поклонов вместо 16 великих в молитве св. Ефрема Сирина). Об этих двух пунктах, сформулированных кратко, без мотивов, Никон издал перед Великим постом 1653 г. специальный циркуляр. Это было непривычно по форме. Никогда прежде таких циркулярных меморандумов и оповещений о перемене текстов и обрядов не делалось. Такой "телеграфный" приказ вызвал широкую и гласную протопопскую оппозицию. Теперь бывшие друзья Никона – И. Неронов, Аввакум, Даниил, Логгин, Лазарь и Павел – приняли это самовластие, неожиданное и ничем для них не мотивированное распоряжение как объявление войны.

Никон не мог не увидеть поспешности своего выступления, но не в его духе было ослабить престиж своей власти. И он решил беспощадно подавить оппозицию в самом зародыше. Но струна была перетянута и оборвалась. С этой как бы мелочи началась катастрофа. Родилась драма раскола. Никон оказался не мудрецом, а слепцом. Сами оппозиционеры не знали, к чему это приведет. Но подсознательно воля их определилась, и они пошли на разрыв с церковной властью.

Как писал прот. Г. Флоровский, главная острота никоновой реформы была в резком, огульном отрицании всего старорусского чина и обряда. Жестоко обижая русское национальное самолюбие, Никон огульно провозглашал все русские чины, несогласные с современными греческими, "неправыми и нововводными", т. е. ложными, еретическими, почти нечестивыми. Именно это смутило и поранило народную совесть.

Костомаров отмечал: "Раскол гонялся за стариною, старался как бы точнее держаться старины; но раскол был явление новой, а не древней жизни". Продолжая эту мысль, прот. Г. Флоровский писал: "В этом роковой парадокс раскола… Раскол – не старая Русь, но мечта о старине. Раскол – погребальная грусть о несбывшейся и уже несбыточной мечте… Раскол весь в раздвоении и надрыве. Раскол рождается из разочарования. И живет … чувством утраты и лишения, не чувством обладания и имения. Раскол не имеет, потерял, но ждет и жаждет. В расколе больше тоски и томления, чем оседлости и быта. Раскол в бегах и побеге. В расколе слишком много мечтательности, и мнительности, и беспокойства… Раскол весь в воспоминаниях и предчувствиях, в прошлом или в будущем, без настоящего… И совсем не "обряд", но "Антихрист" есть тема и тайна русского раскола… Весь смысл и весь пафос первого раскольничьего сопротивления не в "слепой" привязанности к отдельным обрядовым и бытовым "мелочам". Но именно в этой основной апокалиптической догадке… Все первое поколение расколоучителей живет в этом элементе видений, знамений, предчувствий, чудес, пророчеств, обольщений. Это были скорее экстатики, или одержимые, не педанты". Аввакум пишет: "Какой тут Христос. Ни близко. Но бесов полки". Все, что происходит в настоящем, для Аввакума и его единомышленников – преддверие Страшного суда, врата вечности, не время, но состояние вне времени. С. Матхаузерова обратила внимание на употребление в сочинениях Аввакума грамматической категории времени: с ее точки зрения, распределение грамматических времен свидетельствует о том, что сам автор и окружающие его соратники принадлежат не только историческому преходящему времени, но и вечности, а никониане ограничены только преходящим временем. А.М. Ранчин обратился к рассмотрению категории времени не только в грамматическом, но в собственно текстовом плане (в частности, отсутствие дат) и связал это с тем, что "историческое время как бы "проваливается", исчезает в ситуации ожидания конца света". Именно апокалиптическим восприятием происходившего и объясняется вся резкость и торопливость раскольничьего отчуждения.

