Юрий Зарецкий

Автобиография и правда: Аввакум Петрович о Настасье Марковне

Autobiography and Truth: Avvakum Petrovich on Nastasiia Markovna

The article discusses the portrayal of the author's wife in *Zhitie* (Life Story), the most well-known pre-modern Russian autobiography written by the archpriest Avvakum (1621/2 – 1682). The main question addressed in the article is the credibility of this portrayal. Its main conclusion suggests that while searching for historical truth in autobiographical stories we should take into consideration that they were written not for us but for some other readers, and that this difference of addressees complicates our search.

Всякий нарратив от первого лица рождает у читателя ожидание правдивости: в нем слышится голос человека, рассказывающего историю, участником или свидетелем которой он был. Конечно, читатель может в чем-то сомневаться, но эти сомнения лишь подтверждают изначальную установку на его истинность. Автобиографические истории, в которых рассказчик преимущественно говорит о себе и своей жизни, хотя обычно и вызывают больше сомнений чем другие, не являются исключением. Ожидание читателя услышать правду, с одной стороны, и заверения рассказчика, с другой, создают особый тип коммуникативной ситуации, который мэтр автобиографических исследований Филипп Лежен назвал “автобиографическим пактом” (Lejeune 1975).

Разрабатывая это понятие, французский ученый имел, однако, в виду исключительно новоевропейские автобиографии (начиная с *Исповеди* Руссо). Рассказчик в них – это наш современник, и обращается он к нам. Исторический аспект “автобиографического пакта” исследователя не интересовал. Между тем, этот аспект заслуживает внимания, поскольку в случае с автобиографическими свидетельствами, созданными до Нового времени, ситуация с читательскими ожиданиями усложняется: вместо одной коммуникативной ситуации мы имеем дело с двумя. В первой участвуют рассказчик и его современник, во второй рассказчик и наш современник.

В эпистемологическом отношении особенно интересна вторая, поскольку здесь мы являемся сторонними наблюдателями разговора *другого* рассказчика с *другим* читателем, происходящим в *другом*

социально-историческом пространстве. Очевидно, что это пространство непосредственно влияет на то, о чем и как говорится в истории: каким образом рассказчик отбирает и группирует ее сюжеты, как расставляет акценты, какие оценочные суждения выносит и так далее. Другими словами, социально-исторический контекст, с которым взаимодействует нарратор, определяет его или ее стратегии означивания действительности.

В статье рассматривается как раз эта вторая коммуникативная ситуация. Нарратором в ней выступает протопоп (старший священник) Аввакум (1621/2 – 1682), лидер русского религиозного раскола XVII века и один из самых известных русских писателей своего времени; конкретным сюжетом, от которого читатель ожидает правдивости, выступают его свидетельства о жене, которые мы находим в *Житии*, его знаменитой автобиографии; правдой – фигура жены (протопопицы) и взаимоотношения между супругами.

Обозначенный сюжет предполагает рассмотрение нескольких взаимосвязанных вопросов: какие тексты называют древнерусскими автобиографиями и какое место в их ряду занимает *Житие* протопопа Аввакума? как строится рассказ Аввакума о своей жене и как в этом рассказе распределяются властные отношения между супругами? как прочитывался этот рассказ в русской культуре XX в. и какое влияние на образ протопопицы оказали те конкретные социально-исторические обстоятельства, в которых создавалось *Житие*? есть ли у нас возможность на основании рассказа Аввакума получить достоверные сведения о его жене и какие подходы к анализу исторических свидетельств от первого лица

могут быть эффективны для уяснения их смыслов?

Житие Аввакума и древнерусские автобиографические рассказы

Древнерусскими автобиографиями обычно называют сравнительно небольшой корпус текстов XII-XVII веков: *Поучение* киевского князя Владимира Мономаха (1053-1125), фрагмент *Первого письма к Андрею Курбскому* царя всея Руси Ивана IV (1530-1584), истории об основании монастырей Мартирия Зеленецкого (?-1603) и Елеазара Анзерского (?-1656), *Записку* и *Житие* инока Епифания (?-1682) и, наконец, самое известное из них – *Житие* протопопа Аввакума (1620/21-1682)¹.

Истории эти очень разные – и по форме, и по объему, и по количеству биографических деталей, и по полноте изображения личности рассказчика. *Поучение* Мономаха (около 3600 слов), дошедшее до нас в составе летописного свода XIV в., в содержательном отношении делится на две части. Первая состоит из обильно насыщенных цитатами из библейских и святоотеческих текстов назиданий сыновьям, отсылающих к жизненному опыту рассказчика. Вторая, собственно автобиографическая, также обращена к сыновьям и содержит общие сведения о жизни Мономаха-государственного деятеля в виде лаконичных сообщений о его участии в военных кампаниях, дипломатических миссиях и административных поездках и лишь изредка сопровождается деталями личного характера².

