

ПРИСЦИЛЛА ХАНТ

**ПРЕМУДРОСТЬ
В ЖИТИИ ПРОТОПОПА АВВАКУМА
И ПРОБЛЕМА НОВАТОРСТВА**

СЕРИЯ «КНИГА И ЛИТЕРАТУРА»

**КНИГА И ЛИТЕРАТУРА
В КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ЭПОХ
(XI-XX ВЕКА)**

Во всяком христианине сокровен есть Христос¹

Глагол Божий во устех моих²

III

ротопол Аввакум отдал свою жизнь, защищая традиции Московского царства и церковных книг от изменений, навязанных верхушкой «Никонианской» церкви. Несмотря на это, при описании своего собственного опыта в рамках агиографического канона мученического жития он отвергает традицию и трансформирует этот литературный жанр в совершение новую форму³. Хотя существует достаточно много исследований, посвященных инновациям в языке, стиле и литературном жанре Аввакума, связь этих инноваций с полемикой с никонианами практически не изучалась. Мы утверждаем, что инновации в Житии возникают как часть специфической риторической стратегии, чтобы оградить традиционное понимание Божественной Премудрости от ее трактовки с позиций схоластического гуманизма.

Дальнейший анализ покажет, что Аввакум расширил границы жанра мученического жития, чтобы придать ему теологическую глубину для защиты Божественной Премудрости, используя риторику святого юродства, которую он воспринял от апостола Павла. Сначала мы исследуем теологическую основу его поэтического метода, заимствованную из трудов Иосифа Волоцкого, Дионисия Ареопагита и аввы Дорофея. Далее рассмотрим, как он использует эту теологическую парадигму в качестве абстрактной пространственной модели, заключающей теологию познания в самой структуре текста; затем проследим, как создается эта структура, привлекая для анализа черновую редакцию 1669–1670 гг. и те изменения, которые Аввакум сделал после в официальных редакциях 1673 и 1676 г.⁴ В этой связи сосредоточим внимание на соотношении

* Хотелось бы выразить глубокую признательность Н. Ю. Гой за перевод ланной статьи, выполненный в сотрудничестве с автором.

¹ Стефан Трофимович, юродивый. См.: Попырко Н. В. Автор стихов покаянных юродивых Стефан // ТОДРЛ. — СПб., 2003. — Т. 54. — С. 229.

² Аввакум (Петров), протопоп. Письмо к семье: («Детям моим благословение...») // Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. — М., 1960. — С. 218.

³ См.: Bortnes J. Visions of Glory. — New Jersey, 1988. — Р. 35–47, 252–270 ; Герасимов Н. И. Поэтка Жития протопопа Аввакума. — СПб., 1993. — С. 65–67 ; Hunt P. A Penitential Journey: the Life of the Archpriest Avvakum and Kenotic Tradition // Canad.-Amer. Slav. Studies. - 1991. — Vol. 25, № 1–4, sp. is. The Church and the Religious Culture of Old Rus'. — Р. 205–229.

⁴ О черновой редакции Жития см.: Житие протопопа Аввакума. — С. 3, 5, 345. Черновая редакция находилась в обращении стараниями Аввакума между 1677–1681 гг. в качестве архива его творческого процесса и дошла до нас в рукописи начала XVIII в. Н. С. Демкова и Н. Ю. Бубнов вычленили этот текст из поздних вставок и первоначальных записок. См.: Демкова Н. С. Житие протопопа Аввакума: творческая история произведения. — Л., 1974. — С. 107–141 ; Бубнов Н. Ю. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в. — СПб., 1995. — С. 250–253. Об официальной редакции 1673 г. см.: Робинсон А. Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания: исследование и тексты. — М.: Изд. АН СССР, 1963. — 316 с. Об официальной редакции 1676 г. см.: Пустозерский сборник: автографы сочинений Аввакума и Епифания / изд. подгот. Н. С. Демкова, Н. Ф. Дробленкова, Л. Н. Сазонова. — Л., 1975. — Л. I–115 об., 8–80.

теологического предисловия с 1) двумя вариантами столкновения Аввакума с никонианскими судьями: одно общее, не связанное с конкретным моментом (вариант А); другое на Соборе 1666–1667 гг., (вариант Б), которое позже автор и перенес в официальные редакции; 2) обработкой чудес, окружающих это событие в черновой и официальной редакциях. Тщательное исследование поэтической стратегии Аввакума позволяет выявить способы, с помощью которых он трансформирует жанр мученического жития, чтобы выразить Божественную Премудрость. За рамками данного исследования остается вопрос, как эта стратегия отразилась в новаторском использовании Аввакумом языка и нарративной структуры⁵.

* * *

1. Значение Премудрости: апостол Павел, Иосиф Волоцкий, Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник

Ключ к риторической стратегии Аввакума можно обнаружить в отрывке из «Просветителя» — полемического трактата против жидовствующих Иосифа Волоцкого. В нем Иосиф защищает мистическую глубину Премудрости, которая доступна одной только вере, от попытки еретиков обосновать ее через изучение и обсуждение⁶. Его аргументация основана на Первом послании Павла к Коринфянам, а именно, на понимании Павлом юродства, которое выражает Премудрость креста (1 Кор. 1:17–24)⁷. Присутствие Премудрости в вочеловечении Христа, его смерти и Воскресении, а также в существии Святого Духа на Церковь являлось глубоко сокровенным и не представлялось предметом для обсуждения с точки зрения разума: «И се убо есть таинство велие, сокровенное от веку и от роду»; Иосиф цитирует Павла: «но глаголем премудрость Божию в тайне сокровеную, юже предустави Бог прежде век в славу нашу» (1 Кор. 2:7).

Когда Бог хочет сделать что-либо «явственно», он скрывает это от простого взгляда, чтобы перехитрить Дьявола, который до этого ввергнул Адама в грехопадение, своей собственной «хитростью». Так, при вочеловечении Христос скрыл от Дьявола свое божественное происхождение, сделав его невидимым и поместив в душу: «Сего ради сокровенно и *внутрь* душа *невидимо* божество крыши». Точно также же во время распятия, Христос спрятал свою внутреннюю силу, чтобы нанести поражение Дьяволу, умерев внешне от слабости и физического насилия: «глубинами мудрости <...> Своего <...> тако благоизволи <...> и пострадати и в ад снити, и извести Адама от ада и сущих с ним. И тако божественою мудростию прехытри Дьявола». Еще

⁵ О связи теологии Аввакума с нарративной структурой и содержанием Жития см.: Hunt P. The Autobiography of the Archpriest Avvakum: Structure and Function // Ricerche Slavistiche. — 1975/1976. — № 23. — Р. 57–70, 163–165. (далее — Hunt P. Structure and Function); Хант П. Самооправдание протопопа Аввакума // ТОДРЛ. — Л., 1977. — Т. 32: Текстология и поэтика русской литературы XI–XVII вв. — С. 182–197; Hunt P. The Autobiography of the Archpriest Avvakum: the Outer Limits of the Narrative Icon: Ph. Dr. Dissertation. — Stanford, 1979 (далее — Hunt P. The Outer Limits); Хант П. Житие протопопа Аввакума и идеология раскола // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений. — Новосибирск, 1992. — С. 40–46; Hunt P. The Theology in Avvakum's Life and his Polemic with the Nikonians // The New Muscovite Cultural History. — Bloomington, 2008.

⁶ См.: Иосиф Волоцкий. Просветитель или обличение ереси жидовствующих. — Казань, 1903. — С. 146–157.

⁷ В данной статье все библейские цитаты приводятся по изданию: Острожская библия: фототип. переизд. текста с изд. 1581 г. — М.; Л., 1988. — 1256 с.

до Христа Бог применял «коварство» посредством пророков. Ряд примеров Иосифа Волоцкого из Ветхого и Нового Заветов включает и хитрость блудницы Раав из Иерихона, которая спрятала послания Иешуа, и возмутительное поведение пророков, когда они ели отходы животных, выходили босыми и нагими, или лениво возлежали, как, например, Иезекиль.

Иосиф доказывает, что хитрость, используемая в скрытой Премудрости, была предначертана во времена сотворения мира. Бог-Отец на Божественном Совете, обращаясь к своему Сыну, предвидел («прозряще») в своем «смотрении», что Христос пройдет свой путь таким образом, что оружие Дьявола обратится против него самого. Так, хитрость стала частью Логоса, Архетипом, указанным в пророках, воплощенным в Христе и появившимся как уподобление в Святых. В этом выразилась вечная Божественная идея об освобождении Церкви от порабощения змеиной лестью: «не бы ята была лестию змиевою».

Концепция Иосифа Волоцкого о хитрости выросла из идеи Павла, согласно которой святое юродство является отображением Премудрости креста. В Первом послании к Коринфянам (3:19) Павел призывает христиан казаться юродивыми, чтобы против премудрых мира обращать их собственное лукавство: «запинай премудрым в коварстве их». В Послании он говорит, что позорная смерть Христа представляет собой выражение этого коварства, поскольку оно явилось в мире как юродство (безумие), хотя на самом деле она маскирует внутреннюю силу Его искупления: «Слово бо крестное погибающим убо юродство есть, а спасающем же ся нам сила Божия есть...» (1 Кор. 1:18)⁸.

Позор распятия служит приговором и наставлением, поскольку раскрывает истинное отношение христиан к Божественной Премудрости: «Писано бо есть: «погублю премудрость премудрых, и разума разумных отвергуся»...» (1 Кор. 1:19). Ответ человека на распятие зависит от того, выбирает ли он мирскую мудрость и неверие или участвует в Божественной Премудрости через веру: «Мы же проповедуем Христа распята, иудеом убо *себа*, еллином же *безумие*, самем же званным <...> Христа Божию силу и Божию Премудрость» (1 Кор. 1:23–24). Павел также побуждает верующих быть учителями и судьями через подражание юродству во Христе и таким образом указывать дорогу к спасению. Он призывает их к буйству, бессмысленному поведению, с точки зрения мирских правил, которое подспудно свидетельствует о противоположном — о внутренней вере втайном пророчестве Божием: «Понеже бо в Премудрости Божии не разуме мир премудростю Бога, благоизволи Бог буйством проповедания спасти *верующая*...» (1 Кор. 1:21).

Иосиф Волоцкий составил свой перечень пророков Ветхого и Нового Заветов, вовлеченных в «коварство», в которых проявился исконный замысел Божественной Премудрости учить и спасти мир, и использовал их пример в своем «буйстве проповеди» — в противовес пониманию живоствующими мирской мудрости. Он сделал явным скрытое послание своей проповеди: «Егда бо Бог что творит, или повелевает что творити, принимате верне, а не испытавати дерзостне: еже бо испытавати вину, и истязати приа и образ взысковати, душа развращенки <...> и неверием негодующа дело есть». Памятая об утверждении

⁸ Славянские «буйство» и «юродство» являются переводами «μωρία» в значении «глупость» (см., например, 1 Кор. 3:19 и 1 Кор. 1:18). С другой стороны, славянское «безумие» соотносится со словом «ἄφρων» в значении «безумный, глупый» (2 Кор. 12:6). См.: Вейслер А. Д. Греческо-русский словарь / Репр. 5-го изд. 1899 г. — М., 1991. — Стлб. 234. А. И. Клибанов считает, что «буйство» имеет значения «смелость», «храбрость», «дерзость» и «безумие». См.: Клибанов А. И. Протопоп Аввакум и апостол Павел // Старообрядчество в России: исследования по русской истории. — М., 1994. — Вып. 2. — С. 20–21.

Павла (1 Кор. 1:23), согласно которому «распятие Христа» было искушением для иудеев, Иосиф Волоцкий призывал своих противников (жидовствующих) не прельщаться поиском рациональных объяснений: «Сего ради не подобает о сих коварствах ж и прехищрениях съметися, или съблажнятися, или претыкатися, но веровати точною безмерной лучине Божия премудрости» (курсив наш. — П.Х.).

Зашита Премудрости Иосифа Волоцкого напомнила Аввакуму о мощном полемическом оружии, которое он мог бы использовать для обличения никонианского рационалистического подхода к Премудрости — «буйство проповеди»⁹. В теологическом предисловии Аввакум не обозначает прямо влияние этого отрывка из «Просветителя» на Житие, но само повествование делает это очевидным. Аввакум изображает свое поведение подобно описанию пророков Иосифа Волоцкого. Воспринимая свой обман как игру, он открыто сравнивает себя с Раав¹⁰, когда набрасывает на «замотая» постель, чтобы спасти его от Пашкова и от смерти: «спрятал его <...> лгал в те поры и сказывал: “нет ево у меня!” <...> мы за одно воровали — от смерти человека ухоронили, ища ево покаяния к Богу». Словесная игра во фразе «от смерти человека ухоронили» отражает парадокс, скрытый в юродстве во Христе, что смертью смерть побеждена, и означает, что Аввакум охватывает Премудрость креста. В апофеозе повествования Аввакум, называя себя юродивым во Христе перед судьями-никонианами на Соборе 1666–1667 гг., сам ложится на пол как пророк Иезекиль¹¹.

Зашита Премудрости Иосифа Волоцкого оказала влияние на риторическую стратегию Жития. Принимая во внимание часто повторяющееся утверждение Иосифа, что Бог действует одинаково как раньше, так и сейчас, Аввакум использует хитрость, чтобы опровергнуть религиозный рационализм, разоблачая его ложь и утверждая пророческую и полемическую природу Жития¹². В отличие от Иосифа, Аввакум включает *прехищрение* и *коварство* в поэтическую структуру Жития, поднимая «буйство» проповеди до эмпирического уровня. Его защита Премудрости достигла беспрецедентной зрелости и самозеркальности, так как Житие взяло на себя функцию «уловить» никониан в «хитрости», с помощью которой они переосмысливают понятие Премудрости.

Далее мы докажем, что инновации в Житии обусловлены его функционированием в виде загадки, оформленной как учительная притча о юродивой, Премудрости креста¹³. Аввакум создал уникальный тип текста, насытив его риторикой юродства, чтобы провозгласить неизведанные «глубины» Премудрости. Он противопоставляет внешнее и внутреннее, видимость и реальность, чтобы свидетельствовать в пользу знания, рожденного из веры, открывая глаза правоверных и обличая слепоту неверующих. Аввакум, описывая свое неприемлемое скандальное поведение, предоставляет судить о себе и как

⁹ Аввакум предполагал своему сочинению «О внешней премудрости» цитату из Первого послания к Коринфянам апостола Павла (1 Кор. 1:21). См.: *Пустозерский сборник...* — С. 104.

¹⁰ См.: *Робинсон А. Н. Жизнеописания...* — С. 158.

¹¹ См.: *Там же...* — С. 168; *Лихачев Д. С., Панченко А. М. Смеховой мир Древней Руси...* — Л., 1976. — С. 81–82, 149–150. Рассказ Аввакума, как он пытался «всякой скверной» во время своего путешествия с Пашковым см.: *Робинсон А. Н. Жизнеописания...* — С. 151. См. также: *Hunt P. A Penitential Journey...*

¹² Аввакум открыто обвинил никониан в «злохитрстве» в сочинении «О внешней премудрости». См.: *Пустозерский сборник...* — С. 106.

¹³ О загадке и притче как о ключах к поведению юродивого в византийско-московской традиции см.: *Лихачев Д. С., Панченко А. М. Смеховой мир...* — С. 127–128.

о пророке, и как о юродивом¹⁴. Таким образом, от слушателей и читателей требуется понимать его самоизображение как риторическую игру. Аввакум вознаграждает читателей за веру, подготавливающую их к восприятию Жития, тем, что вводит маркеры в глубинный смысл своего литературного буйства, которые указывают на скрытое значение, содержащее тайну их совместного спасения.

Аввакум выстраивает свою головоломку, исходя из канонической формы мученического жития, архетипом которого являются Страсты Христовы¹⁵. Изучение творческой работы Аввакума показывает, что он воспроизводит этот архетип заново, создавая изощренную риторическую структуру, выражающую изнутри личный опыт веры и кажущееся буйство. Свою агиографическую модель Аввакум создает, опираясь на Первое и Второе послания Павла к Коринфянам, которые содержат автобиографическое повествование именно в риторических целях¹⁶.

