Премудрость в «Житии» протопопа Аввакума и проблема новаторства *

Во всяком християнине сокровен есть Христос [1]

Глагол Божий во устех моих [2]

Введение

Протопоп 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 совершенно новую форму [3]. 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 изучим теологическую основу его поэтического метода, заимствованную из трудов Иосифа Волоцкого, Дионисия Ареопагита и аввы Дорофея. Далее мы посмотрим, как он использует эту теологическую парадигму в качестве абстрактной пространственной модели, заключающей теологию познания в самой структуре текста. Затем мы проследим, как создается эта структура, через анализ черновой редакции 1669–1670 гг. и изменений, которые Аввакум сделал после в официальных редакциях 1673 г. и 1676 г. [4]. В этой связи мы сосредоточим внимание на соотношении теологического

---

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

[1] Стефан Трофимович, юродивый. См.: Понырко Н. В. Автор стихов покаянных юродивый Стефан // Труды отдела древнерусской литературы. — 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 / под. ред. Н. К. Гудзия; подгот. текста и коммент. Н. К. Гудзия, В. Е. Гусева, А. С. Елеонской, А. И. Мазунина, В. И. Малышева, Н. С. Сарафановой. — М., 1960. — С. 218.

[3] См.: Bortnes J. Visions of Glory. — New Jersey, 1988. — P. 35–47, 252–270; Герасимова Н. И. Поэтика Жития протопопа Аввакума. — СПб., 1993. — С. 65–67; Hunt P. A Penitential Journey: The Life of the Archpriest Avvakum and Kenotic Tradition // The Church and the Religious Culture of Old Rus' / special issue of Canadian-American Slavic Studies; ed. Norman Ingham. — 1991. — Vol. 25. — No. 1–4. — P. 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

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 структуры [5].

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 обсуждение [6]. 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 Вокресении, а также в Сошествии 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).

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., 1963. Об официальной редакции 1676 г. см.: Пустозерский сборник: Автографы сочинений Аввакума и Епифания / изд. подгот. Н. С. Демкова, Н. Ф. Дробленкова, Л. И. Сазонова. — Л., 1975. — Л. 1–115 об., 8–80.

[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. — P. 57–70, 163–165. [Далее – Hunt P. Structure and Function…]; Хант П. Самооправдание протопопа Аввакума // Труды отдела древнерусской литературы. — 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.D. Dissertation. — Stanford University, 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 / ed. M. Flier, V. Kivelson, N. S. Kollman, K. Petrone. — 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. Фототипическое переиздание текста с издания 1581 г. — М. –Л., 1988.

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 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: «запинаяй 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

[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 «¥φρων» в значении «безумный, глупый» (2 Кор. 12:6). См. Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь / Репринт V-го издания 1899 г. — М., 1991. — Стб. 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.

проповедуем Христа распята, иудеом убо *соблазн*, 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 в тайном провидении Божием: «Понеже бо в Премудрости Божии не разуме мир премудростию 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 жидовствующими мирской мудрости. Он сделал явным скрытое послание своей проповеди: «Егда бо Бог что творит, или повелевает что творити, приимате верне, а не испытовати дерзостне: еже бо испытовати вину, и истязати приа и образ взысковати, душа развращенны… и неверием негодующаа дело есть». Памятуя об утверждении Павла (1 Кор. 1:23), согласно которому «распятие Христа» было и скушением 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* точию безмерной *пучине* Божия премудрости». [Курсив мой. – П. Х.].

Защита 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 Раав [10], 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 пока яния 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 Иезекиль [11].

---

[9] Аввакум предпослал 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. Робинсон А. Н. Жизнеописания… С. 168; Лихачев Д. С., Панченко А. М. Смеховой мир Древней Руси. — Л., 1976. — С. 81–82, 149–150. Рассказ Аввакума, как он ел отходы животных во время своего путешествия с Пашковым см.: Робинсон А. Н. Жизнеописания… С. 151. См. также: Hunt P. A Penitential Journey….

Защита 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 Жития [12]. В отличие от Иосифа, Аввакум включает *прехыщрение* и *коварство* в поэтическую структуру Жития, поднимая «буйство» проповеди до эмпирического уровня. Его защита Премудрости достигла беспрецедентной зрелости и самосозерцательности, так как Житие взяло на себя функцию «уловить» Никониан в «хитрости», с помощью которой они переосмысляют понятие Премудрости.

Далее мы докажем, что инновации в Житии обусловлены его функционированием в виде загадки , оформленной как учительная притча о юродивой Премудрости креста [13]. Аввакум создал уникальный тип текста , насытив его ритори кой 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. А ввакум, описывая свое неприемлемое скандальное поведение , предоставляет судить о себе и как о пророке, и как о юродивом [14]. 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 ка нонической формы мученического жития , архетипом которого являются Страсти Христовы [15]. 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,

---

[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.

[14] О юродивом как пророке см.: Kobets Sv. The Paradigm of the Hebrew Prophet and the Russian Tradition of Iurodstvo // Canadian Slavonic Papers / Revue canadienne des slavistes, 50. — March–June 2008. — No. 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 // Christianity and its Role in the Culture of the Eastern Slavs / California Slavic Studies. — Berkeley, 1993. — Vol. I. — P. 276–297; Hunt P. The Ritual Dynamics of Dissent in Avvakum's "Fifth Petition" to Tsar' Aleksei Mikhailovich // Slavic and East European Journal, 46. — Spring, 2003. — No. 3. P. 483–510. (Русский перевод последней указанной статьи, пересмотренной и исправленной автором, выйдет в т. 15 серии «Герменевтика древнерусской литературы»).

[15] См.: Bortnes J. Visions of Glory. P. 34–47.

которые содержат автобиографическое повествование именно в риторических целях [16].

В Житии Аввакум показал, что он хорошо знает письменную и поведенческую традицию юродства во Христе в византийско-славянском мире [17]. 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 ради [18]. Толкование 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 надобно говорить, да прочтох Деяния апостольская и Послания павлова, – апостоли о себе возвещали же, егда чтó 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 гнозис).

---

[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 // Russian History, 35. — 2008. — No.3–4. — P. 275–308; А.Накаджава, А. Юродство в Житии протопопа Аввакума: Аввакум в народной культуре XVII века // Japanese Slavic and East European Studies, 9. — 1988. — P. 39–54; Pascal P. Avvakum et les Debuts du Raskol. — Paris, 1963. — 317–319, 332–337; Лихачев Д. С., Панченко А. М. Смеховой 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, 71-3, 78, 81, 91: Кудрявцев И. М. Сборник XVII в. с подписями протопопа Аввакума и других пустозерских узников // Записки отдела рукописей. — М., 1972. — С. 148–213.

[19] Робинсон А. Н. Жизнеописания… С .171. Об автобиографическом повествовании в русской традиции см.: Демченков 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.

Аввакум добавил в предисловие теологическую прослойку [20]. Эта прослойка появилась благодаря цитате из главы 7-й «О пре мудрости, 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 коринфянам [21]. 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 премудрости [22]. 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 философией [23].

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 всякаго прелестнаго неверия, не токмо даже до смерти бедствующе истинны ради, но и неведением скончевающеся всегда, разумом же живущи, и християне суть свидетельствуемы» [24]. Комментируя парадокс Павла «зане буее 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

---

[20] В официальных редакциях предисловие, написанное Аввакумом первоначально, осталось неизменным. Дальнейшие ссылки на предисловие даются по черновой редакции: Житие протопопа Аввакума… (если об этом не сказано особо).

[21] См.: Великие минеи четьи на 3 октября. — СПб., 1870. — Стб. 542–557. Об обращении Аввакума к этой главе см.: Кудрявцев И. М. Сборник XVII в…; замечания 102–105 включены в предисловие к Житию; Житие протопопа Аввакума… С. 306–309; Хант П. Самооправдание протопопа Аввакума. С. 72–76.

