МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ «ПРÓКЛЯТОСТЬ» КАК ВАРИАНТ ДЕСТРУКТИВНОЙ АКСИОЛОГИИ XVII СТОЛЕТИЯ

XVII век – рубеж тотальной сакральности, граница духовной «конкреции», впрочем, как и рубеж XX–XXI вв[1]. XVII «бунташное» столетие есть прелюдия культурологического реквиема по явлению радикальной сакральности – по проклятию.

Головокружительный соблазн проклятия, ощущение единства в проклятости, – последнее, что оставалось от наследия «пралогической партиципации» «молчаливому большинству» Московской Руси. Интерполяция магического сознания в картезианское «рацио» фатально, под «звездным небом над головой», вела от века прóклятых к веку проклятых – к бледнолицему артистизму лермонтово-врубельских демонов, через анафематствование Льва Толстого и Львом Толстым[2], – к пятиконечным кинозвездочкам «красных дьволят». И, как результат: мельчание проклятости, эстетизация музейно-некрофилийного проклятия в сегодняшних театрально-самодеятельных шабашах «Российской церкви сатаны» и «Церкви нави»… Парадокс современности: сегодня религиозное проклятие обретает форму пиар-акции, пример – информационные баталии вокруг «Сатанинских стихов» С. Рушди.

Убежденность в серьезности проклятия, готовность к пути проклятого – обратная сторона цельности, зеркальная «калокагатия». Взглянем в осколки треснутого «зерцала» культуры XVII в. через литературный текст, поскольку проклятие – тоже письмо (от анафем Маркиона до политических проклятий империализму ультралевых), точнее «нулевая степень» письма, стремящаяся стереть «в ноль» проклинаемого. В отечественной культуре последними авторами/героями «прóклятого» архе-письма стали протопоп Аввакум и атаман Степан Разин. «Огнепальный» протопоп был креативным аттрактором апофатического проклятия, «крестопреступник и душегубец» Стенька Разин интуитивно-энергетически реализовал парадоксальную модель социально деструктивной и одновременно телеологической практики.

Гениальные предчувствия Аввакума (и Разина) о приближающемся глобальном отчуждении толкали на поиск кардинально новых

---

[1] «Для людей XX в. век XVII видится неким последним рубежом…» – см.: *Топоров В.Н.* Московские люди XVII в. (к злобе дня) // Philologia slavica: К 70-летию Н. И. Толстого. М., 1993. С. 193.

[2] См. письмо Толстого 10 марта 1910 г.: «Мысль о том, что комета может зацепить землю и уничтожить ее, мне была особенно приятна» // *Булгаков В.* Толстой в последний год жизни. М., 1957. С. 139.

вариантов экзистенции. Сжигание «боярских грамот» на кострах Астрахани Разиным и самого Аввакума в Пустоозерске – дескрипции таких вариантов. Герои проклятости явно ощущали себя форпостами исчезающей религиозной виртуозности, по которой уже давно наносились удары тотальной рациональностью. Война за и против «проклятости» началась не в XVII в. – раньше. Не случайно Аввакум ощущает себя продолжателем дела «миленького Царя Ивана Васильевича» – невообразимый эпитет Иоанна Грозного для современности[3]. Но когда приходило чувство уходящей силы проклятости, – рвался наружу фанатизм у пастыря, ратующего за «беззлобие голубиное»[4]. «А что, Царь-Государь, – обращаясь к Федору Алексеевичу в «Челобитной», писал Аввакум, – кабы ты мне дал волю, я бы их, что Илия пророк, всех перепластал во един час»[5]. У Разина, пусть недолго, такая воля была (ведь он нес и даже раздавал ее другим!): достаточно вспомнить не пожелавших служить у него стрельцов и потому зарубленных на *Раковой* косе, после взятия в 1667 г. Яицкого городка[6]. И это было только начало практического воплощения идей «огнепального протопопа». Одно из подобных *роковых* воплощений – «знаменитая» княжна-персиянка, брошенная Разиным в Волгу, как интуитивно-самоохранительный возврат к языческим жертвам, ко временам, когда проклятость, та самая «магическая партиципация», обладала *re-all*-ьным могуществом…

В XVII в. наступала агония проклятости. «В миг озарения, когда видят разом и законность бунта, и его бессилие, ярость отрицания устремляется именно на то, что собирались защищать» (А. Камю)[7] – вот суть трагического парадокса, не признаваемого Аввакумом и Разиным. В общественном сознании нарастало сиблимированное ощущение девальвации проклятия, тиражирования проклятия, «полиграфичности» сакрального анафематствования. Не в этом ли причина ненависти к «бумаге» Разина: достаточно увидеть оригиналы его «прелестных писем» – корявый, неровный почерк, нарочитые, бросающиеся в глаза помарки – «ничего, эта бумага все стерпит!». Проклятие из сакраментально-интимного, хтонически-фатального превращалось в идеологически-рационализированный инструмент власти, становилась частью формирующегося механизма манипулирования массовым сознанием.

---

[3] О преемственности мировидения Грозного и Аввакума см.: *Гудзий К.* Протопоп Аввакум как писатель и как культурно-историческое явление. М., 1934. С. 10.
[4] Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1991. С. 137.
[5] Там же. С. 99.
[6] См.: *Костомаров Н.И.* Автобиография. Бунт Стеньки Разина. Киев, 1992. С. 184.
[7] *Камю А.* Бунтующий человек. М., 1991. С. 24.

