

ПРОКЛЯТЫЕ ТЕКСТЫ МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВА (АВВАКУМ, РАЗИН И РУНЕТ)

С.А. КОЛЕСНИКОВ

*Белгородский государственный университет,
г. Белгород, Российская Федерация*

РОДОВЫЕ ПУТИ ПРОКЛЯТОСТИ

XVII в. – 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 проклятых к веку проклятых – к бледнолицему артистизму лермонтово-врубельских демонов, через анафематствование Льва Толстого и Львом Толстым [1, с. 139], – к пятиконечным кино-звездочкам «красных дьяволят». И, как результат: мельчание проклятости, эстетизация музейно-некрофилийного проклятия в сегодняшних театральном-самодетельных шабашах «Российской церкви сатаны» и «Церкви нави»... Парадокс современности: сегодня религиозное проклятие обретает форму пиар-акции, пример – информационные баталии вокруг «Сатанинских стихов» С. Рушди и недавнего «анафематствования» бывшим епископом Чукотки Патриарха Алексия II.

Убежденность в серьезности проклятия, готовность к пути проклятого – обратная сторона цельности, зеркальная «калокагатия». Взглянем в осколки треснутого «зеркала» культуры XVII в. через литературный текст. Ведь проклятие – тоже письмо (от анафематствования Маркиона до политических проклятий империализму ультра-левых), точнее, «нулевая степень» письма, стремящаяся стереть «в ноль» прокливаемого. В отечественной культуре последними авторами/героями «проклятого» 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.

НЕМНОГО О КИНО И ЯЗЫЧЕСТВЕ

В.М. Шукшин в 1974 г., последнем году жизни, направляя директору киностудии «Мосфильм» Н.Т. Сизову творческую заявку на осуществление постановки фильма «Степан Разин», писал: «События разинского восстания ... – трагедия. Но трагедия, где главный герой – не опрокинут нравственно». И еще – о характере Разина: «... темперамент, свободомыслие, безудержная, почти болезненная ненависть к тем, кто способен обидеть беззащитного» [2, с. 356]. Перед Шукшиным-режиссером встала сложнейшая задача: передать дух «проклятого», бунташного времени. Шукшин-писатель в романе «Я пришел дать вам волю» подошел к этой теме, но читать и даже писать о проклятости проще, чем жить в ней. А фильм о «проклятом Стеньке», как и фильм в целом [3], предполагает вживание. И наверняка у автора «Калины красной» получилось бы! Но чего бы это стоило: человек XX в. реконструирует проклятость! Гениально предчувствовал Шукшин опасность скатывания в меннипею, в разговор мертвых о мертвом, а потому – планировал изменить финал фильма: казнь Разина в фильме не должна была появиться. «Я не перенесу этой смерти, физически не перенесу!», – говорил Шукшин. Вжиться в состояние проклятости, в «болезненную ненависть», являлось самоубийственным для человека эпохи постмодерна, даже, – а скорее, тем более! – для такого таланта, как Шукшин.

Значит ли что-нибудь проклятие для современности? Как и благодаря чему исчезала она, анафема, – первоначально «дар богов»! – превращенная интуицией священного из награды в кару?

Гениальные предчувствия Аввакума (и Разина?) о приближающемся глобальном отчуждении толкали на поиск кардинально новых вариантов экзистенции. Сжигание «боярских грамот» на кострах Астрахани Разинным 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 современности². Но когда приходило чувство уходящей силы проклятости, – рвался наружу

фанатизм у пастыря, ратующего за «беззлобие голубиное» [4, с. 137]. «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 один час» [4, с. 99]. 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 [5, с. 184]. 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 реальным могуществом.

ГРАФОЛОГИЯ ПРОКЛЯТОСТИ

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 [6, с. 24]), – вот суть трагического парадокса, не признаваемого Аввакумом и Разиным. В общественном сознании XVII в. нарастало сублимированное 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 превращалась в идеологически-рационализированный инструмент власти, становилась частью формирующегося механизма манипулирования массовым сознанием.

Русские соборы XVII в. поставили на «конвейер» анафематствование: проклинали двоеперстие, книги, политические и религиозные деятели...

Уже сам растущий, как пространства Московского государства, список прокливаемых лишил проклятие уникальности, а значит, действенности: «...Кассиап, Ивашка Максимов, Некрас Рукавов, Волк Курицын, Митя Коноглев, Гришка Отрепьев³, изменник и вор Тимошка Акиндинов, бывший протопоп Аввакум, Лазарь-поп, Никифор, чернец Соловецкий, Федор-диакон, изменник донской казак Стенька Разин»⁴...