Автобиографический фрагмент *Первого письма Андрею Курбскому* Ивана IV сопоставим по размеру с *Поучением*, однако имеет совершенно иной, апологетически-полемический, характер. Обращаясь к своему политическому оппоненту, Иван рассказывает в нем о первых тридцати годах

своей жизни, показывая, как тяжело он страдал после смерти родителей от притеснений со стороны изменников-бояр (к которым он относит теперь и своего адресата): “Сколько зла я тогда от вас претерпел! Обо всем этом подробнее дальнейшие слова известят” (Лурье, Рыков 1979: 136). После этого обещания Иван переходит к подробностям, призванным доказать их правоту: ребенком, его плохо кормили и одевали, не давали спать вволю, постоянно унижали, оскорбляли его покойных родителей, постоянно плели интриги, чтобы помешать ему занять трон. Также небольшие по величине *Повесть о житии* Мартирия Зеленецкого и *Сказание об Анзерском ските* Елеазара Анзерского (соответственно 2900 и 2100 слов) имеют между собой много общего: в обоих случаях автобиографические истории вплетены в рассказы об основании монастырей, сопровождаются описаниями чудес и адресуются монастырской братии. Различия касаются в основном количества биографических деталей и живости языка: *Повесть* более информативна и более непосредственна. Кроме того, в отличие от *Сказания*, она содержит наставления по управлению монастырем, яркие описания видений и завершается обращением к читателям, свидетельствующим о желании рассказчика остаться в памяти монастырской братии: “Мене же, грешнаго, в святых своих молитвах поминайте” (Зарецкий 2010: 94).

От инока Епифания до нас дошло два автобиографических текста. Они написаны с перерывом примерно в десять лет и существенно отличаются по объему: второй почти вчетверо больше первого и насчитывает около 12000 слов. В первом, *Записке*, в основном рассказывается об уединенной жизни Епифания в таежной глуши, целиком посвященной служению Богу. Эта жизнь наполнена повседневными тяготами, испытаниями духа и плоти, борьбой с нечистой силой, а также спасительными чудесными вмешательствами в эту борьбу небесных сил. Второе, *Житие*, написанное в тюрьме, условно делится на две части: в первой в основном пересказывается содержание *Записки*, во второй по большей части

¹ См. Зарецкий 2010.

² Несмотря на скудость этих деталей исследователями не раз предпринимались попытки реконструкции его личности. См. напр. Лихачёв 1975: 111-131.

описываются физические и душевные страдания Епифания, после его ареста и заключения в тюрьму за выступление против церковных реформ. Здесь рассказывается о жестоких наказаниях, которым он подвергся за свою приверженность 'старой' вере, о спасительных явлениях Богородицы, которые их сопровождали, о муках, испытанных Епифанием в суровых условиях заточения³, приводятся также поучительные эпизоды из его прежней жизни на свободе, упоминается и о его общении в тюрьме с соратником-единоверцем протопопом Аввакумом.

Житие Аввакума, о котором дальше пойдет речь, безусловно занимает особое место в ряду древнерусских автобиографических свидетельств как самый пространный (около 22600 слов), самый детальный, самый живой и самый субъективный рассказ из всех вышеназванных. Написанное ярким, разговорным языком и повествующее о драматических событиях жизни борца за 'истинную' веру, оно по праву считается шедевром русской литературы XVII века. Как и *Житие* Епифания, оно создавалось в тюремном заключении в Пустозерске, месте ссылки самых непримиримых противников церковных реформ, и также было призвано продемонстрировать читателю правоту и стойкость автора в его борьбе с 'дьявольскими' новшествами. Содержание сочинения, однако, далеко не ограничивается одной этой темой: здесь также излагаются богословские основания 'старой веры' рассказываются поучительные истории, которыми сопровождалось церковное служение Аввакума, описываются тяготы сибирской ссылки, его видения, душевные переживания, семейные дела.