[22] См.: Дионисий Ареопагит. О божественных именах. Гл. 7.1. Премудрость, ум, слово, истина, вера // Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии / Вступ. ст. и пер. Г. М. Прохорова. — СПб., 1995. — 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.

[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.

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 видение [26].

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 бессмысленность 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 «зная 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 само-тождество – 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 наполяет себя Своей Премудростью.

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

---

[26] См.: Дионисий Ареопагит. О божественных именах. 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 у*веро*вал в Истину по священному Слову, ничто не отгонит от очага истинной *веры*, у которого он способен сохранить постоянной недвижимую и непреложную тожественность… как *из ума исступившего*… 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 мой. – 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 само-тождестве через созидательную 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, «вниде в сомрак», соединялся с богом. См.: Хант П. Самооправдание протопопа Аввакума. С. 75–79.

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 изяснит 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 знанию [29]. Так человеческая мысль борется против таинственности Истины, толкуя ее в прямом, материальном, плотском смысле, и сохраняет в себе само-обман 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 размышляет 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 Церкви [30]. 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.

---

[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 челобитная Аввакума к царю и ритуальный процесс // Герменевтика древнерусской литературы. — М., 2009. — Т. 15 (в печати); Hunt P. Justice in Avvakum's Fifth Petition to Aleksei Mikhailovich // Christianity and its Role in the Culture of the Eastern Slavs. California Slavic Studies / ed. B. Gasparov and R.P. Hughes. — Berkeley, 1993. — Vol. 1. — P. 276–297.

По контрасту с этим он изображает Никониан как лже-христиан и лже-учителей. Они выбирают «действо лжи» в своей рационалистической интерпретации божественного феномена через «внешнюю премудрость» астрологов [31]. 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 знанию [32]. 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 «тле, прелести, пагубе…» [33]. Аввакум полагает, что, отрицая Истину, Никониане отрицают божественное само-тождество 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 иному, Аввакум воспроизводит цитату из Дионисия, чтобы показать, что Бог всегда трансцендентен, и само-тождественен 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 испасти 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 само-тождества 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. 1]. Аввакум сопроводил это представление круга отрывком из установлений аввы Дорофея, объяснявшего его значение [35]. Однако, это изображение в данном случае отражает также описание круга в трактате Дионисия Ареопагита «О божественных именах» [36]. Дионисий намекал на скрытую целостность этого круга: для духовного глаза он представляет собой сферу, которая символизирует божественное само-тождество, союз Знающего и Познаваемого, внешней и внутренней реальности, поверхности и глубины во взаимоотношении обратной симметрии. [См. диаграммы

[31] Житие протопопа Аввакума… С. 307.
[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] Житие протопопа Аввакума… С. 306.; Пустозерский сборник… С. 231, замечание 6; Дионисий Ареопагит. О божественных именах. Гл. 8.6… С. 261.
[35] См. Пустозерский сборник… Л. 2–2 об., 9–10, 230.
[36] См.: Дионисий Ареопагит. О божественных именах. Гл. 5.6… С. 205.

1–4]. Это предположение подразумевает в том числе, что сфера является моделью Премудрости-Света [37].

Предисловие к редакции 1676 г. дает метафорические способы проникнуть в суть поэтической структуры текста Аввакума, символизирующего присутствие Божественной Премудрости в Церкви, при атаке Никониан. Как мы скоро покажем, 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 совершенствование веры. Действие движется к кульминации через описание противостояния Никонианам на Соборе 1667 г. [38]. 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 – посрамил в них римскую ту блядь Дионисием Ареопагитом, как выше сего в начале реченно» [39].

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 юродствования, можно понять, созерцая взаимодействие этих осей. Структура аввакумской риторики, усовершенствованная техникой включения отсылок к спрятанным подтекстам, смоделировала симметрии внутри сетки.

---

[37] 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 // □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ 67. — 2009. (□□□□□□ □□□□□□□□□□ □ □□□□□□, □□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□ 51–101).

[38] 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.

[39] См.: Робинсон А. Н. Жизнеописания… С. 168. В первоначальном варианте Аввакум исключил фразу «как выше сего в начале реченно». См.: Житие протопопа Аввакума… С. 335.

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 (периферии) и внутреннего (центра) сферы [40]. Аввакум понимал, что симметрии, антитезы и инверсии риторики юродства символически обозначают эти же взаимодействия и, таким образом, являются системой мистического гнозиса. 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 гнозиса

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 аскетизма [41]. [См. диаграмму 1]. Для аввы Дорофея многочисленные радиусы, одновременно движущиеся от поверхности к центру круга, означают внутреннее стремление святых к единению и познанию Бога (гнозис). Слияние радиусов при достижении центра – метафорическое изображение того, как индивидуальная любовь святого к ближнему посвящает его в любовь Бога ко всему (αγαπε) и делает его «божиим домом» [42]. Братская любовь святого двигает

---

[40] Об описании этой системы, принадлежащей Дионисию, см.: Hunt P. The Wisdom Iconography of Light…

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

[42] 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

его от внешней к духовной реальности, то есть от периферии к центру, от поверхности в глубину [43]. Внешне физически оставаясь на поверхности, святой оказывается внутренне причастен трансцендентной божественной Целостности (в этом случае он участвует в том, что Дионисий Ареопагит назвал тождеством) [44].

Вышеупомянутое внутреннее движение является в определенном смысле и умственным восхождением «вверх» к бесстрастию (απαθεια) [45]. Это восхождение означает ступени (идущие по спирали) аскетического освобождения от эгоистических страстей, которые преобладают во внешнем мире, и представляет собой постепенное продвижение к небесам, святости, к знанию тайной Премудрости, к участию в Архетипах Бытия, к Слову Бога (E) [46]. Общая конечная точка направлений «внутрь» и «наверх» является трансцендентным единством центра сферы (G), в котором противоположности απαθεια –αγαπε 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 отношения обратной симметрии с центром (G). [См. диаграмму 3]. Святой освобождается от земных страстей, отделяющих его от Бога, и выражает αγαπε < > απαθεια, соединяющую его с Богом [47]. Внутреннее состояние святого превращает его внешнее уединение в его противоположность, то есть в источник притяжения (уединение < > притяжение). Привлекая последователей, святой в своем уединении парадоксальным образом преображает других, существующих на периферии сферы, в плотско-духовное сообщество (ACBD). Оно в своей материальности отражает обратно (< >) трансцендентную божественную любовь, и зливающуюся из центра сферы (G), и само становится центром.

тяготы». См.: Пустозерский сборник… Л. 230, а также Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles. Instruction IV. P. 54.

[43] О глубине и «ослепительной темноте» в трудах св. Климента, Григория Нисского, Евагрия, Дионисия Ареопагита см.: Bouyer L. The Spirituality of the New Testament and the Fathers. — NY., 1963. — P. 297, 362, 413–414.

[44] Цитату из аввы Дорофея Аввакум продолжает цитатой из Евангелия от Иоанна (4:16): «Бог любы есть, и пребываяи в любви – в бозе пребывает и бог в нем пребывает». См. Пустозерский сборник… С. 10.

[45] Традиция христианского гнозиса, начало которой было положено апостолом Павлом и неоплатониками, была развита св. Климентом Александрийским, который писал о движении души к Богу через любовь (Строматы. — Кн. VI. — 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. P. 274–275. О монашеском поиске христианской целостности см.: Bouyer L. The Spirituality of the New Testament and the Fathers. P. 316–318. Это движение к бесстрастию аналогично «пути истинного христианина», который «исступает себя», согласно Максиму Исповеднику.