В Житии Аввакум показал, что он хорошо знает письменную и поведенческую традицию юродства во Христе в византийско-славянском мире¹⁷. Он понимал, что, будучи преследуемым белым попом, он едва ли представляет собой типичного юродивого. В структурном и риторическом планах прямое аппелирование к автобиографическому повествованию Павла означает новое направление в литературном воплощении юродства Христа ради¹⁸. Толкование

¹⁴ О юродивом как пророке см.: *Kobets Sv. The Paradigm of the Hebrew Prophet and the Russian Tradition of Iurodstvo* // Canad. Slavon. Pap. — 2008. — Vol. 50, № 1–2. — P. 17–32. Об Аввакуме как пророке см.: Демкова Н. С. Из комментария к «Книге толкований» Аввакума (Тема пророка в ранней старообрядческой публицистике) // Сочинения Аввакума и публицистическая литература раннего старообрядчества. — СПб., 1998. — С. 238–242; Hunt P. A Penitential Journey. — P. 204; Hunt P. Justice in Avvakum's Fifth Petition to Aleksei Mikhailovich // California Slavic Studies. — Berkeley, 1993. — Vol. 1. Christianity and its Role in the Culture of the Eastern Slavs. — P. 276–297; Hunt P. The Ritual Dynamics of Dissent in Avvakum's “Fifth Petition” to Tsar' Aleksei Mikhailovich // Slav. a. East Europ. J. — 2003. — Vol. 46, № 3. — P. 483–510 (Русский перевод последней указанной статьи, пересмотренной и исправленной автором, выйдет в т. 15 серии «Герменевтика древнерусской литературы»).

¹⁵ См.: Bortmes J. Visions of Glory. — P. 34–47.

¹⁶ О риторике апостола Павла см.: Bullmore A. St. Paul's Theology of Rhetorical Style: an Examination of 1Corinthians 2.1–5 in Light of Greco-Roman Rhetorical Culture. — San Francisco, 1995 ; Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. — М., 1996. — С. 13–76 ; Аверинцев С. С. Истоки и развитие раннехристианской литературы // История всемирной литературы. — М., 1983. — Т. 1. — С. 513.

¹⁷ См.: Hunt P. The Foolishness in the Life of the Archpriest Avvakum and the Problem of Innovation // Russ. History. — 2008. — Vol. 35, № 3–4. — P. 275–308 ; Накадзава А. Юродство в Житии протопопа Аввакума: Аввакум в народной культуре XVII века // Jap. Slav. a. East Europ. Studies. — 1988. — Vol. 9. — P. 39–54 ; Pascal P. Avvakum et les Débuts du Ras-kol. — Paris, 1963. — 317–319, 332–337 ; Лихачев Д. С., Панченко А. М. Смековой мир. — С. 148–166. О юродстве как о литературной и поведенческой парадигме см.: Клибанов А. И. Юродство как феномен русской средневековой культуры // Диспут. — 1992. — № 1. — С. 46–63 ; Иванов С. А. Блаженные похабы: культурная история юродства. — М., 2005. — С. 231–331 ; (о жизни святых юродивых в XVII в. и об отношении к ним властей см. особ. с. 295–316).

¹⁸ О значении писаний апостола Павла для Аввакума см.: Герасимова Н. И. Поэтика Жития протопопа Аввакума... — С. 56–64 ; Клибанов А. И. Протопоп Аввакум и апостол Павел... — С. 12–43. Значение Посланий к Коринфянам очевидно из архива подписей Аввакума за период 1664–1667 гг., когда он собирал материалы для прений с никонианами. См. черновик его Послания Ф. Ртищеву и замечания 56, 57, 59, 60, 67, 71–73, 78, 81, 91 : Кудрявцев И. М. Сборник XVII в. с подписями протопопа Аввакума и других пустозерских узников // Записки отдела рукописей / Гос. б-ка СССР им. В. И. Ленина. — М., 1972. — С. 148–213.

этого пути как защиты Премудрости добавляет к жанру Жития совершенно новую задачу.

Аввакум осознавал, что, написав о самом себе, он идет против общепринятых, подразумеваемых жанром ожиданий, несмотря на то, что следует священной модели, установленной Павлом: «иное было, кажется, про житие-то мне и не надо говорить, да прочто Деяния апостольская и Послания павлова, — апостоли о себе возвещали же, егда что Бог соделает в них...»¹⁹. Но Аввакум позволил себе это и написал первое автобиографическое мученическое житие, действуя в нем как святой юродивый-пророк. Эта инновация позволила ему показать значение Премудрости через игру с восприятием, которое выявляет наличие или отсутствие веры. На богословском уровне эта игра представляется как путь к познанию Бога (мистический гностис).

Аввакум добавил в предисловие теологическую прослойку²⁰. Эта прослойка появилась благодаря цитате из главы 7-й «О премудрости, о уме, о слове, о истинне, о вере» трактата «О божественных именах» Дионисия Ареопагита и его толкователя Максима Исповедника. Сама эта глава представляет собой комментарий Дионисия к Первому посланию Павла к Коринфянам²¹. Таким образом, высшей теологической программой своего самоопределения в Житии как юродивого Аввакум обязан двум важнейшим авторитетам в области Божественной Премудрости в восточно-православной традиции — апостолу Павлу и Дионисию Ареопагиту. Как мы позже покажем, в последней официальной редакции Жития Аввакум обогатил этот уровень мистической символикой, извлеченной из назидательного сочинения монаха-аскета аввы Дорофея.

Дионисий Ареопагит описал Павла как модель истинного христианина, под которой он понимал человека, посвященного в тайну Премудрости²². В этот созданный Дионисием мистический контекст Аввакум поместил юродство во Христе Павла. Целью Аввакума в Житии было обрисовать себя истинным христианином, посвященным в тайну и являющимся примером своим читателям и слушателям — в отличие от рационалистических никониан, почитающих себя настоящими христианами из-за своего владения свободными искусствами, особенно грамматикой, риторикой и философией²³.

В предисловии к Житию Аввакум привел цитату, принадлежащую Максиму Исповеднику, чтобы пояснить то, что Дионисий писал об особенностях истинного христианина: «иступив убо себе <...> и изменена всяко прелестнаго неверия, не токмо даже до смерти бедствующе истинны ради, но и неведе-

¹⁹ Робинсон А. Н. Жизнеописания. — С. 171. Об автобиографическом повествовании в русской традиции см.: Деличенков С. А. К вопросу о жанровой природе автобиографических житий в русской литературе XVI–XVII вв. // Святоотеческие традиции в русской литературе. — Омск, 2003. — С. 21–27.

²⁰ В официальных редакциях предисловие, написанное Аввакумом первоначально, осталось неизменным. Дальнейшие ссылки на предисловие даются по черновой редакции: Житие протопопа Аввакума (если это не оговорено специально).

²¹ См.: Великие мицен четью на 3 октября. — СПб., 1870. — Стлб. 542–557. Об обращении Аввакума к этой главе см.: Кудрявцев И. М. Сборник XVII в. ... ; Житие протопопа Аввакума. — С. 306–309 ; Хант П. Самооправдание протопопа Аввакума. — С. 72–76.

²² См.: Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии / вступ. ст. и пер. Г. М. Прохорова. — СПб., 1995. — Гл. 7.1. — С. 231.

²³ О семи свободных искусствах в культуре противников Аввакума и особенно у Симеона Полоцкого см.: Елеонская А. С. Тема воспитания «совершенного человека» в учительно-полемических сочинениях Симеона Полоцкого // Русская публицистика второй половины XVII века. — М., 1978. — С. 137–186. См. также: Аверинцев С. С. Античная риторика и судьбы античного рационализма // Риторика и истоки европейской литературной традиции. — М., 1996. — С. 115–145.

нием скончевающеся всегда, разумом же живущи, и християне суть свидетельствуемы»²⁴. Комментируя парадокс Павла «зане буе Божие премудрее человек есть» (1 Кор. 1:25), Дионисий прославлял то, что апостол назвал безумной и глупой премудростью (1 Кор. 1:21–25). Он считал эту противоречивую Премудрость источником всего «ума», «смысла», «сознания» и «знания»²⁵ и интерпретировал ее как Слово и Истину. Это единство противоположностей, подразумевающее трансцендентные «тождество» и «простоту», состоит в первую очередь из единства Знающего и Познаваемого, которое может быть достигнуто только через Веру и внутреннее видение²⁶.

Чтобы общаться с трансцендентностью Божественной Премудрости, богословы должны говорить о ней «в обратном смысле», как о том свидетельствует пример парадоксальной идентификации Премудрости и юродства в писаниях апостола Павла. Точно так же это необходимо, чтобы «приписывать бессмыслицу Превосходящему смысл, несовершенство — Сверхсовершенному и Пресовершенному, неощутимый и невидимый мрак — Свету неприступному, превосходящему видимый свет»²⁷.

Премудрость сама понимает себя в обратном смысле: Дионисий писал, что «знай Себя, Божественная Премудрость знает все материальное нематериально»²⁸. Премудрость видит Себя в материальном творении как обратное отражение своей нематериальной творческой силы. Она постоянно созерцает свою собственную целостность и самотождество — то есть присутствие Ее несозданного света в создании, преображающего мир и объединяющего противоположности (материально и нематериально) в обратно вывернутом отношении друг с другом. Христос-человек смотрит на свою человеческую природу духовно, в обратном смысле; эта внутренняя прозорливость значит, что он как Знающий человек является обратным отражением Себя Самого как Познаваемого Бога. Его человеческая природа отражает во плоти (материально) Его божественный свет (нематериально). Как человек он преображается, то есть воплощает целостность материального и нематериального и наполняет себя Своей Премудростью.

²⁴ См.: *Житие протопопа Аввакума...* — С. 306 ; Робинсон А. Н. *Жизнеописания...* — С. 139–140 ; *Пустозерский сборник...* — С. 13.

²⁵ См.: *Дионисий Ареопагит. О божественных именах...* — Гл. 7.1. — С. 231–233.

²⁶ См.: *Там же.* — Гл. 7.4. — С. 249–250. Дионисий подчеркивает роль веры в создании этого единства: «Как “Слово” <...> Бог <...> во все распространяется, пронизывая <...> все до конца <...> простотой превосходит <...> и от всего свободное, все сверхсущественно превышает. Слово представляет собой простую и поистине сущую истину, в согласии с которой, как чистым и необманчивым знанием сущих, существует божественная *вера* <...>. Ведь если знание объединяет познающих и познаваемое, а незнание есть причина вечного изменения и дробления неведающего в самом себе, то того, кто уверовал в Истину по священному Слову, ничто не отгонит от очага истинной *веры*, у которого он способен сохранять постоянной недвижимой и непреложной тождественность <...> как из ума иступившего <...> он благодаря сущей *вере* исступил из обмана в Истину, *а он сам поистине знает*, что — вопреки тому, что они говорят, — он не безумен, но освобожден от непостоянного и изменчивого блуждания во всевозможном разнообразии обмана...». (курсив наш — П. Х.).

²⁷ *Дионисий Ареопагит. О божественных именах...* — Гл. 7.2. — С. 241.

²⁸ *Дионисий Ареопагит. О божественных именах...* — Гл. 7.4. — С. 249. В комментарии № 33 Максим Исповедник толкует «неведение» и «разум» истинного христианина как свидетельство участия в божественном самотождестве через созидающую силу и божественную темноту: он писал, что «разумение бо убо действо есть и творение» и что «неведение бо тьма есть». Под «неведением» он имел ввиду «неведение» Моисея, который, «иступая» себя, «внедил в сомрак», соединялся с Богом. См.: *Ханн П. Самооправдание протопопа Аввакума...* — С. 75–79.

Одна только вера может воспринять парадоксальную природу Истины. Вера посвящает Знающего в наивысшей точке зрения Премудрости. Через веру Христос-человек понимал свою смерть в обратном смысле — как путь к вечной жизни; смерть отделила его не от жизни (как показалось человеческому уму), а избавила от страха и сомнения, отделяющих его от Бога (Ин. 10:14–15). Точно так же истинный христианин смотрит на невзгоды и трудности как на обратную сторону своего избавления от страдания. Он держит перед собой образ Божественной Премудрости, то есть Христа, и следует за Его человеческими испытаниями. Такое поведение, ведущее к внутреннему познанию Бога и осуществлению своей собственной целостности и подобия Христу, означает «ум Христов»: «Кто бо разуме ум Господень иже изяснил и; мы же ум Христов имамы» (1 Кор. 2:16).

По контрасту с этим, различая и разделяя, человеческий рассудок подрывает естественное единство Знающего и Познаваемого и пытается придать рациональный смысл парадоксам, которые дают доступ к трансцендентному знанию²⁹. Так человеческая мысль борется против таинственности Истины, толкуя ее в прямом, материальном, плотском смысле, и сохраняет в себе самообман и ложь.

Таким образом, упоминание Аввакумом «истинного христианина» указывает на теологическую основу, которая позволила ему представить свой жизненный опыт как защиту Божественной Премудрости. Эта основа определила метод изображения аскетических мук, традиционных для житий мучеников, как путь через веру к воплощению божественного тождества Знающего (его самого) и Познаваемого (Бога).

Аввакум сравнивает себя с Дионисием Ареопагитом, которого считает «истинным христианином», прозревающим трансцендентное и постигающим тайну. С одной стороны, Дионисий, современник Христа, видит с дистанции божественные знаки, которые сопровождали распятие; он, в своей премудрости, толкует эти знаки как откровение скрытой Премудрости в распятии Христа. Они указывают на невидимую силу воскресения и грядущего Второго Пришествия, когда Христос-судия победит смерть и священников смерти, которые распинают его и святых. С другой стороны, Аввакум размыкает над божественными знаками, которые возникли во время, когда никониане предали его анафеме на Соборе 1666 г. В своей премудрости он интерпретирует их как сходное свидетельство силы воскресения и будущего Суда внутри него и в преследуемой Церкви³⁰. Он, таким образом, демонстрирует свою способность интерпретировать и, в то же время, олицетворять тайну. Он доказывает, что является «истинным христианином», который усовершенствовал свою веру через символическое мученичество (его осуждение Церковью) и который достиг разумения Христова и вовлечен в Премудрость и знание Бога. В этой Премудрости он является пророком и юродивым, как их понимает Иосиф Волоцкий в Просветителе.

По контрасту с этим он изображает никониан как лжехристиан и лжеучителей. Они выбирают «действие лжи» в своей рационалистической интерпретации божественного феномена через «внешнюю премудрость» астрологов³¹.

²⁹ См.: Дионисий Ареопагит. О божественных именах... — Гл. 7.4. — С. 249–250.

³⁰ Житие протопопа Аввакума... — С. 306–308. О роли Аввакума и его гонимых последователей на будущем суде см.: Хант П. Пятая члобитная Аввакума к царю и ритуальный процесс // Герменевтика древнерусской литературы. — М., 2010. — Т. 14. — С. 652–689 ; Hunt P. Justice in Avvakum's Fifth... — Р. 276–297.

³¹ Житие протопопа Аввакума... — С. 307.

Аввакум нападает на астрологов здесь, чтобы обличать никониан за их стремление не замечать таинственное действие Духа в природе и отвергать внутреннее видение и веру в качестве пути к знанию³². Он смотрит таким же образом на исправление церковных книг в соответствии с человеческой премудростью: оно лишает христиан возможности познания Бога.

Аввакум ставит разоблачение никониан на тот же теологический уровень, на котором рисует себя истинным христианином. Он утверждает, что удаление слова «истинный» в качестве эпитета к Святому Духу означает отрицание Духа Истинна. Он считает, что никониане не допускают возможности своего участия и участия мира в нематериальном: онтологическом Бытии (сый), Жизни (живот), Свете. Они видят себя вне онтологических основ своего существования, в «гле, прелести, пагубе...»³³. Аввакум полагает, что, отрицая Истину, никониане отрицают божественное самотождество и, таким образом, зеркальное взаимоотражение знающего и познаваемого, субъекта и объекта, трансцендентного и явленного. При изображении никониан, отказывающихся идти за пределы своих ограничений к трансцендентному и ному, Аввакум воспроизводит цитату из Дионисия, чтобы показать, что Бог всегда трансцендентен, и самотождественен своему собственному сотворению (сый). Он не может отпасть от своей сущности: «Се бо отвержение — истины испадение есть; истинна бо сущее есть; <...> от сущаго же Бог испasti не может, и еже не быти несть»³⁴.

1.1. Образ Божественной Премудрости и поэтическая структура Жития Аввакума

В окончательном варианте предисловия 1676 г. Аввакум представил читателям образ божественного самотождества в качестве ключа к поэтической организации Жития. Он создал изображение круга и поместил себя и своих последователей внутри, а власти никонианской церкви на периферии (см. илл. I³⁵). Аввакум сопроводил это представление круга отрывком из установлений аввы Дорофея, объяснявшего его значение³⁶. Однако, это изображение в данном случае отражает также описание круга в трактате Дионисия Ареопагита «О божественных именах»³⁷. Дионисий намекал на скрытую целостность этого круга: для духовного глаза он представляет собой сферу, которая символизирует божественное самотождество, союз Знающего и Познаваемого, внешней и внутренней реальности, поверхности и глубины во взаимоотношении обратной симметрии (см. диаграмму I). Это предположение подразумевает в том числе, что сфера является моделью Премудрости Света³⁸.