В основе раскольничьего учения – та самая теократическая утопия, которая уже не раз возникала в сознании русских людей, задумывающихся о роли государства и Церкви в обществе. Хотелось верить, что эта мечта уже сбылась и Царствие осуществилось на земле под видом Московского государства: да, в Москве не единственный и даже лишь пятый по счету патриарший престол, но только в Москве есть единый и единственный православный царь. И вот теперь это ожидание неожиданно оказалось обманутым и разбитым. Роль Никона не столь значима в этом процессе; гораздо трагичнее переживалось то, что Никона поддержал царь. Признание никоновской реформы московским царем окончательно убедило старообрядцев в том, что это – падение Третьего Рима, а "четвертому не быть". Именно отступление царя в понимании раскольников придавало всему столкновению последнюю апокалиптическую безнадежность. Кончился Третий Рим, а четвертому – не быть, значит, кончается период священной истории. Впереди – лишь пустой, безблагодатный, богооставленный и потому умирающий мир. Из этого мира можно и нужно только уходить. Как говорилось в древнем духовном стихе "Голубиная книга", побеждает кривда, а Правда уходит в пресветлые небеса. Так появляется то раскольническое течение, в котором Г. Флоровский справедливо усматривал магистраль раскола – беспоповское согласие. Раз благодать ушла из мира, значит уже неоткуда взять ее для того, чтобы превратить ритуальное действо в таинство. В этих условиях церковь на земле вступает в новый образ бытия, без тайн и священства. "Это не было отрицанием священства. Это был эсхатологический диагноз, признание мистического факта или катастрофы: священство иссякло" (прот. Г. Флоровский).

Итак, вылившись из циркулярного письма патриарха Никона, содержащего основные обрядовые "новшества", раскол очень скоро стал ощущением конца мира, конца благодатной истории. Именно поэтому в старообрядческой литературе так сильны эсхатологические мотивы, так часты мистические видения и прозрения, так обострено чувство последней и потому самой страшной схватки добра со злом. И в этой связи особое значение приобретает главный памятник старообрядческой литературы –"Житие" протопопа Аввакума.

В Пустозерске Аввакум жил вместе с тремя другими ссыльными вождями старообрядчества – соловецким иноком Епифанием, священником из города Романова Лазарем и дьяконом Благовещенского собора Федором Ивановым. Они все вместе погибли на костре. Самые близкие отношения связывали Аввакума с его духовником Епифанием, которому и посвящено "Житие" Аввакума, и который тоже написал свою автобиографию. Первые годы пустозерские узники жили сравнительно свободно, без ограничений общались друг с другом и тотчас наладили связи со своими приверженцами в Москве и других городах. В это время Аввакум написал множество челобитных, писем, посланий, а также такие обширные произведения, как "Книга бесед" (10 рассуждений на различные вероучительные темы); "Книга толкований", включающая толкования на псалмы и другие библейские тексты;"Книга обличений, или Евангелие вечное" (богословская полемика Аввакума с его соузником дьяконом Федором).

Но с прибытием в Пустозерск стрелецкого полуголовы Ивана Елагина в 1670 г. условия заключения резко ухудшились. Он учинил "казнь" над Епифанием, Лазарем и Федором: им отрезали языки и отсекли правые ладони. В 1682 г. все четыре узника Пустозерского острога по велению царя Федора Алексеевича были сожжены в срубе "за великия на царский дом хулы".

"Житие" Аввакума – памятник весьма необычный в древнерусской книжной традиции. Необычно звучит его название: "Житие протопопа Аввакума, им самим написанное". Герой и автор житийного повествования объединяются в одном лице – это качественно новое явление в литературе. При чтении жития поражает его язык – разговорный, даже просторечный стиль в бытовых сценах сменяется возвышенно-книжным в богословских частях – поневоле вспоминаются сочинения Ивана Грозного. Необычно и содержание жития. Исследователи неоднократно отмечали, что в этом памятнике объединяются черты традиционного жития, автобиографии, исповеди и проповеди.

Прежде всего "Житие" Аввакума следует увязать с назревающим постепенно в литературе XVII в. автобиографизмом. Автобиографизм как литературное явление рождается в эпоху первых попыток осмысления событий Смутного времени. Как мы помним, и Авраамий Палицын, и Иван Тимофеев, и Иван Хворостинин, и другие авторы – по большей части, активные деятели Смутного времени, поэтому в своих сочинениях они выступают прежде всего как мемуаристы. Они пишут о том, чему были свидетелями и участниками, стремятся оправдать ту позицию, которую они сами занимали в это время. Писатель Смутного времени – это новый тип писателя-мемуариста, рассказывающего не только о событии, но и о своем месте в происходившем, стремящегося обосновать свою позицию. Таким образом, уже в этих сочинениях оказывается заложен тот интерес к собственной личности, который скажется в усиленном развитии автобиографий в XVII в. Поэтому автобиографичность "Жития" не следует излишне преувеличивать. Автобиографизм – явление, вошедшее в русскую литературу еще в эпоху Смуты. С самого начала XVII в. появившееся личностное начало все больше усиливается в русской литературе. Более того, появившись в жанре исторической повести, оно достаточно быстро проникает и в агиографию. Таково "Житие Юлиании Лазаревской", написанное также писателем-мемуаристом – сыном Юлиании Дружиной Осорьиным. В "Житии" Аввакума эта традиция была усилена, но именно предшествующие трансформации в литературном каноне сделали возможным само появление жития-автобиографии.