Русские соборы XVII в. поставили на «конвейер» анафематствование: проклинали двоеперстие, книги, политических и религиозных деятелей…

Уже сам растущий, как пространства Московского государства, список проклинаемых лишал проклятие уникальности, а значит, действенности: «…Кассиап, Ивашка Максимов, Некрас Рукавов, Волк Курицын, Митя Коноглев, Гришка Отрепьев*, изменник и вор Тимошка Акиндинов, бывший протопоп Аввакум, Лазарь-поп, Никифор, чернец Соловецкий, Федор-диакон, изменник донской казак Стенька Разин»**…

Девальвация сакрального уподоблялась девальвации финансовой: количество медных денег и число проклинаемых в Московском государстве, казалось, находились в прямой зависимости. Аввакум, жизнью и письмом, стремился вернуть проклятию утраченную значимость, настроить проклинающее слово вновь под сакральный камертон. Он был не одинок, достаточно вспомнить популярную в XVII в. «Кириллову книгу», составленную черниговским протопопом Михаилом Роговым, в которой постулировалась неизбежность всеобщего проклятия и грядущее освобождение сатаны. Однако Аввакум культивирует свою линию анафематствования, воплощаемую в конкретную практику: сначала проклинает совместно с архиепископом Симеоном Сибирским и Тобольским дьяка Ивана Васильевича Струну, затем насылает проклятия на Патриарха Никона и даже в пустоозерской яме, «ради бестудства его на Бога и хулы на старыя книги», проклинает своего созатворника Федора[8].

Казалось бы, в XVII в. сохранились все формальные компоненты, необходимые для возвращения значимости проклятости: прообразы религиозных институтов, легитимирующие анафематствование, – Церковь, соборы; имелись объекты проклятия – выбор широчайший: от никониан до отступников в самой раскольничьей среде; было общество, в целом принимающее проклятие как форму социальной практики (ведь отвернулись же донские казаки от Разина после его анафематствования). Формы были – уходила вера в проклятие. Пройденные этапы сакрального сознания Руси XVII столетия породили «человека бунтующего»[9], не признающего за проклятием «онтической» мощи.

---

* Проклинаемый, кстати, на нескольких соборах. Не отсюда ли истоки девальвации анафемы?

** В XVIII в. показательна классификация отлученных на «ошельмованных» и «анафематствованных» в «Духовном регламенте» архиепископа Феофана и отказ от именного проклинания в богослужении: та же интуиция девальвации проклятия?

[8] *Зеньковский С.* Русское старообрядчество. М., 1995. С. 138.

[9] «Человек бунтующий есть человек, живущий до или после священного, вне священного» (*Камю А.* Указ. соч. С. 34).

Изменить «поступь мира» уже оказалось не под силу ни религиозным виртуозам, ни харизматическим гениям-атаманам. Последние герои проклятости, столкнувшись с новыми духовно-историческими реалиями, в ответ артикулируют экстернальные нео-дискурсы: Аввакум – квазиметафизический Текст; Разин – «могучее, беспощадное, бесстыдное, безоглядное, надменное Преступление» (М. Штирнер).

Здесь-то как раз и таилась главная опасность: в эйфории первооткрытий утрачивалась первоначальная цель, новаторство[10] аннигилировало традицию, которую они изначально стремились сохранить. Эйфория проклятости усиливалась ощущением себя избранным, причисленным к особому эффектному времяпроживанию, к «кайросу» (П. Тиллих). Ведь самой яркой социальной практикой XVII в., обеспечивающей максимальный эмоциональный накал, являлся бунт, закономерно уводящий в проклятость. И блазняще-мученический «огнепальный» суицид, и пламя донской вольницы обеспечивали уникальную для своего времени гамму переживаний, утоление «структурно-сенсорного голода» (Э. Берн). Девальвация ценности конкретной жизни провоцировала хотя бы право на жизнетворческую эстетизацию смерти. Церемониальность при дворе «тишайшего» царя[11] зеркально переворачивалась в буйстве театрализации огненного крещения раскольников.

Ежеминутное ожидание смерти, переплавляясь в вулканически-эйфорическую проклятость, в «метафизическую алхимию» (М. Элиаде), предлагало свой вариант смысла жизни. А если «рай – место, где все имеет смысл», то проклятость блазнила раем. И потому так нарочито оптимистичен юмор Аввакума[12], так упорен он в своем «невежестве»*, – все это обязательная атрибутика обладающего раем проклятия. «Бунт, – писал Фромм, – это разрушение всего, что не является раем»[13]. Разрушение не-рая уничтожает грань между раем и адом, бунтующая проклятость смешивает райское и адское[14], что приводит

---

[10] См. о новаторстве Аввакума: *Демкова Н.С.* Житие протопопа Аввакума (творческая история произведения). Л., 1974. С. 156; *Робинсон А.Н.* Борьба идей в русской литературе XVII в. М., 1979. С. 53; и др.

[11] См.: *Робинсон А.Н.* Указ. соч. С. 95.

[12] О юморе Аввакума см.: Лихачев *Д.С., Панченко А.М.* «Смеховой мир» Древней Руси. Л., 1976. С. 75–90.

