

---

## «ЖИТИЕ ПРОТОПОПА АВВАКУМА»: СЕМИОТИКА НОВОГО СТИЛЯ

О.И. Валентинова

Кафедра общего и русского языкознания  
Филологический факультет  
Российский университет дружбы народов  
ул. Миклухо-Маклая, 6, Москва, Россия, 117198

В произведениях протопopa Аввакума нарушается характерный для средневековых текстов принцип соотношения формы и содержания. Понять механизм этого нарушения и — в соответствии с предложенным пониманием — сформулировать обоснованные критерии интерпретации текстов Аввакума — основная задача автора статьи.

**Ключевые слова:** изменение средневекового соотношения формы и содержания, десакрализация религиозных представлений, секуляризация сознания.

«Житие протопopa Аввакума» — одно из наиболее непредсказуемых произведений древнерусской литературы — стало новой точкой отсчета и в истории русской литературы, и в истории русского литературного языка.

Это повествование, написанное человеком необузданного, неистового нрава, признанного русской старообрядческой церковью святым, разрушило каноны жития — одного из важнейших жанров церковной литературы, спровоцировало десакрализацию религиозных представлений, выраженных в сложившейся в древнерусский период семантико-стилистической системе книжно-славянского типа литературного языка, и стало, в конечном счете, отражением зарождавшейся в Московском государстве секуляризации сознания.

В сочинениях Аввакума измененное сознание древнерусского человека, отразившее то ли искажение, то ли утрату прежних духовных ориентиров, материализовалось стилистически. Эти сочинения засвидетельствовали самой возможностью своего появления глубокое повреждение средневекового принципа типологии текстов, то есть присущего Средневековью принципа соотношения формы и содержания.

Кошунственное совмещение сакрального и мирского в тесноте синтаксического единства разрывало прежние основания семантической и стилистической организации текста, свидетельствуя об обмирщении сознания. В текстах, порожденных Аввакумом, самому направлению мысли сообщается ход, обратный богословскому началу. Библейские образы, через которые, как через эталоны понимания, объяснялась новейшая жизнь, утрачивают здесь канонический герменевтический статус. По своему волю автор та символическая сила и интерпретационная значимость сравнивающей части сравнения, которая в религиозной литературе категориально закреплялась за фактами библейской истории, в его текстах сообщается фактам современной жизни. События нового времени обретают значимость несопоставимо более высокого порядка, чем события библейские:

«Кому охота венчатца, не по што ходить в Перьсиду, а то дома **Вавилон**» («Житие протопopa Аввакума») // «Не по што в Персы идти пещи огненные искать, но Богъ даль дома **Вавилон, въ Боровскѣ пещь Халдейская**» («Книга бесед»).

В такой ментальной ситуации библейские образы выпадают, в конечном счете, из сферы религиозной мыслительной деятельности, секуляризируются, становясь инструментом светского ораторского искусства. Но не ораторское искусство признается движущей силой религиозно значимого слова, а подаваемая особая Божественная сила, называемая благодатью.

Ораторское искусство, мастерство убеждения, — сущностная противоположность благодатного слова. В лоне ораторского искусства начинается разложение религиозного сознания. В таком ментальном пространстве упоминания о Боге утрачивают сакральный смысл, становятся просто оборотами речи, присказкой, привычкой выражения:

«выпросиль у Бога свѣтлую Россію сатана»;  
«держись за Христовы ноги»;  
«полны сети напехаль Богъ рыбы»;  
«Десять лет он меня мучил или я ево, — не знаю; **Бог разберет в день века**»;  
«Болшо (болшо — ‘знать’ — О.В.) у **Христа-тово остра шелепуга-то** (шелепуга — ‘плеть’ — О.В.): скоро повинился муж твой» (все — «Житие протопопы Аввакума»).

Чтобы достоверно оценить возникающую в «Житии протопопы Аввакума» семантическую ситуацию, необходимо напряженно удерживать в поле зрения тот факт, что в духовной литературе очевидность слова была и остается иллюзорной. Так же, как она иллюзорна и в художественной литературе.