³² Полемика Аввакума с никонианами по поводу их отказа проникать в тайну отражена в сочинениях, предшествующих Житию. См.: Hunt P. The Theology in Avvakum's Life...

³³ Житие протопопа Аввакума... — С. 306.

³⁴ Там же; Пустозерский сборник... — С. 231, замечание 6; Дионисий Ареопагит. О божественных именах... — Гл. 8.6. — С. 261.

³⁵ См. иллюстрации и диаграммы в Приложении к статье.

³⁶ См.: Пустозерский сборник. — Л. 2–2 об., 9–10, 230.

³⁷ См.: Дионисий Ареопагит. О божественных именах. — Гл. 5.6. — С. 205.

³⁸ См.: Пустозерский сборник... — Л. 1–2. Впервые мной было проанализировано значение спрятанной сферы для структуры Жития Аввакума в диссертации: Hunt P. The Outer Limits... См. также: Hunt P. Structure and Function... (особ. с. 162–165). Исследование традиции, сложившейся при толковании этого фрагмента как отсылки к сферическому континууму, которая повлияла на иконографию Премудрости, изложено в статье: Hunt P. The Wisdom Iconography of Light: the Genesis, Meaning and Iconographic Realization of a Symbol // Byzantinoslavica. — 2009. — №. 67. — С. 55–118.

Предисловие к редакции 1676 г. дает метафорические способы проникнуть в суть поэтической структуры текста Аввакума, символизирующего присутствие Божественной Премудрости в церкви, при атаке никониан. Аввакум развивал поэтическую структуру с того самого момента, как написал черновой вариант, и успел завершить свой творческий замысел при переработке текста в официальной редакции 1673 г. Открывающая редакцию 1676 г. ссылка на мистическую сферу отражает намерение Аввакума объяснить как можно лучше уже существующую поэтическую структуру Жития.

Наиболее полное представление того, как Аввакум и никониане соотносятся со сферой, возникает в кульминационной точке повествования. Она содержит результат дороги длиною в жизнь к погружению в Премудрость креста через совершение веры. Действие движется к кульминации через описание противостояния никонианам на Соборе 1667 г.³⁹. Аввакум явно относит сцену Собора к архетипам предисловия, которые он заимствовал из трактатов Дионисия Ареопагита. После того, как он воспроизводит свою речь там, он отсылает читателя к предисловию, чтобы продолжить речь на Соборе и использовать имя Дионисия для разоблачения никониан: «И мне Христос подал — посранил в них римскую ту блядь Дионисием Ареопагитом, как выше сего в начале речено»⁴⁰.

Сцена Собора воплотила Юродство-Премудрость Аввакума в соответствии с богословскими архетипами предисловия. Модель круга Дионисия Ареопагита и аввы Дорофея предложила Аввакуму абстрактный язык для перевода тайной Премудрости в метафорические пространственные термины. Использование Павлом парадокса, контраста и инверсии привело к созданию абстрактной сетки оппозиций, которые можно понимать как оси, создающие объем сферы. То есть внутреннюю Премудрость, вытекающую из традиционной парадигмы юродства, можно понять, созерцая взаимодействие этих осей. Структура аввакумской риторики, усовершенствованная техникой включения отсылок к спрятанным подтекстам, смоделировала симметрии внутри сетки.

В следующей главе мы проанализируем путь, которым абстрактный язык сферы выражает структуру и богословскую глубину риторики юродства Христа ради у апостола Павла, в поведенческой парадигме юродства и в риторике самой сцены Собора. Затем мы исследуем, как использование Аввакумом видений соотносится с этой пространственной моделью. Наш анализ выявит движение аввакумовского текста за пределы шаблонов мученического жития к новому осознанию святого юродства, которое и является «обратным» проявлением Божественной Премудрости.

2. Пространственный язык Премудрости и риторика юродства

В мистическом круге, описанном Дионисием Ареопагитом и переинтерпретированном аввой Дорофеем, скрывается пространственный язык божественного тождества. В этой символике отношение между Знающим и Познаваемым выражается через взаимодействие поверхности и глубины, внешнего

³⁹ Предисловие к Житию трактует отлучение от церкви Аввакума, имевшее место в 1666 г., как момент, когда он достиг внутренней Премудрости Распятия. Черновая редакция содержит отголосок такого значения при воспроизведении этого события в повествовании: «Оне же не возмогоша стати противо премудрости и силы Христовы...». См.: *Житие протопопа Аввакума*. — С. 328. В официальных редакциях он выкинул эту фразу и перенес значение этого события на год позже — ко времени его споров с никонианами и визиту патриархов.

⁴⁰ См.: Робинсон А. Н. Жизнеописания... — С. 168. В первоначальном варианте Аввакум исключил фразу «как выше сего в начале речено». См.: *Житие протопопа Аввакума...* — С. 335.

(периферии) и внутреннего (центра) сферы⁴¹. Аввакум понимал, что симметрии, антитезы и инверсии риторики юродства символически обозначают эти же взаимодействия и, таким образом, являются системой мистического гноиса. Моделируя внутренний динамизм этих абстрактных отношений, риторика юродства приводит в движение взаимосвязь между морально-этическими, эпистемологическими и метафизическими оппозициями. Осмысление пространственного языка этой риторики даст нам возможность понять богословское значение и функцию сцены Собора.

2.1. Мистический круг аввы Дорофея как символ аскетического гноиса

В предисловие к редакции Жития 1671 г. Аввакум включил наряду с рисунком круга объяснение его значения аввы Дорофея. Этим объяснением авва Дорофей перевел абстрактную сферическую модель Премудрости Дионисия Ареопагита в контекст монашеского аскетизма⁴² (см. диаграмму I). Для аввы Дорофея многочисленные радиусы, одновременно движущиеся от поверхности к центру круга, означают внутреннее стремление святых к единению и познанию Бога (гноис). Слияние радиусов при достижении центра — метафорическое изображение того, как индивидуальная любовь святого к ближнему посвящает его в любовь Бога ко всему (ἀγάπη) и делает его «Божиим домом»⁴³. Братская любовь святого двигает его от внешней к духовной реальности, то есть от периферии к центру, от поверхности в глубину⁴⁴. Внешне физически оставаясь на поверхности, святой оказывается внутренне причастен трансцендентной божественной Целостности (в этом случае он участвует в том, что Дионисий Ареопагит назвал тождеством)⁴⁵.

Вышеупомянутое внутреннее движение является в определенном смысле и умственным восхождением «вверх» к бесстрастию (ἀλαθεία)⁴⁶. Это восхождение означает ступени (идущие по спирали) аскетического освобождения

⁴¹ Об описании этой системы, принадлежащей Дионисию, см.: Hunt P. *The Wisdom Iconography of Light...*

⁴² См.: *Пустозерский сборник*. — Л. 2–2 об., 9–10, 230. Аввакум использовал отрывок из 6-го поучения аввы Дорофея «О еже не судити искреннему» в издании Московского печатного двора 1652 года: Сирин Е., Палестинский Д. Авва Дорофей. Поучения. — М., 1652. — 524 л: Первоначальный греческий текст см.: *Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles / ed. L. Regnault, J. de Preville*. — Paris, 1963. — Р. 286–287. Для сравнения символизма круга аввы Дорофея с более ранним символизмом Дионисия Ареопагита см.: Дионисий Ареопагит. О божественных именах... — Гл. 5, 6.

⁴³ В предисловии к официальной редакции 1676 г. Аввакум также обращается к четвертой проповеди о любви к ближнему, которая призывает носить грехи других: «носити друг другу тяготы». См.: *Пустозерский сборник*. — Л. 230; а также: *Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles. Instruction 4.* — Р. 54.

⁴⁴ О глубине и «ослепительной темноте» в трудах св. Клиmenta, Григория Нисского, Евагрия, Дионисия Ареопагита см.: Bouyer L. *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*. — New York, 1963. — Р. 297, 362, 413–414.

⁴⁵ Цитату из аввы Дорофея Аввакум продолжает цитатой из Евангелия от Иоанна (4:16): «Бог любы есть, и пребывая в любви — в Бозе пребывает и Бог в нем пребывает» см.: *Пустозерский сборник*... — С. 10.

⁴⁶ Традиция христианского гноиса, начало которой было положено апостолом Павлом и неоплатониками, была развита св. Климентом Александрийским, который писал о движении души к Богу через любовь (Строматы. — Кн. 6, гл. 9:72): «С ним не случается <...> других желаний, которые возникают в иных душах, поскольку он уже воссоединился с возлюбленным в своей любви, выбрав его по своей воле, и все более приближается к нему в своей аскезе...». См.: Bouyer L. *The Spirituality of the New Testament and the Fathers...* — Р. 274–275. О монашеском поиске христианской целостности см.: Bouyer L. *The Spirituality of the New Testament and the Fathers...* — Р. 316–318. Это движение к бесстрастию аналогично «пути истиинного христианина», который «исступает себя», согласно Максимию Исповеднику.

от эгоистических страстей, которые преобладают во внешнем мире, и представляет собой постепенное продвижение к небесам, святыни, к знанию тайной Премудрости, к участию в архетипах Бытия, к Слову Бога (Е)⁴⁷. Общая конечная точка направлений «внутрь» и «наверх» является трансцендентным единством центра сферы (G), в котором противоположности *ἀλόθεια* — *ἀγάπη* дублируют друг друга в зеркальном отражении (<>). Эта внутренняя целостность центра (G) освещает отдельное физическое тело святого «внизу» (и снаружи) на периферии (A, B, C, D), чтобы оно стало в отношении обратной симметрии с центром (G) (см. диаграмму 3). Святой освобождается от земных страстей, отделяющих его от Бога, и выражает *ἀγάπη* <> *ἀλόθεια*, соединяющую его с Богом⁴⁸. Внутреннее состояние святого превращает его внешнее единение в его противоположность, то есть в источник притяжения (единение <> притяжение). Привлекая последователей, святой в своем единении парадоксальным образом преображает других, существующих на периферии сферы, в плотско-духовное сообщество (ACBD). Оно в своей материальности отражает обратно (<>) трансцендентную божественную любовь, изливающуюся из центра сферы (G), и само становится центром.

Авва Дорофей представлял свой круг как символический метод, дающий возможность понять мистический гностис, который является целью монашеской жизни. Монашеская борьба по преодолению своих страстей и достижению бесстрастия (*ἀλόθεια*) дала ему знание мучений и воскресения Христа, сделала его жизнь беспрерывным мученичеством, которое он называл «умерщвляющий аскетизм»⁴⁹. Святое юродство как поведенческая модель происходит из монастырского подражания унижению и мученичеству Христа в том виде, как это истолковано в Посланиях апостола Павла. Мученичество юродивого заставляет вступать в действие парадоксы и «глупость», которые тайно и коварно отражают Божественную Премудрость в том «обратном смысле» (<>), о чем писал Дионисий Ареопагит в своем комментарии к апостолу Павлу в 7-й главе трактата «О божественных именах».

Аввакум понимал, что мистический круг аввы Дорофея символизирует эту обратную симметрию в его отношении к Премудрости креста (1 Кор. 1:21) (см. диаграмму 2), что эта Премудрость состоит из игры с разницей между внешним и внутренним взглядом на смерть Христа и что обратная симметрия преодолевает эту разницу и разрешает загадку о том, как Христос смертью смерть попрал. Каждая фигура внутри круга аввы Дорофея держит в руках крест, для того чтобы подчеркнуть, как собственное разрешение этой загадки ставит его и его последователей в центр сферы⁵⁰ (см. рис. I). Надо заметить, что рисунок креста соуздника Аввакума в Пустозерске, монаха-аскета Епифания, следует за цитатой из аввы Дорофея. За рисунком идет фрагмент из канона кресту, взятый прямо из Жития Епифания, которое сопровождало официальные

⁴⁷ См.: Bouyer L. The Spirituality of the New Testament and the Fathers... — Р. 314–316, где автор рассуждает о Житии св. Антония.

⁴⁸ См.: Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles. Instruction 1:11. — Р. 163, где автор ссылается на авторитет апостола Павла (2 Кор. 7:1). Размышления аввы Дорофея представляют традицию о любви как взаимоотражение между Богом и человеком, и о бесстрастии (*ἀλόθεια*) святого, впервые выраженного св. Климентом Александрийским в сочинении «Строматы» (кн. 5, гл. 1:12; кн. 6, гл. 9:71–74). См.: Bouyer L. The Spirituality of the New Testament and the Fathers. — Р. 26–75.

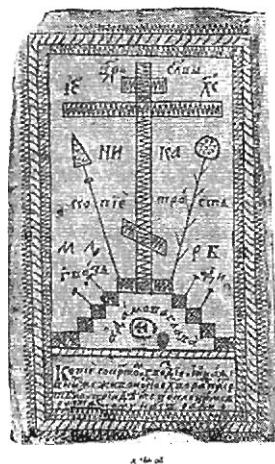
⁴⁹ См.: Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles. Instruction 1:11–12. — Р. 164–165. Беседуя об аскетах, которые пытаются ограничить свою жизнь от мира, он пишет: «καὶ αὐτῶν εσταύρωθαν εἰς τοῦ τὸν κόσμον» («одним словом, они распяли себе мир»).

⁵⁰ Пустозерский сборник... — Л. 2.

редакции Жития Аввакума в Пустозерских сборниках: «Крест всем воскресение, крест падшим исправление, страстем умерщвление и плоти пригвождение, крест душам слава и свет вечный»⁵¹ (см. рис. 2). Символизм креста Аввакума дает основание предполагать, что в Житии можно найти ответ на то, как Аввакум сам разрешает эту загадку и участвует во внутреннем динамизме сферы в своем противостоянии никонианам, постоянно подвергающих его символическому распятию. Таким образом, предисловие Жития готовит почву для риторики симметричных оппозиций между Аввакумом и никонианами, которую автор будет развивать в цене Собора (Б), чтобы показать, как он и его традиция достигают мистического гноисса (Премудрости) в противоположность ложной мудрости никониан.



*Рис. 1. «Получение преподобного отца нашего аввы Дарофея о любви»
«Зри круги начертание, о нем же с(вя)тый авва рече»
(Введение к Житию, 1676, Пустозерский сборник, с. 9–11)*



*Рис. 2 Изображение восемиконечного креста с надписью Епифания
«Авва Дарофей описал же свое житие ученикам своим, попрежде их на таяжде
<...> и я такожде <...> сказываю вам деема лию <...> с(вя)тем дусе с отцем и
с сыном. Богу бл(а)годарение во веки» (Пустозерский сборник, с. 11)*

⁵¹ Пустозерский сборник... — С. 11, л. 164–164 об. Первоисточник этой цитаты, взятой из молитвы в Житии Епифания, см.: Робинсон А. Н. Жизнеописания... — С. 200–201.

2.2. Путь юродивого-Аввакума в центр круга через Премудрость креста

Сравнение Житий Аввакума и Епифания Соловецкого могло бы показать, что использование Аввакумом риторики юродства привело к более радикальному подходу к вопросу об аскетическом гностисе, чем путь монаха-аскета⁵². Чтобы понять функции этой риторики и поместить Аввакума на пространственном континууме христианского аскетического гностицизма, необходимо установить взаимосвязь перпендикулярных осей, которые пересекаются в центре сферы⁵³ (см. диаграмму 1). Горизонтальная ось определяет степени движения фигур от центра ($A > < GE, B > < GE, C > < GE, D > < GE$) и от друг друга ($A > < B > < C > < D$) к разобщению, к индивидуальному, к «нижнему», «внешнему» и одномерному пределам. Это движение — отпадение от связи с онтологическим Бытием, потеря понимания Целого, переход в состояние эгоистического самообмана и утраты подобия Бога. Таким образом человечество повторяет грехопадение Адама от глубины божественной Целостности (тождества) (G) и от Истины — ко Лжи, Смерти и Дьяволу.

Вертикальная ось символизирует противоположность горизонтальной оси, возвращение в глубину, высоту, чистоту и трансцендентное единство (G—E). Движение на этой оси взаимодействует с движением на горизонтальной оси (G—A, G—D, G—B, G—C), для того чтобы горизонтальная ось отражала вертикальную обратным образом ($G-E <> G-A, G-D, G-B, G-C = \text{объем сферы}$). Положение на вертикальной оси преобразует положение на горизонтальной, чтобы движение от центра стало катализатором для движения к центру по спирали. В этом парадоксальном пути преображения состоится Премудрость креста (†)(см. диаграмму 2).

Это преобразующее путешествие по вертикальной оси начинается с самоанализа, внутреннего взгляда на свое внешнее положение на горизонтальной оси. Такое положение очерчивает физические, интеллектуальные и моральные границы существования на горизонтальной оси, раньше неизвестные из-за привычного человеческого состояния самообмана и слепоты⁵⁴. Проистекающее

⁵² Это сравнение будет предметом другого исследования.