[46] См. Bouyer L. The Spirituality of the New Testament and the Fathers. P. 314–316, где автор рассуждает о Житии св. Антония.

[47] См. Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles. Instruction 1:11. P. 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 (apatheia) святого, впервые выраженного св. Климентом Александрийским в сочинении «Строматы» (кн. V, гл. 1:12; кн. VI, гл. 9:71–74). См.: Bouyer L. The Spirituality of the New Testament and the Fathers. P. 26–75.

Авва Дорофей представлял свой круг как символический метод, дающий возможность понять мистический гнозис, который является целью монашеской жизни. Монашеская борьба по преодолению своих страстей и достижению бесстрастия (apatheia) дала ему знание мучений и Воскресения Христа, сделала его жизнь беспрерывным мученичеством, которое он назвал «умерщвляющий аскетизм» [48]. 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 сферы [49]. [См. илл. 1]. Надо заметить, что рисунок креста соузника 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 редакции Жития Аввакума в Пустозерских сборниках: «Крест всем воскресение, крест падшим исправление, страстем умерщвление и плоти пригвождение, крест душам слава и свет вечный» [50]. [См. илл. 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 сцене Собора (Б), чтобы показать, как он и его традиция достигают мистического гнозиса (Премудрости) в противоположность ложной мудрости Никониан.

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

---

[48] См.: Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles. Instruction 1:11–12. P. 164–165. Беседуя об аскетах, которые пытаются ограничить свою жизнь от мира, он пишет: «καὶ απλῶσ εσταύρωσαν εαυτοῖσ τὸν κόσμον» («одним словом, они распяли себе мир»)

[49] Пустозерский сборник… Л. 2.

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

Сравнение Житий Аввакума и Епифания Соловецкого могло бы показать, что использование Аввакумом риторики юродства привело к более радикальному подходу к вопросу об аскетическом гнозисе, чем путь монаха-аскета [51]. Чтобы понять функции этой риторики и поместить Аввакума на пространственном континууме христианского ас кетического гностицизма, необходимо установить взаимосвязь перпендикулярных осей, которые пересекаются в центре сферы [52]. [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 утрата подобия Б ога. 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, чи стоту 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 = 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 неизвест ные из-за привычного человеческого состояния самообмана и слепоты [53]. Проистекающее из этого

---

[51] Это сравнение будет предметом другого исследования.

[52] О приложении этой модели к Житию протопопа Аввакума см.: Hunt P. The Outer Limits… P. 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 // Труды по знаковым системам / Тартуский государственный университет. Учёные записки Тартуского государственного университета. — Тарту, 1965. — Т. 2. — 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 гнозиса, “ 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 // Журнал московской патриархии. — 1970. — № 4. — С. 15.

[53] 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:

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) [54].

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 попрал [55].

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 (↳ ↑). Таким образом он перехитрил Дьявола

«Убоимся, братие, мира сего паче лютаго зверя… Сей же зверь, мир прелестный, сластьми своими тело упитевает червем на снедение, а душу во веки губит… Понеже ныне велико искушение вниде в мир за умножение грехов наших». См. приложение к монографии: Лихачев Д. С., Панченко А. М. «Смеховой мир» Древней Руси. — Л., 1976. — С. 184, 185–186.

[54] Пустозерский сборник… С. 10, л. 2 об.

[55] См.: Жизнь и деяния аввы Симеона, юродивого Христа ради, записанные Леонтием, епископом Неаполя Критского // Византийские легенды / Изд. подгот. Полякова С.В. — 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.

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 грехом грех [56]. Эта деградация также функционирует как маска, которая скрывает его подвиг, основанный на вере и на восхождении (↳ ↑) к перспективе вертикальной оси [57]. 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 *внешнии* наш человек тлеет, но *внутреныи* наш обновляется по вся дни… не сматряющим нам видимых, но невидимых: видимаа 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 (ἔρως) к божественной глубине толкает его в еще более глубокие бездны деградации, чтобы испытать его веру [58]. На этом пути он вступает в духовную

---

[56] 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 мой. – 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 высокоумие?... Истлеша, изгниша…». См. приложение к монографии: Лихачев Д. С., Панченко А. М. «Смеховой мир» Древней Руси. — С 188; Робинсон А. Н. Жизнеописания… С. 150, 151–152, 159, 171, 178; Hunt P. A Penitential Journey… P. 213. В аскетической традиции эта мука была подражаниеим страсти Христа на кресте, на подобии атлетическому соревновании (ἀγωνία). См. Послание Евреям 12: 1-3 и Жизнь и деяния аввы Симеона…), С 54. С .В. Когда Полякова переводила греческое слово, "атлет"(«τὸ ὄντως ἀθλητοῦ»)" "подвижником", в описании Симеона она скрывала метафорический связь подвига Симеона с этой агонией (ἀγωνία).

[57] Пример подобного рода можно найти в Житии Симеона юродивого. С .В. Полякова пишет: «Симеон все совершал под личиной глупости и шутовства… Подобым образом он часто изобличал прегрешения и отвращал от них,… изменяя свой голос и облик, и при этом люди принимали его за одного их 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).

[58] 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 мой. – 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.

битву с самим собой и миром и живет на внешнем пределе (✞) горячего бесстрастия (ἔρως < > ἀγάπη –ἀπάθεια) [59]. 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, когда он исповедовал блудницу, в сцене у Шаманских порогов, а также в сцене, в которой он спасает Еремея [60].

Эта агония ставит его в положение постоянной моральной опасности (↳ ↑> <↳ ↓), 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 блюдется, да ся не падет [1 Кор. 10:12]. Держись за христовы ноги и Богородице молись и всем святым…» [61].

Юродивый, находясь в равновесии с центром, в точке пересечения горизонтальной и вертикальной осей (✞), как Христос, является учителем и судьей (Ин. 9:39, 12:31; 1 Кор. 2:15) [62]. 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) [63]. Прозревая свое духовное движение как неотделимое от других

---

[59] 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 брани этой поражения».

[60] 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.

[61] 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… P. 57–70. О диалоге с собой в эпизоде у Шаманских порогов см.: Hunt P. A Penitential Journey… P. 211–216; а также: Робинсон А. Н. Исповедь–проповедь (о художественности «Жития» Аввакума) // Историко-филологические исследования. — М., 1967. — С. 358–371.

[62] В Житии Симеона юродивого объясняется: «Цель премудрого этого Симеона… была такова: прежде всего *спасать души людские* либо постоянно причиняемым в насмешку вредом, либо творимыми 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 мой. – П. Х.].

[63] 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 Исусе Наввине…»), к Книге Притчей Соломоновых (3:11–18) через цитату из Послания к Евреям апостола Павла (12:5–7) (Житие протопопа

сопутствующих ему, юродивый осознает себя одним из множества радиусов (A–G, D–G, B–G, C–G, и так далее), 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 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 суде [64]. Юродивый, следовательно, уловляет мир в его собственном коварстве (1 Кор. 3:19) и «в свете приведет тайная темная и объявит советы сердечныа» (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 двигается 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 Коринфянам [65]. Как фарисеи не захотели узреть Свет Христов, предпочитая служить Дьяволу и Лжи [66], 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»

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. — P. 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.

[64] Зерно этой поведенческой парадигмы находится, очевидно, в столкновении Симеона юродивого с протокомитом. См.: Жизнь и деяния аввы Симеона… С. 75.

[65] 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.

[66] Христос задает тот самый вопрос фарисеям, что юродивый своим слушателям игрой: «Почто беседы моеа не разумеете; яко не можете слышати словесе моего. Вы отца вашего диавола есте и похоти отца вашего хощете творити… Кто от вас обличает мя о гресе; аще ли истину глаголю, почто вы не веруете мне; иже есть от бога, глаголы божиа послушает; сего ради вы не послушаете, яко от бога несте». (Ин. 8:43–47).

