

**В.В. Мароши**

*Новосибирский государственный педагогический университет*

**К проблеме синкрисиса имени героя и автора  
в древнерусской литературе**

*Аннотация:* В статье анализируется возможность анализа именных прототипов для персонажей и авторов древнерусской литературы. Это позволяет уточнить представления о роли имени для ее сюжетов и мотивной структуры.

In article the possibility of the analysis of nominal prototypes for characters and authors of the old Russian literature is analyzed. It allows to specify concepts about a role of a name for its plot and motiv structures.

*Ключевые слова:* древнерусская литература, христианство и литература, синкрисис, христианское имя.

Old Russian literature, Christianity and literature, syncrisis, a Christian name as a model for imitating.

*УДК:* 821.161.1

*Контактная информация:* Новосибирск, ул. Вилюйская 28. НГПУ, ИФМИП, кафедра русской литературы и теории литературы. E-mail: maroshi@mail.ru.

Общепризнанным является мнение, что семантический потенциал имени героя может быть раскрыт в его внетекстовой референции («прототипы» персонажей и их имен), с другой – в их связи с мотивной структурой, сюжетом, характерологией данного текста. Имя автора традиционно входит в сферу паратекста (заглавие, эпиграф, адресация и т.п.), но в отличие от других элементов заголовочного комплекса его отношения с текстом обычно не анализируются. Однако оно служит не только для подтверждения авторства или указания на него, но может порождать во взаимодействии с текстом поэтические смыслы, особенно в варианте так называемой «поэтической этимологии» автора. Ее основой становится как простейшая, непосредственная этимологизация имени в его референции к очевидному языковому этимону («пушка» для Пушкина, «гоголь» для Гоголя), так и перераспределение элементов имени – в анаграммировании, рифмовке (Есенин – не только «осенний», но и «весенний»), каламбурах (Набоков – набок) и т.п. К имени автора применимы те же аналитические подходы, которые применяются для осмысления имени героя, однако «сокрытость» и даже внеинтенциональность отношения автора к своему имени становятся самым существенным препятствием подобной интерпретации.

Поэтическая этимологизация имен героя и автора в древнерусской литературе, которая бы походила, скажем, на реалистическую или общемодернистскую (см. об этом в нашей монографии: [Мароши, 2000]) была, конечно, невозможна и непредставима. Зато другой тип истолкования, сложившийся задолго до Нового времени, – харизматический, был весьма распространен. Он будет использоваться и позже, например, Державиным в поэтической интерпретации аллегорико-эмблематического смысла его крестильного имени Гавриил (см.: [Там же, с. 40–41]) или уже в Серебряном веке в духе кощунственного (на наш взгляд) переосмысления образа своего небесного покровителя, архангела Михаила, поэтом Ми-

хаилом Кузминым. Основой для такого религиозно-поэтического истолкования имен как героя, так и автора в христианской культуре была их соименность по отношению к одному из многочисленных имен сакральных покровителей, «небесных сродников». Сюжетная типология или характерология, сложившиеся вокруг церковного имени в панегирических текстах или Писании, в той или иной степени должны были обуславливать поведение изображаемого героя.

Такая религиозная «харизматизация» имени в свою очередь восходила к античному риторическому приему сопоставления (συγκρίσις), в котором герой, понятие, предмет характеризуются через сравнение с другим. Синкрисис должен был продемонстрировать либо равноценность, либо превосходство одного над другим, в любом случае речь шла о некоем уже имевшемся идеальном образце. В рамках христианской культуры лицо или событие, которому давал характеристику повествователь, как правило, сравнивалось не просто с историческим или литературным персонажем, но по преимуществу с героями Ветхого и Нового Заветов святителями, мучениками веры, почитаемыми церковью. Поэтому персонажи, например, жития или похвального слова изображались обычно на фоне их одного или нескольких прототипов.