⁵³ О приложении этой модели к Житию протопопа Аввакума см.: Hunt P. The Outer Limits... — Р. 146 ; Hunt P. Structure and Function. Ю. М. Лотман использовал подобную модель, чтобы описать абстрактный язык пространства в средневековых текстах, но он не связал ее с лежащей в основе моделью сферы. См.: Лотман Ю. М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Ученые записки / Тарт. гос. ун-та. — Тарту, 1965. — Т. 2. Труды по знаковым системам. — С. 210–216. Когда он писал, что география становится носителем этического знания и что моральные концепции связаны с локализацией в пространстве, здесь и подразумевалось пересечение горизонтальной и вертикальной осей. В. Н. Лосский в работе «Предание и предания» относит к горизонтальному плану «откровенную истину», а к вертикальному плану причисляет независимость «от какой бы то ни было исторической случайности или естественной обусловленности <...>, она неотделима от христианского гностиса, “Познайте Истину и Истина сделает вас свободными” (Иоанн, 8:32) <...>, а “там, где Дух Господень, там и свобода” (2 Кор. 3:17)». См.: Лосский В. Н. Предание и предания // Журн. моск. патриархии. — 1970. — № 4. — С. 15.

⁵⁴ Юродивый XVII в. Стефан Трофимович, современник Аввакума, создал единственный пример такого рода в письме к своей семье, где он оценивает человечество с точки зрения падения Адама (как и Аввакум в своем Житии. См.: Житие протопопа Аввакума. — С. 309–310). Объясняя свое решение оставить семью и противостоять миру с аскетической позиции юродивого, он пишет: «Убоимся, братие, мира сего паче лютаго зверя <...>. Сей же зверь, мир прелестный, сластьми своими тело упитывает червем на снедение, а душу во веки губит <...>. Понеже ныне велико искушение вниде в мир за умножение грехов наших». См.: Лихачев Д. С., Папченко А. М. Смеховой мир... — С. 184, 185–186.

из этого покаяние восстанавливает возможность веры и приводит в действие процесс внутреннего движения по спирали вверх к Богу, что дает человеку возможность преобразовать свои границы в их противоположность, в путь к самоиступлению и уподоблению Христу как «божьему дому» (тело на периферии <> Божественный Свет центра)⁵⁵.

Святой аскет совмещает обе оси — он превращает свой путь по горизонтальной оси в катализатор для движения по вертикальной через покаяние. Однако юродивый предпринимает свое покаянное путешествие по двум осям до их максимального расстояния. В процессе их взаимодействия он достигает той высоты вертикальной оси, которая позволяет ему увидеть свое существование на самой низкой точке горизонтальной оси (на наибольшем расстоянии от центра). Наблюдая себя, утонувшего в своей собственной греховности, он постоянно ищет все большие степени самоиступления в знак раскаяния и самоочищения. Эта динамика означает, что юродивый воплощает целостность (G-E <> A, B, C, D) в ее максимальном объеме и трансцендентности, где парадокс и обратная симметрия достигают максимального противопоставления. В нем Премудрость креста (†) становится юродивой (1 Кор. 1:18–21).

Самоунижение юродивого ради раскаяния доходит до открытой демонстрации своей собственной нечистоты («позор миру» (1 Кор. 4:9)). Амбивалентным образом, отражая скорее божественный мрак, чем божественный свет, юродивый представляется парадоксом, доступным только вере. Он вызывает ужас и гнев у тех ложных христиан, которые смотрят на жизнь с ограниченной точки зрения горизонтальной оси (с точки зрения человеческого ума и страсти). Таким образом юродивый борется против греха грехом и уподобляется Христу, который смертью смерть попрал⁵⁶.

Внутреннее состояние веры и любви Христа (на вертикальной оси) преобразило его физическую смерть (на горизонтальной оси) в противоположность — в способность к воскресению. Благодаря этой обратной симметрии он разрушил смерть смертью, перевернул значение смерти от негативного (><) к положительному (<>), во внешнее выражение внутренней божественно-человеческой силы воскресения. По словам Дионисия Ареопагита, Христос придал своей смерти (D) «Превосходящий смысл» (G-E), побеждающий смерть (C ↑). Таким образом он перехитрил Дьявола и всех тех, кто низводит смерть до внешних проявлений. Это внешнее физическое проявление являлось провокационной маской, защищающей тайную трансцендентную реальность от глаз непосвященных.

Как Христос, распятый на кресте, провозглашает невидимую победу любви, веры и внутренней свободы от законов природы и физической необходимости (Ин. 12:32), так погружение юродивого в физическую и моральную деградацию провозглашает ту невидимую агонию покаяния, с помощью которой он побеждает

⁵⁵ Пустозерский сборник... — С. 10, л. 2 об.

⁵⁶ См.: Жизнь и деяния аввы Симеона, юродивого Христа ради, записанные Леонтием, епископом Неаполя Критского // Византийские легенды. — Л., 1972. — С. 75. Симеон предлагает загадку, которая подчеркивает покаянную природу его буйного поведения: «Ибо, когда начинался святой великий пост, он не вкушал ничего до страстного четверга, а в четверг утром шел к пирожнику и наедался. Все окружающие приходили в смущение <...> Иоанн <...> говорит: «Сколь стоит твое угощение, юродивый?» Тот, держа в руке сорок нумиев, говорит: «...Фолий, несмысленный!». В дальнейшем необходимо обратиться к вопросу, имело ли Житие Симеона прямое влияние на русскую традицию.

грехом грех⁵⁷. Эта деградация также функционирует как маска, которая скрывает его подвиг, основанный на вере и на восхождении ($\downarrow \uparrow$) к перспективе вертикальной оси⁵⁸. Одновременно пребывая на двух осях, он и объединяет их в обратной симметрии, и воплощает парадоксальный вид гнозиса, сформулированный апостолом Павлом: «Тем же не стужаем си, но аще и *внешний* наш человек тлеет, но *внутренни* наш обновляется по вся дни <...> не сматряющим нам видимых, но невидимых: видима бо временна, невидимая же вечна» (2 Кор. 4:16, 18). «Бессмысленное» внешнее поведение юродивого (A) обратно отражает (<>) его причастность тайне божественной глубины (E—G) и владеет «Превосходящим смыслом». Соответственно, его возмутительное поведение является своего рода уловкой, игрой с восприятием, подразумевающей вызов авторитету внешнего впечатления.

Юродивый живет в состоянии крайнего напряжения, поскольку его мученическая страсть (έρως) к божественной глубине толкает его в еще более глубокие бездны деградации, чтобы испытать его веру⁵⁹. На этом пути он вступает в духовную битву с самим собой и миром и живет на внешнем пределе (Φ) горячего бесстрастия (έρως <> ἀγάπη — ἀπάθεια)⁶⁰. Там он балансирует на грани (> <) между мистическим эросом и обольстительной страстью, между наставлением других и чистой агрессией, между истинной и ложной праведностью. Аввакум превратил в зрелище все три аспекта этого баланса в сцене,

⁵⁷ См., например, слова о Симеоне юродивом и Иоанне: «...истинно поняли по сжигавшему сердца наши пламени, которое выше сил было терпеть, столь сильно оно палило нам внутреннюю, как бушует грехов наших» (Жизнь и деяния аввы Симеона). Аввакум переживал подобное жжение, которое описал в своем Житии (Житие протопопа Аввакума... — С. 311) (курсив наш. — П. Х.). Письмо Стефана Трофимовича выражает эту муку схожим образом с покаянными восклицаниями Аввакума в официальных редакциях Жития: «О человече неразумный, Кал еси, вонь еси, пес еи смрадны. Где твое спесивство? Где высокомуние?... Истлела, изгнила...». См.: Лихачев Д. С., Панченко А. М. Смеховой мир... — С. 188 ; Робинсон А. Н. Жизнеописания... — С. 150, 151–152, 159, 171, 178 ; Hunt P. A Penitential Journey... — Р. 213. Традиция аскетизма понимала эту муку как подобие той страсти, что пережил Христос на кресте, и сравнивала эту страсть с атлетическим соревнованием (άγωνία). См.: Послание Евреям (12:1–3) и Жизнь и деяния аввы Симеона... — С. 54. С. В. Полякова переводит греческое слово «атлет» (τοῦ δύνατος ἀθλητοῦ) как «подвижник», в результате чего описание подвига Симеона теряет метафорическую связь с этим соревнованием (άγωνία). Ср. с греческим текстом: Festugiere A. J. Vie de Symeon le Fou et Vie de Jean de Chypre. — Paris, 1974. — Р. 57. — Section 1672 C, line 8.

⁵⁸ Пример подобного рода можно найти в Житии Симеона юродивого. С. В. Полякова пишет: «Симеон все совершал под личиной глупости и шутовства... Подобным образом он часто изобличал прегрешения и отвергал от них, <...> изменения свой голос и облик, и при этом люди принимали его за одного из тех, кто говорит и предвещает, одержимый демоном <...> блаженный достиг ..такой чистоты и бесстрастия, что часто плясал и водил хороводы, и по одну сторону от него была блудница, а по другую вторая...» (см.: Жизнь и деяния аввы Симеона... — С. 74).

⁵⁹ В официальных редакциях Жития Аввакум понимает рассказ юродивого Федора о его покаянных подвигах как доказательство веры: «Зело у него во Христа горяча была вера!». См.: Робинсон А. Н. Жизнеописания... — С. 167. Он изображает себя в подобном состоянии мистического эроса, когда он поет стихи из Песни Песней во время своего сидения в Пустозерске: «Се еси добра, любимая моя! Очи твои горят яко пламень огня;...». См.: Робинсон А. Н. Жизнеописания... — С. 170 (курсив наш. — П. Х.). Леонтий приводит такой же стих из Песни Песней (4:7), чтобы изобразить веру Симеона Юродивого. См.: Жизнь и деяния аввы Симеона... — С. 54.

⁶⁰ См.: Жизнь и деяния аввы Симеона... — С. 62: «Смотрите, дети, вы поднялись на страшную и утаенную от людских глаз брань. Но не страшитесь, ибо могуч бог, который “не попустит вам быть искушаемый сверх сил”. Сражайтесь, дети, чтобы не потерпеть в брань этой поражения».

когда он исповедовал блудницу, в сцене у Шаманских порогов, а также в сцене, в которой он спасает Еремея⁶¹.

Эта агония ставит его в положение постоянной моральной опасности ($C \uparrow > C \downarrow$), которая открывает ему неоднозначность поверхности (мира) и абсолютную необходимость обновлять связь с центром (Богом). Аввакум выражает это положение восклицанием: «Посем разумея всяк, мняйся стояти, да блюdestя, да ся не падет [1 Кор. 10:12]. Держись за христовы ноги и Богородице молись и всем святым...»⁶².

Юродивый, находясь в равновесии с центром, в точке пересечения горизонтальной и вертикальной осей (\oplus), как Христос, является учителем и судьей (Ин. 9:39, 12:31; 1 Кор. 2:15)⁶³. Его поведение олицетворяет общую человеческую ограниченность в грубой, гиперболизированной и провокативной форме, что нельзя не учитывать. Оно заставляет зрителей принять факт, который они не хотят признавать — что юродивый обнажает не только себя (A), но внутреннее состояние всего человечества (B, C, D, приумноженные как симметричные отражения друг друга), что они сами погрязли в грехе, что они тоже должны искать пути искупления через самопознание, сострадание и раскаяние. Таким же образом Христос представил свою смерть в форме зрелища, поднявшись на крест, чтобы вести человечество за собой (Ин. 12:32)⁶⁴. Прозревая свое духовное движение как неотделимое от других сопутствующих ему, юродивый осознает себя одним из множества радиусов (A-G, D-G, B-G, C-G и т. д.), которые одновременно стремятся к центру круга аввы Дорофея, увлекая себя и своих зрителей к Христу.

С одной стороны, изображение юродивым своего ничтожества и невежества представляет собой ту парадоксальную форму света, в которой мир может видеть самого себя с новой перспективы, снаружи, как юродивое зрелище, и находить там путь к Богу. С другой стороны, скандальное поведение юродивого

⁶¹ См.: *Житие протопопа Аввакума...* — С. 311, 319, 323–325. Он редактирует окончательный текст так, чтобы эта сцена выражала больше вины и покаяния. См.: Робинсон А. Н. *Жизнеописания...* — С. 156.

⁶² См. заключение в официальной редакции Жития 1673 г.: Робинсон А. Н. *Жизнеописания...* — С. 178. Аввакум создает новый тип нарративной структуры, в которой связь между ним как повествователем и как главным героем отражает повышенную духовную бдительность юродивого. См.: Hunt P. Structure and Function... — Р. 57–70. О диалоге с собой в эпизоде у Шаманских порогов см.: Hunt P. A Penitential Journey... — Р. 211–216; а также: Робинсон А. Н. Исповедь-проповедь (о художественности «Жития» Аввакума) // Историко-филологические исследования. — М., 1967. — С. 358–371.

⁶³ В Житии Симеона юродивого объясняется: «Цель премудрого этого Симеона <...> была такова: прежде всего спасать души людские либо постоянно причиняемым в насмешку вредом, либо творческими на шутовской лад чудесами, либо наставлениями, которые, показывая себя юродивым, он давал, а, кроме того, целью его было скрыть добродетель свою, дабы не иметь от людей ни хвалы, ни чести» (см.: *Жизнь и деяния аввы Симеона...* — С. 75) (курсив наш. — П. Х.).

⁶⁴ Значимость главы 12 Евангелия от Иоанна в совокупности с Первым посланием Павла (18–31, 2:1–2) для Праздника Воздвижения креста сделала этот праздник вдохновляющим стимулом к святому юродству. См.: *Жизнь и деяния аввы Симеона...* — С. 59. Библейские отсылки к этому празднику могли также сыграть центральную роль в Житии Аввакума. См., например, отсылки Аввакума к «знамению солнца» в предисловии (*Житие протопопа Аввакума...* — С. 308; Робинсон А. Н. *Жизнеописания...* — С. 214; замечание «при Иисусе Навине...»), к Книге Притчей Соломоновых (3:11–18) через цитату из Послания к евреям апостола Павла (12:5–7) (*Житие протопопа Аввакума...* — С. 320), а также указание на Второе послание к коринфянам апостола Павла (12) в видении 1669 г., исследуемое в данной статье. Изучение этих отсылок относительно Праздника Воздвижения креста см.: *The Ferial Menaion*. — New York, 1900. — Р. 23, 26, 28, 31, 38. Епифаний Соловецкий начинает свою похвалу кресту в своем Житии так: «кондак: Вознесыйся на крест». См.: Робинсон А. Н. *Жизнеописания...* — С. 200–201.

разоблачает тех, кто не может справиться со скандалом своего внутреннего развращения. В той мере, в какой мир преследует юродивого, в той же мере он активно подавляет голос совести, отводит свой взор от истинного пути, отвергает Христа и удаляется все дальше от Бога. Отказ видеть и судить себя через покаяние означает, что он подвергается суду и выставляет напоказ свою скрытую нравственную сущность, с которой предстанет перед Христом на Страшном суде⁶⁵. Юродивый, следовательно, уловляет мир в его собственном коварстве (1 Кор. 3:19) и «в свете приведет тайная темная и объявит советы сердечныя» (1 Кор. 4:5). Таким образом, риторика юродства дала Аввакуму модель использования хитрости, наполненную силой, возникшей в центре сферы, с помощью которой он мог уличить никониан, и учить верующих.

2.3. Движение никониан от центра

Евангелие и Послания апостола Павла стали образцами для Аввакума при описании тех, кто обращается от Христа и юродивого и движется от центра сферы. Теми, кем фарисеи и «мир» были для Христа (Ин. 9, 12), «мир» и «душевен человек» были для апостола Павла в его Посланиях к Коринфянам⁶⁶. Как фарисеи не захотели узреть Свет Христов, предпочитая служить Дьяволу и Лжи⁶⁷, так «душевен человек» не имеет духовного видения и живет «на поверхности», согласно «суетным» ценностям: «Душевен же человек не приемлет яже от духа Божия: юродство бо ему есть, и не может разумети, зане духовне востязуется...» (1 Кор. 2:14). Отказываясь познавать трансцендентное, он «прославляет плоть» вместо Бога; он говорит хвастливо, и это пустое хвастовство и неискренность оторваны от внутренне духовной жизни (1 Кор. 1:29; 2 Кор. 10:12–18); он содержит «истину в неправде <...> измениша славу нетленного Бога в подобие образа тленна человека» (Римл. 1:18, 23)⁶⁸.