Кажущаяся телесность значения — большой соблазн для человека, далекого от экзегезы, то есть от установленных в богословской науке принципов толкования библейских текстов (от греч. *exēgēsis* — ‘толкование’), тогда как задача экзегезы состоит в том, чтобы от значения вещного или значения конкретно-исторического перейти к значению символическому, через которое обыденное содержание трансформируется в содержание сакральное.

Попробуем соотнести появившееся в «Житии» протопопы выражение «*держись за Христовы ноги*» (Житие) с известными по Псалтыри выражениями со словом *нога*.

В псалмах царя Давида слово *нога*, как установлено в Толковой Псалтыри Евфимия Зигабена [1], имеет значение ‘*пути жизни*’: *нога моя ста на правоте* (Псалом 25, 12). «**Нога моя**, Господи, стоит на правде, то есть **пути жизни моеей** удалены от всякой кривизны и лукавства. А это подобно сказанному: я ходил в незлобии моем» [1. С. 156].

Слово *нога* появляется в Псалтыри и в составе выражений *ноги Его*, *ногам подвижатся*, *нога гордыни*.

Выражение *ноги Его* означает ‘шествие Божие’, ‘нисхождение Его на землю’ [1. С. 99]: «И приклони небеса, и сниде, и мракъ подь ногами его» (Псалом 17, 10).

*Ногамъ подвижатся* значит ‘*уклониться ко греху*’ [1. С. 235]: «И внегда подвижатися ногам моимъ, на мя велеречеваша» (Псалом 37, 17).

*Нога гордыни* толкуется не только как ‘*гордыня*’ или ‘*гордость*’, но и как ‘*всякое зло*’, ‘*человек нечестивый*’, ‘*неправедные враги*’: «Да не приидеть мне нога гордыни» (Псалом 35, 12).

«Частью гордости („ногою“), — пишет Евфимий Зигабен, — выражает здесь все тело гордости. А именем „гордости“ выразил всякое зло, потому что гордость — верх и производительница всякого зла. Новейшие учителя говорят, что гордость имеет только одну ногу: во-первых, потому что она подобна некоему чудовищу об одной ноге, во-вторых, потому что гордый надеется только на самого себя, в-третьих, потому что, не имея хорошего основания, гордость легко падает во все беспорядки и не может устоять» [1. С. 218].

В Толковой Библии под редакцией А.П. Лопухина дается такое понимание выражения «Да не наступит на меня нога гордыни»: «Источник праведности человека заключается в страхе Божиим. Гордыня — свойство, противоположное ему. Тогда смысл выражения будет таким: сохрани меня, Господи, от своеволия, как причины отчуждения Человека от Тебя, ибо тогда Ты не будешь хранить меня. Можно разуметь под «гордыней» вообще человека нечестивого, тогда весь стих будет представлять собой молитву к Богу от неправедных врагов [2. Т. 1. С. 204].

Сравним эти толкования.

Евфимий Зигабен, удерживая в поле внимания обе части выражения *нога гордыни*, выводит общее значение, опирающееся на значение каждого из двух слов, но несводимое к механической сумме этих значений. В интерпретационное пространство вовлекается грамматическая категория числа, которой сообщается трехуровневое символическое осмысление. Мысль Евфимия Зигабена о том, что в этом выражении «частью гордости» (*ногою*) выражается «все тело гордости», а «именем гордости» — «всякое зло», изоморфна принципам иконописи, когда частью обозначается целое. Так, например, маковка церкви означает всю церковь, а несколько мавок церквей — целый город [3].

В Толковой Библии, выпущенной под редакцией А.П. Лопухина, слово *нога* — первая часть выражения *нога гордыни* — опускается из истолкования, а значит, по сути, лишается какой бы то ни было смысловой значимости. Что, на наш взгляд, является серьезной герменевтической погрешностью, крайне нежелательной в экзегетике, ведь в духовном тексте нет ничего лишнего или случайного. Толкованию в этом случае подвергается лишь вторая часть выражения *нога гордыни* — слово *гордыня*, вовлекаемое истолкователем в соотношение с такими понятиями, как *страх Божий*, *своеволие*, *отчуждение человека от Бога*, каждое из которых обнаруживает, в свою очередь, несколько символических значений.