Научное изучение *Жития* Аввакума и некоторых других древнерусских автобиографических сочинений началось еще во второй половине XIX в., однако о древнерусской автобиографии как особом корпусе текстов исследователи заговорили

лишь во второй половине 1950-х. годов⁴. В последующие десятилетия эти произведения привлекали внимание преимущественно историков русской литературы, занятых поисками истоков автобиографического жанра⁵. Их интересовало также выявление принципов композиции автобиографических сочинений, основных повествовательных сюжетов, порядка изложения, использовавшихся авторами литературных и агиографических клише, особенностей поэтики и стиля. Конечной целью такого рода исследований было выявление 'художественной природы' автобиографического сочинения и анализ автобиографизма как "определенного комплекса литературных средств для изображения жизни человека и его внутреннего мира" (Робинсон 1958: 205). Помимо этого, исследователи обращались к древнерусским автобиографиям также с целью реконструкции жизни и личности их авторов⁶, для уяснения драматических событий русского Раскола⁷, осмысления трансформаций, происходивших в русской культуре в XVII в. (Hunt 1976; Плюханова 1996). Гендерная проблематика ими никак не затрагивалась – прежде всего потому, что авторами всех автобиографических текстов были мужчины, и о женщинах они, если и говорили, то лишь вскользь. Исключение составляет только история, рассказанная Аввакумом, в которой он не раз упоминает свою жену.

Протопопица:
означивания

Стратегии

Первое знакомство. В *Житии*⁸ протопопица выступает под разными именами: "жена" (встречается наиболее часто – обозначает семейное положение), "протопопица" (достаточно часто, обозначает социальный

4 Пионером этих исследований был Сергей Александрович Зеньковский: Zenkovsky 1956, 1: 276-292.

5 См. напр. Ранчин 1999: 158-177.

6 См. напр. Лихачев 1975: 111-131.

7 Pascal 1963; Зеньковский 1970.

8 Все цитаты из *Жития* дальше даются по изданию: Пустозерский сборник 1975 с указанием страниц в скобках.

3 См. об этом Zaretsky 2007: 187-196.

статус), “Марковна” (обращение по отчеству, возможно, шутливо), “Настасья Марковна” (по имени-отчеству, официально), “Анастасия” (по полному имени, полуофициально), “баба” (пейоративно).

Первый раз она упоминается в самом начале рассказа о жизни Аввакума, сразу после сведений о его родителях и обретении им веры. Его будущая жена характеризуется здесь как богомольная (“безпрестанно во церковь ходила”, “молясь Богу”), бедная (“в скудости живяше”), осиротевшая (“сиротина”) дочь некогда состоятельного кузнеца. В брачном союзе ей определяется второстепенная роль: помощницы мужа в достижении им спасения (“да даст ми жену – помощницу ко спасению”). Примечательно, что невеста (как, впрочем, и жених) при вступлении в брак оказываются пассивными исполнителями родительской воли, являющейся воплощением воли Божественной:

Изволила мати меня женить. [...] И бысть по воли Божии тако (Малышев, Демкова, Дмитриев 1975: 18).

Дальше протопопица чаще всего упоминается вместе с детьми: “покиня жену и дети”, “з женою и детми”, “а жена з детми”, “жена и дети остались на берегу”, “токмо з женою и детьми повезли”, “а протопопица в печи, а дети кое-где перебиваются” и т.п.

“Жены, повинуйтеся своим мужьям, как Господу” (Еф. 5:22). Если рассматривать стратегии ее означивания в перспективе властных отношений, то в большинстве его эпизодов с участием мужа и жены Настасья Марковна выступает как их объект. Власть мужа над женой, в первую очередь, проявляется в семейно-бытовой сфере, но распространяется также и на сферу нравственную: Аввакум, будучи священником, призван давать ей, мирянке, моральные наставления. Как самостоятельное действующее лицо протопопица выступает только в нескольких случаях (показательно однако,

что ни в одном из них ее действия не имеют самостоятельного значения, ибо совершаются не ради ее собственных целей, а во имя благополучия мужа и семьи).

В сибирской ссылке она спасает едва не замерзшего мужа от верной смерти:

[...]протопопица втащила меня бытто мертвова в ызбу; жажда мне велика – напоила меня водою, разболукши (Малышев, Демкова, Дмитриев 1975: 75).

И пока он находится в беспомощном состоянии, берет на себя все заботы по хозяйству:

Плакав, жена бедная с робята зарезала корову и истекшую кровь ис коровы дала найму-казаку, и он приволок мою с рыбою нарту (там же).

Доминирующая стратегия означивания протопопицы, чей статус был лишь схематично очерчен в начале *Жития* (“помощница ко спасению”), отчетливо прочитывается в двух его знаменитых эпизодах: видении Аввакуму кораблей и диалоге между Аввакумом и Марковной во время их сибирской ссылки.

Смысл первого истолковывается через важные слова-символы: море (жизнь человека), корабль (человеческая судьба), якорь спасения (вера)⁹. Аввакуму снится стремительно приближающийся корабль, и на свой вопрос, обращенный к направляющему его юноше, чей это корабль, он слышит ответ:

Твой корабль. На, плавай на нем, коли докучаешь, и з женою, и з детми (Малышев, Демкова, Дмитриев 1975: 19).