В понятиях сферы Дионисия Ареопагита и аввы Дорофея «душевен человек» превращает разницу между вертикальной и горизонтальной осями в одномерную модель, без глубины, без связи с трансцендентным, а также с онтологическим Бытием, Жизнью и Светом ($G-E > \# < A, B, C, D = A, B, C, D$ с уменьшающимися степенями внутренней взаимосвязи). В присущем ему Небытии он использует «прелесть, тлю и пагубу» — эту фразу Аввакум применил в своей полемике с никонианами в предисловии к Житию⁶⁹. «Прелесть» «душевного человека» включает его присутствие на одной лишь горизонтальной оси ($A > \# < G-E$), будто бы означая подъем по вертикальной ($A \downarrow \uparrow G-E$). В этом процессе он воспроизводит псевдовертикальную ось ($G > \# < E$)

⁶⁵ Зерно этой поведенческой парадигмы находится, очевидно, в столкновении Симеона юродивого с протокомитом. См.: Жизнь и деяния аввы Симеона... — С. 75.

⁶⁶ Свидетельство того, что Аввакум широко использовал Евангелие от Иоанна и Послания ап. Павла при подготовке к полемике с никонианами, можно найти в его замечаниях. См.: Кудрявцев И. М. Сборник XVII в. ... — С. 181–182, 184–185 (замечания 60, 61, 80). Свою выборку цитат Аввакум поместил в эсхатологический контекст, чтобы подчеркнуть роль Христа как прообраза последнего суда, когда проявится и станет известной Истина.

⁶⁷ Христос задает тот самый вопрос фарисеям, что юродивый своим слушателям игрой: «Почто беседы моие не разумеете; яко не можете слышати словесе моего. Ви отца вашего диавола есте и похоти отца вашего хощете творити <...>. Кто от вас обличает мя о грехе; аще ли истину глаголю, почто вы не веруете мне; иже есть от бога, глаголы божия послушает; сего ради вы не послушаете, яко от бога нечесте». (Ин. 8:43–47).

⁶⁸ Этот фрагмент из Послания к римлянам был средоточием полемики Аввакума с никонианами в его послании А. Плещееву 1664 г. См.: Hunt P. The Theology in Avvakum's Life.

⁶⁹ См.: Житие протопопа Аввакума... — С. 306; Пустозерский сборник... — С. 283, замечание 14.

в области лжи и самообмана, противоположную тому, чем она призвана являться. Она представляет на самом деле антивертикальную ось, ведущую в антицентр извне сферы (> G <). Желая двигаться по дороге к небесам, никониане в действительности спускаются в ад, чтобы прибыть туда, что Аввакум называл «горький Сион» в письме к игумену Феоктисту⁷⁰. Они отстраняют других от Христа во имя Христа, развращают во имя освобождения (2 Кор. 11:1–4, Римл. 1:18–26). Аввакум, вслед за апостолом Павлом, распознал в таком человеке ложного христианина и ложного учителя⁷¹.

2.4. Симметричное взаимодействие никониан и Аввакума и динамика обличения

Поведение юродивого способствует движению одновременно в двух противоположных направлениях. Ложный христианин, не приемля юродивого и других отверженных, изгоняет сам себя из объема сферы в область дьявольскую и становится «жилищем бесом»⁷². Тем самым он отправляет юродивого прямо к Христу, сопровождая его преследованиями, которые только очищают его и упрочняют внутреннюю веру⁷³. Изобразив себя и своих соузников в Пустозерске в центре круга, а никониан извне, Аввакум указал на их симметричное взаимодействие⁷⁴. Провозглашая себя юродивым на Соборе, в открытой духовной борьбе с никонианами, он играл с этим симметричным соотношением, чтобы учить и судить.

В риторике юродства апостола Павла юродивый и ложный учитель симметрично задействованы как противоположности: юродивый в своем внешнем сраме скрывает внутреннюю славу, ложный учитель в своей внешней чистоте скрывает внутренний срам. Они оба вовлечены в коварство, но коварство ложного учителя имеет целью скорее обманывать, чем разоблачать, скорее прятать, чем показывать. Они оба устраивают зрелище и хвалятся, но ложный учитель хвастает своей силой, а не слабостью. Юродивый представляет свою греховность как источник соответствующего раскаяния; ложный учитель взыывает к своим достоинствам, чтобы поставить себя выше своей совести. Гордыня ложного учителя питает свой самообман, тогда как самоунижение юродивого питает понимание своих границ и духовную бдительность.

Аввакум определил свою риторическую стратегию, повторив восклицание Павла в кульминационной точке сцены Собора: «Мы уроди Христа ради! Вы

⁷⁰ «Не малодушьствуи <...> А что на тебя дивит! Не видишь. Глаза у тебя худы <...> Не забреди, брате, со слепых — тех к Никону в горкой Сион!». См.: Протопоп Аввакум. Послание игумену Феоктисту // Памятники истории старообрядчества XVII в. — Л., 1927. — Т. 39. — С. 908. В послании А. Плещееву Аввакум заметил по поводу никониан, что их заявления не сходятся с их действиями: «Мните себе исправляти <...> чем далее, тем глубже во дно адово себе низводите». См.: Протопоп Аввакум. Послание игумену Феоктисту. — С. 881 (курсив наш. — П. Х.).

⁷¹ Об одной из отсылок в Житии к описанию ложного учителя ап. Павлом (2 Кор. 11:1–6) см.: Hunt P. The Foolishness in the Life of the Archpriest Avvakum... — P. 303.

⁷² Пустозерский сборник... — С. 10.

⁷³ См.: Житие протопопа Аввакума. — С. 329: «Пускай мою плоть истребят на уды <...>. Аще бог изволит, должен умереть за него, света <...>. Еще на небо и ко Христу пошлет».

⁷⁴ Аввакум подтверждает эту симметричность, обращаясь к никонианам: «Сами видят, что не добро делают, а отстать от дурна не хотят; <...> Не мимошедшее дело, но нужно, богу сие надобно; токмо “торе тому, им же соблазн приходит”. Того ради бог попущает соблазны, даже избрани будут <...> даже искуснин явлены будут <...>. Добро ты, диявол, вздумал, и нам то любо — Христа ради пострадать...». См.: Житие протопопа Аввакума... — С. 329.

славни, мы же бесчестни! Вы силни, мы же немощни!» (1 Кор. 4:10)⁷⁵. Апостол Павел выстраивает этот стих из симметричных противопоставлений между собой и своими последователями как святых юродивых и теми, кто живет согласно мирской мудрости. Он иронически описывает обе стороны с мирской точки зрения, все время намекая на противоположную точку зрения Духа, невидимого глазам мира. С этой скрытой точки зрения он и его последователи существуют на месте пересечения горизонтальной и вертикальной осей, тогда как другие, производящие суд над ними, обитают только на горизонтальной оси. Следовательно, они обладают присущим этой оси одноплановым пониманием внешнего, которое исключает иронию. Павел же использует иронию, чтобы дразнить их за их слепоту.

Павел прославляет свою слабость, намекая на свою внутреннюю силу воскресения, зная, что его слушатели понимают ее в прямом, а не «в обратном смысле»⁷⁶. Таким же образом Павел раззадоривает их своим внешним позором, чтобы обличить их в неспособности видеть его внутреннее участие в божественном прославлении⁷⁷. Одновременно он повторяет перед ними их собственное самопрославление, чтобы намекнуть на нечто противоположное, что они не хотят замечать, а именно на их нравственное малодушие, неспособность воспринимать человеческую слабость Христа. Он прославляет мирскую славу потому, что они пользуются ею, чтобы скрывать от себя свои пустоту и тщеславие⁷⁸. Таким образом, используя прямую отсылку к риторике юродства апостола Павла, Аввакум обличает никониан за их положение на горизонтальной оси вне сферы и божественной Целостности и тем самым подтверждает свое место и место своих последователей внутри сферы в качестве участников в божественном самотождестве. Аввакум воспроизводит рассматриваемую цитату в кульминации проявления риторического мастерства — там, где он изображает в действии полемическую позицию, которая была определена в теологическом предисловии.

2.5. Роль цитат и подтекстов в моделирование аввакумского места центре сферы

Аввакум нашел и другие способы символически воплотить сферический пространственный язык Премудрости. Он поместил библейские цитаты в поверхностное повествование, которые функционируют там в виде доступа к вертикальной оси глубины / высоты. Они представляют собой ключи к тайным подтекстам из писаний апостола Павла, перекликающиеся с отсылками к Дионисию Ареопагиту в предисловии. Эти «вертикальные» подтексты разъясняют поучительные вставки поверхностного действия; они превращают пренебрежительную и парадоксальную природу поведения Аввакума в противоположность того, чем она представляется с точки зрения лжемудрости

⁷⁵ См.: Робинсон А. Н. Жизнеописания... — С. 168. Аввакум перефразирует ап. Павла: «Мы убо буи Христа ради, вы же мудри о Христе. Мы немощни, вы же крепцы. Вы славни, мы же бесчестни».

⁷⁶ См. также Второе послание к Коринфянам (12:10): «егда бо немощьствуя, тогда силен есмъ». В Житии св. Антония, который является образцом христианского аскетизма, восстановившим юродство Христа ради, святой ссылается на Первое послание к Коринфянам (4:10) и Послание к Римлянам (8:4), чтобы прославить свой способ борьбы с Дьяволом. См.: Bouyer L. The Spirituality of the New Testament and the Fathers... — Р. 311.

⁷⁷ См.: Второе послание Павла к Коринфянам (12:1–4).

⁷⁸ Ирония здесь намекает на слова Второго послания к Коринфянам: «Яже на лица ли зрити <...> сами в себе измеряюще, и прилагающе себе, не разумевающи» (10:7, 12) (курсив наш. — П. Х.).

никониан. Анализ взаимосвязей между поверхностным повествованием и подтекстами прольет свет на богословское значение риторики Аввакума. Исследование покажет, что повествовательная поверхность сама по себе, так же как и действия и слова главного героя, скрывают тайну, которая свидетельствует о месте Аввакума в центре сферы, провозглашая Премудрость и победу креста буйством проповеди. Представляя свое юродство в сцене Собора в качестве модели христианского гноиса, он привлекает достижения византийско-славянской аскетическо-мистической традиции для защиты веры от холодного разума и переопределяет функции и сущность мученического жития.

3. Перед судьями на Соборе 1667 г. (вариант Б)

Аввакум в черновую редакцию Жития поместил сцену Собора в том окончательном виде (вариант Б), который позже с незначительными изменениями вошел в официальную редакцию А, находящуюся в Пустозерском сборнике 1673 г.⁷⁹ Эта сцена начинается с цитаты из Первого Послания к Коринфянам апостола Павла, которая сразу же придает глубину всей сцене: «Бог отверз греческие мои уста, и посрамил их Христос!». Эти слова соотносятся со следующим стихом из послания: «но бояя мира избра Бог, да премудрыя посрамит, и немощная мира избра Бог, да посрамит крепкая» (1 Кор. 1:27) (курсив наш — П.Х.). Засчет такого подтекста Аввакум противопоставляет святое буйство «мудрости человечьстей» (1 Кор. 2:4). Упоминание «греческих уст» означает, что Бог сам юродствует, когда выбирает своим пророком последнего из возможных кандидатов — Аввакума, заявляющего себя грешником, являющимся изгнаником и «дураком» в глазах мира. Так Аввакум моделирует состояние, в котором внутреннее божественное могущество светится через внешние скандальные действия. В терминах модели аввы Дорофея Аввакум, находящийся на краю горизонтальной оси, поразительным и кощунственным образом раскрывает спрятанную силу вертикальной оси — непостижимую Премудрость Слова (A С↑ G-E). В данном контексте эта премудрость — суд креста. Нисровергая авторитет производимого впечатления, Аввакум посрамляет претензии тех, кто судит Божие дело, не обладая внутренним зрением. В свою очередь, он представляет их на суд перед духовным оком Церкви, в качестве репетиции перед Последним судом.

Далее Аввакум рисует портрет никониан, осуждающих русских святых с точки зрения псевдомудрости «душевного человека» (1 Кор. 2:14) (на псевдовертикальной оси). Никониане отказываются принять сакральный авторитет святых отцов, объясняя это тем, что последние якобы не имели соответствующего образования и были неспособны оценить «истинность» церковных книг: «Глупы-де были и не смыслили наши русские святыя, не ученые-де люди были, — почему им верить? Они-де грамоте не умели!».

С «божественной», трансцендентной точки зрения Аввакума это обвинение возмутительно. Аввакум, в противостоянии поведению никониан собственным буйством, облеч проверенную опытом Премудрость святых в одежды своего юродства. Прежде всего он продемонстрировал, что добровольно отделяется от никониан, чтобы оказаться за пределами развращенного мира: «Чист есмъ аз, и прах прилепший от ног своих отрясаю пред вами». Этими же словами Павел отделяет себя от иудеев, которые поносили Христа: «...отрясы ризы своя, рече к ним: "кровь ваша на главах ваших: чист аз" ...» (Деян. 18:6).

⁷⁹ См.: Житие протопопа Аввакума... — С. 333–335; Робинсон А. Н. Жизнеописания... — С. 167–168; Пустозерский сборник... — С. 52–54.

Провокационная демонстрация Аввакумом собственной чистоты пробудила агрессию в судьях, которая объяснялась отсутствием в них чистоты, а также обнаружила их некомпетентность в том, чтобы судить святых. С другой стороны, отказ Аввакума выражать в ответ подобную агрессию означал его собственную смерть для мира (σλάθεια). Этот отказ был свидетельством того, что действия Аввакума исходили из внутренней установки, которая служит опправданием его «безумному» поведению перед церковными судьями. Никониане стали бить Аввакума, пока он не укорил их другой цитатой из апостола Павла о смирении, которым должна обладать церковная власть. Эти действия, далее, обнажили их подчиненность животным страстям, недостаток в них внутренней свободы от мирских соблазнов, несмотря на их внешний церковный авторитет. Поведение никониан показало, что они — тот самый «душевен человек», который «не приемлет яже от духа Божия: юродство бо ему есть» (1 Кор. 2:14). В противоположность этому, буйные слова Аввакума свидетельствовали о внутренней свободе и воздержании, что позволило ему быть духовным человеком (1 Кор. 2:15). Эта скрытая антитеза подготавливает почву для развязки, когда Аввакум сам провозглашает себя и святых юродивыми и проповедует «не по препрению человеческая премудрости словесех, но в явлении духа и силы» (1 Кор. 2:4).

Главный герой продолжал свою юродивую битву, пользуясь эффектом зеркального отражения. Он сознательно усвоил себе глупость, которую судьи нашли в святых, чтобы показать ее как источник знания и силы на духовном уровне. Эксцентрично и неожиданно ложится он, приглашая своих судей садиться: «”Посидите вы, а я полежу”, говорю им». От такого нелепого поведения стража растерялась, а никониане не смогли сдержать смех. Этот смех означен, что герои поменялись ролями. Теперь Аввакум стал распорядителем действия, вызывая неожиданный смех, который прорвался через претензии никониан на нравственное господство и власть. Никониане быстро пришли в себя и, отвечая на провокацию Аввакума, бросили ему оскорблениe, аналогичное тому, которое они «извергли» на святых: «Так они смеются: “дурак-де протопоп! и патриархов не почитает!”». Здесь живо показано, какая мудрая «глупость» на самом деле имеется ввиду. Она является свидетельством внутренней свободы и силы, которые дали возможность Аввакуму и святым отказаться от игры по правилам мира, чтобы обличить мир посредством подвига юродства.

Чтобы выразить юродство во Христе, Аввакум использовал парадоксы. Демонстративно выставляя себя дураком, он раскрыл невежество и приверженность никониан страстям, которые они прятали под маской церковной власти. Лишенный бороды и священнической одежды, обнаженный метафорически, он делает церковников нагими в глазах Церкви и Бога. Когда они потянулись за его «приманкой» и стали преследовать за его видимую глупость, они продемонстрировали свое собственное невежество в вопросе о путях познания. Более того, их смех выявил со всей очевидностью, что они не способны принять духовное (1 Кор. 2:14, 3:3). Ученые церковники не могли не понять, что за дурачеством Аввакума скрывается очередная библейская цитата: пророк Иезекиль ложится на бок, таким образом предупреждая израильтян о неизбежном гневе господнем (Иез. 4:4–6). Смех никониан делает очевидным, что они не способны правильно истолковать божественное буйство, происходящее на их глазах. Они называют святых глупыми, а Аввакума дураком, не видя Истины, раскрывшейся перед ними, то есть игнорируя предсказание о надвигающейся на них пагубе.

Они неспособны разгадать загадку, которую Иосиф Волоцкий однажды задал «живущим» и которую теперь Аввакум предложил им.