* Известный отзыв Симеона Полоцкого об Аввакуме: «Острота телесного ума, да лихо упрямство! А се не умеет науки».

[13] *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. Мн., 1999.

[14] «В результате перестает доставлять дискомфорт осознание зазора между реальным и идеальным состояниями человеческого существа» (*Нешитов П.Ю.* «Человеческое» и «ангельское» в протопопе Аввакуме // Путь Востока: Традиции и современность. СПб., 2003. С. 94).

к эйфории безграничности, к наркотическому состоянию безлимитной свободы – к открытию новой духовной «родины».

Аввакум предлагает в качестве позитивного эквивалента «официальной» религиозности «особый восторг»[15], возникающий из отказа от привычных «форматов». Временных границ для Аввакума – нет: «прошлое вершит суд над настоящим»[16]; непонятного – нет: те же Адам и Ева – «миленькие», близкие, «затрапезные»; пространственных преград – нет: собственный опыт преодоления тысячеверстных пространств России укрепляет в призрачности границ топоса. Кстати, зыбкость пространства для Аввакума несомненна. Каждый «участок» проклятого пространства, в котором он теперь живет, – инфернален: «запечатлен в живом аде плотно гораздо». Каждая рытвина, неизвестный поворот тропы – провал в проклятое: «Выпросил у Бога светлую Росию сатона…». Так Аввакум создает глобальную эсхатологическую топонимию. Протопоп предупреждает: «Не забреди, брате, с слепых тех к Никону в горкой Сион!.. Около Воскресенскова ров велик и глубок выкопан, прознаменуя ад: блюдися, да не ввалишься и многих да не погубиши»[17]; и истово верит в неохватный размер этого обыденного, здесь и сейчас существующего, портала-провала в инферно. Победа над привычным пространством – еще один «бонус» прóклятости*.

У прóклятого создается ощущение победы над любыми лимитированными формами, сам предел – исчезает. Пространства и тексты смешиваются в общем телеологическом потоке, память протопопа перелетает от Книги Бытия к Псалтырю, от апокрифа к Дионисию Ареопагиту, от астрологии к физиологии[18]… Аввакум, входя на территорию проклятости, тем самым принимает безграничность как метафизико-креативный принцип. Его память слишком «хороша» для своего времени, изживающего проклятость.

Отсутствие прочного фундамента памяти приводит к зыбкости настоящего[19]. Если можно вспомнить все – даже то, чего не было, – зна-

---

[15] *Лихачев Д.С.* Перспектива времени в «Житии» Аввакума // *Лихачев Д.С.* Избр. работы: В 3-х т. Л., 1987. Т. 3. С. 581.

[16] *Лихачев Д.С.* Перспектива времени… С. 582.

[17] Житие… С. 83

* Не в этом ли эйфория и жажда пространственной безграничности в восстании Разина, в его принципиальном стремлении за границу – Московской Руси, Персии, Дона... И финал: остановка под Симбирском осенью 1670. Остановился – погиб. Постоянная победа над пространством – призвание проклятого. Магия проклятия не признает демаркационных линий как между государствами, так и между человеком и Богом.

[18] «Круг тем и настроений в сочинениях Аввакума ничем не ограничен» (*Лихачев Д.С.* Перспектива времени… С. 585).

[19] *Лихачев Д.С.* Перспектива времени… С. 588.

чит, можно захлебнуться своим безграничным «всем». Безграничность памяти грозит забвением. Ожидание новых ответов из прошлого закрывает настоящее. Настоящее лишь помеха в потоке хлещущих воспоминаний оттуда, из нового, «небесного», времени, уже полностью преобразованного принятой проклятостью. Тотальное безграничье приводит к неуправляемой пустоте или, как пишет Н. С. Демкова: «Аввакум как бы не в силах противиться самопроизвольному движению словесных ассоциаций и сдержать их в рамках логически-планомерного членения материала»[20]. Есть измененное прошлое и ослепительное будущее, но нет настоящего.

Правда, в этом случае нет и настоящей смерти, смерти – в настоящем. Присущее всей культуре проклятости «желание пережить самого себя» (Камю), претензия на бессмертие манит в позиции Аввакума, чарует его и читателей. Уникально-мобильная память дает возможность увернуться от удара бессмысленности существования. Зачарованность проклятостью позволяет уйти от деструктивности внутренних кризисов, и в этом проявляется психотерапевтический «бонус» проклятости. Даже Л. Гумилев, следуя этой логике, дает «анамнез» XVII в.: «Беспорядок обнаружился и в Церкви, которая не смогла выполнить роль "духовного врача", хранителя нравственного здоровья народа»[21]. Но Церковь – не врач. Таким «врачом» желал быть Аввакум и, конечно же, Разин с проповедью «излишка воли», – потому-то они и были готовы к проклятию. Но прелесть положения проклятого «врача» очевидна: для него нет запретов, нет границ.

Безграничность, подаренная проклятостью, порождает метафизический оптимизм[22]. В этом тоже усвоение Аввакумом уроков прошлого: принятие христианства на Руси способствовало усилению мировоззренческого оптимизма[23], хотя прошлое для Аввакума не константа[24], а скорее пластический материал для создания «проклятого рая» будущего, того, где мукам и радостям найден принцип объяснения.