Судьбы (а, может быть, даже и жизни) жены и детей Аввакума в данном эпизоде, как мы видим, не имеют самостоятельного значения – они являются спутниками в его ‘плавании’.

⁹ Комарович, Лихачев 1948: 318.

Во втором эпизоде подчиненная роль протопопицы прочитывается еще более определенно: ей предназначено терпеливо и беспрекословно разделять жизненные тяготы мужа и служить ему поддержкой. Однажды, обессилев от физических страданий в сибирских странствиях, она начинает жаловаться Аввакуму на свою участь, но, получив его ответ, покорно смиряется со своей долей:

Опосле на меня, бедная, пеняет: “Долго ль-де, протопоп, сего мучения будет?”. И я ей сказал: “Марковна, до самыя до смерти”. Она же против тово: “Добро, Петрович. И мы еще побредем вперед” (Мальшев, Демкова, Дмитриев 1975: 36).

Девации. Впрочем, распределение властных отношений между мужем и женой не всегда столь однозначно. Поскольку все рассказы *Жития* имеют два плана, земной и небесный, то помимо социального пространства мужского-женского, власти-подчинения, протопопица означает также и в пространстве сакральном, через дихотомию греховного-божественного. Наложение же обоих пространств в некоторых случаях усложняет общую картину.

Рассмотрим один пример такой неоднозначности – эпизод, в котором участвуют несколько актеров: сам Аввакум, Настасья Марковна, приживалка (“домочадица”) Фетинья, живший в доме протопопа на цепи душевнобольной (“бешеный”, т.е. попавший под власть беса) Филипп и незримый, но играющий важную роль в происходящем бес (Мальшев, Демкова, Дмитриев 1975: 64-65).

Однажды после ссор с “еретиками” Аввакум приходит домой в расстроенных чувствах (“зело печален”) и обнаруживает, что его жена из-за пустяка (“дьявол ссорил”) побранилась с Фетиньей. Не сдержавшись, он начинает бить и оскорблять обеих. Тут же в Филиппе пробуждается бес и тот принимается “кричать, и вопить, и чепь ломать, бесясь”. Он хватает протопопа и, несмотря на попытки домашних его освободить, терзает, а потом вдруг

отпускает. Заканчивается эпизод рассказом о покаянии Аввакума перед Богом, женой и Фетиньей, исполнении епитимьи и исходом беса из Филиппа.

Смирненное обращение Аввакума к Марковне с просьбой о прощении примечательно тем, что здесь доминирующие в *Житии* властные отношения между мужем и женой на короткое время переворачиваются: муж оказывается во власти жены:

Полежал маленько, собрался с совестью, вставше, жену свою сыскал и пред нею прощатца стал. А сам ей, кланяся в землю, говорю: “Согрешил, Настасья Марковна, прости мя, грешнаго” (Мальшев, Демкова, Дмитриев 1975: 65).

Настасья, как и подобает доброй христианке, без лишних слов прощает мужа (“Она мне также кланяется”). Затем происходит исполнение наложенной Аввакумом на самого себя епитимьи, в котором участвуют жена, дети и домочадцы:

Таже среди горницы лег и велел всякому человеку себя бить по пяти ударов плетью по окаянной спине; [...] и жена и дети стегали за епитимию. И плачут, бедные, и бьют [...] (там же)

Очевидно, что образцовое христианское раскаяние участников сцены оказало свое воздействие на темные силы: “Бес же, видев, неминуемую, опять ис Филиппа вышел вон”. Очевидно также, что это произошло не только благодаря их раскаянию пред Богом, но и благодаря искреннему признанию Аввакумом своей вины перед женой, а также ее готовности простить мужа¹⁰.

Страстотерпица. Говоря об отношениях Аввакума и Настасьи, нельзя не обратить

¹⁰ Примечательно, что в рассказе нет упоминания о раскаянии Настасьи Марковны за свою ссору с Фетиньей: на греховный ‘бесовский’ характер их размолвки указывает только глава семьи. В отличие от самого Аввакума (*Житие* полно эпизодов, рисующих выразительные картины его глубоких раскаяний), протопопица вообще ни разу не кается – как будто без указаний мужа ей недоступно христианское осознание греха.