Но "Житие" Аввакума не следует рассматривать в отрыве от традиции житийного канона в древнерусской литературе предшествующего периода. Новшества XVII столетия наслаиваются на мощный слой предшествующих эпох и в результате создается ни на что не похожее целое, так до сих пор не получившее однозначной оценки. О традиционном древнерусском житии напоминают сцены, посвященные детству героя. Аввакум родился в семье сельского священника, мать его впоследствии приняла монашество, но и в миру отличалась особым благочестием: "постница и молитвенница бысть". Но здесь же в повествование вторгается реальная автобиографическая струя: "отец же мой прилежаше пития хмельнова" (т. е. был пьяницей). Столь же традиционно первое знамение – "видение кораблей", насыщенное средневековыми метафорами. Жизнь человека – плавание по житейскому морю, корабль – судьба человека... Эти метафоры-символы станут сквозными, пройдут через весь текст "Жития". Умение видеть за всяким событием символический, таинственный смысл, несомненно, также сближает произведение Аввакума со средневековой агиографией. А.С. Демин в свое время обратил внимание на то, что видение пестро украшенного корабля таит в себе особый сокровенный смысл: это то разнообразие жития, та "пестрота", которую Аввакум встретит в мире; пестрота добра и зла, красоты и грязи, высоких помыслов и слабости плоти, через которые пройдет Аввакум. И оказывается чрезвычайно важным, что корабль этот в восприятии Аввакума прекрасен. По мнению исследователя, в этом признании красоты корабля, иначе – жизни, уготованной Аввакуму, следует видеть проявление жизнелюбия, гуманистического пафоса пустозерского узника, в настоящий момент имеющего возможность оглянуться на прожитую жизнь.

Содержит произведение Аввакума и описания чудес. Наиболее хрестоматийно известно чудо в Андроньевском монастыре: три дня Аввакуму не давали ни еды, ни питья, держали на цепи в кромешной тьме, и на третий день перед им предстал "не вем – ангел, не вем – человек" и дал "хлебца немножко и штец дал похлебать". Перед нами традиционный со времен "Жития Феодосия Печерского" эпизод с чудесным появлением продовольствия в закрытом помещении. Но и здесь, как и ранее, Аввакум "снижает" стилистическую доминанту повествования: речь идет о щах, они "зело прикусны, хороши". Этот же подход характерен для всех чудес, описываемых протопопом в "Житии": они являются частью повседневного быта Аввакума, "снижены" стилистически, но то, что это все-таки чудеса, поднимает этот быт до сакрального уровня.

Есть еще один замечательный момент именно в этом описании чуда. Аввакум, обсуждая вопрос о том, кто был этим чудесным помощником, пишет: "Дивно толко человек: а что ж ангел? Ино нечему дивитца – везде ему не загорожено". А.Н. Робинсон, анализируя этот фрагмент, писал: "Таким образом, чудо доказывается здесь методом от противного. Если бы это был человек, то это было бы чудо, а если это ангел, то это дело вполне естественное. Сомнение становится средством доказательства несомненности чудесного явления, и это, безусловно, новая и характерная черта метода Аввакума".

Бытовая струя чрезвычайно сильна в этом произведении. Аввакум подробно, детально описывает все тяготы своей жизни. Вот он лежит "как собачка в соломке", спина гниет и полно "блох да вшей". Отсюда следует вывод: "Не по что нам ходить в Персиду мучитца, а то дома Вавилон нажили".

Обытовление реальности переносится и на реальность Священного Писания: апостол Павел оказывается "богатым гостем", Иоанн Златоуст – "торговым человеком", а Давид и Исайя – "посадскими людьми".

Эта вездесущая бытовая стихия объясняется не только особенностями личной писательской манеры Аввакума, но и самой идеологией раскола. Для старообрядцев острие никоновской реформы было направлено против всего национального, коренного, традиционного; все, несогласное с греческим чином, объявлялось еретическим и нечестивым. Именно здесь следует видеть причину аввакумовской апологии русского быта.