Это могло быть не только прямое сравнение с прототипом, предполагавшее простое упоминание его имени, но и цитирование или перефразирование первоисточника образа, и даже использование общеизвестных мотивов, связанных с харизматическим героем. Однако даже соименность героев древнерусской литературы с библейскими или житийными персонажами не стала до сих пор предметом сколько-нибудь развернутого анализа. Поэтому мы сначала разберем наиболее очевидные аспекты соименности в тексте, уже ставшем предметом рассмотрения в статье Д. Фрайданка, которая была посвящена как раз проблеме древнерусского синкрисиса. Это житийная повесть «Повесть о Петре, царевиче Ордынском» (или «Житие Петра царевича»), написанная в конце XV в. и включенная в состав Великих Четых-Миней Макария.

Сначала о границах использования самого термина. Нельзя не согласиться с немецким ученым в том, что для древнерусской литературы «применение терминов античной риторики уместно, строго говоря, только там, где можно доказать или по крайней мере предположить знание автором теории риторики» [Фрайданк, 1987, с. 224]. Термин «сравнение», введенный Д.С. Лихачевым, представляется исследователю более уместным по отношению к древнерусской литературе, однако мы все же позволим себе в дальнейшем воспользоваться именно словом «синкрисис», поскольку оно в наибольшей степени соответствует либо стихийным риторическим потенциям, либо рефлексивным навыкам обращения авторов с именами персонажей. Любое осмысление имени героя в тексте в смысловом или звуковом отношении вырастает из мифа, подразумевавшего потенциально неограниченную корреляцию текста и имени, но строится уже по принципам риторики, даже если они не осознаются самим автором, а применяются подражательно. Очевидно и то, что синкрисис был характерен прежде всего для жанра похвального слова у византийских и южнославянских авторов, в которых и развернутость, и число сопоставлений, и, наконец, сам уровень сравнения значительно выше, чем в древнерусских житиях.

Перейдем к самой «Повести...». Ее литературные и исторические источники, распространенность сюжета об обращении в православие ордынца уже были раскрыты в нескольких работах (в том числе: [Скрипиль, 1945, с. 350–357; Белякова, 1993, с. 86–87; Мельник и др.]).

К сожалению, наиболее существенные, на наш взгляд, моменты соименного синкрисиса героя в «Повести о Петре, царевиче Ордынском», осталась вне поля внимания исследователей. Напомним, что будущий преподобный Петр Ордынский в XIII в. был племянником принявшего мусульманство сарайского хана Берке. У него было, по сведениям из тюркских источников, арабское имя Даир (داير)

(«управляющий; монастырь»), однако в русских житиях это имя не упоминается. В житийной «Повести о Петре, царевиче Ордынском» он представлен юношей-язычником, от природы наделенным добродетелями и принявшим христианство при ростовском владыке Кирилле. В статье Д. Фрайданка подробно рассматриваются сравнения героя с Ефстафием Плакидой, Мельхиседеком, библейским Авраамом. Однако уже заголовок повести указывает прежде всего на синкрисис имени героя (позволим себе процитировать ее по тексту электронной публикации Института русской литературы РАН): «Месяца июня, в 29 день. Житие блаженного Петра, братанича царя Берки, како прииде въ страх Божий и умилися душею, и, пришед изъ Орьды в Ростовъ в льто 6761 и крестися, и како видение виде святых апостоль Петра и Павла на поли, идеже ныне церковь стоит святых апостоль Петра и Павла и монастырь сотворен» (здесь и далее цитируем текст по электронной, но академически выверенной версии [Повесть...]). Заметим, что именами в «Повести» наделены все ростовские владыки, все потомки Петра, но имен лишены все ростовские князья и их потомки, чинящие препятствия как самому Петру, так и монастырю, основанному после его смерти. От владыки Кирилла ордынец получает новое имя Петр: «И по мале времени царю Берке умръшу. Орде мятущихся и искания отроку не бе, крести сего отрока святой владыка и нарече имя ему Петръ. И бе Петръ в учении Господни по вся дни въ святыхъ у владыки».