Юродство Христа ради Аввакума преподало его слушателям и читателям урок об Истине и Лжи, действительности и иллюзии. Риторика Аввакума выявила истину, скрываемую никонианами: их посвященность лжи, означающую использование видимого, внешнего — чтобы игнорировать внутреннее, таинственное, а также использование собственного ложного авторитета — чтобы дискредитировать подлинный авторитет святых.

Эти перевернутые антитезы поставили под сомнение авторитет внешней оболочки. Они выдвинули на первый план различие между истинным и ложным христианским учителем в духе Первого послания к Коринфянам (4:15). Скрытая премудрость Аввакума показала, что решение вопроса, касающегося того, кто является настоящим учителем, зависит от способности каждого видеть свою истинную сущность без самообольщения. Аввакум оказался истинным учителем, осветив «скрытое во мраке» (1 Кор. 4:5). И теперь он триумфально провозгласил фразу из Первого послания к Коринфянам (4:10): «Мы уроды Христа ради; вы славны, мы же бесчестны; вы сильны, мы же немощны!», играя с иронией, истоки которой — в различных взглядах на себя никониан и святых (включая Аввакума). Называя себя и русских святых юродивыми во Христе посредством этих слов, он дал своим слушателям ключ к пониманию своего загадочного поведения, исходящего из парадоксальных законов скрытой Премудрости, внешние признаки которых на самом деле являются противоположностью тому, чем они кажутся на первый взгляд.

В черновике Аввакум представил архетип распятия как высшую модель для своего реализуемого юродства во Христе. Никониане кричали: «распни его, — всех нас обесчестили!»⁸⁰. Из официальной редакции Аввакум вычеркнул эту фразу, не тронув, однако, слов о провозглашении себя юродивым. Так он перенес внимание на изображение риторической, духовной силы юродства во Христе. Это юродство реализовало воинственность, выраженную в Первом послании к Коринфянам (2:2): «Не судих бо ведети, что в вас, точною Иисуса Христа, и сего распятъ», таким образом, что «слово» и «проповедь» представили «не по препрению человеческая премудрости словесех, но в явлении духа и силы» (1 Кор. 2:2). Как поднятие на крест Христа стало осуждением миру за то, что он слеп к его Свету (Ин. 12:31: «ныне суд еси миру сему»), так юродство во Христе Аввакума осудило никониан за их слепоту к Духу и обольщение «убедительными словами человеческой мудрости».

Распятие обернулось юродством, поскольку уловило мировую премудрость в ее собственном коварстве (1 Кор. 3:19). Христос обратил силу мира против самого мира, используя его же оружие. Он победил смертью смерть, то есть победил смерть тем, что обратил свою подверженность смерти в катализатор внутреннего восхождения и телесного причастия Духу вечной жизни. Его смерть распахнула двери ада и продемонстрировала всю ничтожность победы смерти над жизнью. Мир подвергся суду своей попыткой судить Христа, чья

⁸⁰ См.: Житие протопопа Аввакума... — С. 335. В официальных редакциях Аввакум переместил аллюзию на распятие в следующий абзац, где он описал преследования своих будущих соузников: «Умному человеку поглядеть, да лище заплакать, на них глядя <...>. Что о них тужить? Христос и лучше их был, да тож ему, свету нашему, было от предков их, от Анны и Канафы». Робинсон А. Н. Жизнеописания... — С. 168. П. Паскаль отмечает, что в ходе процедуры анафемы Аввакум был оттеснен от алтаря и улодоблен Иуде. Аввакум перевернул эту логику, сравнив никониан с Анной и Канафой, которые приговорили Христа к смерти (*Pascal P. Avvakum et les Débuts du Raskol*. — Р. 378).

духовная сила, на самом деле, ничему не подвластна. Таким же образом Аввакум победил невежество своей кажущейся глупостью. Его внутренняя свобода подорвала поверхностную власть никониан и показала ее иллюзорность. Он судил никониан их же судом над ним и святыми.

Риторика сцены Собора преобразовала имитацию распятия Христа Аввакума в манифестацию юродства по Павлу. Игра с парадоксом, контрастом и инверсией пролила свет на различные отношения Аввакума и никониан к поверхности и глубине. Скрытые подтексты, освещая действия главного героя, наполнили его юродивую оболочку тайной Премудростью. Вхождение внутреннего смысла скрытых подтекстов во внешнее поведение Аввакума показало, что он обладал «силой слова» по модели аввы Дорофея: его внутреннее восхождение на вертикальную ось исподволь преобразило Светом его внешнее положение на горизонтальной оси. Главный герой присутствует как на конце горизонтальной оси, «позорной» и «немощной», так и на вертикальной, и является глашатаем Бога (см. диаграммы 1, 3). В апофеозе падения он достигает высшего предела скрытой разоблачительной силы. Его игра с перевернутыми оппозициями пророчески продемонстрировала в виде антитезы скрытое нравственное состояние каждого, которое раскроется в конце времен. С одной стороны, она определила место никониан за пределами центра в темноте; с другой стороны, обозначила место Аввакума в центре в вечном Свете, выворачивающем наизнанку глубину божественного Мрака своей глупой премудростью. Эта антитеза между погружением в «темноту» и «мрак» наизнанку выявила лежащую в подтексте антитезу между «душевным» и «духовным» человеком, между разумом и верой, между «прелестью, и тлей, и пагубой» и мистической, парадоксальной истиной, находящейся в разуме Христовом⁸¹.

Итак, для тех, кто смог проникнуть в тайну, сцена Собора поместила Аввакума внутрь, а никониан снаружи божественной сферы, означающей Премудрость или силу Слова (по Дионисию Ареопагиту и авве Дорофею) и подразумевающей Премудрость креста (по апостолу Павлу). Этот тайный смысл подразумевает, что буйство проповеди (1 Кор. 1:21) Аввакума придало ему статус «воистину истинного христианина» — по словам Максима Исповедника, на которые Аввакум ссылается в предисловии к Житию. С другой стороны, никониане, находясь за пределами сферы, олицетворяют «внешнюю блядь», противоположную божественной глубине, присущей Аввакуму.

В варианте Б Аввакум достиг трансцендентной целостности духа и бытия, внутреннего и внешнего, которая выявляла его Божественную Премудрость. Он представил действие с точки зрения глубины, в данном случае, глубины сакральной традиции, содержащейся как подтекст в библейских цитатах. На формальном уровне текста он углублял значение действия, связав его с теологическим предисловием. В тот момент, когда он провозглашал себя юродивым Христа ради перед судьями, он реализовывал архетип истинного христианина, то есть завладевал центром мистической сферы. Таким образом Аввакум объединил свое личное существование с трансцендентной реальностью. Он добавил новые параметры к идеи Иосифа Волоцкого о провидческой роли святого юродства в качестве защиты веры от ереси. Скрытие за действием было полноценной теологической парадигмой, способной защитить мистическое понимание Премудрости от внешней мудрости никониан. Под-

⁸¹ В черновой редакции Аввакум открыто определил место Никониан во внешней темноте, подразумевая тем самым собственный подъем к свету: «во свете неизречение близ святыя троицы» (Житие протопопа Аввакума... — С. 342).

держиваемый авторитетом апостола Павла, интерпретацией Дионисия Ареопагита и переосмысливания последнего Максимом Исповедником, а также аналогичной всему этому монастырско-аскетической интерпретации божественной Премудрости аввы Дорофея, вариант Б трансформировал юродство Христа ради в форму духовной борьбы, которая свела на нет рационализм никониан.

3.1. Перед судьями: вариант А

В черновой редакции Жития изначально находились фрагменты текста, которые отсутствуют в окончательной редакции. Их содержание и решение Аввакума исключить их проливают свет и на творческий замысел автора, и на творческий процесс. Эти отрывки содержат ранний вариант его столкновения с никонянскими судьями (А). Вариант А, по-видимому, является первой попыткой Аввакума описать свое поведение перед судьями⁸². Этот вариант включен в повествование несколькими абзацами ранее, чем описание его поведения на Соборе (вариант Б) в качестве общего воспоминания о времени его споров с никонианами⁸³.

«Все судии трепещут и ужасаются, яко от мудрова человека. А я и аза не умею протолковать и свое имя забыл, токмо надеюсь лише крепко на света Христа <...>. У меня загорится сердце-то, — не разбираю, патреарх ли или ин <...>. Да и в то время вспомню, что от юности в книгах читал. А с судища сошел, и забуду, что говорил».

Аввакум создавал эту сцену, чтобы в ней отразить архетип креста, но сама по себе она еще не доказывала юродства во Христе. Здесь Аввакум выразил свою смерть в мире, свою позицию на конце горизонтальной оси в когнитивных понятиях. Он потерял ощущение самого себя и заменил его верой в Христа, что означало смерть для мира и начало восхождения по вертикальной оси (см. диаграммы 1, 2). Аввакум описал свою веру как прыжок за пределы человеческого знания к Божественной Премудрости. Это дало ему возможность пренебречь житейской расчетливостью, поэтому он перестал обращать внимание на чей бы то ни было социальный статус («...не разбираю...»). Его собственные границы открылись. Поверхностный слой исчез перед его глазами, и божественная глубина излилась в его сознание. Озаренное внутренним Светом, его сердце забилось как пламя. Огонь, наполняющий его сердце и ум, был подобен внутреннему Духу, открывающему «глубины божия» (1 Кор. 2:10) (см. диаграмму 3). Его сознание расширилось и стало способным охватить Премудрость всех книг, когда-либо прочитанных им. Это знание имплицитно сконцентрировало Премудрость всей традиции в целом. Таким образом, слово Аввакума стало выразителем Премудрости Слова.

В варианте А отсутствует риторическая изощренность, в том числе хитрости и маскировки варианта Б. Это ощущение себя глупым и игнорирование всех

⁸² Житие протопопа Аввакума... — С. 332.

⁸³ Сцена Собора (А), по-видимому, отсылает нас к реакции Аввакума на непрерывную череду допросов перед представителями русских иерархов, которой он подвергся в Чудовом монастыре в начале мая, а также к конфронтации русских церковных властей и вселенских патриархов, имевшей место 17 июня того же года. Этот эпизод является некоторым отступлением, которое вызвано предыдущим описанием противостояния никонианам в доме Федора Ртищева. См.: Житие протопопа Аввакума. — С. 332. Вариант Б отсылает непосредственно к событиям 17 июня 1667 года, произошедшим около месяца спустя после собора (13 мая 1667 г.), на котором предали анафеме всех приверженцев старого обряда. См.: Робинсон А. Н. Жизнеописания... — С. 277.

званий и чинов судьей служило дидактическим целям: показать, что Аввакум — «истинный христианин», «не сый в мирском <..> нраве и прелести», а также свидетельствовать о «простоте, яже о Христе» (2 Кор. 11:3), и о «уме» Христа (1 Кор. 2:16). В конечном итоге, оно означало и аскетическое самосмижение, уподобление смерти Христа на кресте, и его приобщение силе, преобразующей тело Христа при воскресении. Но здесь глупость еще не подразумевала юродство. Она не функционировала как маска с целью перехитрить и обличить глупость (духовную слепоту) никониан⁸⁴.

Внутренний огонь вместе со знанием всех им прочитанных книг означал ту же самую премудрость, которую он продемонстрировал в варианте Б. Но в Б она обернулась воинствующей позицией, означающей Премудрость креста: его цитаты из Священного писания против никониан явились ответом на их стремление истреблять Дух истины в книгах в процессе их исправления. В варианте А Аввакум внушал судьям испуг и трепет, но в варианте Б они отдавались неподконтрольной агрессии в ответ на словесное нападение Аввакума.

Эти сходства и различия наводят на мысль, что вариант А был написан до варианта Б. Он является первой попыткой Аввакума представить свое подобие Христу, как «воинстину истинного христианина». Вариант А оказался «прямой» версией его юродствования, еще не деформированной в риторическое олицетворение Премудрости креста. Творческая тактика автора дозрела в варианте Б. Там его «глупая премудрость» подверглась процессу поэтической трансформации, в результате чего приобрела функционирование, характерное для составляющих объем сферы перпендикулярных осей. Поместив глупость / смерть на внешнюю горизонтальную ось, а духовную глубину / воскресение на спрятанную вертикальную ось, он сделал «глупость» обманчивой лицевой стороной внутренней Премудрости. (Похожим образом смерть Христа оказалась внешней стороной внутреннего воскресения). Точно так же, спроектировав собственные и никонианские отличительные признаки на эту живую сетку, Аввакум придал им больше динамиичности и противопоставил их в духовной борьбе между сокровенной и внешней премудростью. Эта поэтическая деформация первоначального поэтического строя, отраженная в варианте А, наполнила повествование полемической силой.

Сравнение описания его поведения перед судьями в двух вариантах показало, что 1) вариант А выявляет архетипическую основу варианта Б; 2) вариант А представляет собой статическую интерпретацию метафорического распятия и воскресения Аввакума, достаточную для выполнения дидактических задач. Но вариант А не достиг риторики юродства и создания Премудрости креста в абстрактном языке сферы; 3) вариант Б отразил материал варианта А в структуре вывернутых оппозиций, которые характеризуют юродство во Христе, подвергая этот первоначальный материал поэтической деформации; 4) в варианте Б Аввакум спрятал за маской юродства внутренний Свет, который он открыто описал в варианте А; 5) в подтексте варианта Б он создал систему ссылок, воплощающих этот внутренний Свет и положивших начало двухуровневой структуре, которая состоит из поверхности и глубины; 6) эти поэтические деформации дали возможность главному герою успешно реализовать архетипы

⁸⁴ Несмотря на риторическую безыскусность, описание Аввакумом своего поведения имеет здесь дидактическое значение и согласуется с идеей «буйства» в «Писанейце» Ф. М. Ртищеву: «Ныне же, аще кто не будет буй, сиречь аще не всяко умышление и всяку премудрость истощит и вере себя предастъ, — не возможет спастися». См.: Деникова Н. С. Сочинения Аввакума и публицистическая литература раннего старообрядчества. — СПб., 1998. — С. 9.

скрытой Премудрости, представленные в предисловии; 7) Аввакум не включил вариант А в официальную редакцию Жития, поскольку при наличии варианта Б она перестала быть необходимой.

Итак, Аввакум понимал, для того чтобы смоделировать поверхность и глубину сферы в его тексте и придать последнему функцию пророческого Слова, ему необходимо создать двухуровневую поэтическую структуру. В черновой редакции он предпринял шаги для достижения этой цели, используя взаимосвязь между текстом и подтекстом, которую мы только что рассмотрели на примере сцены Собора⁸⁵. Однако при написании черновой редакции Аввакум все еще был в процессе разработки поэтических методов для моделирования этой двуплановой структуры. Мы можем проследить, как он изобретал их, если изучим трактовку двух видений, которые изначально находились в Пятой членной. Аввакум вставил их в черновик, чтобы явно обнаружить себя на вертикальной оси, так же как он открыто показал свое внутреннее восхождение в варианте А в сцене Собора. Но он исключил описание видений из официальной редакции 1673 г., отмечая лишь время их появления и отсылая читателя непосредственно к тексту Пятой членной. Таким образом он сумел скрыть свое пребывание на вертикальной оси вне повествования Жития и включил видения из Пятой членной в поэтическую структуру Жития только в качестве тайного трансцендентного уровня.

4. Видения в Пятой членной Царю Алексею Михайловичу

Сравнение использования видений в черновой и официальной редакциях отражает возрастающее творческое мастерство, с помощью которого житие воплотило Премудрость. Сравнение показывает, как Аввакум усовершенствовал структуру Жития в официальных редакциях, где она (структура) в своем диалогическом отношении с Пятой членной смоделировала излияние Света из глубины на поверхность сферы. Работа Аввакума над официальной редакцией Жития 1673 г. вела к созданию своего рода мистической иерархии (см. диаграмму 4). Видения Пятой членной вне текста Жития функционируют как ступени, через которые Божественный Свет переходит изнутри наружу ($\hookleftarrow \downarrow$), от совокупности и целостности бытия в Боге (на конце вертикальной оси и в центре сферы) к падшему раздробленному и развернутому сознанию (на горизонтальной оси): он течет по этапам: сначала свет наполняет возвышенное умозрительное творческое сознание Аввакума ($\hookleftarrow \uparrow$), охватывающее в целом письменную традицию и Премудрость Божию; отсюда он изливается в Пятую членную, раскрывающую аввакумовское душевное, плотское вхождение в безграничную глубину, а затем в Житие, внешне ограниченное в пространстве и времени, но внутренне наполненное скрытой Премудростью, проявленной в сцене Собора, и, наконец, обосновывается в Аввакуме — учителе-писателе-мученике в Пустозерске. Перерабатывая текст, Аввакум связал свои видения с повествованием Жития как архетипом изображения, как созидающим мышлением эмпирической действительности, описываемой в Житии. Различная трактовка видений в черновой и официальной редакциях Жития предлагает ключ

⁸⁵ Аввакум также создал двуплановую нарративную структуру как взаимодействие двух ипостасей, которое реализует внутреннее отношение к самому себе. Повествователь воспроизводит вертикальную ось видения благодаря своему умственному восхождению через испытания всей своей жизни и толкает движение героя как направленное одновременно вперед по горизонтальной и обратно вверх по вертикальной оси. Эта нарративная структура была отчасти рассмотрена в моей работе: *Hunt P. Structure and Function...*

к аввакумовскому толкованию своего мученичества через перевернутое взаимодействие поверхности и глубины, активизированное юродством во Христе.