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 нетленнаго Бога в подобие образа тленна человека» (Римл. 1:18, 23) [67].

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 Житию [68]. «Прелесть» «душевного человека » включает его присутствие на одной лишь горизонтальной оси (A > # < G– E), будто бы означая подъем по вертикальной (A ↳ ↑ G–E). В этом процессе он воспроизводит псевдо-вертикальную ось (G > # < E) в области лжи и самообмана, противоположную тому, чем она призвана являться . Она представляет на самом деле анти-вертикальную ось , ведущую в анти-центр извне сферы (> G <). Желая двигаться по дороге к небесам , Никониане в действительности спускаются в ад, чтобы прибыть туда, что Аввакум назвал «горький сион » в письме к игумену Феоктисту [69]. 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 учителя [70].

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» [71]. Тем самым он отправляет юродивого прямо к Христу, сопровождая его преследованиями , которые только очищают его и упрочняют внутреннюю веру [72]. Изобразив себя и своих соузников в Пустозерске в центре круга, а Никониан извне , Аввакум указал на их симметричное

---

[67] 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…

[68] См. Житие протопопа Аввакума… С. 306; Пустозерский сборник… С. 283, замечание 14.

[69] «Не малодушьствуй… 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. / Русская историческая библиотека. — Т. 39. — Л., 1927. — 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 мой. — П. Х.].

[70] 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.

[71] Пустозерский сборник… С. 10.

[72] 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».

взаимодействие [73]. 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 хвастаются, но ложный учитель хвастает своей силой, а не слабостью. Юродивый представляет свою греховность как источник соответствующего раскаяния; ложный учитель взывает 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 славни, мы же бесчестни! Вы силни, мы же немощни!» (1 Кор. 4:10) [74]. 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» [75]. Таким же образом Павел раззадоривает их своим внешним позором, чтобы обличить их в неспособности видеть его внутреннее участие в божественном прославлении [76]. Одновременно он повторяет перед ними их собственное само-прославление, чтобы намекнуть на нечто противоположное, что они не хотят замечать, а именно на их

---

[73] 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 “горе тому, им же соблазн приходит”. Того ради бог попущает соблазны, даже избрани будут… даже искуснии явлени будут… Добро ты, диявол, вздумал, и нам то любо — Христа ради пострадать…». См. Житие протопопа Аввакума… С. 329.

[74] 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 безчестни».

[75] См. также Второе послание к Коринфянам (12:10): «егда бо немощьствую, тогда силен есмь». 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. P. 311.

[76] См. Второе послание Павла к Коринфянам (12:1–4).

нравственное малодушие, неспособность воспринимать человеческую слабость Христа. Он прославляет их мирскую славу потому, что они пользуются ею, чтобы скрывать от себя свои пустоту и тщеславие [77]. 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 само-тождестве. 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 в 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 лже-мудрости 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 юродствование в сцене Собора в качестве модели христианского гнозиса, 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. [78]. Эта сцена начинается с цитаты из Первого Послания к Коринфянам апостола Павла, которая сразу же придает глубину всей сцене: «Бог отверз грешные мои уста, и посрамил их Христос!». Эти слова соотносятся со следующим стихом из послания: «но буяя мира избра *Бог*, да премудрыя *посрамит*, и

[77] Ирония здесь намекает на слова Второго послания к Коринфянам: «Яже на лица ли зрите… сами в себе измеряюще, и прилагающе себе, *не разумевают*» (10:7, 12) [Курсив мой. – П. Х.].

[78] См. Житие протопопа Аввакума… С. 333–335; Робинсон А. Н. Жизнеописания… С. 167–168; Пустозерский сборник… С. 52–54.

немощная мир а избра Бог , да посрамит крепкая » (1 Кор. 1:27). [Курсив мой – П. Х.]. Засчет такого подтекста Аввакум противопоставляет святое буйство «мудрости человечьстей » (1 Кор. 2:4). Упоминание «грешных уст» означает , что Бог сам юродствует, когда выбирает своим пр ороком последнего из возможных кандидатов – Аввакума, заявляющего себя грешником, являющимся изгнанником 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 ↳↑ G-E). В данном контексте эта премудрость – суд Креста. Ниспровергая 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 псевдо -мудрости «душевного человека » (1 Кор. 2:14) (на псевдо -вертикальной 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, – чему им верить? Они-де грамоте не умели!».

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

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 (apatheia). Этот отказ был свидетельством того , что действия Аввакума исходили из внутренней установки, которая служит оправданием 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 свидете льствовали 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 человеческия 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 означал, 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 оскорбление, 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 пути 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 «жидовствующим» и которую теперь Аввакум предложил им.

Юродство Христа ради Аввакума преподало его слушателям и читателям урок о 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. Авввакум 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 уроди Христа ради; вы славни, мы же безчестни; вы сильни, 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 обесчестил!» [79]. 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, точию Исуса Христа, и сего распята», таким образом, что «слово» и «проповедь» предстали «не по препрению человеческия 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 духовная сила, на самом деле, ничему не подвластна. Таким же образом Аввакум победил невежество своей

---

[79] 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 лише заплакать, на них глядя… Что о них тужить? Христос и лутче их был, да тож ему, свету нашему, было от прадедов их, от Анны и Каиафы». Робинсон А. Н. Жизнеописания… С. 168. П. Паскаль отмечает, что в ходе процедуры анафемы Аввакум был оттеснен от алтаря и уподоблен Иуде. Аввакум перевернул эту логику, сравнив Никониан с Анной и Каиафой, которые приговорили Христа к смерти (Pascal P. Avvakum et les Debuts du Raskol. P. 378).

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 Христовом [80].

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 «воистинну истинного християнина» – 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

[80] В черновой редакции Аввакум открыто определил место Никониан во внешней темноте, подразумевая тем самым собственный подъем к Свету: «во свете неизреченне близ святыя троицы» (Житие протопопа Аввакума… С. 342).

христианина, то есть завладевал центром мистической сферы. Таким образом Аввакум объединил свое личное существование с трансцендентной реальностью. Он добавил новые параметры к идее Иосифа Волоцкого о провидческой роли святого юродства в качестве защиты веры от ереси. Сокрытие за действием было полноценной теологической парадигмой, сп особной защитить мистическое понимание Премудрости от внешней мудрости Никониан. Поддерживаемый авторитетом апостола Павла, интерпретацией Дионисия Ареопагита и переосмысления 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 находили сь 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 Никонианскими судьями (А). Вариант А, по-видимому, является первой попыткой Аввакума описать свое поведение перед судьями [81]. 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 Никонианами [82].

«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 сошед, 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 заместил его верой в Христа, что означало смерть *для* мира и начало восхождения по вертикальной оси. [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

[81] Житие протопопа Аввакума… С. 332.

[82] 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-го 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.

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). [Диаграмма 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 званий и чинов судьей служило дидактическим целям: показать, что Аввакум – «истинный християнин», «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 само-смирение, 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) Никониан [83].

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 «воистинну истинного християнина». 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, спроецировав собственные и Никонианские отличительные признаки на эту живую сетку, Аввакум придал им больше динамичности и противопоставил их в духовной борьбе между сокровенной и внешней премудростью. Эта поэтическая деформация

[83] 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 премудростю истощит и вере себя предасть, – не возможет спастися». См. Демкова Н. С. Сочинения Аввакума и публицистическая литература раннего старообрядчества. — СПб., 1998. — С. 9.