Здесь в повествовании начинается самое значимое: на берегу озера ему являются апостолы Петр и Павел: «Петръ же, възбнувъ, виде два сиа мужа, паче възраста челоуча, мнети ему от ужасты – *акы до облак, а светлостию акы весь миръ осиающы*. Въ ужасты въставъ и падеся дващы, въста и падеся и въ третий такожде. Сиа же светлаа мужа яста и за руку и глаголаста ему: «Друже Петре, не бойся, ве естве послани к тебе Богомъ, въ ньже верова, крестися, укрепит род твой и племя и внуци твои до скончания мира, и въздати тебу мьзду милостыня твоеа, а противу трудом твоимъ вечная благая приимеши». Они вручают герою деньги на покупку икон и строительство церкви и называют себя: «И, събра ума, рече има: «Господиа моя, аще въспросятъ менящы изъ мешецъ отъ иконъ, что сътвори? А вы кто естъ?» И реста ему два светлая мужа: «Мешца сиа дръжиши у собе в запазусе, инеми и неведомы, а въспросятъ менящыи 9 сребряныхъ, а 10-тый златъ. И ты даждь по единому, и, вземъ иконы, да иди ко владыце и рци ему: “Петръ и Павелъ, Христова апостола, посласта мя к тебе, да устроиши церковь, идеже азъ спяхъ при езере. А се знамение ею иконы сиа выменихъ, а мешца сиа въдасти ми. Да что ми велиши сътворити?” И елико ти речеть сътворити, сътвори. А ве есве Христова апостола Петръ и Павелъ». И невидима быста». Первоверховным апостолам на Руси был посвящен один день памяти, их нередко изображали на одной иконе, в их честь, как правило, возводили один храм. Поэтому единство апостолов в их явлении герою вполне объяснимо.

Предельно важны и обстоятельства этого чудесного события. Оно происходит после соколиной охоты на берегу озера («**при езере** Ростовстемъ птицами **ловя**»; «И единою же, ему **при езере ловящу**, по обычной молитве усну»). Акцентируется, как мы видим, мотив ловли и близости озера. Нетрудно узнать здесь важнейший мотив, объяснимый соименностью героя апостолу Петру – превращение рыбака на Генисаретском озере в «ловца человеков», первоапостола при Христе из «Евангелия от Луки»: «1 Однажды, когда народ теснился к Нему, чтобы слышать слово Божие, а Он стоял у озера Генисаретского, 2 увидел Он две лодки, стоящие на озере; а рыболовы, выйдя из них, вымывали сети. 3 Войдя в одну лодку, которая была Симонова, Он просил его отплыть несколько от берега и, сев, учил народ из лодки. 4 Когда же перестал учить, сказал Симону: отплыви на глубину и закиньте сети свои для лова. 5 Симон сказал Ему в ответ: Наставник! мы трудились всю ночь и ничего не поймали, но по слову Твоему закину сеть. 6 Сделав это, они поймали великое множество рыбы, и даже сеть у них прорывалась. 7 И дали знак товарищам, находившимся на другой лодке, чтобы пришли помочь

им; и пришли, и наполнили обе лодки, так что они начинали тонуть. 8 Увидев это, Симон Петр припал к коленям Иисуса и сказал: выйди от меня, Господи! потому что я человек грешный. 9 Ибо ужас объял его и всех, бывших с ним, от этого лова рыб, ими пойманных; 10 также и Иакова и Иоанна, сыновей Зеведеевых, бывших товарищами Симону. И сказал Симону Иисус: не бойся; отныне будешь ловить человеков». Преподобный Петр Ордынский сам не стал «ловцом», но церковь Петра и Павла и Петровский монастырь им были основаны: «И мирна лета много живша, преставися Петр же въ глубоче старости, въ мнишьском чину къ Господу отъиде, егоже възлюби. И положиша у святаго Петра и Павла, у его спалища. И от того дне уставися монастырь сей».