5.1. Видение 1666 года

Первое видение Аввакуму было в тюрьме в день Вознесения 24 мая 1666 г., через несколько недель после того как он был расстрижен и предан анафеме в Успенском соборе. Аввакум описал эти события неделю спустя в письме к своей семье. Тремя годами позже он включил доработанный вариант в Пятую челобитную⁸⁶. В черновик он ввел этот расширенный вариант, но решил исключить его из официальной редакции⁸⁷.

В первоначальном и расширенном вариантах вознесшийся Христос возник перед ним и произнес: «не бойся, аз есмъ с тобою». Видение Аввакума воссоздало тот опыт, который апостол Павел претерпел после того, как он отдал себя от хулителей Христа и объявил себя чистым (Деян. 18:6). Бог затем сказал Павлу: «не бойся, но глаголи и да не умолкнеш, зане аз есмъ с тобою...». Аввакум, однако, в обращении Христа к нему утаил ключевые вдохновляющие слова: «но глаголи и да не умолкнеш».

Это видение, подразумевающее, что Христос повелел Аввакуму говорить открыто, является архетипом для смелой речи Аввакума в обоих вариантах сцены Собора, которая имела место более года спустя в мае-июне 1667 г. В более широком контексте это видение само по себе несет архетип креста. Умонастроение Аввакума до видения указало ему на внешний предел, сопоставив его с Христом на кресте. Он испытал агонию веры: «тогда нападе на мя печаль и зело отяготихся от кручини и размышлях в себе, что се бысть <...>. И о том стужах божеству, да явит ми, не туне ли мое бедное страдание». Христос в предсмертных муках задал Богу вопрос: «вскую мя еси оставил?!» и Бог ответил Христу воскресением. Аввакум в своих муках спрашивает, напрасны ли его страдания, и допытывается ответа от Христа, который наполнил аввакумовские слова внутренней силой своего воскресения.

Видение показало, что к моменту мнимой литургической смерти (из-за никонианской анафемы 13 мая 1666 г.) Аввакум в действительности прославился силой вознесшегося Христа⁸⁸. В доработанной версии этого видения он особо подчеркнул свое обожествление, то есть присутствие Христа «с ним», а также в его речи сразу после его расстрижения. На архетипическом уровне оно ожило обе версии сцены Собора, описывающие события мая и июня 1667 г.: в варианте А прославление выразилось в огне его сердца; в варианте Б оно было выражено тем, что Бог говорил «его <...> устами».

⁸⁶ Например, простое упоминание «Господа» в первоначальном письме превратилось в «Христос с силами многими», предваряемый «госпожой богородицей». См.: Житие протопопа Аввакума... — С. 330.

⁸⁷ Вариант письма см.: Житие протопопа Аввакума... — С. 218, 422; переработанный вариант Пятой челобитной см.: Житие протопопа Аввакума... — С. 201; его наличие в черновой редакции Жития см.: Житие протопопа Аввакума... — С. 330. В окончательной редакции Жития Аввакум при описании заключения главного героя после его отлучения от церкви отсылает читателя к самой Пятой челобитной. См.: Робинсон А. Н. Жизнеописания... — С. 165: «Держали меня у Николы в студеной полатке семнадцать недель. Тут мне Божие присещение бысть; чти в цареве послании, тамо обрящеш».

⁸⁸ В заключение редакции 1673 г. Аввакум повторил описание этого вознесения с Христом в любопытной манере, начав с цитаты из Первого послания Павла к Коринфянам (10:12): «Посем разумея всяк, мися стояти, да блюдетъ, да ся не падет. Держись за христовы ноги и богородице молись <...> так будет хорошо» (курсив наш. — П. Х.). См.: Робинсон А. Н. Жизнеописания... — С. 178.

Вариант Б сцены Собора опорочил уста Аввакума, назвав их «грешными», тем самым перевернув значение видения с помощью отсылки к «буяя мира» (1 Кор. 1:27). Эта скрытая цитата отсылает к тайной подоплеке его самоснижения согласно учению Первого послания к Коринфянам: «яко да не похвалится всяка плоть пред Богом <...> да якоже пишется, хваляйся о господе да хвалитъся» (1 Кор. 1:29, 31). Аввакум надел маску буйства в варианте Б, чтобы не так откровенно похваляться божественным полномочием, данным ему в видении.

Соответственно, когда Аввакум усовершенствовал свой текст и создал официальную редакцию, он удалил видение 1666 г. с поверхностного слоя повествования, чтобы не хвастаться, сохранив лишь представление себя в образе юродивого. Аввакум не тронул тайну прославления, оставив его в Пятой члобитной⁸⁹. Таким образом, он преобразовал Пятую члобитную в подтекст, который и смоделировал спрятанную глубину. В процессе редактирования Аввакум решил сохранить тайну и сам следовать совету, который дал Царю в Пятой члобитной: «За любовь тебе господню, Михайлович <...> не поведай врагом моим, никониянам, тайны сея, да не поругают Христа Иисуса <...> глупы веть оне, дураки, блюют и на самого Бога нечестивыя глаголы»⁹⁰.

Реплика в Пятой члобитной — что никониане глупцы и «блюют» на самого Христа — была реакцией на заявление никониан на реальном Соборе двумя годами ранее, что святые были глупцы. Употребление слова «блюют» является отголоском описания Аввакумом поведения никониан в варианте Б в сцене Собора: «а наши <...> блевать стали на отцев своих, говоря: “Глупыде были...”». Удалив видение 1666 г. из повествования и объяснив читателям, что искать его нужно в Пятой члобитной, Аввакум тем самым дал возможность увидеть недалекость никониан, которую они пытались спрятать, богохульно проектируя ее с себя на святых. Взаимосвязь между аввакумовскими разоблачениями никониан в Пятой члобитной и изображением святых никонианами в Житии воплотила на уровне структуры диалектику вывернутой «обратности». Таким образом определилось место Пятой члобитной на глубине вертикальной оси, которое соотносится с повествованием Жития на горизонтальной оси поверхностного слоя. Взаимодействие между этими двумя осями показало, что поверхностное повествование является в действительности обратно-вывернутой стороной того, чем оно кажется на первый взгляд —

⁸⁹ В Пятую члобитную это видение введено с помощью цитаты из Второго послания к Коринфянам: «о себе же не похвалюся, токмо о немощех моих... истину бо реку» (12:5–6). Ранее, в Первой члобитной царю 1664 г. он уже использовал эту стратегию, обратившись к Второму посланию к Коринфянам (12:6), чтобы показать, что он воздерживается от хвастовства телесной жизни и выбирает похвалу юродивого, то есть обратное – длинный перечень своих гонений и страданий. Это перечисление является зародышем расширенного повествования, которое он позже создал в Житии, после того как ему были видения в 1666 и 1669 гг. Решение спрятать эти видения в официальной редакции Жития отражает его растущее осмысление той творческой стратегии, которую он выразил еще в 1664 г. и которая подстегнула его мысль назвать себя юродивым в варианте Б сцены Собора уже в черновой редакции Жития. См.: Житие протопопа Аввакума... — С. 187 ; Hunt P. The Theology in Avvakum's Life... О риторике хвастовства в Житии см. также: Hunt P. The Foolishness in the Life of the Archpriest Avvakum... — Р. 303–304.

⁹⁰ См.: Житие протопопа Аввакума. — С. 201. На Аввакума, который утверждал в Члобитной, что знает Псалтирь наизусть, могли оказаться влияние стихи 19–21 из 30-го Псалма: «Немы да будут устны льстивыя, глаголющая на праведного беззаконие, гордынею и уничижением / Коль много множество благости твоя, господи, яже скрыл еси боящимся тебе, сделал еси уповающим на тя пред сыны человеческими / Скрытии их в тайне лица твоего от мятежа человеческа / Покрытии их в кропе от пререкания языка (курсив наш. — П. Х.).

то есть за кажущейся глупостью Аввакума (во имя святых) скрывается премудрость, явленная в видении, а за внешней образованностью никониан скрывается глупость, которая не позволяет им верить в тайное восхваление Аввакума. Это, в свою очередь, подтвердило, что собственная глупость Аввакума в варианте Б в сцене Собора была юродивой маской, которая отразила обратно на никониан их собственную внутреннюю реальность, которую они отказывались видеть⁹¹.

5.2. Видение 1669 года

Аввакум включил и другое видение в поверхностное повествование черновика, которое первоначально находилось в Пятой члобитной. Оно появилось в 1669 г. в Пустозерске в период творческого подъема, который включает написание Пятой члобитной и планирование Жития. Аввакум вставил описание видения из Пятой члобитной в поверхностный повествовательный слой, где он описал эффект полемических трудов, которые он отоспал в Москву из Пустозерска⁹²: «распространился язык мой и бысть велик зело, потом и зубы быша велики, а се и руки быша и ноги велики, потом и весь широк и пространен под небесем по всей земли распространился, а потом Бог вместил в меня небо, и землю, и всю тварь». Это видение обнаружило, что Аввакум (A) прибыл в мистический центр максимального объема (G). Он достиг пересечения крайних точек обеих пересекающихся осей, то есть невыразимых высоты, глубины и ширины⁹³. Таким образом проявилась Премудрость креста (†), спрятанная в его трудах.

Видение служило доказательством его мученической победы над грехом и смертью из-за его окончательной смерти миру. Оно было следствием его глубокого проникновения в тайну распинающего аскетизма. В черновике Аввакум связал это видение со своим полным очищением от земных страстей: «Сие бывает в великих и совершенных по очищении душевнем, страстным же сия ум не может вместити»⁹⁴. Оно приравнивало его и первым мученикам и, косвенно, всем мученикам до него. Он считал, что он (A) мистическим образом сосредоточивал в себе мученичество всего мира (G), как Христос во время распятия⁹⁵. Оно исполнило обещание, данное в предыдущем видении 1666 г., когда Христос освятил речь Аввакума силой Вознесения. Сейчас его расширяющиеся языки, губы и тело наполнили мироздание внутренним

⁹¹ Маски и Аввакума, и никониан являются противоположностью друг друга. В случае никониан она свидетельствует скорее о нежелании видеть истину, чем о стремлении выражать ее спрятанную природу. Они даже предприняли попытку утаить Аввакума, свидетеля спрятанной истины: «везли [меня] не дорогою <...> чтобы люди не видали. Сами видят, что не добро делают, а отстать от дурна не хотят». См.: *Житие протопопа Аввакума...* — С. 329. Им не дано было увидеть другого такого свидетеля, юродивого Федора, когда он исчез из тюрьмы. См.: *Робинсон А. Н. Жизнеописания...* — С. 166. Они пытались лишить зрения других: «Я отрицаюся, что от бесов, а они лезут в глаза!». См.: *Робинсон А. Н. Жизнеописания...* — С. 164. Аввакум истолковал их отказ видеть как доказательство их расположения в псевдоцентре вместе с Антихристом: «Чудо, как то в познание не хотят принести огнем, да кнутом, да висилицею хотят веру утвердить!.. И те учители явны, яко шиши антихристовы». См.: *Робинсон А. Н. Жизнеописания...* — С. 171.

⁹² См.: *Житие протопопа Аввакума...* — С. 200, 339.

⁹³ В Первую члобитную 1664 г. Аввакум вставил цитату из Послания к Филиппийцам (3:7–14), которая определила эту интерпретацию своей жизни на горизонтальной оси как движение к трансцендентному знанию силы воскресения. См.: *Житие протопопа Аввакума...* — С. 187. Видение 1669 г. реализует этот кульминационный момент.

⁹⁴ *Житие протопопа Аввакума...* — С. 339.

⁹⁵ См.: *Hunt P. Justice in Avvakum's Fifth Petition...* — Р. 282–283, 290.

Духом обновления и преобразования, подобно тому как Христос-Премудрость наполнит это мироздание во время Второго Пришествия⁹⁶. Видение открыло, что он сосредоточил в себе силу воскресения всех святых (G), которые будут предстоять перед Агнцем во время Второго Пришествия⁹⁷. С одной стороны, оно выражает явную агрессию, обращенную к царю и никонианам, наподобие Страшного Суда; с другой стороны, оно означает мистическую открытость сердца, очищенного «от всяких скверны плоды и духа» (2 Кор. 6:11, 7:1), обращенную к истинно верующим, в свидетельство его братской и божественной любви, наподобие Второго Пришествия⁹⁸. Оно показало его внутреннее положение на вершине вертикальной оси спирального сосредоточения Целого в себе, в то время как физически он был заключен в земляной тюрьме (A <> пирамид A, D, B, C, E — *диаграммы 1, 2, 4*).

Увеличение рта, языка и тела Аввакума открыло Истину в его трудах, написанных в ссылке. Оно выявило ту внутреннюю силу слова, с которой он будет участвовать в Страшном Суде, — силу спасать и судить, примирять творения с Творцом, обнаружить божественное пророчество в настоящем кризисе, освещая особенности тех, кто сообщается в тайной целостности сферы, и тех, кто выпадает из объема сферы⁹⁹. В контексте Пятой членитной и Жития это видение показало, как аввакумское слово вполне углубилось в Премудрость креста, на которую он указал в предисловии, когда описывал небесные знамения, сопровождающие его символическое распятие в мае 1666 г.

Однако Аввакум избежал «хвастовства» по поводу этой внутренней Премудрости и замаскировал ее под юродство¹⁰⁰. Его видение извлекло обратный слой поверхности наружу, продемонстрировав, как внутренняя скрытая сила пронизывает телесные органы, обычно недостойные человеческого внимания. Как мы раньше объяснили, внутреннее восхождение по вертикальной оси (G-E) преобразует значение внешней (плотской) точки на горизонтальной оси (A) в обратное отражение (<>) божественного самотождества (объема сферы): обычно тело становится прозрачным и ясным, и сердечные очи наполняются светом (см. *диаграмму 3*). Но на эзотерическом уровне буйное расширение его телесных органов отразило трансцендентную Целостность дважды вывернутым образом (<><>). Этот телесный динамизм показал, как Бог в своем юродстве прославляет не «сущая», а «худородная мира и уничиженная»

⁹⁶ Аввакум описал это пребывание в заключение черновой редакции: «...И мы обожне получившее <...>. Тогда бо изменит господь сие небо и землю, и будет небо ново и земля нова и земленая вся обновятся...». См.: *Житие протопопа Аввакума...* — С. 342.

⁹⁷ См.: Апок. 14, 1–6: «Сие суть куплены от людей первенцы богу и агнцу / и во устех их не обретется лесть: без порока бо суть пред престолом Божиим».

⁹⁸ О подтекстах этого видения у Иоанна Златоуста и ап. Павла и о сходстве ее архетипической структуры со структурой Книги Откровения см.: *Hunt P. Justice in Avvakum's Fifth Petition...* — Р. 290, а также: *Хант Л. Пятая членитная Аввакума к царю и ритуальный процесс...*

⁹⁹ «Царь-государь любим бо еси мне, <...> исповем ти вся чудеса господни. Ей, не лгу — буди мне с сею ложью стати на страшном суде с тобою <...> помышляет ми ся будет скоро отложение телеси моему, яко утомил мя еси зело <...> да никак не лгу, ни притворяся говорю: в темнице мне, яко в гробу, сидящу, что надобна? разве смерть? ей, тако». См.: *Пятая членитная // Житие протопопа Аввакума...* — С. 199.

¹⁰⁰ Ссылка Аввакума на Второе послание к Коринфянам (12:5) после этого видения и до видения 1666 г. заставляет предположить их функциональную близость с отказом апостола Павла хвастать тем, что ему дано было испытать вознесение до третьего неба: «аще в теле, не вем, аще ли кроме тела, не вем, бог весть: восхищена бывша такового до третияго небесе» (2 Кор. 12:2). См.: *Житие протопопа Аввакума...* — С. 201. Тем не менее, он дразнит Царя и этим видением осмысливает его власть. См.: *Житие протопопа Аввакума...* — С. 200.