---

[20] *Демкова Н.С.* Указ. соч. С. 209.

[21] *Гумилев Л.Н.* От Руси до России: очерки этнической истории. М., 2004. С. 183.

[22] Хотя у Камю «каждый человек, снедаемый безумной страстью к беспредельности во времени и к обладанию, желает существам, которые он любил, бесплодия и смерти» (Указ. соч. С. 172).

[23] Одной из главных духовно-гносеологических «инноваций» христианства стал, в противовес языческим фобиям, сакральный оптимизм, образующий «новую стилеформирующую доминанту» (*Лихачев Д.С.* «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1985. С. 70), укрощающий хтонические стереотипы поведения. Способность к удивлению перед «великими чюдесами и добротами, устроенных на сем свете» (Владимир Мономах), приводила к просветлению сумерек магического сознания.

[24] «О прошлом он говорит не как о закончившемся, а как о чем-то продолжающемся, многократно повторяемом» (*Лихачев Д.С.* Перспектива времени… С. 584).

За этим оптимизмом, конечно же, кроется одиночество и страдание, но это «семикратное одиночество» (Ницше), перерастающее в коллективное страдание[25]. За призывами Аввакума к огненному крещению, за кличами Разина к «воле и Христу!» – стремление к объединению в трагедии, единство в проклятости. И если А.М. Панченко называет XVI в. «веком русского одиночества»[26], то преодоление этого одиночества на личностном уровне осуществлялось маргиналами XVII в. именно через «коллективизацию» страданием.

Протест против нарастающих индивидуалистических тенденций в культуре, отказ от «собственичества» и «стяжания», начинающийся от Нила Сорского и до предтечи раскольнических самосожжений Капитона[27], – тоже форма эйфории проклятости. Крайнее страдание, уничтожающее все индивидуальное, вплоть до плоти, до «кожаных риз», позволяли придать индивидуально-телесному существованию метафизический масштаб.

Но в актуализации истязаемой телесности всегда есть нечто от театра, «театра жестокости». Драматургия Аввакума – инвариантная попытка создать антипод профанному «Феатру» (В. Стратеман, 1656) – создать мир метафизического артистизма[28]: проклятость обречена на артистизм – травматургия требует драматургии.

Литературное обращение к обнажающейся телесности – еще один «заманивающий» прием Аввакума. Он намеренно акцентирует внимание на телесности, но его телесность – в анти-телесности, а не придворной вне-телесности. Физический облик для Аввакума есть показатель духовного. И потому так нередки его упреки в подмене богоданного «естества» у никониан: «стал брюхат, как корова-матушка», «подвязался под титьки, аки баба», есть упоминания о «нетрадиционных» ориентациях…

Причина актуализации телесности Аввакумом – скандальность, возникающая из-за недостатка общения. Крик Аввакума – крик измученного тела, но одновременно крик, переходящий в надрывный вопль, восходящий к греческому «σκανδαλον», «оскорбление» и одновремен-

---

25 Камю в «Бунтующем человеке» словно об Аввакуме и Разине говорит: «В бунтарском порыве оно (страдание) осознает себя как коллективное» (Указ. соч. С. 45).

26 *Панченко А.М.* Русская культура в канун петровских реформ // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. 3. С. 20.

27 Капитон довел «нестяжательство» до предела, ограничив «границы» своего тела железными и каменными веригами и отрывающийся от земного в буквальном смысле, подвешивая на ночь свое тело над грешной землей (см.: *Евфросин.* Отравительное описание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей / Сообщ. Хр. Лопарева // ПДП: Вып. 108. СПб., 1895).

28 См.: *Робинсон А.Н.* Указ. соч. С. 111.

но «приманка». Проклинающий оскорбляет своих мучителей, скандалит, – и здесь уместен весь традиционный спектр психотерапевтических толкований скандала[29].

Напряженность неудовлетворенной телесности выливается в вопль скандала. Мучения, свои и чужие, позволяют придать недостающий накал собственной экзистенции, страдание затворника оформляется как идеальная социальная практика. «Подобает вам неослабно страдать», – рекомендует своим чадам Аввакум. Разин тоже знает о неизбежности страдания, и роскошь его бунтовской жизни – лишь прелюдия к боли. К ней Разин был готов: чего стоит его молчание на многодневных пытках – в отличие от своего брата Фрола, крикнувшего «государево дело» на казни.

Подвиг отказа от тела, опыт вне-телесности, жестокий театр собственной плоти, приводит к сакральным образцам, про-апостольскому подобию: некто, давший «в темной полатке» «и лошку в руку», «и хлебца немношко, и штец»[30], закономерно оборачивается в ангела, а не соучастника в проклятости. Когда отвергнуто собственное тело, каждый другой, отвергающий свою телесность, становится своим. У Разина, кстати, таким «жестоким ангелом» был Сережка Кривой, презрительно относящийся и к своему и к чужому телу.

Примерка на себя образа Царя, библейских героев[31], евангелиста[32], ангела, Христа[33] … обнажает тему двойничества, самозванства Аввакума, столь характерную в целом для XVII в. (и, конечно, для современного Интернета). Крик исповедальности, максимальной открытости провоцирует утрату идентификации[34]: кричащий скандалист не способен к объективной самооценке.