Как бы ни были различны эти два истолкования, в них есть общее: автор каждого из них исходит из представления о том, что для того чтобы верно (семиотически грамотно) истолковать отдельное выражение из духовной литературы, его должно встроить в систему смысловых координат, устанавливаемых по взаимоуточняющим контекстам относительно замкнутого списка текстов.

Понятно, что истолкование отдельного выражения в любом случае окажется условным: ведь в семиотическом пространстве духовной литературы относительно законченное истолкование отдельного выражения возможно только при последовательном воспроизведении всей системы во всей совокупности ее связей. Самое построение толкования того или иного элемента духовного текста свидетельствует о незавершенности понимания: объясняя *гордость* через *зло*, или через *своеволие*, или через *отчуждение от Бога*, мы побуждаем читателя выйти на установ-

ление символического значения введенных определителей: что есть *зло*? что есть *своеволие*? что есть *отчуждение от Бога*? И так далее, и так далее, и так далее, пока круг взаимообуславливающих контекстов не замкнется.

Попробуем теперь — на фоне полученного представления о некоторых принципах истолкования духовных текстов — определить семантический статус появившегося в «Житии протопопа Аввакума» выражения *держись за Христовы ноги*. Возьмем ближайший контекст:

«А я, грязь, что могу зделать, аще не Христос? Плакать мне подобает о себе. Июда чудотворец был, да сребролюбия ради ко дьяволу попал. И сам дьявол на небе был, да высокоумия ради свержен бысть. Адам был в раю, да сластолюбия ради изгнан бысть, и пять тысяч пятьсот лет во аде был осужден. По сем разумея всяк, мняйся стояти, да блюдется, да ся не падет. **Держись за ноги Христовы** и Богородице молись и всем святым, и так будет хорошо».

Если мы мысленно перенесем центр смысловой тяжести с линейно первого элемента «*держись за Христовы ноги*» на синтаксически однородный следующий элемент «*Богородице молись*», мы, очевидно, сможем и первому элементу приписать некоторый религиозный смысл: «*следуй за Христом*», «*исповедай Христа*», «*уповай на Христа*». Но будем ли мы правы? Мы же понимаем, что порядок обращения — сначала к Христу, потом к Богородице и только потом к святым — значим в той системе координат, в которой мы попробовали проинтерпретировать выражение «*держись за Христовы ноги*». Можем ли мы, осознавая неслучайность самой последовательности обращения, игнорировать эту неслучайность и дать истолкование первичного элемента, опираясь на узнаваемое значение второго элемента, а не наоборот? На этот вопрос ответить утвердительно крайне сложно, ведь от ощущения искусственности, натянутости вывода нам не уйти. Кроме того, в столь условном истолковании мы полностью опустили слово «ноги».

Что изменится в восприятии фразы «*держись за Христовы ноги*», если мы не будем своевольно менять место смыслового центра? Теперь окажется, что значение этого высказывания (*держись за Христовы ноги*) не просто пребывает в пределах обывательского восприятия, но почти удерживает это восприятие на уровне буквального понимания, опирающегося на прямые значения слов. Семантическая ущербность этого выражения из «Жития протопопа Аввакума» задается стилистическим выбором автора — опорным словом высказывания *держись за Христовы ноги* оказывается разговорный глагол — и закрепляется ситуационным контекстом:

«А егда еще я был попом, с первых времен. Как к подвигу касатися стал, бес меня пуживал сице. Изнемогла у меня жена гораздо, и приехал к ней отец духовной; аз же из двора пошел по книгу в церковь ноши глубокой, по чему исповедать ея. И егда на паперть азъ пришел, бесовским действием скачет столик на месте своем. И я не устрася, помолясь пред образом, осенил рукою столик и, пришед, поставил ево, и перестал играть. И егда в трапезу вошел, тут иная бесовская игра: мертвец на лавке в трапезе во гробу стоял, и бесовским действием верхняя раскрылася доска, и саван шевелитца стал, устрасая меня. Азъ же Богу помолясь, осенил рукою мертвеца, и бысть по-прежнему все. Егда ж в олтарь вошел, она ризы и стихари с места на место, устрасая меня. Аз же, помоляся и поцеловав престол, рукою ризы