Девальвация сакрального уподоблялась девальвации финансовой: количество медных денег и число прокливаемых в государстве Московском, казалось, находились в прямой пропорции. Монеты и проклятия штамповались в едином горниле, – и они же провоцировали бунты.

Аввакум, жизнью и письмом, стремился вернуть проклятию утраченную значимость, настроить проклипающее слово вновь под сакральный камертон. Он был не одинок, достаточно вспомнить популярную в XVII в. «Кириллову книгу», составленную черниговским протопопом Михаилом Роговым, где постулировалась неизбежность всеобщего проклятия и грядущее освобождение сатаны. Однако Аввакум культивирует свою линию анафематствования, воплощаемую в конкретную практику: сначала прокликает совместно с архиепископом Симеоном Сибирским и Тобольским дьяком Ивана Васильевича Струну, затем насыпает проклятия на Патриарха Никона и даже в пустоозерской яме, «ради бесстыдства его на Бога и хулы на старья книги», прокликает своего со-затворника Федора [7, с. 138].

Здесь-то и таилась главная опасность: в эйфории первооткрытий утрачивалась первоначальная цель, новаторство⁵ 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 [8, с. 95] зеркально переворачивалась в буйстве театрализации огненного крещения раскольников.

Ежeminутное 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 блазила раем. И потому так нарочито оптимистичен юмор Аввакума⁶, так упорен он в своем «невежестве»⁷, – все это обязательная атрибутика обладающего раем проклятия. «Бунт, – писал Фромм, – это разрушение всего, что не является раем» [9]. Разрушение не-рая уничтожает грань между раем и адом, бунтующая проклятость смешивает райское и адское⁸, что приводит к эйфории безграничности, к наркотическому состоянию безлимитной свободы – к открытию новой духовной «родины».

TERRA DEVOTA (ЗЕМЛЯ ПРОКЛЯТАЯ)

Аввакум предлагает в качестве позитивного эквивалента «официальной» религиозности «особый восторг» [10, с. 581], возникающий из отказа от привычных «форматов». Временных границ для Аввакума – нет: «прошлое вершит суд над настоящим» [10, с. 582]; непонятого – 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 Россию 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: блюдиися, да не ввалишься и многих да не погубиши» [4, с. 83]; и истово верит в неохватный размер этого обыденного, здесь и сейчас существующего, портала-провала в инферно. Победа над привычным пространством – еще один «бонус» проклятости⁹.

У проклятого 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 физиологии¹⁰... Аввакум, входя на территорию проклятости, тем самым принимает безграничность как метафизико-креативный принцип. Его память слишком «хороша» для своего времени, изживающего проклятость.

Интертекстуальность Аввакума проявляется максимально в «плетении» библейско-антиниконовских ассоциаций. Проклятие, выданное им официальной историографии, государственно-церковным формам «памяти», выводит Аввакума к радикальной мнемо-мобильности. Бунтующий, проклинаящийся и прокливаемый, он изменяет представление об исторической и личной памяти, о том, что и как имеет право вспоминать человек. Но отсутствие прочного фундамента памяти приводит к зыбкости настоящего [10, с. 588]. Если можно вспомнить все – даже то, чего не было – значит, можно захлебнуться своим безграничным «всем». Безграничность памяти грозит забвением. Ожидание новых ответов из прошлого закрывает настоящее. Настоящее лишь помеха в потоке хлещущих воспоминаний отсюда, 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 сдерживать их в рамках логически-планомерного членения материала» [11, с. 209]. Есть измененное прошлое и ослепительное будущее: 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 вернуться 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» [13, с. 183]. 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.

«ВЕСЕЛИТЕСЯ И РАДУЙТЕСЯ, БРАТИЯ...»

Безграничность, подаренная проклятостью, порождает метафизический оптимизм¹¹. В этом тоже усвоение Аввакумом уроков прошлого: принятие христианства на Руси способствовало усилению мировоззренческого оптимизма¹², хотя прошлое для Аввакума не константа¹³, а скорее пластический материал для создания «проклятого рая» будущего, того, где мукам и радостям найден принцип объяснения.