Текст-крик, многостильный, полиглоссный, многоликий, как маски, придает иллюзию силы, чего и добивается Аввакум. Исповедальный текст – обратная сторона маски, это «зеркало из глины» (Б. Гребенщиков), а внутренняя сторона гипсовой маски – самое правдивое зеркало. Но бунтующее вечное превращение, литературный маскарад проклятия порождает дурную бесконечность «прелестных писем».

---

[29] См., напр.: *Берн Э.* Игры, в которые играют люди. Минск, 1992. С. 108.

[30] Житие… С. 37.

[31] См. *Панченко А.М.* Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 47.

[32] От автожития недалеко до автоевангелия, «евангелия вечнаго», написанного Аввакумом в конце 80-х годов XVII в.

[33] См.: *Хант П.* Самооправдание протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1977. Т. 32; *Степанов С.А.* Неистовый Аввакум // Вестник РУДН. Серия: Политология. М., 2001. № 3. С. 139.

[34] См. подробнее: *Тульчинский Г.Л.* Самозванство: Феноменология зла и метафизика свободы. СПб, 1996; *Майорова О.* Царевич-самозванец в социальной мифологии пореформенной эпохи // Культурные практики в идеологической перспективе. М., 1999. С. 204–232.

Потому, зная о своем фатальном самозванстве, и Аввакум, и Разин так стремятся к разоблачениям: царей, бояр, несториан, попов…

Для окончательного разоблачения Разин, по сути, отдает себя в руки войскового атамана, а Аввакум рисует смертельно опасные карикатуры на Царя и его приближенных. Быть не-проклятым, превратиться в недоступного проклятию – вот настоящее еретичество для Аввакума и Разина.

Богословский вопрос о том, был ли Аввакум еретиком в той мере, как его маркировал Собор 1666 г., сложен. Можно, конечно, отметить, что другой Собор, Стоглавый, в 1551 г. «принудил псковичей, употреблявших троеперстие, вернуться к двоеперстию» (Л. Гумилев), но, вместе с тем, явно еретичны взгляды Аввакума в «вопросе сошествия Иисуса Христа в ад, в учении о воплощении Бога-Слова, о преосуществлении святых даров» (С. Зеньковский). Отголоски оригенизма в согласии протопопа с теорией «обмана дьявола» вочеловечиванием Бога («яко рыболов рыбу удицей подцепил» – все та же тема «скандалона», приманки), отрицал он единосущность Троицы[35], спровоцировал раскол внутри раскола на «онуфриевцев» и «крикотолков». Можно провести параллели между отношением к Священному Писанию Аввакума и Маркиона, традиционным стало сопоставление его позиции с протестантской традицией, с Гансом Бегаймом, Томасом Мюнцером и проч. Можно, при желании, даже обнаружить тайноимплицитные буддистские взгляды[36] или элементы стоицизма у Аввакума.

Однако точнее определил истоки «еретизма» Аввакума В. Зеньковский, сравнивая его с М. Лютером: «…оба слишком прочно стояли на земле и верили в свои собственные силы… их разрыв со своей Церковью был результатом их преданности вере и забот о будущности христианства»[37]. Именно чрезмерная забота о будущем и толкала Аввакума и Разина на еретичество в настоящем. Церковь всегда помнила о сокровенном Боге, *Deus absconditus*; еретики же всех эпох требовали ясности, отрицали спасение через тайну. Их спасение – в спасении «от-»: от неясности, от сотериологической внерациональности, от «смутного» многовекторного церковного богопознания. В этом ряду гностики, ариане… – и Аввакум (и, возможно, современный литературный Интернет с категорически-рациональной претензией на «всезнайство»).

---

[35] См.: *Шашков А.Т.* Аввакум Петров // Православная Энциклопедия. М., 2000. Т. I. С. 83–87.

[36] См. определение буддизма у Шелера, совпадающее с «негативной» гранью позиции протопопа (*Шелер М.* Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 67).

[37] *Зеньковский С.* Русское старообрядчество. М., 1995. С. 98.

Все же более определенным является само желание Аввакума находиться в ситуации еретичества, ситуации, максимально провоцирующей проклятость. Внесение в религиозный обряд инноваций, «которые по существу были гораздо большим отступлением от устава, чем сами «никониянские» новшества» (С. Зеньковский), закономерно для ситуации еретической проклятости. В этом аспекте понятно и провокационное одобрение репрессивных действий властей, преследующих проклятых: «Нас не велишь, умерших, у церкви погребать… Добро так, царю…»[38]. Здесь – квинтэссенция еретичества Аввакума: он не требует изменения, улучшения, реформирования – он жаждет уничтожения.

Полного уничтожения христианства в мировой истории всегда требовало одно религиозное направление – язычество. В русской культуре проклятость стала последним полем битвы между язычеством и христианством. В глубинах еретичества Аввакума – не арианство, не гностицизм, не монтанизм: языческий неоплатонизм[39]. Картезианская – завуалированно неоплатоническая – вера в силу идеи (примечательно, что «Начала философии» Декарта написаны в один год с началом «поповства» Аввакума) была на интуитивном уровне интерпретирована «проклятым» сознанием в «истинное древлеславие». Гипертрофирование идеалистической основы бытия позволяло заново реанимировать идею проклятия как метафизического способа изменения, а точнее возвращения мира к до-христианскому состоянию.