внимания на их эмоциональную составляющую. В подавляющем большинстве случаев рассказчик так или иначе выражает сострадание к жене (особенно в эпизодах, связанных с тяготами сибирской ссылки). Так, в одном месте говорится об испытанном Настасьей Марковной “горе” и используется красноречивый эпитет “бедная”:

Два ей горя, бедной, в ызбе стало: я да корова немощная (Мальшев, Демкова, Дмитриев 1975: 75).

Часто сострадание распространяется также и на детей. Во время сибирских мытарств члены семьи Аввакума до изнеможения тащат сани с продуктами и утварью, а часть скарба несут и на себе:

[...] малыньки еще были, Иван и Прокопей, тащили со мною, что кобельки, за волок нарту. Волок – верст со сто: насилу, бедные, и перебрели. А протопопица муку и младенца за плечами на себе тащила; а дочь Огрофена брела, брела, да на нарту и взвалилась, и братья ея со мною помаленку тащили (Мальшев, Демкова, Дмитриев 1975: 33).

В другом месте говорится об испытываемом рассказчиком “горе” от осознания мучений жены и детей:

А жена и дети, и домочадцы, человек з дватцетъ, в Юрьевце остались, неведомо – живы, неведомо – прибиты. Тут паки горе! (Мальшев, Демкова, Дмитриев 1975: 22)

Его сострадание особенно отчетливо прочитывается в детальном описании тягот, выпавших на долю протопопицы:

Протопопица родила младенца, больную в телеге и потащили. До Тобольска три тысячи верст, недель с тринадцетъ волокли телегами и водою, и санми половину пути (Мальшев, Демкова, Дмитриев 1975: 26).

Егда будем в Тунгуске-реке, бурею дощеник мой в воду загрузило [...] Жена моя робят кое-как вытаскала наверх, а сама ходит простоволоса, в забытии ума, а я, на небо глядя, кричу: “Господи, спаси! Господи, помози!” (Мальшев, Демкова, Дмитриев 1975: 28).

Баба. В одном случае, однако, протопопица совершенно определенно вызывает его осуждение. Обращаясь к своим сыновьям, в момент написания *Жития* находившимся вместе с матерью в тюрьме, Аввакум призывает их не бояться смерти, держаться “старого благочестия” и упрекает жену в том, что она недостаточно укрепляла их духовно: не подготовила к жертве жизнью за веру. Это единственный случай, когда протопопица названа “бабой” (здесь – грубое обозначение неумной женщины, свидетельствующее о ее неполноценности по сравнению с мужчиной):

А мать за то сидит с ними, чтоб впредь детей подкрепляла Христа ради умирати, и жила бы, не розвешав уши, а то баба, бывало, нищих кормит, сторонних научает, как слагать персты, и креститца, и творить молитва, а детей своих и забыла подкрепить, чтоб на виселицу пошли и з доброю дружиною умерли заодно Христа ради (Мальшев, Демкова, Дмитриев 1975: 56)¹¹.

Стоит добавить, что эти слова были адресованы Марковне из пустозерского заточения, когда возможности Аввакума влиять на дела семьи, находившейся за сотни километров от него, ограничивались исключительно письменными наизданиями. Несмотря на положение “юзника темничного”, тайно получавшего от жены передачи, Аввакум остается убежденным в силе своего религиозно-нравственного авторитета и в том, что его власть над женой нисколько не ослабла.

¹¹ Аввакум имеет в виду письменный отказ своих сыновей Ивана и Прокопия от ‘старой веры’ под угрозой смертной казни (см. об этом в конце статьи).

*Протопопица в XX веке:
“Замечательная русская женщина”*

Рассказы о протопопице в *Житии* стали источником многочисленных суждений об Анастасии Марковне как реальной исторической фигуре. Показательно, что все эти суждения (все они принадлежат мужчинам) имеют в высшей степени хвалебный характер: в жене Аввакума читатели увидели выражение свойственного для русской культуры представления о месте женщины в обществе и распределении властных ролей в семье. Известный литературовед и археограф Владимир Малышев говорит о созданном Аввакумом образе “замечательной русской женщины, стойкой и сильной духом” (Малышев 1953: 386 прим.). Другой исследователь древнерусской литературы, Виктор Гусев, соотносит героиню *Жития* с реальностью еще более прямолинейно. По его мнению, “образ Настасьи Марковны ярко воплощает в себе лучшие национальные черты русского женского характера в их конкретно-историческом выражении” (Гусев 1960: 38).