За этим оптимизмом, конечно же, кроется одиночество и страдание, но это «семикратное одиночество» (Ницше), перерастающее в коллективное страдание¹⁴. За призывами Аввакума к огненному крещению, за кличками Разина к «воле и Христу!» – стремление к объединению в трагедии, единство в проклятости. И если А.М. Панченко называет XVI в. «веком русского одиночества» [15, с. 20], то преодоление этого одиночества на личностном уровне осуществлялось маргиналами XVII в. именно через «коллективизацию» страданием.

Протест против нарастающих индивидуалистических тенденций в культуре (в радикальной форме у Капитона¹⁵) – 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 [12, с. 111]. Проклятый бунт обречен на артистизм. Травматургия требует драматургии. Ведь слово «бунт» этимологически восходит одновременно к польскому «бинтовать», к «бинту», налагаемому на раны и тем эти раны подчеркивающего, и к «цепи», на которую сажают преступника.

Кстати, Разин также явно театрален. И не случайно А.С. Пушкин называл его самым «поэтическим персонажем» национальной истории. Как Аввакум зеркально обыгрывал образ Царя, так и Разин, разрубая иконы

в астраханских храмах, обыгрывал образ Патриарха Никона, который бросал, по свидетельству Павла Алеппского, негодные ему иконы «на железные плиты, так, чтобы они разбились» [12, с. 305].

Литературное обращение к обнажающейся телесности – еще один «заманивающий» прием Аввакума. Он намеренно акцентирует внимание на телесности, но его телесность – в анти-телесности, а не в 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 одновременно «приманка»). Проклинающий оскорбляет своих мучителей, скандалит, – и здесь уместен весь традиционный спектр психотерапевтических толкований скандала [см., например: 15, с. 108].

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.

СКОМОРОХ ПРОКЛЯТИЯ

Подвиг отказа от тела, опыт вне-телесности, жестокий театр собственной плоти, приводит к сакральным образцам, про-апостольскому подобию. Тогда некто, давший «в темной полатке» «и лошку в руку», «и хлеба немношко, и штец» [4, с. 37] – закономерно оборачивается в ангела, а не соучастника в проклятости. Когда отвергнуто собственное тело, каждый другой, отвергающий свою телесность, становится своим.

Примерка на себя образа Царя, библейских героев [14, с. 47], евангелиста¹⁶, ангела, Христа [16; 17, с. 139] ... обнажает тему двойничества, самозванства Аввакума, столько характерную в целом для XVII в. (и, конечно, для современного *Internet*¹⁶). Крик исповедальности, максимальной открытости провоцирует утрату идентификации: кричащий скандалист не способен к объективной самооценке [18; 19, с. 204–232].

Текст-крик, многостильный, полигlossный, многоликий, как маски, придает иллюзию силы, чего и добивается Аввакум. Исповедальный текст – обратная сторона маски, это «зеркало из глины» (Б. Гребеншиков), а внутренняя сторона гипсовой маски – самое правдивое зеркало. Но бунтующее вечное превращение, литературный маскарад проклятия порождает дурную бесконечность «прелестных писем», 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 для него самого карикатуры на Царя и его приближенных. Быть не-проклятым, выпасть из поля проклятости – вот настоящее еретичество для Аввакума и Разина, этого они стремятся избежать всеми силами.

А БЫЛ ЛИ ЕРЕТИК?

Богословский вопрос о том, был ли Аввакум еретиком в той мере, как его маркировал Собор 1666 г., сложен. Можно, конечно, отмечать, 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 единственность Троицы, 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 прочими. Можно, при желании, даже обнаружить тайно-имплицитные буддистские взгляды¹⁷ или элементы стоицизма у Аввакума.

Однако точнее определил истоки «еретизма» Аввакума С. 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 будущем христианства» [7, с. 98]. 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.

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...» [4, с. 198]. 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 неоплатонизм¹⁸. 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 дохристианскому 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 «зажегги города свои» [20, с. 105]. 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 незнами» не были уже «страшны» после обретения письменного языка «кириллицы».

Аввакуму, интуитивно чувствующему разрушительную мощь сверженных хтонических сил, надо было повторить «шоковую терапию», *своими* средствами «вздыбить Русь» (и, кажется, литературный *Internet* 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 «соляренный» финал тому подтверждение.