Для реанимации идеи проклятости требовались сильные средства. В духовной истории Руси уже была ситуация глобального культурного шока: принятие христианства. И тогда уже волхвы призывали «зажегти города свои»[40]. Шок был такой силы, что сохранил свою значимость на протяжении столетий, язычество сумело «напугать» своим уходом культурное древнерусское сознание настолько, что даже трехсотлетнее иго не возымело тотально-разрушительного воздействия. Опыт преодоления культурного шока в момент принятия христианства и уничтожения векового религиозного уклада помог перенести культурный шок порабощения. «Языци незнаеми»» не были уже «страшны» после обретения письменного языка «кириллицы». Самое непонятное и пугающее случилось после свержения Перуна с киевского кургана, но даже с этим шоком человек Древней Руси смог

[38] Житие Аввакума… С. 198.

[39] Об «опасности» неоплатонизма см.: *Аверинцев С.С.* Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью // Из истории культуры средних веков. М., 1976. С. 38.

[40] См.: *Лихачев Д.С.* «Слово о полку Игореве» и культура его времени. С. 105.

не только справиться, но и органично усвоить весь позитивный потенциал христианства.

Теперь Аввакуму, интуитивно чувствующему разрушительную мощь сверженных хтонических сил, надо было повторить «шоковую терапию», *своими* средствами «вздыбить Русь» (и, кажется, литературный Интернет тоже ищет такие средства). Разин «шокировал» Русь своими средствами: «полонянка», брошенная то ли в море (Н. И. Костомаров), то ли в реку Яик водяному богу Ивану Гориновичу (Л. Фабрициус), то ли в Волгу, – одна из жертв бунтующего язычества. В несозданном фильме Шукшина о Разине языческие мотивы должны были пройти красной нитью – предполагаемый «солярный» финал тому подтверждение.

Эпическое полотно «Жития» Аввакума верно охарактеризовано Н.С. Демковой как «христианская “Одиссея”»[41], но подобный эпос выступал как продолжение языческой масштабной традиции разрушения, деструктивный дар «троянцам», чуждому миру «никониан-ского» христианства.

Видимо, отсюда приверженность Аввакума к стихиям – пространствам, огню, воде! – отсюда квази-язычество, в частности, провоцирующее идеализацию «огненных интуиций», постгераклитовскую пламенную космогонию. Тема огненного очищения у Аввакума – прямая параллель с известным гераклитовским «огонь будет все судить». В этот ряд можно поставить и анимистически-почвенические «привязанности» Аввакума: «собачки», «коровки-матушки», «лошадки»… В зверином мире не может быть «проклятых никониан», а значит, он ближе, дороже, имеет больше прав на существование…

Одна из гениальных социальных интуиций Аввакума – осознание нарастающей мощи массового сознания. Традиционный путь осуждения «проклятого» мира – пустынничество, столпничество, пещерничество – не для него. Аввакум, да и Разин, теперь уходят не в пустыню от проклятого и проклинаемого мира: на площадь. Но открытие силы «массы» делает их, новых демиургов, заложниками этой силы. Аввакум и Разин, гении свободы, обрекли себя на схематизм социальных ролей[42]; позитивная открытость духовного идеала деградировала в категорическую обязательность.

Метафизичность проклятости/благословения, культивируемая Аввакумом и его последователями, явилась одним из вариантов сверх-

---

[41] *Демкова Н.С.* Указ. соч. С. 146.

[42] «Ох, горе мне, – восклицает Аввакум в «Книге толкований», – не хочется говорить, да нужда влечет» (Житие… С. 287). Разин, по воспоминаниям Фабрициуса, «вопил во все горло: «Не буду я больше вашим атаманом, ищите себе другого!» (*Фабрициус Л.* Записки // http://www.vostlit.info/haupt-Dateien/index-Dateien/F.phtml).

цели, которая всегда соблазняла сознание – от религиозных реформ Эхнатона до «закопанцев» XXI в. Но Аввакум впервые «разработал» и литературно зафиксировал методику изменения сознания, психоделического расширения сознания с помощью письменного слова. Уже в оригинальной стилистике Аввакума можно увидеть первые апробации нейролингвистических методик: формирование собственного сакраментального авторитета (причисление себя к лику святых, сравнения себя то со Стефаном Пермским, то с Иоанном Златоустом), языковой прессинг[43], создание устойчивых лингвистических «брендов»-ярлыков в отношении своих сторонников и противников, духовная элитарность, «бомбардировка любовь»[44] (термин секты мунитов), претензия на контроль всех сфер деятельности, стимуляция разрывов с социально-традиционным укладом, секуляризация коммуникативных связей, призыв к суицидно ориентированным действиям, некрофилийные приоритеты и проч.

Однако отечественная культура раннего барокко не принимала апокалипсической экзальтации, которую пытались культивировать каждый – и Аввакум, и Разин – по-своему. Сознание русского человека «бунташного» столетия еще не было напугано трансцендентальным, не имело опыта тотального страха перед сакральным. Этот страх еще только надвигался с Запада[45]. На Западе после «Молота ведьм», «Саксонского зеркала», «Демономании»… – после Данте! – культурное сознание Европы было шокировано тотальным страхом, рожденным литературой.