И все же Аввакум решительно реформирует агиографическую схему. Он – впервые в русской литературе – объединяет автора и героя агиографического повествования в одном лице. С традиционной точки зрения это недопустимо, ибо прославление себя есть греховная гордыня. Проблема оригинальности жанра "Жития", видимо, ощущалась и самим Аввакумом. Интересно, что решал эту проблему протопоп двумя разными способами. Прежде всего, он вполне традиционно ссылался на авторитет: "Иное было, кажется, про житие-то мне не надобно говорить, да прочтох Деяния апостольския и Послания Павлова, - апостоли о себе возвещали же". Впервые русский писатель дерзает сравнивать себя с первыми христианскими писателями – апостолами. А.М. Ранчин в свое время замечал по этому поводу: "невозможно перечислить все сопоставления Аввакума с Христом и пророками, а противников – с их гонителями. При этом скрытые и явные сравнения с Христом и пророками преобладают количественно над сопоставлениями с греческими и русскими святыми". Но в этой апелляции к апостольской традиции следует видеть отнюдь не одну только необычайную дерзость протопопа: общеизвестно, что житийный канон сформировался под влиянием структурной схемы Деяний св. Апостолов. Скорее здесь перед нами новый виток агиографической традиции, но пока еще внутри нее.

С другой стороны, эту проблему Аввакум разрешал также и при помощи смеха: в самые патетические и даже трагические моменты протопоп смеется над собой. Так, например, рассказывая о лишении сана, он обращает внимание читателей на бытовые подробности происходящего: "Чему быть? волки то есть, не жалеют овцы! оборвали, что собаки, один хохол оставили, что у поляка, на лбу". Трагический эпизод оборачивается смешным, и это помогает выдержать испытание, непосильное при слишком серьезном отношении к нему. А смех над собой предохраняет автора от самовозвеличивания и самолюбования.

Исповедальность тона – еще одна отличительная черта "Жития" Аввакума. Целый ряд фрагментов позволяет говорить об этом тексте как об исповеди, обращенной к своему духовнику – старцу Епифанию. С наибольшей яркостью эта жанровая струя сказалась в знаменитом фрагменте о спасении "замотая", спрятанного на дне лодки под постелью, на которой сидела протопопица. Человек был спасен только при помощи лжи: "А я, - простите Бога ради, - лгал в те поры и сказывал: "нет ево у меня!" – не хотя ево на смерть выдать". Вслед за подробным изложением события следует вопрос к духовнику: "Вот вам и место оставил: припишите своею рукою мне, и жене моей, и дочери или прощение или епитимию... Судите же так, чтоб нас Христос не стал судить на Страшном Суде сего дела". И на свободном месте рукой Епифания написано: "Бог да простит тя и благословит в сем веце и в будущем, и подружию твою Анастасию и дщерь вашу, и весь дом ваш. Добро сотворили есте и праведно. Аминь".

В то же время даже здесь исповедальный момент тесно связан с общей житийной ориентированностью текста. История имеет библейскую параллель – историю Раави. В.В. Виноградов в свое время обратил внимание на яркую черту, при помощи которой вводится эта параллель: "Здесь любопытнее всего подчеркнутая преднамеренность сопоставления, которое затушевывается введением наивно-нерешительного "кажется": "При Рааве блуднице она, кажется, также зделала"".

Аввакум очень много пишет о своих чувствах, причем всегда – с потрясающей искренностью. Он пишет обо всем, что с ним происходило, с беспощадностью разоблачая перед читателем свои слабости и падения. Ценность чувства, непосредственности, внутренней душевной жизни человека была провозглашена Аввакумом с исключительной страстностью. Он не стесняется проявления эмоций, часто плачет, тужит, печалится, рыдает, жалуется. В "Житии" Аввакума нет ничего, что стесняло бы его непомерно горячее чувство во всем, что касается человека и его внутренней жизни. Все это также можно считать проявлением исповедального жанрового начала в его произведении.

Аввакум часто стремится вызвать к себе сочувствие читателя, жалуется на свои слабости, в том числе и самые будничные. Но нельзя думать, что это "оправдание человека" относится только к одному Аввакуму. Даже враги его, даже личные мучители изображаются им с симпатией к их человеческим страданиям. Это сочувствие стало возможным благодаря проникновению писателя в психологию изображаемых им лиц. Каждый человек для Аввакума – не абстрактный персонаж, а живой, близко ему знакомый. Аввакум хорошо знает тех, о ком пишет. Они окружены вполне конкретным бытом. Он знает, что его мучители только выполняют свою стрелецкую службу, а втайне, может быть, тяготятся своими обязанностями, и поэтому не сердится на них.