благословил и пощупал, приступя, а оне не по-старому висят. Потом, книгу взяв, ис церкви пошел. Таково-то ухищрение бесовское к нам! Да полно тово говорить. Чево крестная сила и священное масло над бешанными и болными не творит благодатию Божию! Да нам надобно помнить сие: не нас ради, ни нам, но имени Своему славу Господь дает. А я, грязь, что могу зделать, аще не Христос? Плакать мне подобает о себе. Июда чудотворец был, да сребролюбия ради ко дьяволу попал. И сам дьявол на небе был, да высокоумия ради свержен бысть. Адам был в раю, да сластолюбия ради изгнан бысть, и пять тысяч пятьсот лет во аде был осужден. По сем разумея всяк, мняйся стояти, да блюдется, да ся не падет. Держись за ноги Христовы и Богородице молись и всем святым, и так будет хорошо».

Это описание победы протопopa над бесом балансирует на грани пародии. Правда, пародии, ощущаемой более на интуитивном уровне, чем на рациональном. Очевидно, потому, что пародийность как внутренняя установка отсутствовала в сознании автора.

Борьба праведника с нечистой силой — узнаваемый эпизод жития. Правда, в образцовой житийной литературе борьба с бесами воспринималась как внутренняя борьба человека со своими грехами и своими страстями. В этом же эпизоде «Жития протопopa Аввакума» такой смысловой параллелизм отсутствует. Буквальность и на этом уровне довлеет над символизмом.

Обыденность в описании бесовского действия (*скачет столик, мертвец на лавке во гробу стоял, верхняя розкрылася доска*) сочетается с обыденностью описания победы над бесом. Легкость, с которой протопop совершает подвиг за подвигом, задает очевидный схематизм всей сцене. Модель «действие — мгновенный результат» повторяется трижды в пределах краткого сюжетного шага. «*Помоляся*», «*осенил*» — «*и бысть по-прежнему все*»: и столик не скачет, и саван мертвеца перестал шевелиться, очевидно, и верхняя доска гроба закрылася, и стихари и ризы перестали летать. Мы можем расценивать эту выведенную модель как зримый результат того отношения к обряду (к внешней формуле), которое было доведено в русском обществе XVII в. до внутреннего убеждения: спасительная сила признавалась за формулой как таковой. Такое гиперболизированное отношение к внешнему приводило к серьезным семиотическим искажениям: молитва в обыденном религиозном сознании начинает восприниматься как магическое заклинание, крестное знамение — как магический ритуал. При таком восприятии механическое следование форме (без внутреннего напряжения мысли) дает мгновенный результат, а отступление от формы воспринимается как отступление от веры. Мысленное соотнесение знака со значением блокируется таким сознанием.

Так, например, начертание знака креста — древа жертвенной любви тремя, двумя или одним перстом перестает соотноситься в сознании верующих с той догматической идеей, которую каждое из начертаний выражает: учением о Троице (троперстие), учением о двух естествах в Иисусе Христе (двуперстие) или идеей единства Божия (одноперстие).

Побеждает святой всегда силой Божией. Эта причинная связь между победой над злом и явленной силой Божией удерживается и в «Житии протопopa Аввакума»: «*А я, грязь, что могу зделать, аще не Христос?*» — но и она получает

предметное выражение: «*Чего крестная сила и священное масло над бешанными и болными не творит благодатию Божию!*»

Так необходимый для составляющих духовного текста выход на символические смыслы перекрывается на двух уровнях одновременно: на языковом уровне и на композиционном. Создается такая семантическая ситуация, когда уморасположение читателя, лишенного созерцания сверхчувственного духовного мира (а такое созерцание возможно только тогда, когда текст обнаруживает символические смыслы), получает внерелигиозное направление. Так немислимое становится не просто возможным, а обыденным.