На Руси бунтовали же потому, что еще не умели бояться: Аввакум и Разин хотели научить страху – страху проклятия.

Им противостояли иные учителя – тоже страха! – но страха перед государством, такие как Симеон Полоцкий, Карион Истомин, по сути, вся придворная литература XVII в. Страх стремительным потоком, дуплетом – проклинаемый и освящаемый – проникал в сознание XVII в. Так или иначе, вся литература XVII столетия деструктивна, и чем более разрушительна и пугающа, тем современнее: ведь век-то «бунташный». Э. Фромм, анализируя деструктивность, отмечал, что

---

43 Об отсутствии «границы между торжественно-книжными и вульгарно-разговорными языковыми символами» Аввакума см.: *Виноградов* В.В. О задачах стилистики: Наблюдения над стилем Жития протопопа Аввакума // Русская речь: Сб. ст. Пг., 1923. С. 224).

44 См. письмо к Ф.П. Морозовой, Е.П. Урусовой и М.Г. Даниловой: «Херувимы многоочитые, серафими шестокрыльни, воинство небесных сил и т.д.».

45 Д.С. Лихачев писал о русском барокко, которое «не переламывает человеческой натуры, не пугает контрастами и нечеловеческими усилиями» (XVII в. в мировом литературном развитии. М., 1969. С. 322), а А.М. Панченко – об исключении «темы ужасов» из литературы XVII в. (*Панченко А.М.* Русская стихотворная культура XVII в. Л., 1973. С. 202).

наиболее эффективным механизмом против страха является агрессия, потому так агрессивны по отношению друг к другу идеологические фобии – придворная и раскольничья – до физического истребления. Общество в целом же, утопая в рвущихся из различных источников страхе и агрессии, реагировало – бунтом.

Ступор агрессивного шока еще предстояло преодолевать с различным успехом Империи XVIII в., ведь на выращенном в XVII в. страхе, метафизическом или государственном, будут паразитировать все российские революционеры и диктаторы. Придворная литература XVII в., а позднее классицизм предпримут первые попытки установить рациональные границы страха перед проклятием. Но это – позднее: придет дисциплинарность, тотальный имперский контроль[46]. Пока же Аввакум рассылает свои огнепальные и суицидно-панегирические «письма», а Разин воплощает в собственной трагической судьбе принципы деструктивного жизнетворчества, власть, а точнее рождающееся Государство, начинает апробировать первые попытки антидеструктивных вариантов против «проклятости». Но в итоге государство пошло по привычному, деструктивному, пути: четвертование, сжигание, повешение…

Но, возможно, единственный конструктивный вывод государство сделало из опыта противостояния с проклятостью: необходимость прогнозируемого управления деструктивным потенциалом масс, направление этого потенциала в продуктивное с государственной точки зрения русло. Так начала рождаться Империя XVIII в. Бунту, «бессмысленному и беспощадному», в качестве альтернативы была предложена война как регламентируемая, о-рационализированная проклятость. Государство поняло: бунт проклятости начинается со «слезинки ребенка». И война – с этого же. Но войной можно управлять, ее можно остановить, когда «слезинка» высохнет. Бунт же выжигает слезу вместе с лицом, с глазом, с мозгом – с миром…

Огненное судилище бунта – бесконечно; «огонь неугасимый», приходящий в мир через бунт проклятости, прорывался в реальность через призывы Аввакума к огненному крещению. И государство – Империя XVIII в. – предпринимало меры к тушению этого огня: безумие бунта заменялось философией войны, идеал служения[47] сменял эйфорию бунта, и, тем самым, осуществляя перекодировку образа врага (с Интернетом сложнее – у него нет врага, пока нет).

---

[46] См. например, об империи как идее тотального контроля: *Кантор В.* Империя как путь России к европеизации // Вопросы литературы. 2007. Июль–август. С. 121.

[47] Ю.М. Лотман определял служение как «вручение себя» в качестве архетипа культуры, что по сути является религиозным феноменом.

Вырванные в Пустоозерске языки спровоцировали особую ситуацию кричащего молчания[48] – русский прообраз вавилонского смешения языков. Общество переставало понимать себя, словесное оформление бунта из крика[49] превратилось в стон, безъязычный, антирезультативный, но предупреждающий, как всякая боль. В ситуации насильственного молчания вырастает, как «новый» язык у пустоозерского старца, новая грань бунта проклятых – лингвистический бунт. На проклятых уже не действовал царский «гневный окрик»[50], как во времена Ивана Грозного. До них было даже уже пространственно трудно «докричаться»: еще Н. И. Костомаров проводил мысль о роли пространственного удаления от Москвы бунтующих масс – казаков и старообрядцев, Дона и Соловецкого монастыря.

Лингвистическая сакральность, восходящая к эпохе вселенских споров из-за «йоты», в XVII в. не утратила остроты. Посланцев Разина, несущих его «прелестные слова», казнили, как и посланцев «царского слова» к Разину («жег в печке, как дрова»): «слово и дело», жизнь и слово, точнее, не-жизнь и слово, тесно переплетались. Можно вспомнить, что в соборных обвинениях Максиму Греку звучали грамматические упреки: грамматический бунт сопоставлялся с государственным. И это прекрасно ощущал Аввакум*: он открыто провоцирует нарастание лингвистической вражды. Написание одной или двух букв «и» в имени Иисуса, замена высказывания о царстве Христа с «нет конца» на «не будет конца» и пр., и пр. – признаки сакрально-лингвистического бунта, стремящего придать максимальную напряженность атмосфере проклятости.