Насельники монастыря продолжают успешно заниматься рыбной ловлей, вызывая зависть мирских рыбаков: «Ловцем же их задевахутся рыбы паче градских ловцемъ. Аще бы играя, петровстии ловци въвръгли сеть, то множество рыбъ, а градстии ловци, тружающесе много, оскудеваху»; «И реша же ловци князем: «Господине княже, аще петровстии ловци не престануть ловити, то озеро наше будетъ пусто. Они бо вся рыб поимаху». Правнуци же стараго князя глаголаша Юрию: «Слышахом исперва, еже дедъ вашъ грамоты взя у прародитель наших на место монастыря вашего и рубежи землям его, а озеро есть наше, грамоты на нь не взясте, да уже не ловят ловци ваши». Попытка восстановления права на рыбную ловлю монастыря в XVII в. была обоснована прежде всего текстом «Повести» и легендарным именем его основателя. Это была легитимизация в высшем, харизматическом смысле: монахи должны остаться ловцами как в буквальном, так и в евангельском, символическом служении.

Новое, крестильное имя ордынского отрока тоже отсылало к известнейшей ситуации Евангелия, которая неоднократно и неоднозначно истолковывалась в католической, протестантской и православной версиях: «ты – Петр, и на сем камне я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее; и дам тебе ключи Царства Небесного» (Мф: 16, 16-19). Основатель ростовской церкви Петра и Павла получил новое имя как евангельский рыбак Симон, ставший Петром. Удивительно то, что одно из значений его «ордынского» имени Даир, неактуального для древнерусских книжников, было «монастырь».

Однако гораздо более сложным, чем проблема соименности героя харизматическому покровителю, представляется синкрисис имени автора в древнерусской литературе. Сравнение собственно автором или соавтором-писцом себя со святым не было характерным из-за «гордыни», которой подобное уравнивающее сравнение могло обернуться. Попробуем однако проверить возможность синкрисиса для наиболее известных текстов, в которых древнерусские авторы выступали одновременно главными действующими и повествующими лицами произведения. Разумеется, речь пойдет о «Слове («Молении») Даниила Заточника» и «Житии протопопа Аввакума».

«Слово» Даниила Заточника принадлежит к числу наиболее загадочных литературных памятников Древней Руси. Оно известно в нескольких редакциях, которые настолько отличаются друг от друга, что правильнее говорить не о разных редакциях одного произведения, а о разных произведениях, подписываемых именем Даниила. Неразрешимым представляется вопрос о личности автора и характере его сочинения: то ли это вымышленный образ, от лица которого анонимный автор создал сугубо литературное произведение, то ли Даниил Заточник – историческая личность, а его произведение – послание вполне определенному князю. Мы, разумеется, не столь компетентны, чтобы попытаться разрешить хотя бы одну из этих проблем. В аспекте синкрисиса имени героя очевидна, по крайней мере та специфическая риторическая стратегия текста, которая построена на уподоблении автора своей участи перипетиям судьбы пророка Даниила.

Напомним, что оказавшись якобы в опале за излишнюю прямоту и испытав в изгнании все тяготы нищенской жизни, Даниил Заточник обращается к князю

Ярославу Владимировичу с просьбой помиловать его и приблизить к себе, указывая на свои достоинства (ум, мудрость, дар художественного слова) и претендуя на роль княжеского советника, посла и ратора. Автор широко заимствует афоризмы из книг Священного писания (Псалтыри, притч Иисуса Сираха, притч Соломона и др.). Очевидно, что главный источник синкрисиса – персонажи Библии и связанные с ними общеизвестные ситуации.

Потому-то я и взываю к тебе, плененный нищетою:  
Помилуй меня, потомок великого царя Владимира,  
Да не восплачу, рыдая, как Адам о рае;  
Пошли тучу на землю убожества моего.

Соименник автора – ветхозаветный пророк Даниил, как известно, был за свои выдающиеся способности определен на службу при царском дворе вавилонского царя и оставался в звании придворного сановника во все время царствования Навуходоносора и его преемников. На своем якобы юном возрасте, контрастирующим с умудренностью, настаивает и Даниил Заточник: «Азь бо одеяниемъ оскудены есмь, но разумом обилень; Унь възрасть имено, а старь смыслъ во мне» [Памятники..., 1980, с. 394]. Библейский Даниил еще в юности попал в вавилонский плен «отроком» вместе с другими родственниками царя Седекии – Ананией, Азарией и Мисаилом: «И даровал Бог четырем сим отрокам знание и разумение всякой книги и мудрости, а Даниилу еще и даровал разуметь и всякие видения и сны» (Дан: 1,17). На дар толкователя снов и пророка Заточник, правда, не претендует – синкрисис соименности не распространяется на наиболее харизматичные коннотации имени.