Иногда очень сложный характер человека раскрывается через реально-бытовую деталь. Таково, например, проанализированное А.С. Деминым изображение в "Житии" воеводы Пашкова. Это "дивий зверь", злодей, мучитель, довольно характерный для житийного жанра. Аввакум много рассказывает о его злодействах и сравнивает его с медведем, который хочет проглотить правоверного. Но уже сложившееся представление перечеркивает одна деталь: Пашков напоминает протопопу белого медведя, которого он не раз мог видеть на Севере: "Пашков же, возвед очи свои на мя, – слово в слово что медведь моръской белой". Это сравнение, взятое из мира природы, изображает вспоминаемую Аввакумом кудлатую седину Пашкова, которому в это время было уже около 50 или за 50 лет. Упоминание о седине противника, злодея, как замечает А.С. Демин, совершенно необычно. Древнерусские авторы обычно отмечают седину достойных людей, святых страдальцев и т. п., начиная с "добролепных седин" Владимира в "Сказании о Борисе и Глебе" и "серебряной седины" Святослава в "Слове о полку Игореве" и кончая иконами времен Аввакума. Но в этом эпизоде страдальцем выглядит Пашков. Ведь только что вернулся из неудачного похода по Даурии его сын Еремей, раненый и чудом оставшийся в живых один из всего отряда. Пашков идет к сыну "яко пьяной с кручины". И в той кручине даже к Аввакуму обращается со вздохом: "вздохня говорит". Седина показывает стареющего, страдающего, вдруг посмирневшего человека. И окружен Пашков в этот момент смиренными людьми: кланяющимися Аввакумом, сыном Еремеем, о котором в предыдущем рассказе "Жития" сказано, что он "разумен и добр человек: уж у него и своя седа борода, а гораздо почитает отца и боится его". В том же рассказе, где упоминается седая борода пашковского сына, рассказывается, как Пашков плакал и каялся в грехах. Так подготавливается изображение в воеводе Пашкове совсем других свойств человека, другой, "человеческой" стороны злодея. И реально-бытовая деталь играет здесь очень важную роль. Но самое интересное, как считает А.С. Демин, заключается в том, что указанная деталь отражает сразу две особенности литературного таланта Аввакума: и его "природоведческую" наблюдательность, и его лирический подход к человеку, даже к своему врагу.

Действительно, Пашков для Аввакума – не только его мучитель, но и человек подневольный, орудие Никона, который приказал тому мучить протопопа. А вот сам Никон – орудие в руках дьявола и предтеча Антихриста. Недаром, говоря о никонианах, Аввакум (да и другие старообрядцы тоже) называют их и приверженцами "латынской веры", "унеятами". А.М. Ранчин, размышляя об этом, писал: "Естественно, речь не идет о реальной ориентации на католические обряды… Но для Аввакума и его единомышленников… истинные различия между никонианами и католиками, никонианами и униатами или даже никонианами и, к примеру, арианами не существенны. Никон и его сторонники – как бы олицетворение ложной веры вообще, ереси, "в конце мира" вобравшей в себя все еретические мнения прошлого". Обобщая еще больше, Аввакум, по наблюдениям исследователя, видит настоящее как повторение "архетипических ситуаций искушения (параллель "Адам, соблазненный дьяволом – Алексей Михайлович, соблазненный Никоном" у Аввакума) и преследования (Москва – новый Вавилон).

Наконец, "Житие" Аввакума – это еще и проповедь. Произведение это написано с определенной целью: показать, как следует стоять за истинную веру. Жизнь Аввакума как предмет повествования интересна не сама по себе, а как пример твердости, верности избранному пути и истине. Недаром начинает протопоп свое произведение с изложения основ своей веры и заключает это изложение словами: "Сице аз, протопоп Аввакум, верую, сице исповедаю, с сим живу и умираю".

Повествование Аввакума динамично, как и сама его жизнь. Движение сюжета определяется внешними импульсами, возникающими из стремления автора изобразить свою деятельность, борьбу, быт. Преодолевая житийный схематизм, охватывая все большее и большее количество объектов действительности, Аввакум порой превращает автобиографию в историю первых лет раскола вообще.