Вот в пределах конструктивного противопоставления оказываются палка (ба-тог) и древо жертвенной любви (крест):

«Бес-от веть не мужик: **батага не боится; боится он креста христова**, да воды святых, да священнаго масла, а совершенно бежит от тела христова».

И здесь же перечисление подобного: *крест христов — вода святых — священное масло — тело христово*. Но основание подобного — стяжание благодатной помощи — опускается, и духовное событие отступает перед почти букваль-ной предметностью.

И почти сразу же описание главного христианского таинства — Евхаристии. И снова не духовное свершение в фокусе внимания автора, а последовательность действий:

«Аще священника, нужды ради, не получиш: и ты своему брату искусному возвести согрешение свое, и бог простит тя, покаяние твое видев, и тогда **с правилом причащайся святых тайн. Держи при себе запасный агнец**. Аще в пути или по промыслу, или всяко получится, кроме церкви, воздохся пред владыкою и, по вышереченному, ко брату исповедався, с чистою совестью причастися святыни: так хорошо будет! По посте и по правиле **пред образом христовым на коробочку постели платочик и свечку зажги, а в сосудце водицы маленько, да на ложечку почерпни и часть тела христова с молитвою в воду положи, и кадиллом вся покади, поплакав**, глаголи: „Верую, господи, и исповедаю, яко ты еси Христос сын бога Живаго, пришедый в мир грешники спасти, от них же первый есм аз. Верую яко воистину се есть самое пречистое тело твое, и се есть самая честная кровь твоя. Его же ради молю ти ся, помилуй мя и прости ми и ослаби ми согрешения моя, волная и неволная, яже словом, яже делом, яже ведением и неведением, яже разумом и мыслию, и сподоби мя неосужденно причаститися пречистых ти таинств во оставление грехов и в жизнь вечную, яко благословен еси во веки. Аминь“. Потом падше на землю пред образом, прощение проговори и, возстав, образы поцелуй и, прекрестясь, с молитвою **причастися и водицею запей** и паки богу помолись. Ну, слава Христу! Хотя и умрешь после того, ино хорошо. **Полно про то говорить**. И сами знаете, что доброе добро. **Стану опять про баб говорить**».

В этом описании Евхаристии, почти бытописании, приведенная полностью молитва выглядит бездомной, одинокой. Понятно, что интонация чтения этого фрагмента, даже не интонация, а тон, задается не смыслом и не ритмом этой молитвы, а тем, что есть **до** нее, и что следует **после**. До — житейское понимание

тайнства: *постели платочек — свечку зажги — водицы на ложечку почерпни — часть тела в воду положи — кадилом покади*. И после — тоже житейское: *причастися и водицею запей*, как съешь и запей. Трудно мыслить под этим оборотом причащение прославленному Телу и Крови Господа, Святым Дарам, пище бессмертия, как приобщение спасительной силе великой жертвы. А ведь для того, чтобы Причащение было спасительным, надо уподобляться Господу в Его подвиге жертвенной любви. Но и это не все: за каждую невозможность наступает новая невозможность: *полно про то говорить — стану опять про баб говорить*. Так от баб — к причастию и от причаствия — опять к бабам.

Оценив мировоззренческие последствия создаваемой в «Житии протопopa Аввакума» семантической реальности, мы можем говорить о том, что в произведениях протопopa создаются и закрепляются такие контексты, которые приведут, в конечном счете, к секуляризации семантической системы русского литературного языка.