Агрессивные лингвистические формы в интерпретациях Аввакума начинают выступать в качестве «клейма», неудаляемого тавро. Использование языка как религиозно-идеологической метки[51]: латинский – для «богомерзких латынян», греческий – для отступников-византийцев, древнеславянский – для «никониян», русский – для «братии возлюбленной» наталкивает его на вывод: проклятые говорят только на проклятом языке.

Аввакум становится родоначальником отечественной традиции священного «новояза»[51], языка, претендующего на разрыв с обыден-

---

[48] «Отчаяние, как и абсурд, судит и желает всего вообще и ничего в частности. Его хорошо передает молчание (*Камю А.* Указ соч. С. 4); А.Я. Гуревич в книге «Средневековый мир: культура безмолвного большинства» (М., 1990) – о таком же молчании.

[49] Д.С. Лихачев об Аввакуме: «Молитва его часто переходит в крик.. Богу, к Богородице».

[50] См.: Древнерусская литература XI–XVII вв. М., 2003. С. 260.

* Сегодняшние споры вокруг «олбанского» языка Интернета – из той же парадигмы.

[51] См.: *Робинсон А.Н.* Указ. соч. С. 68.

[52] См.: В.В. Виноградов о специфике «говора социальной группы» (*Виноградов В.В.* Указ. соч. С. 195).

ной одномерно-плоскостной коммуникативной функцией. Ситуацию «двуязычия»[53] Аввакума можно интерпретировать как «квази-язычие», сочетающего и фонетическую, и визуальную, и телесную и т. п. коммуникацию, т.е. метафизическую коммуникацию проклятости. «Чего нам хочется? Разве языка ангельска!?», – спрашивал Царя Аввакум; и это не риторический вопрос. Да, именно «ангельский язык» требуется для Аввакума. Девальвация слова, происходящая на глазах Аввакума (чем не ситуация Интернета?), не могла оставить его спокойным, протест выливался в поиск нового языка.

Аввакум ищет «ангельский» квази-язык в брани: нецензурная переписка чигиринских казаков с турецким султаном подтверждает, что на этом направлении Аввакум был далеко не одинок. Если «ангелы» разучились разговаривать на привычно-приличном языке, – пусть говорят матом (может, отсюда неискоренимость русского мата?). «Плетение лепных словес» Епифания Премудрого переплеталось Аввакумом в зеркальную вязь брани, анти-словес, в анти-язык проклятости.

В контексте поисков «новояза» и просторечность Аввакума, и новые грани исповедальности его прозы, и автожитийный стиль, и даже необычайная для реалий написания плодовитость, сопоставимая с плодовитостью обладавшего лучшими условиями для писательства Симеона Полоцкого. Кстати, придворная литература XVII в. пыталась противопоставить напору метафизической проклятости переводческую деятельность, произведения, снижающие бунтарство сакральности (аналоги – желто-мыльные блоги Интернета), перенося опыт преодоления метафизической «запуганности» Европы на русскую почву. Переводы «школьного барокко» – серьезный идеологический вклад в снижение накала «бунташного» века.

Но у Аввакума получалось талантливее, и государство не смогло найти других решений, кроме уничтожения. Очевидно, к нему стремился и сам Аввакум, пропагандируя страдальческое «огненное крещение». Практически впервые в истории русской культуры эйфория саморазрушения получила столь талантливое оформление: «огнепальный протопоп» первым в Новое время ощутил и культивировал эйфорию, возникающую при чтении/писании о человеческих страданиях – своих и чужих. Придание смысла страданию через фиксацию его в письме, в тексте – эту форму этико-художественной «наркотизации» вводит Аввакум. Русская книжная литература страдания, ранее только обозначенная в «Повести о Горе-Злосчастье», «О голом и небогатом человеке» и др., у Аввакума приобрела характер непреодолимой

[53] *Робинсон А.Н.* Указ. соч. С. 62.

прелестности. Обретение смысла жизни в страдании, через страдание – главный психоделический инструмент Аввакума, соблазняющий колоссальным расширением сознания: обретение «ангельского языка». С Аввакума русская книжная литература «подсаживает» читательское сознание на текст-страдание (видимо, не случайно «страдание» как жанр песенного фольклора оформляется именно с начала XVIII в.) как аксиологический ориентир, при этом превращая страдание в самоцель и тем отличаясь от страдания-«средства» в святоотеческой травматургии.

«Стремление пострадать» как форма деструктивной проклятости с гениальной подачи Аввакума превратилось на столетия в волну «огнепальных» суицидов (на кострах конца XVII – начала XVIII в. погибло более 20 тыс. человек), и только время Достоевского смогло предложить более милосердную форму осмысления страдания. По сути, все XVIII столетие имплицитно проходит под знаком преодоления эйфории безграничного страдания, поиска альтернативных созидательных социальных практик, обладающих не меньшей духовной привлекательностью, чем страдательное саморазрушение*.

© Колесников С.А.

* В частности, показательным является рост «гуманности» пыток в соответствии с указом Елизаветы Петровны в 1742 г.