Огромен пространственный охват жизнеописания. Течение повествования в значительной мере обуславливается сменой воспоминаний автора о реальных переменах мест и обстоятельств в его жизни, описание которых начинает играть важную литературную роль в составе автобиографии. Пейзаж ценен для Аввакума не столько сам по себе, сколько как объект сопоставительной или антитетической характеристики. Так, байкальский пейзаж – "горы высокие, утесы каменные и зело высоки", а также описание растений птиц и рыб, которые здесь водятся, - "все то у Христа … наделано для человеков". А человек не соответствует этой гармонии: "скачет, яко козел; раздувается, яко пузырь; гневается, яко рысь; лукавует, яко бес". Другой случай – описание гор, населенных дикими зверями и огромными змеями. Именно в эти горы с их непроходимыми дебрями выгнал Аввакума с семьей воевода Пашков, "со зверми, и со змиями, и со птицами витать". По мнению А.Н. Робинсона, "это описание связывает картину природы с противопоставляемым ей образом неправедного человека (воеводы), который в отличие и от людей, и от всякой твари будто бы один противится Богу своими действиями". Таким образом, лирический образ героя рисуется в его неразрывных связях с постоянно меняющимися условиями реальной действительности – и в этом смысле невольно возникает воспоминание о еще одном традиционном древнерусском жанре – хожении (в данном случае в варианте почти что "хожения по мукам").

Объединяет все эти жанровые традиции личность автора – самого Аввакума, одновременно проповедника, исповедника и героя житийного повествования. И это "единство героя" определяет стилистическую доминанту "Жития" – бытовое просторечие протопопа Аввакума. Исследователями отмечалось, что Аввакум говорит по-разному в зависимости от предмета: он ласков и добродушен со своими последователями, гневно "лает" своего мучителя Пашкова, грозно обличает Никона и его последователей. Но в любом случае за каждым словом текста стоит личность его автора. И в этом смысле Аввакум-писатель делает еще один шаг вперед по сравнению с Грозным, первым в русской литературе "личностным автором". Если Грозный в своих письмах зачастую стремился к "перевоплощению", играл определенную взятую им на себя роль, то Аввакум пишет о себе и намеренно это подчеркивает.

Историки литературы неоднократно отмечали, что в литературных произведениях Аввакума с наибольшей яркостью отразились воззрения, свойственные не только ему одному. Его окружали другие писатели – Епифаний, Федор, Лазарь, Авраамий, Иван Неронов, Никита Пустосвят и др. Близкие взгляды способствовали возможности накопления общего литературного опыта, как полемического, публицистического, так и мемуарного. Следует обратить особое внимание на тот факт, что автобиографическое творчество также не было уделом лишь одного Аввакума: свою жизнь описал (довольно задолго до того, как это дело предпринял Аввакум) и его духовный наставник Епифаний.

Епифаний был иноком Соловецкого монастыря и ушел оттуда из-за несогласия с никоновской реформой. Долгое время он жил пустынником на маленьком островке реки Суны (в Карелии). В 1665-1666 гг. он написал обличительную книгу и собирался отправиться в Москву, чтобы обличать церковь и "спасти" от ее влияния царя. К этой книге прилагалась краткая автобиографическая "записка". В московском заточении и познакомились Епифаний и Аввакум в 1667 г. Как сообщает А.Н. Робинсон, обличительная книга была отдана Епифанием царю Алексею Михайловичу и до нас не дошла. Автобиографическая записка была сохранена учеником Аввакума монахом Авраамием, который включил ее в свою книгу. В 1671 г. Авраамий был казнен. На тот момент Аввакум и Епифаний находились уже в Пустозерске и по-видимому, считали "записку" утраченной. По крайней мере, "принявшись за собственное жизнеописание, Аввакум в конце его просил, чтобы и Епифаний описал свою жизнь, высказывая тем самым пожелание видеть его автобиографический труд восстановленным и снабженным новыми эпизодами" (А.Н. Робинсон). Просьба облечена в разные стилистические конструкции: высокую книжно-риторическую ("О имени Господни повелеваю ти, напиши и ты") и снижено-бытовую ("Не станеш писать, я-петь осержусь").