первоначального по этического 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 ст атическую 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 архетип ы 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 тол ько что рассмотрели на примере сцены Собора [84]. 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 трактовк у двух видений , которые изначально находились в Пятой челобитной . 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 челобитной. Таким образом он сумел скрыть свое пребывание на вертикальной оси вне повествования Жития и включил видения из Пятой челобитной в поэтическую структуру Жития только в качестве тайного трансцендентного уровня.

4. Видения в Пятой челобитной Царю Алексею Михаиловичу

---

[84] 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 толкует 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.

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 челобитной 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 челобитной вне текста Жития функционируют как ступени, через которые Божественный Свет переходит из нутри наружу (↳ ↓), от совокупности и целостности бытия в Боге (на конце вертикальной оси и в центре сферы) к падшему раздробленному и развращенному сознанию (на горизонтальной оси): он течет по этапам: сначала свет наполняет возвышенное умозрительное творческое сознание Аввакума (↳ ↑), охватывающее в целом письменную традицию и Премудрость Божию; отсюда он изливается в Пятую Челобитную, 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 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 челобитную [85]. В черновик он ввел этот расширенный вариант, но решил исключить его из официальной редакции [86].

В первоначальном и расширенном вариантах вознесшийся Христос возник перед ним и произнес: «не бойся, аз есмь с тобою». Видение Аввакума воссоздало тот опыт, который апостол Павел претерпел после того, как он отделил себя от

[85] Например, простое упоминание «Господа» в первоначальном письме превратилось в «Христос с силами многими», предваряемый «госпожой богородицей». См. Житие протопопа Аввакума… С. 330.

[86] Вариант письма см. в: Житие протопопа Аввакума… С. 218, 422; переработанный вариант Пятой челобитной см. в: Житие протопопа Аввакума… С. 201; его наличие в черновой редакции Жития см. в: 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 семнадцеть недель. Тут мне божие присещение бысть; чти в цареве послании, тамо обрящеши».

хулителей Христа и объявил себя чистым (Деян. 18:6). Бог затем сказал Павлу: «не бойся, но глаголи и да не умолкнеши, зане аз есмь с тобою…». Аввакум, однако, в обращении Христа к нему утаил ключевые вдохновляющие слова: «но глаголи и да не умолкнеши».

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 кручины 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 Христа [87]. 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 оживило 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».

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 само-снижения согласно учению Первого послания к Коринфянам: «яко да не похвалится всяка плоть пред богом … да якоже пишется, хваляйся о господе да хвалится» (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 челобитной [88]. Таким образом, он преобразовал Пятую челобитную в подтекст,

[87] В заключении 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, мняся стояти, да блюдется, да ся не падет. *Держись за христовы ноги* и богородице молись… так будет хорошо». [Курсив мой. – П. Х.]. См. Робинсон А. Н. Жизнеописания… С. 178.

[88] В Пятую челобитную 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 Челобитной царю 1664 г. он уже использовал эту стратегию, обратившись к Второму

который и смоделировал спрятанную глубину. В процессе редактирования Аввакум решил сохранить тайну и сам следовать совету, который дал Царю в Пятой Челобитной: «За любовь тебе господню, Михайлович… не поведай врагом моим, никониянам, тайны сея, да не поругают Христа Исуса… глупы веть оне, дураки, блюют и на самого бога нечестивыя глаголы» [89].

Реплика в Пятой челобитной – 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: “Глупы-де были…”». Удалив видение 1666 г. из повествования и объяснив читателям, что искать его нужно в Пятой челобитной, 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 челобитной и изображением святых Никонианами в Житии воплотила на уровне структуры диалектику вывернутой «обратности». Таким образом определилось место Пятой челобитной 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 – 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 видеть [90].

посланию к Коринфянам (12:6), чтобы показать, что он воздерживается от хвастовства телесной жизни и выбирает похвальбу 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… P. 303–304.

[89] См. Житие протопопа Аввакума… С. 201. На Аввакума, который утверждал в Челобитной, что знает Псалтирь наизусть, могли оказать влияние стихи 19–21 из 30-го Псалма: «Немы да будут устны льстивыя, глаголющая на праведнаго беззаконие, гордынею и уничижением / Коль много множество благости твоея, господи, я же *скрыл* еси боящимся тебе, сделал еси уповающим на тя пред сыны человеческими / *Скрыеши их в тайне* лица твоего от мятежа человеческа / *Покрыеши* их в крове от пререкания язык. [Курсив мой. – П. Х.].

[90] 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 оне *лезут в глаза*!». См.

5.2. Видение 1669 года

Аввакум включил и другое видение в поверхностное повествование черновика, которое первоначально находилось в Пятой челобитной. Оно появилось в 1669 г. в Пустозерске в период творческого подъема, который включает написание Пятой челобитной и планирование Жития. Аввакум вставил описание видения из Пятой челобитной в поверхностный повествовательный слой, где он описал эффект полемических трудов, которые он отослал в Москву из Пустозерска [91]: «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 ширины [92]. 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» [93]. 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 Распятия[94]. Оно исполнило обещание, данное в предыдущем видении 1666 г., когда Христос освятил речь Аввакума силой Вознесения. Сейчас его расширяющиеся язык, губы и тело наполнили мироздание внутренним Духом обновления и преобразования, подобно тому как Христос - Премудрость наполнит это мироздание во время Второго Пришествия [95]. Видение открыло, что он сосредоточил в себе силу Воскресения всех святых (G), которые будут предстоять перед Агнцем во время Второго Пришествия [96]. С одной стороны, оно выражает явную агрессию, обращенную к Царю и Никонианам, наподобие

Робинсон А. Н. Жизнеописания… С. 164. Аввакум истолковал их отказ видеть как доказательство их расположения в псевдо-центре вместе с Антихристом: «Чюдо, как то в познание не хотят приити: огнем, да кнутом, да висилицею хотят веру утвердить!.. И те учители явны, яко шиши антихристовы». См. Робинсон А. Н. Жизнеописания… С. 171.

[91] См. Житие протопопа Аввакума… С. 200, 339.

[92] В Первую челобитную 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.

[93] Житие протопопа Аввакума… С. 339.

[94] См.: Hunt P. Justice in Avvakum's Fifth Petition… P. 282-3, 290.

[95] Аввакум описал это преображение в заключении черновой редакции: «…И мы обожение получивше… 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.

[96] См. Апок. 14, 1–6: «Сие суть куплени от людей первенцы богу и агнцу / и во устех их не обретеся лесть: без порока бо суть пред престолом божиим».

Страшного Суда; с другой стороны, оно означает мистическую открытость сердца, очищенного «от всякия скверны плоти и духа» (2 Кор. 6:11, 7:1), обращенную к истинно верующим, в свидетельство его братской и божественной любви, наподобие Второго Пришествия [97]. 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, обнажать божественное провидение в настоящем кризисе, освещая особенности тех, кто сообщается в тайной целостности сферы, и тех, кто выпадает из обьема сферы [98]. В контексте Пятой челобитной 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 юродство [99]. Его видение извлекло обратный слой поверхности наружу, продемонстрировав, как внутренняя скрытая сила пронизывает телесные органы, обычно недостойные человеческого внимания. Как мы раньше объяснил и, внутреннее восхождение по вертикальной оси (G–E) преобразует значение внешней (плотской) точки на горизонтальной оси (A) в обратное отражение (< >) божественного само-тождества (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» (1 Кор. 1:28). Видение Аввакума было кощунственной маской, таившей под описанием телесного расширения его открытое сердце и очищенную плоть.

---

[97] 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… P. 290, а также: Хант П. Пятая челобитная Аввакума к царю и ритуальный процесс.