Восторженная оценка фигуры протопопицы характерна также типична для русских писателей и поэтов. Дмитрий Жуков в своей повести *Аввакум*, вторя литературоведам, считает Настасью Марковну “замечательной русской женщиной, прошедшей рука об руку с ним [Аввакумом – Ю.З.] через все мытарства и родившей ему девять детей” (Жуков 1987: 5). То же находим и в поэме Арсения Несмелова *Протопопица*. В ней страдающая жена видит главную цель своей жизни в спасении мужа: “Женской любящую, истомленной душой / Рвется, ищет спасения милому...” (Несмелов 1939: 5). Это лишь несколько цитат, отражающих доминанту восприятия протопопицы в русской культуре XX в. Оставим в стороне ее бросающуюся в глаза гендерную составляющую и исторические условия, в которых она сформировалась – это отдельная тема. Вместо этого обратим внимание на одно общее эпистемологическое основание приведенных высказываний: все они предполагают, что рассказчик *Жития*

обращается к читателю XX века, причем делает он это для того, чтобы этот читатель на основании сказанного выработал представление о личности конкретного исторического персонажа.

Совершенно очевидно, однако, что это не так или, по меньшей мере, не совсем так. И *Житие* в целом, и все входящие в него сюжеты, включая рассказы Аввакума о его жене, писались не для наших современников и имели иные цели, нежели сообщить потомкам о том, “как это было на самом деле” (*wie es eigentlich gewesen*). Но тогда выходит, что важно понять, кому была адресована автобиография Аввакума и какие цели преследовало ее написание. Иными словами, необходимо поместить прослеженные стратегии означивания протопопицы в конкретный исторический контекст.

Протопопица в историческом контексте XVII века

В самом общем виде этот контекст можно представить следующим образом. *Житие* было написано в период религиозных реформ, начатых главой русской православной церкви патриархом Никоном и поддержанных царем Алексеем Михайловичем. Суть реформ состояла в приведении ‘испорченных’ русских богослужебных книг в соответствие с их греческими оригиналами и, соответственно, ‘исправлении’ некоторых повседневных религиозных практик (в частности, отныне нужно было совершать крестное знамение тремя соединенными пальцами, а не двумя, и произносить во время молитвы аллилуйю трижды, а не дважды, как раньше). Проведение этих реформ в жизнь вызвало резкое неприятие значительной части верующих и породило раскол внутри самой церкви. Те, кто выступил против нововведений (впоследствии они стали называться старообрядцами), рассматривали реформы как дьявольскую затею, а самого Никона считали антихристом, несущим погибель миру. Аввакум был их признанным лидером. За отказ признать церковную реформу,

непримиримый нрав и агитацию за ‘старую веру’ он сначала был сослан с семьей в Сибирь, а потом расстрижен, предан анафеме, взят под стражу и посажен в тюрьму в заполярном городе Пустозерске, находившемся на расстоянии тысячи километров от Москвы. Здесь Аввакум провел в заточении почти пятнадцать лет, продолжая вести переписку со своими соратниками и страстную полемику с оппонентами. Противостояние “мятежного протопопы” реформам продолжалось вплоть до его кончины 14 апреля 1682 г., когда он вместе с тремя другими узниками был заживо сожжен в срубе.

В Пустозерске Аввакумом создается большая часть его сочинений, преимущественно посланий религиозно-полемикаческого характера. Одно из них, *Житие*, занимает особое место, поскольку имеет выраженный автобиографический характер. Жизнь героя/автора предстает в нем как пример непреклонной приверженности “старому благочестию”, а сам он выступает как непримиримый борец и мученик за веру. Совершенно очевидно, что так же, как и другие сочинения Аввакума пустозерского цикла, эта история являлась веским аргументом в его борьбе.

Не вызывает также сомнений, что эта история была в первую очередь адресована его сторонникам: она должна была укрепить их стойкость. Именно такого отклика на нее ожидает Аввакум от своих сыновей:

Того ради, робята, не бойтесь смерти, держите старое благочестие крепко и непоползновенно! (Малышев, Демкова, Дмитриев 1975: 56).

И сегодня мы можем заключить, что его ожидания в значительной мере оправдались: на протяжении двух столетий *Житие* тайно переписывалось и хранилось русскими старообрядцами как свидетельство жизни святого мученика.

Таким образом, и *Житие* Аввакума в целом, и сообщения в нем о Настасье Марковне были адресованы вполне конкретной аудитории и выполняли определенные социальные функции, обусловленные

специфической автобиографической ситуацией, в которой находился его создатель. И эта ситуация позволяет заключить: фигура протопопицы в автобиографии Аввакума – это в первую очередь образ идеальной христианки, женщины-мученицы, призванный служить примером для подражания гонимым сторонникам ‘истинной’ веры. И лишь во вторую – свидетельство о личных качествах конкретного человека, о семейном положении женщины в России XVII века, и т.п. Иначе говоря, это скорее иконописный образ, чем портрет с натуры.