Епифаний, по-видимому, - самый близкий друг и единомышленник Аввакума в период пустозерского заточения. Неоднократно отмечались их очень разные, почти противоположные характеры: Епифаний был кротким, смиренным, склонным к созерцательности, к внутренним переживаниям человеком; Аввакума же недаром прозвали "огнепальным" (отнюдь не только и может быть даже не столько в связи с обстоятельствами его смерти), он не терпел никакой критики даже со стороны своих сторонников и соратников. Известны его резкие высказывания в адрес дьякона Федора Иванова, с которым он вел полемику по целому ряду богословских вопросов: "Федор, веть ты дурак", или "дитятко проклятое", "поганец", "глупый еретик". Сам Федор писал, что, не найдя аргумента в споре, Аввакум "с яростью великою и воплем", метался по келье, изрыгая страшные хулы. В споре с Федором Аввакум прибегал к поддержке Епифания и так писал об этом в "Книге обличений": Аз же, грешный и грубый пред Богом протопоп Аввакум и со старцем Епифанием … тако исповедуем и глаголем". Федор же обращал внимание на колебания и сомнения, которые явно возникали у Епифания, и в свою очередь писал об этом так: "отца Е[пифания] обольстя и ссоря со мною…" Различия между Аввакумом и Епифанием также наиболее четко и емко сформулированы Федором. Аввакум, с его точки зрения, - "сильный Христов воевода противу сатанина полка" (т.е. прежде всего борец), Епифаний же – "воин небесного Царя Христа" (т.е. подвижник духовного делания).

А.Н. Робинсон писал, что "за долгие годы темничного заключения Аввакум неоднократно использовал моральный авторитет Епифания в своих назидательных посланиях единоверцам. Епифаний, в отличие от других узников, почти не вел самостоятельной переписки, но он постоянно поддерживал Аввакума, который давал ему свои послания для чтения и одобрения. Это одобрение выражалось старцем в его приписках". Чаще всего эти приписки выражались либо в благословении, либо в просьбе о благословении и молитвах.

Два жизнеописания – Аввакума и Епифания – оказываются с точки зрения их авторов прочно и неразрывно связанными. Сначала небольшой автобиографический опыт Епифания побуждает Аввакума к аналогичному роду творчества. В конце своего "Жития" Аввакум побуждает Епифания написать о себе подробнее и детальнее, чем он сделал это раньше. Приступая к пространному описанию своей жизни, Епифаний говорит о том, что взяться за перо его понудило именно это требование протопопа: "Послушания ради Христова и твоего ради повеления и святаго ради твоего благословения, отче святый … не отрекуся сказати вам…".

Анализируя оба текста жизнеописания Епифания (первоначальный краткий и последующий более пространный), А.Н. Робинсон говорит об их большей традиционности. Первая "записка" "отличалась всеми признаками традиционной агиобиографии" (в ее проложно-патериковом варианте, что исследователь связывает с хорошим знакомством Епифания с книгами соловецкой монастырской библиотеки). Основная особенность этого текста – тяготение автора к подробному описанию своих внутренних состояний в виде разнообразных размышлений, молитв, видений и т.д. Он всегда в созерцании и в уединении. Близкое знакомство с Аввакумом в Пустозерске не сделало его подражателем и эпигоном протопопа. Епифаний шел своим путем. А.Н. Робинсон отмечал такие черты его пространного жизнеописания, как стремление к обстоятельности рассказа, острый интерес к объектам описания (и прежде всего к людям, их внешности, поведению), использование различных способов и приемов бытовой изобразительности.

Жизнеописание Епифания распадается на две части: первая рассказывает о уединенной жизни в лесу на острове и о борьбе с бесами; вторая – о событиях, происходивших в Пустозерске. Но в этих двух частях много общих черт: сходство обстановки, близость ситуаций, единство устремлений автора (одиночество, безмолвие, погруженность в себя). Разница, по мнению А.Н. Робинсона, пожалуй, заключается только в том, что раньше отшельника мучили бесы, а теперь узника мучат никониане.

Эпизоды борьбы с бесами строятся по традиционной схеме: 1) внезапное нападение беса; 2) молитвенная борьба подвижника, демонстрирующая его стойкость и мужество; 3) победа подвижника над бесом при помощи небесных сил, радостное славословие Бога. Так, однажды после того, как Епифаний лег спать, двери отворились и в сени вошел бес. Монах бросился к нему, стремясь осенить его крестом, но бес обратился в бегство, а Епифаний устремился за ним, схватил, согнул и изо всей силы ударил о стену сеней, одновременно взывая о помощи к небесам. Бес исчезает, а сам автор о себе сообщает: "яко от сна вострепенул, зело устал, умучился беса биюще". Что характерно, Епифаний всегда борется с бесами в рукопашную.