Эпическое полотно «Жития» Аввакума верно охарактеризовано Н.С. Демковой как «христианская «Одиссея» [11, с. 146], но подобный эпос выступал как продолжение языческой масштабной традиции разрушения, деструктивный дар «тройням», чуждому миру «никониянского» христианства. Видимо, отсюда приверженность Аввакума к стихиям – пространствам, огню, воде! – отсюда квази-язычество, в частности, провоцирующее идеализацию «огненных интуиций», пост-гераклитовскую пламенную космогонию. Тема огненного очищения у Аввакума – прямая параллель с известным гераклитовским «огонь будет все судить».

«ВИЖЬ, ЧЕЛОВЕЧЕ, КАКОВО ЛЕПО БЕСОВСКОЕ ДЕЙСТВО...»

Одна из гениальных социальных интуиций Аввакума – осознание нарастающей мощи массового сознания. Традиционный путь осуждения «проклятого» мира – пустыничество, столпничество, пещерничество – не для него. Аввакум, да и Разин, теперь уходят не в пустыню от проклятого и проклинаемого мира, а на площадь. Но открытие силы «массы» делает их, новых демиургов, заложниками этой силы. Аввакум и Разин, гении свободы, обрекли себя на схематизм социальных ролей¹⁹, позитивная открытость духовного идеала деградировала в категорическую обязательность.

Метафизичность проклятости/благословения, культивируемая Аввакумом и его последователями, явилась одним из вариантов сверх-цели, которая всегда соблазняла сознание – от религиозных реформ Эхнатона до «закопанцев» XXI в. Но Аввакум впервые «разработал» и литературно зафиксировал методiku 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 прессинг²⁰, создание устойчивых лингвистических «брендов»-ярлыков в отношении своих сторонников и противников, духовная элитарность, «бомбардировка любовью»²¹, претензия на контроль всех сфер деятельности, стимуляция разрывов с социально-традиционным укладом, секуляризация коммуникативных связей, призыв к суицидно ориентированным действиям, некрофилийные приоритеты и пр.

Однако отечественная культура раннего барокко не принимала апокалиптической экзальтации, которую пытались культивировать, каждый по-своему, Аввакум и Разин. Сознание русского человека «бунташного» столетия еще не было напугано трансцендентальным, не имело опыта тотального страха перед сакральным. Этот страх еще только надвигался с Запада²². На Западе после «Молота ведьм», «Саксонского зеркала», «Де-

мономании»... – 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 Истомина, по сути, вся придворная литература XVII в. Страх стремительным потоком, дуэтом – 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 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 контроль²³... Пока же Аввакум рассылает свои огнепальные и суицидно-панегирические «письма», а Разин воплощает в собственной трагической судьбе принципы деструктивного жизнотворчества, власть, а точнее – рождающееся Государство, начинает апробировать первые попытки анти-деструктивных вариантов против «проклятости». 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 регламентированная, о-рационализованная проклятость. 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 служения²⁴ сменял эйфорию бунта, и, тем самым, осуществлял перекодировку образа врага.

РВАННЫЕ ЯЗЫКИ

Вырванные в Пустоозерске языки спровоцировали особую ситуацию кричащего молчания²⁵ – русский прообраз вавилонского смешения языков. Общество переставало понимать себя, словесное оформление бунта из крика²⁶ превратилось в стон, безязычный, анти-результативный, но предупреждающий, как всякая боль²⁷. 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» [21, с. 260], 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 Аввакум²⁸: 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, стремящегося придать максимальную напряженность атмосфере проклятости.

Агрессивные лингвистические формы в интерпретациях Аввакума начинают выступать в качестве «клейма», неудаляемого тавро. Использование языка как религиозно-идеологической метки [12, с. 68] – латинский для «богомерзких латынцев», 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»²⁹, языка, претендующего на разрыв с обыденной одномерно-плоскостной коммуникативной функцией. Ситуацию «двуязычия» [12, с. 62] 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 *Internet'a*?), 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 то, 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 *Internet'a*), 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, у Аввакума приобрела характер непреодолимой 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. чел), 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 саморазрушение³⁰.

ВЫВОДЫ

Школа проклятия, которую предлагал пройти Аввакум своему «бунташному» времени, открывает двери веку XXI. И фильм о проклятом Разине, который не успел снять В. Шукшин, видимо, мог бы стать ответом на прельщающий соблазн метафизической проклятости. Неореалистичный раскольничий (интересны этимологические аллюзии между «re-all» и «рас-кол») *Internet* – «Аввакум» XXI в. – пытается, как когда-то огнепальный протопоп, предложить новую форму метафизичности, все той же сакральной проклятости. Когда окончательно «умрет» пост-модерн [23], уйдет всеобщий плюрализм и толерантность – уже уходят! – и взойдет в своей боевой раскраске ультра-империализм, тогда умение проклинать, столь виртуозно разработанное Аввакумом, станет востребовано. Не снятый фильм Шукшина о проклятости сейчас был бы понятнее и «поучительнее»: как принимать и осознавать проклятие.