Известно, что средневековый писатель удостоверяется в допустимости излагаемых им представлений, опираясь на аналогии из Ветхого и Нового Заветов и на книжную традицию использования этих аналогий. Этот принцип соотнесения описываемого времени с образами ветхозаветной истории и историей Нового Завета, становящийся мощным средством корректировки понимания, идеологически и композиционно значим в духовной литературе. Аналогию использует и протопop. Однако, не связывая себя с существующей книжной традицией в подборе аналогий, Аввакум создает авторские ассоциативные ряды. Так, с одной стороны, оказывается автор «Жития», а с другой:

— *«Июда»* — единственный из апостолов, родившийся в Иудее (остальные были из Галилеи), обманувшийся в надежде, что Иисус Христос станет основателем земного царства, апостол, похищавший деньги из общей кассы учеников, которой он заведовал, а потом, после утраты своих надежд на изобильную жизнь в земном царстве Христовом, продавший своего Учителя за тридцать серебряных монет;

— *«сам дьявол»* — первая по близости к Богу сотворенная Им личность, высший ангел, Денница, или Люцифер — *‘носитель света’*, который, совершил первогрех: по необъяснимой прихоти, захотел иметь все лишь для самого себя, и

— *Адам* — созданный Богом по Своему образу и подобию первый человек, переступивший предупреждение Божие и вкусивший плод от древа познания добра и зла.

Что же смущает нас в этом, на первый взгляд, характерном для средневекового автора способе построения изложения?

Смущает произвольный порядок приводимых аналогий: ни хронологическая последовательность совершенного, ни степень греховности содеянного, ни бездна падения не могли бы объяснить порядка приводимых аналогий.

Еще более смущает видимое несоответствие между заданной конструктивной сложностью аналогии (приводимая аналогия трехчастна) и односложностью выражения содержания каждой из аналогий: *«сребролюбия ради»* — *«ко дьяволу попал»*, *«высокоумия ради»* — *«свержен бысть»*, *«сластолюбия ради»* — *«изгнан бысть»*.

Такая (односложная) манера представления содержания, попускающая своевольное толкование, крайне нежелательна в духовной литературе вообще, в духовной средневековой литературе — особенно. Насколько сознательно это попускание совершается протопопом? В большей степени вероятности происходящее относится к области бессознательного хотя бы в силу богословской необразованности Аввакума.

Возьмем последнюю аналогию, в которой грех Адама протопоп называет *сластолюбием*. Конечно, в грехе первых мужчины и женщины был чувственный момент, то есть сладострастие — влечение к чувственному наслаждению, предпочтение высшему низшего: исполнению воли Божией они предпочли прекрасный на вид плод и, став рабами греха, потеряли свободу, которая более всего выражается в следовании воле Божией. Но можно ли считать чувственный момент определяющим в совершении греха первого человеческого рода? И что именно понимал под сластолюбием сам Аввакум? И какие ассоциативные переживания вызывало такое односложное определение первородного греха в сознании тех, для кого протопоп составлял свое «Житие»? И в какое бытовое поведение выливались или могли вылиться эти субъективные ассоциативные переживания? Одно мировоззренческое последствие происходящего в семантическом пространстве «Жития протопопа Аввакума» предстает, как нам мыслится, с полной очевидностью: допускаемая самой организацией фрагмента (в том числе и этого фрагмента) **сверх-субъективность понимания** перемещает и автора, и его читателя из сферы религиозного мышления в плоскость светского мировосприятия.

#### ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Зигабен Евфимий*. Толковая Псалтырь. — Киев, 1882.
- [2] Толковая Библия / Под ред. А.П. Лопухина. — Стокгольм, 1987.
- [3] *Успенский Б.А.* Семиотика иконы // Успенский Б.А. Семиотика искусства. — М., 1995. — С. 221—328.

### “VITA OF PROTOPOPE AVVAKUM”: NEW STYLE SEMIOTICS

O.I. Valentinova

The General and Russian Linguistics Department  
Philological Faculty  
Peoples' Friendship University  
*Miklukho-Maklay Str., 6, Moscow, Russia, 117198*

Typical of the Mediaeval texts ‘form and content’ correlation is being transgressed in the Protopope Avvakum’s works. To understand the mechanism of this deviation — and in accordance with the given interpretation — to formulate approved criteria of Avvakum’s texts analysis — is the main task of the article.

**Key words:** transgression of the ‘form and content’ Mediaeval correlation, desacralization of religious presentations, secularization of conscience.