(1 Кор. 1:28). Видение Аввакума было кощунственной маской, таившей под описанием телесного расширения его открытое сердце и очищенную плоть.

При включении этого видения в черновик автор подчеркнул в нем нарушение правил мистического бытия, сопоставив его с традиционной моделью: «...видение угодника Божия Бенедикта, тако ему показано, яко под едину солнечную лучю всему миру собратися. Тако и он умныма очима виде, яко сошедши весь мир пред очима его и превыше всего миру устройся». Различие этой модели и его собственного видения предполагает, что он «хвалился немощью» (2 Кор. 12:6), и был вовлечен в юродство (см. диаграмму 3).

Аввакум мог бы представить свой мистический опыт как видение мира, сконцентрированное в луче Света. Перед тем как описать видение, он заявил, что знает всю Псалтырь на память, подразумевая, что весь «Свет» Псалтыри находится внутри него. Однако он решил замаскировать свое концентрированное внутреннее знание под расширение своих физических пределов, понимая, что оно (знание) в этом мистическом опыте представляется в глупом, необразованном виде. Так же, когда он создал вариант А его поведения перед судьями в Житии, он описал, как Свет воспламенил его сердце и он запомнил все книги, прочитанные с самой юности. Однако в варианте Б этой же сцены Аввакум решил замаскировать свое внутреннее знание под его противоположность. Он вычеркнул упоминание воспламененного сердца и сохранил упоминание своей «глупости». В обоих случаях он сделал намек на свою скрытую Премудрость через буйную риторику юродства.

Видение 1669 г. было «юродивым» архетипом его поверхностной глупости в сцене Собора. Раздувающиеся языки и зубы показали, как преднамеренное «игнорирование» Аввакумом устоявшихся норм обновило его и посвятило в глубину Божественной Премудрости. Точно так же, маска глупости главного героя в сцене Собора (Б) оживила ситуацию, выяснив скрываемую глупость и несущественность никониан. Его раздувшиеся языки и зубы перевернули значение «прямого» обращения, которое он произнес в видении 1666 г., когда Христос «вселился» в него, чтобы говорить. Это «прямое» видение оправдало заявление главного героя, что он говорил слова Христа перед судьями (А и Б)¹⁰¹. «Деформированное» видение 1669 г. санкционировало произнесение Богом речи через «грешные губы» в духе юродства (1 Кор. 1:27) в сцене Собора (Б). Поскольку юродство было доминирующим языком откровения, в Пятой человеческой Аввакум рассказал сначала видение 1669 г. и только потом видение 1666 г. Когда автор исключил видение 1669 г. из повествовательной поверхности Жития, он заставил функционировать его в качестве спрятанного архетипа в Пятой человеческой. Там это видение придало таинственность его собственному буйному творчеству, в том числе юродству, через которое он завуалировал свое внутреннее отождествление с распространяющейся сферой Света.

Творческая работа Аввакума состояла в том, чтобы сделать Житие отражением этого архетипического видения; грубой поверхностью, несущей в себе отражение творческой глубины; иллюстрацией юродивого Христа ради, озаренного Премудростью своего внутреннего мистического тела. Эта работа повлекла за собой сознательное деформирование «прямого» значения за счет

¹⁰¹ В варианте А он косвенно признает эту тайну: «не боюсь я дьявола и вас, боюся света Христа, он мне помощник на вас». См.: Житие протопопа Аввакума... — С. 332.

проекции его на сетку, которая сконструировала перевернутое взаимодействие поверхности и глубины. В этом смысле архетипическая идентификация с распятым Христом стала олицетворением юродства во Христе. Таким образом в сцене Собора Аввакум преобразовал материал варианта А его столкновения с судьями; сходным образом в видении 1669 г. он деформировал видение 1666 г. Видения, однажды передвинувшись в подтекст, создали внутреннюю Премудрость, которая скрыто присутствовала в сцене Собора. Видение 1669 г. находится в прямом отношении к повествованию, олицетворяя его перевернутую двухслойную структуру, объединяющую измерения глубины и поверхности. Потайным образом сцена Собора провозглашает внутреннюю Премудрость (†), открытую Аввакуму в священной традиции и в видениях.

* * *

Творческий процесс Аввакума свидетельствовал о его намерении насытить сцену перед собором духом юродства апостола Павла и хитростью Иосифа Волоцкого и спроектировать себя как героя действия на две функционально взаимозависимые оси, моделирующие целостность спрятанной сферы Света и Премудрость креста. В этой сцене он олицетворял «глупую премудрость» Дионисия Ареопагита, являющуюся для Аввакума единственным путем к истинному знанию через уподобление Христу. Эта «коварная» и «глупая премудрость» переделала традиционное для мученического жития доказательство победы креста в свидетельство об истинном познании. Осмысление истинного познания было для Аввакума ключом к разрешению конфликта между традиционной позицией и взглядами никониан. «Вся церковная права суть разумевающим истинну и здрава обретающим разум по Христе Иисусе, а не по стихиям сего мира, за ню же мы страждем и умираем и крови своя проливаем» (курсив наш. — П. X.)¹⁰².

Аввакум использовал юродство, чтобы противодействовать профанации значения Премудрости со стороны церковных властей. Эта миссия вдохновила его на то, чтобы оценить понимание юродства апостолом Павлом через призму Иосифа Волоцкого, Дионисия Ареопагита и аввы Дорофея. Аввакум не только расширил границы мученического Жития своим образованным юродством; он также расширил границы литературной парадигмы юродства как такового¹⁰³. Углубляя богословское значение юродствования, Аввакум приспособливал его служить оружием в идеологической борьбе за самую суть мистического богословия, которое освящало Московское государство вплоть до реформ патриарха Никона¹⁰⁴.

¹⁰² См.: Пятая человитная // Житие протопопа Аввакума. — С. 196.

¹⁰³ Статья Hunt P. «The Life of St. Andrew the Fool» and the «Life of the Archpriest Avvakum»: Foolishness in Defense of the Universal Church // Holy Foolishness in Russia: New Perspectives. — Slavica Publications. — Bloomington, 2011. — In print.

¹⁰⁴ О Премудрости креста в византийской и московской теократической идеологии см.: Hunt P. The Tale of Peter and Fevronija: Icon and Text // Elementa. — 1997. — № 3. — Р. 291–308 ; Hunt P. Личная мифология Ивана IV о собственной царской харизме // Новгородский исторический сборник. — 2002. — № 19. — С. 256–261; Hunt P. Confronting the End: the Interpretation of the Last Judgment in a Novgorod Wisdom Icon // Byzantinoslavica. — 2007. — № 65. — Р. 275–325.

**Модель Сферы как Премудрость
(воображаемый пространственный континуум круга
Дионисия Ареопагита и аввы Дорофея)**

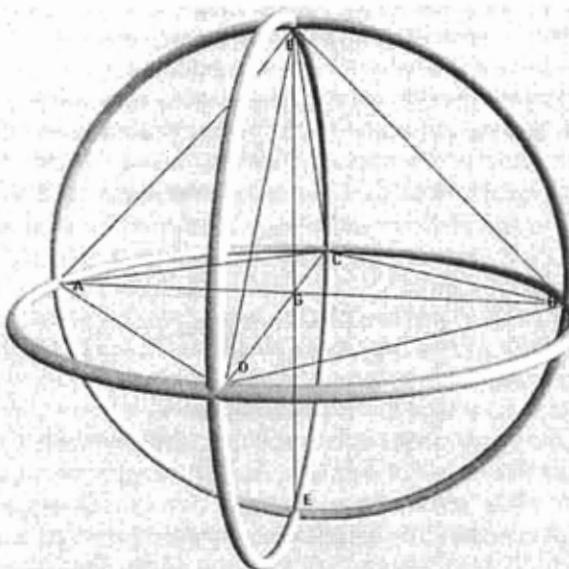


Диаграмма 1. Ось G-E < > Ось G-A, B, C, D = объем сферы = Премудрость

G = Бог, Любовь, Свет, Жизнь, Бытие, Трансцендентная Целостность через обратную симметрию (<>) между Создателем (Е) и творением (ромб ABCD), Знающим (Е) и познаваемыми (A, D, B, C).

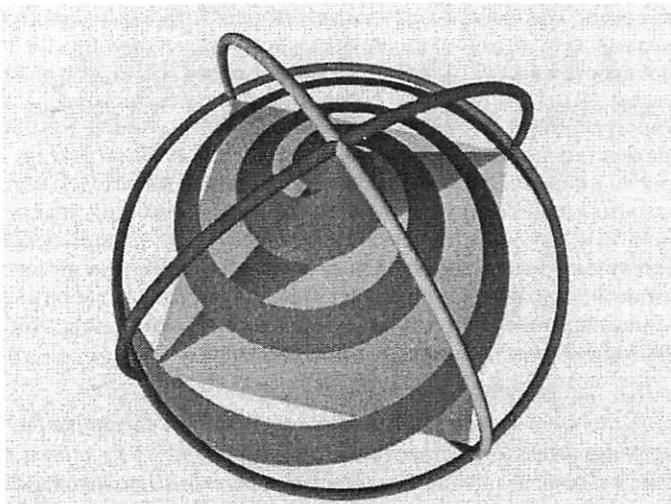
A, B, C, D = конкретные святые

Вертикальная ось

G-E = ось интеллектуального восхождения к онтологической истине (разумных существ, прообразов, Логосов); она маркирует уровень концентрации Целого, погружения в божественную глубину, сущность, движения через все усиливающиеся степени интенсивности Света за пределы Мрака. Высказывания аввы Дорофея побуждают вообразить сферу: «Послику убо входят святити (A, B, C, D) к среде (ось G-E), желающе приблизитися богу, по равенству входа близ бывают и бога (Е) и друг другу (A, B, C, D)». Этот процесс сосредоточения многоного в Целом выражается сужением пирамиды (A, D, B, C, E).

Горизонтальная ось

G-A, G-D, G-B, G-C = оси удаления сущего от целостности, его различия, умложения. Первоначально эта ось зеркально отражала вертикальную через обратную симметрию (<>) и была наполнена Светом. Тогда сотворенная природа отражала несформированные божественные архетипы в обратном смысле и человек был подобен Богу. Из-за грехопадения эта ось потеряла целостность с вертикальной осью и стала ее симметричной противоположностью (><). Теперь эта ось включает переходы ко времени, темноте, действию греха, духовной и физической смерти. Авва Дорофей подразумевал такое движение, когда писал: «егда бо оставят себе от бога и возвратятся на внешнюю, яве есть, яко елико исходят и удаляют себе от бога (>< Е) толико удаляются друг от друга (>< A, B, C, D) и елико удаляются друг от друга, толико удаляются и от бога».

Диаграмма 2. $A, B, C, D \subset \uparrow G-E = \ddagger$ Премудрость креста

Задачей святого является воссоединение двух осей (\ddagger) подобно тому, как Бог-человек сделал это на кресте. Разрушив смерть смертью, Христос тем самым поместил свою человеческую смерть (D) в отношение обратной симметрии со своим вечным Божеством (E). Смерть служила кульминационным моментом его безразрывного духовного восхождения назад и внутри по спирали ($\subset \uparrow$). Сделав смерть актом любви и веры, он превратил ее скопее в источник единения с другими и Богом (<G>), чем разобщения (>G<). Тем самым он соединяет свое отдельное место на внешнем конце горизонтальной оси (\leftarrow) со своим положением на вершине вертикальной оси концентрации всего во всем (\uparrow). Подобно этому испытание святых (A, C, B, D) грехом и смертью инициирует внутренний путь назад по спирали ($\subset \uparrow$). Они возвращаются через озарение, покаяние и очищение, возвышаясь по мере того, как духовно вбирают все в себя любовью. В таком случае A, B, C, D по отдельности приходят в отношение обратной симметрии (<>) с E. Участвуя в целостности (G), они зеркально отражают друг друга, все страдающее человечество и самого Бога. За счет этого спиралеобразного восхождения, каждый соединяет в себе две оси (\ddagger), наполняется Премудростью креста и все больше превращается в светлую концентрацию Целого (G).

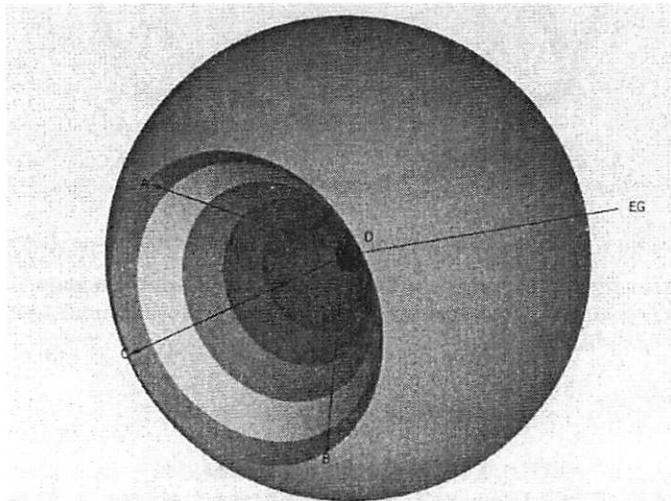


Диаграмма 3. Глубина <> Поверхность

На каждом этапе сознание и сердце святого (A, D, B, D) становятся все более яркими зеркалами G и в своем индивидуальном существовании на поверхности все более сообщаются (<>) с онтологическим Бытием (Сый), Жизнью (Живот) и Светом / Мраком (Е). Поверхность, превратившаяся в дорогу, ведущую к Богу, становится прозрачной и ясной. Святые представлены как слова, проявления внутренней Божественности или Премудрости. В случае если святой, поднимающийся внутри по спирали, является юродивым, он возвышается к вершине пирамиды (G в максимальной совокупности всего во всем) с позиции крайних пределов горизонтальной оси. Его крестообразное противостояние человеческому невежеству, «червоточине» греха в людях и в себе самом ведет к наивысшей степени трансцендентности; юродивый раскрывает Свет до парадоксальности; его назидательное воплощение людской темноты (тьма) несет в себе Свет, отображающий божественный Мрак Непостижимого и Превосходящего.

Буйство в видении Аввакума 1669 г. A <> <> G

Это видение подчиняет умственный подъем Аввакума риторике юродства. Аввакум (A) здесь выражает целостность с G, повторяя (<><>) процесс возвращения, вследствие чего возвращение предстает в виде своей противоположности. Он выворачивает наизнанку свое место на G. Он представляет свое внутреннее вертикальное восхождение к глубине и целостности как горизонтальное расширение своей внешности, малейших частей тела. Этот уровень буйства (1 Кор. 1:27–28) стоит в отношении обратной симметрии (<>) с Божественным Мраком.

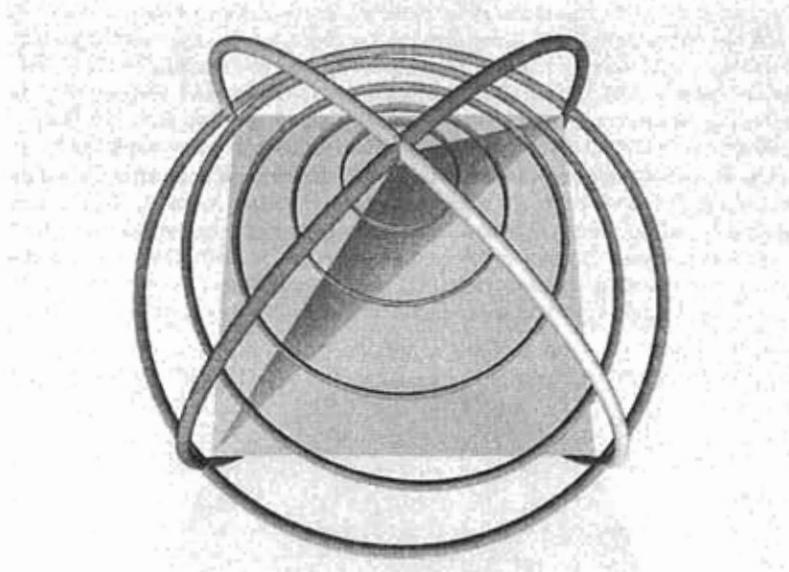


Диаграмма 4. Мистическая иерархия слов в Житии протопопа Аввакума

Эта иерархия кругов означает витки спирали вокруг центральной вертикальной оси. Они представляют собой уровни концентрации Целого и приближения к прототипам / логосам Бытия.



КНИГА И ЛИТЕРАТУРА В КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ЭПОХ (XI–XX ВЕКА)

Посвящается 45-летию научно-педагогической деятельности
ЕЛЕНЫ ИВАНОВНЫ ДЕРГАЧЕВОЙ-СКОП



Составители и ответственные редакторы
О. Н. Фокина, В. Н. Алексеев

Новосибирск
2011