Автобиография и правда

Конечно, было бы ошибочным утверждать, что созданный Аввакумом словесный портрет его жены – это только оторванная от действительности абстракция, идеологическое клише или плод его воображения. В нем, безусловно, содержатся вполне заслуживающие доверия исторические свидетельства: об идеале жены в русской православной традиции, о зависимом положении Анастасии Марковны в семье, о составе этой семьи, о царящих в ней нравах (в частности, о практике рукоприкладства), о физических и душевных страданиях протопопицы. Но их никак нельзя считать свидетельствами тех личных качеств, за которые эту женщину превозносят современные читатели: стойкости, покорности судьбе, беспрекословного подчинения мужу. Совершенно очевидно, что говоря о правдивости автобиографического свидетельства далекой от нас эпохи нельзя забывать о границах возможного для нас. И особенно о том, что историк не является пассивным (=‘объективным’) интерпретатором свидетельств, но, будучи сам носителем определенных ценностных ориентаций, изначально занимает по отношению к нему ту или иную метапозицию. В общем, важно помнить о ничуть не устаревшем наблюдении Марка Блока: “тексты или археологические находки, внешне даже самые ясные и

податливые, говорят лишь тогда, когда умеешь их спрашивать” (Блок 1986: 38).

Сказанное о связи созданного Аввакумом портрета жены с историческим контекстом написания *Жития* может быть полезно не только для деконструкции наивно-прямолинейной интерпретации образа протопопы, доминировавшего в научной и художественной литературе в прошлом столетии, но и для осмысления более общих вопросов, связанных с изучением автобиографических свидетельств раннего Нового времени. В частности, оно может служить аргументом в поддержку предложения, высказанного не так давно Габриэлой Янке, рассматривать эти свидетельства как результаты социальных практик, а пишущего субъекта – как актора, действующего в исторически конкретной среде (Jancke 2002). При таком подходе именно взаимодействие субъекта со средой определяет стратегии означивания его ‘Я’, других персонажей рассказываемой истории, упоминаемых в ней реалий. Давая возможность по-новому взглянуть на многие известные автобиографические тексты, он, бесспорно, открывает захватывающие перспективы для исследователей.

Post scriptum

На основании немногих сохранившихся документов биографам Аввакума и его семьи удалось реконструировать основные вехи жизни Настасьи Марковны. Родилась она в 1624 году, в четырнадцать лет вышла замуж за семнадцатилетнего односельчанина, родила от него девятерых детей, двое из которых умерли в

младенчестве. Сопровождала мужа сначала в его десятилетней ссылке в Сибирь, а потом в Окладниковой слободе на реке Мезень, где она и осталась с детьми после его ареста. Отсюда через доверенных лиц ей удавалось отправлять мужу в Пустозерск передачи. В 1670 году против нее и двух ее старших сыновей были выдвинуты обвинения в пособничестве раскольникам. Сыновья были приговорены к повешению, но покаялись, вследствие чего наказание им было смягчено: вместе с матерью они были посажены в земляную тюрьму и со всех троих было взято письменное заверение о том, что они не являются врагами церкви (“соборной и апостольской церкви ни в чем не противны” [Мальшев 1954: 31]). В 1683 году, уже после смерти мужа, Настасья Марковна написала две челобитные об освобождении к государям Иоанну и Петру, обращаясь к ним как “бедная и беспомощная вдова бывшего протопопа Аввакумова женишко Настасьица, Марковна дочь” (Румянцева 1970: 158). Получив спустя десять лет по царскому указу свободу, переехала в Москву, где сначала жила у родни, а потом в собственном доме, купленном на Шаболовке в приходе Троицкой церкви. Здесь же она и умерла в 1710 году, пережив Аввакума на 28 лет.

Статья основана на исследовании, выполненном при поддержке программы “Научный фонд НИУ ВШЭ” в 2013 году (проект № 13-05-0002 *Автобиографии раннего Нового времени: Историко-культурные контексты и социальные практики*). Первая ее версия была ранее опубликована под другим названием: Ю. Зарецкий, *Жизнь протопопы и Житие Аввакума*, «Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре», 2013, № 4, с. 220-228.