[98] «Царь-государь любим бо еси мне,… исповем ти вся чюдеса господни. Ей, не лгу – буди мне с сею ложью стати на страшнем суде с тобою… помышляет ми ся будет скоро отложение телеси моему, яко утомил мя еси зело… да никак не лгу, ни притворяяся говорю: в темнице мне, яко в гробу, сидящу, что надобна? разве смерть? ей, тако». См.: Пятая челобитная // Житие протопопа Аввакума… С. 199.

[99] 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 таковаго до третияго небесе» (2 Кор. 12:2). См. Житие протопопа Аввакума… С. 201. Тем не менее, он дразнит Царя и этим видением осмеивает его власть. См. Житие протопопа Аввакума… С. 200.

При включении этого видения в черновик автор подчеркнул в нем нарушение правил мистического бытия, сопоставив его с традиционной моделью: «…видение угодника божия Венедикта, тако ему показано, яко под едину солнечную лучю всему миру собратися. Тако и он умныма очима виде, яко сошедшися 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 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, по нимая, что он 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 язык 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, высветив скрываемую глупость и несущественность Никониан. Его раздувшиеся язык 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) [100]. «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 челобитной 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 челобитной. 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 рад и, озаренного Премудростью своего внутреннего мистического тела. Эта работа повлекла за

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

собой сознательное деформирование «прямого» значения за счет 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.

Заключение

Творческий процесс Аввакума свидетельствовал о его намерении насытить сцену перед собором духом юродства апостола Павла и хитростью Иосифа Волоцкого и спроецировать 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 Исусе, а не по стихиям сего мира, за ню же мы страждем и умираем и крови своя проливаем». [Курсив мой. – П. Х.] [101].

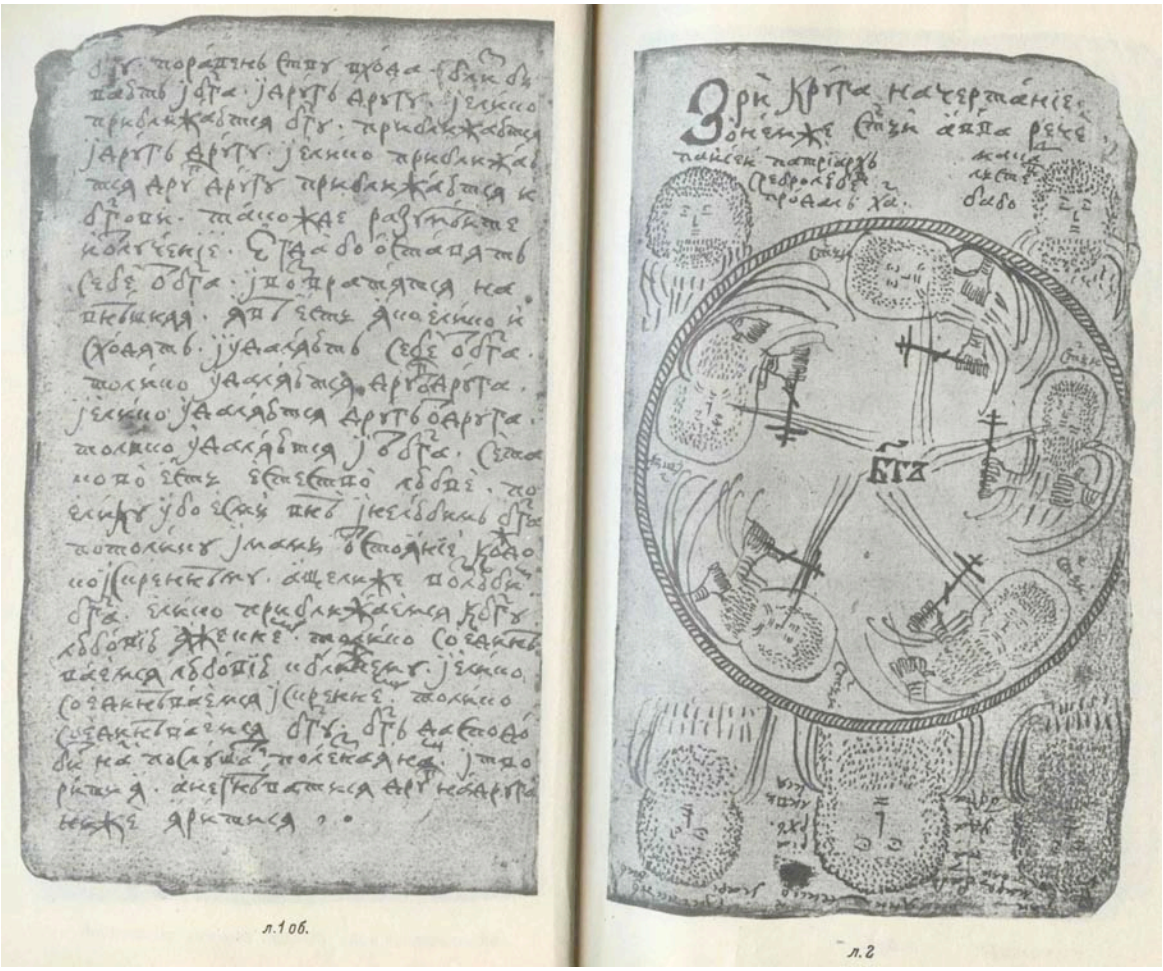
Аввакум использовал юродство, чтобы противодействовать профанации значения Премудрости со стороны церковных властей. Эта миссия вдохновила его на то, чтобы оценить понимание юродства апостолом Павлом через призму Иосифа Волоцкого, Дионисия Ареопагита и аввы Дорофея. Аввакум не только расширил границы мученического Жития своим образованным юродством; он также расширил границы литературной парадигмы юродства как такового [102]. Углубляя богословское значение юродствования, Аввакум приспосабливал его служить оружием в идеологической борьбе за самую суть мистического богословия, которое освящало Московское государство вплоть до реформ патриарха Никона [103].

---

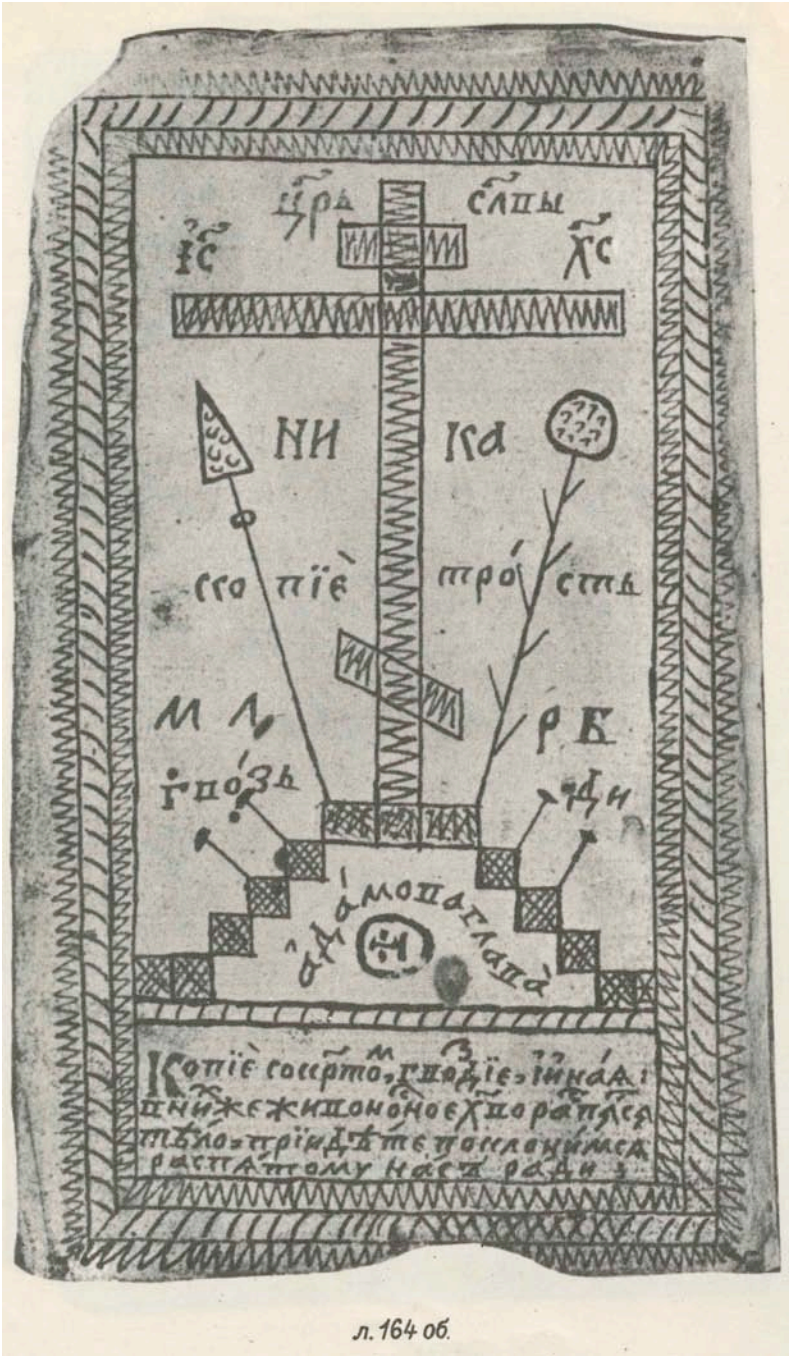
[101] См. Пятая челобитная // Житие протопопа Аввакума… С. 196.