Если такой фильм будет снят в XXI в., может быть, он научит человечество большему, чем Аввакум и Разин?... Если, конечно, человечество захочет учиться...

ПРИМЕЧАНИЯ

1 «Для людей XX века 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 О преемственности мировидения Грозного и Аввакума см.: Гудзий К. Протопоп Аввакум как писатель и как культурно-историческое явление. – М., 1934. С. 10.

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

4 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?

- 5 О новаторстве Аввакума [11, с. 156; 12, с. 53].
- 6 О юморе Аввакума см.: Лихачев Д.С., Панченко А.М. «Смеховой мир» Древней Руси. – Л., 1976. С. 75–90.
- 7 Известный отзыв Симеона Полоцкого об Аввакуме: «Острота телесного ума, да лихо упрямство! А се не умеет науки».
- 8 «В результате перестает доставлять дискомфорт осознание зазора между реальным и идеальным состояниями человеческого существа» – см.: Нешитов П.Ю. «Человеческое» и «ангельское» в протопопе Аввакуме // *Путь Востока: Традиции и современность*. – СПб., 2003. С. 94.
- 9 Не в этом ли эйфория и жажда пространственной безграничности в восстании Разина, в его принципиальном стремлении за границу – Московской Руси, Персии, Дона...
- 10 «Круг тем и настроений в сочинениях Аввакума ничем не ограничен» – замечает Д.С. Лихачев [10, с. 585].
- 11 Хотя у Камю: «каждый человек, сменяемый безумной страстью к беспредельности во времени и к обладанию, желает существам, которые он любил, бесплодия и смерти» [6, с. 172].
- 12 Одной из главных духовно-гносеологических «инноваций» христианства стал, в противовес языческим фобиям, сакральный оптимизм, образующий «новую стилеформирующую доминанту» [20, с. 70], укрощающий хтонические стереотипы поведения.
- 13 «О прошлом он говорит не как о закончившемся, а как о чем-то продолжающемся, многократно повторяемом» [10, с. 584].
- 14 Камю в «Бунтующем человеке», словно об Аввакуме и Разине: «В бунтарском порыве оно (страдание) осознает себя как коллективное» [6, с. 45].
- 15 Капитон довел до предела, ограничив «границы» своего тела железными и каменными веригами и отрывающийся от земного в буквальном смысле, подвесивая на ночь свое тело над грешной землей (подразумевается Евфросин. – см.: Отравительное описание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей: Сообщение Хр. Лопарева // ПДП. СПб., 1895. Вып. 108).
16. От автожития недалеко до автоевангелия, «евангелия вечного», написанного Аввакумом в конце 1680-х гг.
- 17 См. определение буддизма у Шелера, совпадающее с «негативной» гранью позиции протопоба: Шелер М. Положение человека в космосе // *Проблема человека в западной философии*. – М., 1988. С. 67.
- 18 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.
- 19 «Ох, горе мне, – восклицает Аввакум в «Книге толкований», – не хочется говорить, да нужда влечет» [4, с. 287]. Разин, по воспоминаниям Фабрициуса, «вопил во все горло: “Не буду я больше вашим атаманом, ищите себе другого!”» – см.: Фабрициус Л. Записки // <http://www.vostlit.info/haupt-Dateien/index-Dateien/F.phtml>
- 20 Об отсутствии «границы между торжественно книжных и вульгарно-разговорных языковых символах» Аввакума [22, с. 224].
- 21 См. письмо Аввакума к Ф.П. Морозовой, Е.П. Урусовой и М.Г. Даниловой: «Херувимы многоочитые, серафими шестокрыльни, воинство небесных сил...» и т.д.
- 22 Д.С. Лихачев писал о русском барокко, которое «не перелаывает человеческой природы, не пугает контрастами и нечеловеческими усилиями» (XVII век 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).
- 23 См., например, об империи как идее тотального контроля: Кантор В. Империя как путь России к европеизации // *Вопросы литературы*. 2007. – Июль-август. – С. 121.
- 24 Ю.М. Лотман определял служение в качестве архетипа культуры, определяет как «вручение себя», являющийся религиозной по своей сущности.
- 25 «Отчаяние, как и абсурд, судит и желает всего вообще и ничего в частности. Его хорошо передает молчание [6, с. 4]; А.Я. Гуревич в книге «Средневековый мир: культура безмолвного большинства» (– М., 1990) – о таком же молчании.
- 26 Д.С. Лихачев об Аввакуме: «молитва его часто переходит в крик... Богу, к Богородице».
- 27 В XVIII в. тема преодоления боли – отсюда де Сад! – одна из центральных.
- 28 Сегодняшние споры вокруг «олбанского» языка Internet’a, – из той же парадигмы.
- 29 О специфике «говора социальной группы» [22, с. 195].
- 30 В частности, показательным является рост «гуманности» пыток в соответствии с указом Елизаветы Петровны в 1742 г.

ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков, В. Толстой в последний год жизни / В. Булгаков. – М., 1957.
2. Коробов, В.И. Василий Шукшин: Веще слово / В.И. Шукшин. – М., 1999.
3. Ф. Феллини в интервью Дж. Грацини о фильмах как «маленьких организмах» // Феллини о Феллини. – М., 1972.
4. Житие Аввакума и другие его сочинения. – М., 1991.
5. Костомаров, Н.И. Автобиография: Бунт Стеньки Разина / Н.И. Костомаров. – Киев, 1992.
6. Камю, А. Бунтующий человек А. Камю. – М., 1991.
7. Зеньковский, С. Русское старообрядчество / С. Зеньковский. – М., 1995.
8. Робинсон, А.Н. Борьба идей в русской литературе XVII в. / А.Н. Робинсон. – М., 1979.
9. Фромм, Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм. – Минск, 1999.
10. Лихачев, Д.С. Перспектива времени в «Житии» Аввакума // Д.С. Лихачев. Избр. работы: в 3-х т. – Л., 1987. – Т. 3.
11. Демкова, Н.С. Житие протопоба Аввакума (творческая история произведения) / Н.С. Демкова. – Л., 1974.

12. Робинсон, А.Н. Борьба идей в русской литературе XVII в. / А.Н. Робинсон. – М., 1979.
13. Гумилев, Л.Н. От Руси до России: очерки этнической истории / Л.Н. Гумилев. – М., 2004.
14. Панченко, А.М. Русская культура в канун петровских реформ / А.М. Панченко // Из истории русской культуры. – М., 2000. – Т. 3.
15. Берн, Э. Игры, в которые играют люди / Э. Берн. – Минск, 1992.
16. Хант, П. Самооправдание протопопа Аввакума // ТОДРЛ. – М. – Л., 1977. – Т. 32.
17. Степанов, С.А. Неистовый Аввакум / С.А. Степанов // Вестник РУДН. Серия: Политология. – М., 2001. – № 3.
18. Тульчинский, Г.Л. Самозванство: феноменология зла и метафизика свободы / Г.Л. Тульчинский. – СПб, 1996.
19. Майорова, О. Царевич-самозванец в социальной мифологии пореформенной эпохи / О. Майорова // Культурные практики в идеологической перспективе. – М., 1999.
20. Лихачев, Д.С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени / Д.С. Лихачев. – Л., 1985.
21. Древнерусская литература XI–XVII вв. – М., 2003.
22. Виноградов, В.В. О задачах стилистики. Наблюдения над стилем Жития протопопа Аввакума / В.В. Виноградов // Русская речь: сб. статей. – Пг., 1923.
23. Бузлагин, А.В. Постмодернизм устарел... (Закат неолиберализма чреват угрозой «протоимперии») / А.В. Бузлагин // Вопросы философии. – 2004. – № 2.

DAMNED TEXTS OF THE MOSCOW STATE

S.A. KOLESNIKOV

Summary

The paper is devoted to different aspects of a cultural phenomenon of «damnation» appeared in Distemper times. The urgency of the given problematics is caused by exacerbation of the destructive processes occurring in the modern Russia and the rest post-Soviet territory, and necessity of new judgment of experience of overcoming of an inheritance «metaphysical damnation». It is deducted about analogousness of the up-to-date cultural situation and Distemper times, about efficiency of possible correlation of antidestructive strategies of the «rebellious» period and XXI century.

Поступила в редакцию 30 сентября 2008 г.