Библиография

- Блок 1986: М. Блок, *Апология истории или ремесло историка*, Наука, Москва, 1986.
- Гусев 1960: В.Е. Гусев, *Протопоп Аввакум Петров – выдающийся русский писатель XVII века* // Н.К. Гудзий (ред.), *Житие протопопа Аввакума*, Гослитиздат, Москва, 1960, с. 5-51.
- Жуков 1987: Д.А. Жуков, *Избранные произведения*: В 2 томах, т. 1, Современник, Москва, 1987.
- Зарецкий 2010: Ю.П. Зарецкий (сост.), *История субъективности: Древняя Русь*, Академический Проект; Гаудеамус, Москва, 2010.
- Зеньковский 1970: С. Зеньковский, *Русское старообрядчество: Духовные движения XVII в.*, W. Fink, München, 1970.
- Комарович, Лихачев 1948: В.Л. Комарович, Д.С. Лихачев, *Протопоп Аввакум* // А.С. Орлова, В.П. Адрианова-Перетц, Н.К. Гудзий (ред.) *История русской литературы*: В 10 томах, т. II, ч. 2, Издательство Академии Наук СССР, Москва; Ленинград, 1948, с. 302-322.
- Лихачев 1975: Д.С. Лихачев, *Сочинения князя Владимира Мономаха* // Д.С. Лихачев, *Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси*, Современник, Москва, 1975, с. 11-131.
- Лурье, Рыков 1979: Я.С. Лурье, Ю.Д. Рыков (сост.), *Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским*, Наука, Ленинград, 1979.
- Малышев 1953: В.И. Малышев, *Неизвестные и малоизвестные материалы о протопопе Аввакуме* // *Труды отдела древнерусской литературы*, т. IX, Издательство Академии Наук СССР, Москва; Ленинград, 1953.
- Малышев 1954: В.И. Малышев, *Материалы к 'Летописи жизни протопопа Аввакума'* // А.М. Панченко (ред.) *Древнерусская книжность: По материалам Пушкинского Дома. Сборник научных трудов*, Издательство Академии Наук СССР, Москва; Ленинград, 1954.
- Малышев, Демкова, Дмитриев 1975: В.И. Малышев, Н.С. Демкова, Л.А. Дмитриев (ред.), *Пустозерский сборник: Автографы сочинений Аввакума и Епифания*, Наука, Ленинград, 1975.
- Несмелов 1939: А. Несмелов, *Протопопица*, Н.А. Гаммер, Харбин, 1939.
- Плюханова 1996: М.Б. Плюханова, *О национальных средствах самоопределения личности: Самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле* // В.М. Живов, С.И. Николаева, А.М. Панченко, М.Б. Плюханова, В.Н. Топоров, Б.А. Успенский, Г.В. Флоровский, *Из истории русской культуры*: т. 3: XVII – начало XVIII века, Школа 'Языки русской культуры', Москва, 1996, с. 380-459.
- Ранчин 1999: А.М. Ранчин, *Автобиографические повествования в русской литературе второй половины XVI – XVII вв. (Повесть Мартирия Зеленецкого, Записка Елеазара Анзерского, Жития Аввакума и Епифания): Проблема жанра* // А.М. Ранчин, *Статьи о древнерусской литературе*, Диалог – МГУ, Москва, 1999, с. 158-177.
- Робинсон 1958: А.Н. Робинсон, *Житие Епифания как памятник дидактической автобиографии* // *Труды отдела древнерусской литературы*, т. 15, Издательство Академии Наук СССР, Москва; Ленинград, 1958.
- Румянцева 1970: В.С. Румянцева, *Неизвестные материалы о семье протопопа Аввакума*, «Русская литература», 1970, № 2, с. 156-160.
- Hunt 1976: P. Hunt, *The Autobiography of the Archpriest Avvakum: Structure and Function*, «Ricerche Slavistiche», 1975-1976, № 22-23, с. 155-178.
- Jancke 2002: G. Jancke, *Autobiographie als soziale Praxis. Beziehungskonzepte in Selbstzeugnissen des 15. und 16. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum*, Böhlau, Köln/Weimar/Wien, 2002.
- Lejeune 1975: P. Lejeune, *Le Pacte autobiographique*, Seuil, Paris, 1975.
- Pascal 1963: P. Pascal, *Avvakum et les débuts du raskol. La crise religieuse au XVII-e siècle Russe*, Librairie Ancienne Honoré Champion, Paris, 1938 (repr. 1963).

Zaretsky 2007: Yu. Zaretsky, *Tortured Body as the Location of the Self? A Seventeenth-Century Russian Case* // A. Bähr, P. Burschel, G. Jancke (Hrsg.), *Räume des Selbst. Selbstzeugnisforschung transkulturell*, Böhlau, Cologne-Weimar-Vienna, 2007, c. 187-196.

Zenkovsky 1956: S. A. Zenkovsky, *Der Mönch Epifanij und die Entstehung der altrussischen Autobiographie*, «Die Welt der Slaven», 1956, № 1, c. 276-292.