Господине мой! Не смотри на внешность мою,  
Но взглядишь в сущность мою.  
Ибо одеждой я оскудел, но разумом богат;  
Юный возраст у меня, но зрелый ум во мне.  
Парил бы я мыслию, как орел по воздуху.

После покорения Вавилона пророк Даниил стал советником царей Дария мидийского и Кира персидского. Для синкрисиса имени, таким образом, важно, что тезка гипотетического автора, несмотря на свой статус «чужака», был поочередно советником трех царей. Сюжетной ситуацией мудрого советника при царе объясняется, по-видимому, загадочное обращение к князю как сыну не князя, а именно «царя»: «Темъже вопию к те бе, одержимъ нищетою: Помилуй мя, сыне великаго царя Владимира» [Памятники..., 1980, с. 390. Исследователи по-разному объясняют такую адресацию. Упоминание в заголовке «Слова...» загадочного Ярослава Владимировича мотивируется обычно тем, что редактор заменил мало известного ему или вовсе неизвестного Ярослава Всеволодовича «второй редакции» Ярославом Владимировичем, подразумевая под последним князя Ярослава Мудрого, сына еще более известного Владимира I киевского, великого князя, которому вполне подходило наименование «великого царя». В другой интерпретации «первая редакция» адресована одному из сыновей Владимира Мономаха – князю Юрию Владимировичу Долгорукому или князю Андрею Владимировичу Доброму, так как только один Владимир Мономах, в силу своего происхождения по матери от рода Константина Мономаха и титула – великого князя киевского – мог быть назван «царем».

Все эти сложные подмены и смешения ориентированы на ситуацию гипотетической реальности адресата «Слова...» и, разумеется, его автора. Если же допустить «литературность», обобщенность как последнего, так и первого, то текстовые контаминации могут быть объяснены синкрисисом соименности, универ-

сализирующим ситуацию до типовой, имевшей прецеденты в древнерусской или библейской истории. Тогда точная идентификация адресата не важна, да и не нужна, поскольку он – обобщенный представитель как локальной, «княжеской», так и «универсальной», «царской» Власти, которая, в свою очередь, не может обойтись без мудрого Советника.

Другая значимая часть ветхозаветных коннотаций имени – его связь с ситуацией временного, но грозящего смертью заточения, в которую библейский Даниил по оговору недругов попал дважды (заключение в «львиный ров» при Дарии и Кире). В обширной инвективе Даниила Заточника против «злых жен», занимающей существенную часть «Слова...» перечисляются изгнанники и затворники Ветхого Завета, начиная с Адама и заканчивая тезкой, пророком Даниилом: «Женую сперва прадед наш Адам из рая изгнан бысть; жены ради Иосиф Прекрасный в темнице затворен бысть; жены ради Данила пророка в ров ввергоша, и лви ему нози лизаху...» [Памятники..., 1980, с. 396]. Автор, увлекшись риторикой обличения, совершенно напрасно приписывает злым женам, а не придворным завистникам интриги против Даниила. Таким образом, мы, со своей стороны, готовы примкнуть к тем, кто утверждает, что Даниил и его возможный покровитель – это чисто литературные образы.

Написав эту часть статьи, мы обнаружили, что воронежский филолог А.И. Гончаров пошел еще дальше по пути сравнения «Слова» с пророческой книгой Даниила. Библейский синкрисис у него подчинен стратегии древнерусского юродства (см.: [Гончаров, 2004, с. 92–102]). Определение «Слова» как «трансмутации» Книги пророка Даниила [Там же, с. 100] слишком упрощает суть дела, хотя в этой статье содержатся гораздо более глубокие и пространные доказательства преемственности этих двух текстов, чем в нашей работе.