[102] Статья Hunt P. «The Life of St. Andrew the Fool» and the «Life of the Archpriest Avvakum»: Foolishness in Defense of the Universal Church выйдет в сборнике: «Holy Foolishness in Russia: New Perspectives» / ed. P. Hunt. — Slavica Publications. — Bloomington, 2011.

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



«Поучение преподобнаго отца нашего аввы Дарофея о любви»
«Зри kruga начертание, о нем же с(вя)тый авьва рече»
Введние к Житию, 1676, Пустозерский сборник, С. 9-11



«Ав'ва Дарофей описал же свое житие уч(е)никам своим, понуждая их на таяжде…и я такожде…сказываю вам деема мною…с(вя)тем дусе с отцем и с с(ы)ном. Богу бл(а)годарение во веки»
[Изображение восьмиконечного креста с надписью Епифания]
Пустозерский сборник, С. 11

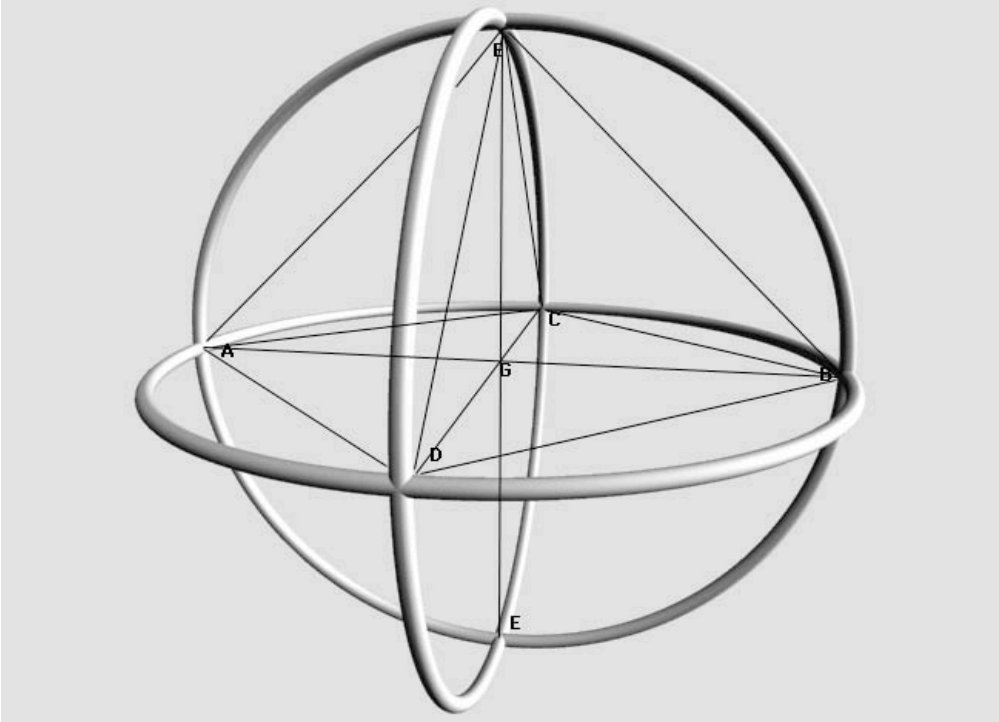


Диаграмма 1

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 (E) и творением (ромб ADBC), Знающим (E) и познаваемыми (A, D, B, C).

A, D, B, C = конкретные святые

Вертикальная ось

G–E = ось интеллектуального восхождения к онтологической истине (разумных существ, прообразов, Логосов); она маркирует уровни концентрации Целого, погружения в божественную глубину, сущность, движения через все усиливающиеся степени интенсивности Света за пределы Мрака. Высказывания аввы Дорофея побуждают вообразить сферу: «Поелику убо входят святии (A, B, C, D) к среде (ось G–E), желающе приблизитися богу, по равенству входа близ бывают и бога (E) и друг другу (A, B, C, D)». Этот процесс сосредоточения многого 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 различения, умножения. Первоначально эта ось зеркально отражала вертикальную через обратную симметрию (< >) и была наполнена Светом. Тогда сотворенная природа отражала несотворенные 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 внешняя, яве есть, яко елико исходят и удаляют себе от бога (> < E) толико удаляются друг от друга (> < A, B, C, D) и елико удаляются друг от друга, толико удаляются и от бога».