Биографический материал второй части его жизнеописания распределен по трем главам: "Чюдо о кресте Христа Бога и Спаса нашего", "Чюдо Пречистыя Богородицы" и "Чюдо о глазах моих Креста ради Христова". Чудеса, описанные в них, как и у Аввакума, подвергаются весьма существенному обытовлению. Так, Епифаний рассказывает, как, отправляясь в путешествие, поручил Христу и Богородице свою новопостроенную келью: "Ну, свет мой Христос и Богородица, храни келейку мою и твою". Вернувшись, он видит, что келья обгорела, и обращает к Богоматери упреки за то, что она "не послушала" его "приказу". Потом он входит внутрь и видит, что там все сохранилось в целости, раскаивается и воздает похвалу и благодарение Христу и Богородице, все-таки, как оказалось, исполнившим его поручение. А.М. Ранчин обратил внимание на глубокий смысл этого эпизода: "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 созданию новых монастырей".

Говоря о чудесах в жизнеописании Епифания, А.Н. Робинсон обращал внимание на то, что сам Епифаний – не чудотворец, он лишь объект приложения совершающих чудо небесных сил. Это довольно ярко видно в эпизоде с отрезанным языком. В Пустозерске Епифаний был подвергнут этой казни второй раз, в первый раз она уже была совершена над ним в Москве. Страдая физически, Епифаний главным образом сокрушается о невозможности молиться как должно. На ум ему приходят многочисленные упоминания о языках в псалмах ("возрадуется язык мой правде твоей"; "сего ради возвеселися сердце мое и возрадовася язык мой") и он просит: "Господи, дай ми язык бедному на славу Тебе, свету, а мне, грешному, на спасение". И вот Епифаний забывается тяжелым сном и видит себя на огромном поле, а с левой стороны от себя "на воздусе" - два своих языка: московский "не само красен" (ведь та казнь совершена была уже довольно давно) и пустозерский "зело краснешенек". Он протягивает левую руку (ведь на правой только что были усечены пальцы), берет ею пустозерский язык, кладет его на правую руку, обеими руками "исправляет" его (как привык в жизни "исправлять" дерево, занимаясь столярными работами) и вкладывает его в собственные уста. А в конце Епифаний дает исчерпывающую характеристику этому новому языку: "Язык мой, Богом данный ми новой, короче старово, ино толще старово и шире во все страны и по смете есть со старой". Отсюда однозначно вытекает мораль: вот так утешает "бедных гонимых рабов своих в нуждах, и в напастех, и в бедах, и в печалех, и в болезнех наших Христос, Сын Божий".

Таким образом, и в описаниях борьбы с бесами (когда на руках Епифания остается "мясище" бесовское), и в описаниях чудес важно "телесное соприкосновение со сверхреальным" (А.М. Ранчин).

Если главным символическим образом "Жития" Аввакума был корабль, то центральным символом в жизнеописании Епифания, по мнению А.Н. Робинсона, следует считать крест – символ демоноборчества и мученичества. Не случайно заканчивается его автобиография описанием изготовления креста - любимого "рукоделия" Епифания: "Сказано тебе житие мое бедное и грешное, да сказана тебе и тайна моя о рукоделии крестовом; и аще хощеши и ты твори такоже, да и всем то же говорю".

Обычно возникновение автобиографических повествований связывается исследователями с характерным для старообрядцев эсхатологическим ощущением наступивших последних времен, когда сакральное начало проникает в повседневное существование и изменяет его качественным образом. С этой точкой зрения полемизирует А.М. Ранчин, обративший внимание на то, что жизнеописания Аввакума и Епифания органично продолжают автобиографические тенденции, которые появляются еще до раскола – в повести игумена Мартирия о своем пустынножительстве и об основании им Зеленецкого монастыря (между 1570 и 1595 гг.) и в записке (или сказании) Елезара, основателя Троицкого скита на Анзерском озере (1636-1656). С точки зрения исследователя, возникновение этих автобиографических повествований следует связывать прежде всего с новым отношением авторов к собственному "я": ""Я" не только становится созерцателем чудес, но и само при этом входит в сакральное пространство; поэтому созерцатель чуда вправе сам писать о себе, о явленном ему небесном посещении". Сакрализация окружающего земного пространства привела и к определенной сакрализации личности, особенно если эта личность обнаруживала священное в обыденном и тем самым раскрывала это священное.