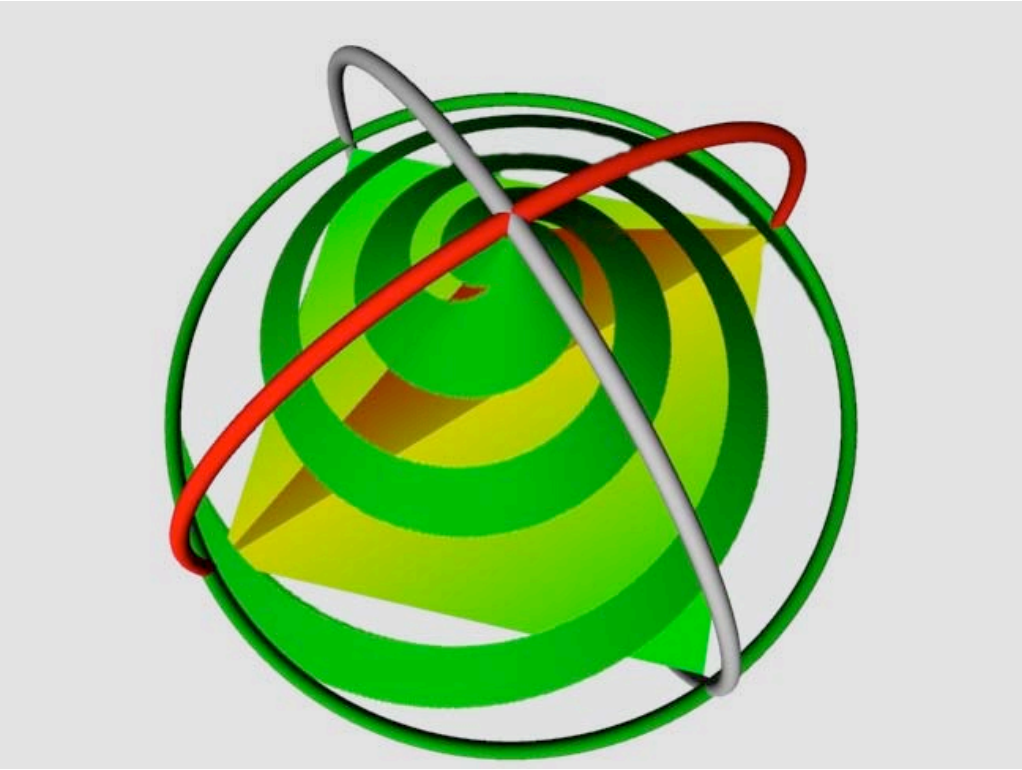


Диаграмма 2: A, B, C, D ↳ ↑ G-E = ✞ Премудрость креста

Задачей святого является воссоединение двух осей (✞) подобно тому, как Бог - человек сделал это на кресте . Разрушив смерть см ертью, 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 (↳ ↑). Сделав смерть актом любви и веры, он превратил ее скорее в источник единения с другими и Богом (< G >), чем разобщения (> G <). Тем самым он соединяет свое отдельное место на внешнем конце горизонтальной оси (←) со своим положением на вершине вертикальной оси концентрации в сего во всем (↑). Подобно этому испытание святых (A, C, B, D) грехом и смертью инициирует внутренний путь назад по спирали (↳ ↑). 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 отображают друг друга, все страдающее человечество и самого Бога. За счет этого спиралеобразного восхождения, каждый соединяет в себе две оси (✞), наполняется Премудростью креста и все больше превращается в светлую концентрацию Целого (G).

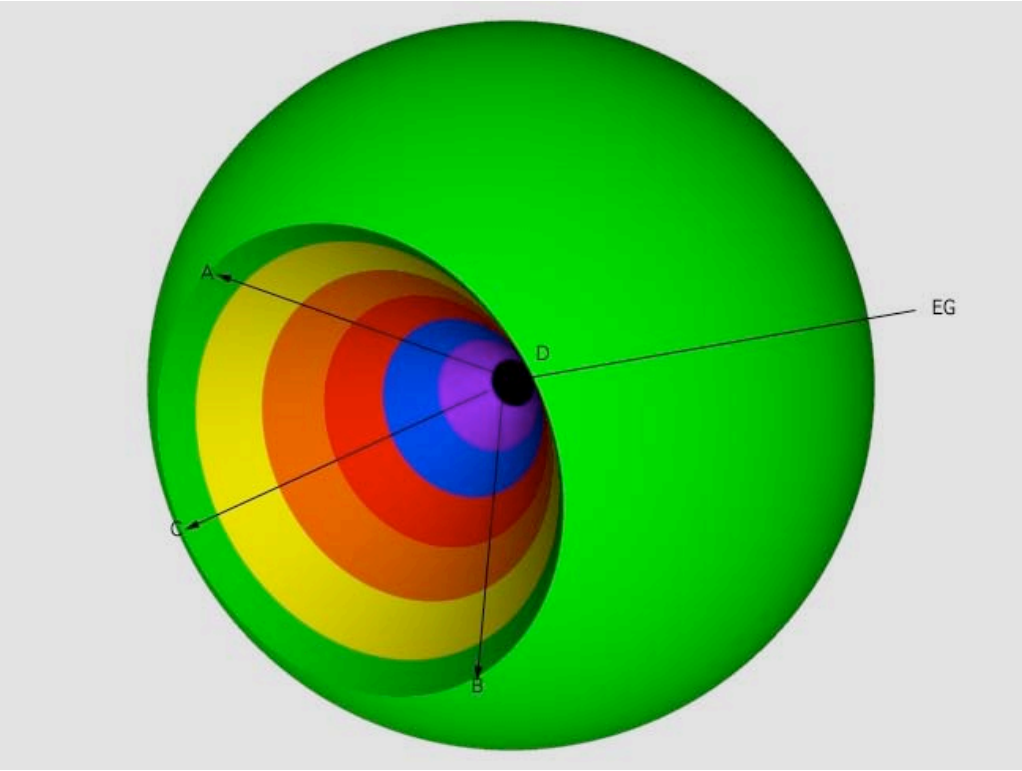


Диаграмма 3: Глубина <> Поверхность

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 (E). 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 . Е го 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 Аввакум 1669 года: 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.

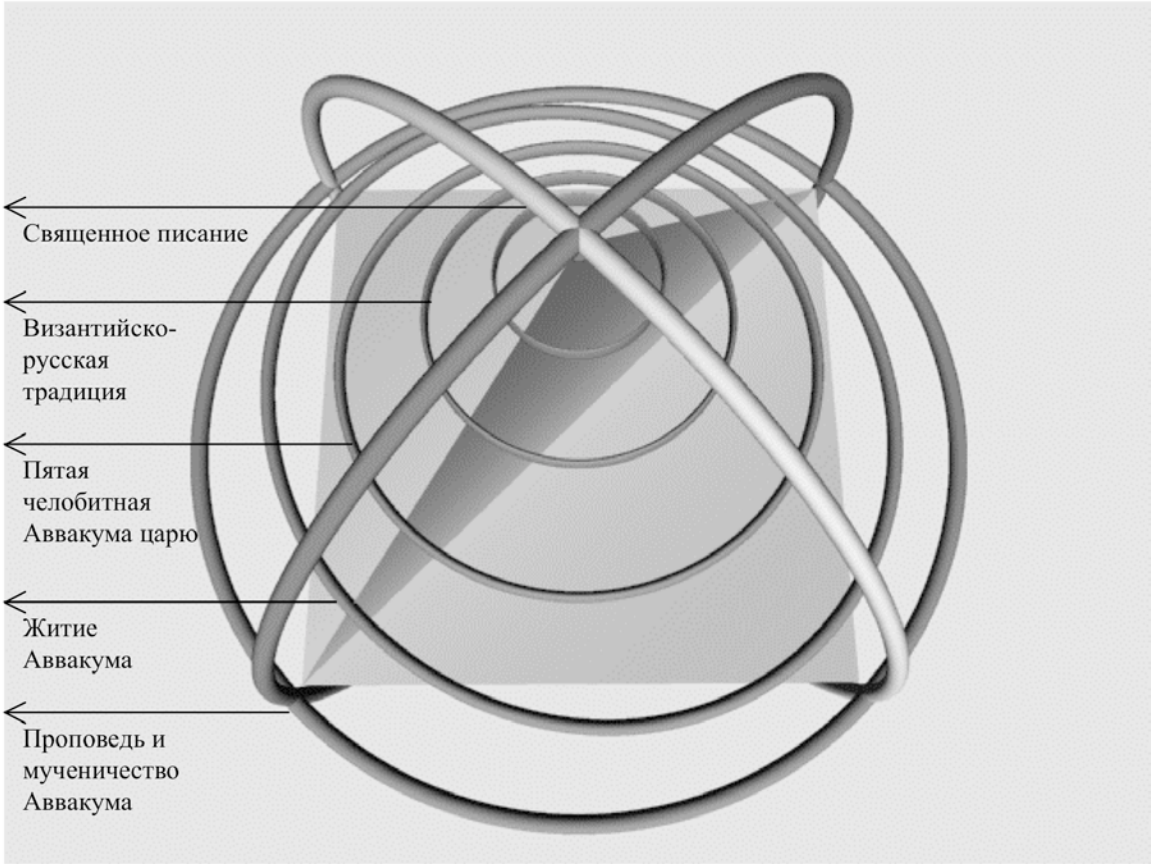


Диаграмма 4

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