Сопоставление подобного же рода – с харизматичным библейским персонажем, который является соименником невымышленного, но легендарного автора – с высокой степенью предсказуемости возникает и в «Житии протопопа Аввакума», в котором автор и герой, как известно, впервые в житии совпадают. Атмосфера русской религиозной жизни в то время была близка к апокалиптической. Естественно, что уже в ранней старообрядческой литературе возникает образ пророка-бойца, подвиги которого во имя правой веры сравниваются с подвигами библейских пророков и новозаветных апостолов. В «Житии», как справедливо отмечает А.М. Ранчин, «невозможно перечислить все скрытые и явные сопоставления Аввакума с Христом и пророками, а противников – с их гонителями, причем они даже преобладают количественно над сопоставлениями с греческими и русскими святыми» [Ранчин, 2007, с. 249]. С.А. Демченков убедительно соотносит ситуации и фразеологию «Жития...» с пророческими книгами Библии: «Жанровая природа «Жития» протопопа Аввакума определяется ориентацией этого памятника на библейский профетический канон. “Житие” обнаруживает предельную близость к ветхозаветным пророчествам по своим целевым установкам, принципам отбора материала, особенностям субъектной и сюжетно-композиционной организации» [Демченков, 2003, с. 32].

По крайней мере в трех эпизодах – испытания голодом во время заключения в тюрьме, спора о вере, чудесного спасения от смерти малолетней дочерью – проявляется особое отношение Аввакума к явному и скрытому смыслу своего пророческого имени статуса. Библейская основа и психологическая подоплека первого эпизода были впервые детально прокомментированы М.Н. Климовой [Климова, 2012, с. 36–41]. Поскольку томская исследовательница ссылается на первое издание нашей книги, мы, в свою очередь, не откажем себе в удовольствии использовать материалы и наблюдения из ее статьи.

Антириторическая стратегия Аввакума в данном случае не позволяет называть прием повествования «синкрисисом», скорее это «сравнение», правда, используемое автором вполне сознательно. Основой сопоставления и в этом случае,

как и с Даниилом Заточником, стала эпоха вавилонского пленения и судьба иудейских пророков, ситуации «заточения», изгнания, чудесного спасения. Напомним, что Аввакум – один из двенадцати малых библейских пророков. В текстах службы «богоглаголивый» Аввакум представлен как ревнитель закона и обличитель неправедных судей. Однако обращение к синкрисису собственного имени в «Житии...» прежде всего связано со сценой, которая изображалась на иконах пророка Даниила: обычно в их верхней части рисовался несомый ангелом из Иудеи пророк Аввакум, посланный Богом накормить заключенного во рву Даниила.

Этот эпизод входил в неканоническую часть книги пророка Даниила: «Был в Иудее пророк Аввакум, который, сварив похлебку и накрошив хлеба в блюдо, шел на поле, чтобы отнести это жрецам. Но Ангел Господень сказал Аввакуму: отнеси этот обед, который у тебя, в Вавилон к Даниилу, в ров львиный. Аввакум сказал: господин! Вавилона я никогда не видал и рва не знаю. Тогда Ангел Господень взял его за темя и, подняв его за волосы головы его, поставил его в Вавилоне над рвом силою духа своего. И воззвал Аввакум и сказал: Даниил! Даниил! возьми обед, который Бог послал тебе. Даниил сказал: вспомнил Ты обо мне, Боже, и не оставил любящих Тебя. И встал Даниил и ел; Ангел же Божий мгновенно поставил Аввакума на его место» (Дан: 14, 33–40). В буквальном смысле воспринимал этот эпизод Священной истории и протопоп Аввакум, упомянувший его во вступительной части Книги бесед: «...Человек бысть пророк Аввакум, его же принесе ангел от Иеросалима с пищею в Вавилон, в ров к Даниилу...» [Житие протопопа Аввакума, 1960, с. 124].

М.Н. Климова объясняет влиянием именно этого эпизода так называемое «чудо в Андроньевом монастыре», случившееся с заключенным туда Аввакумом: «Таже меня взяли от всенощнаго Борис Нелединской со стрельцами; человек со мною с шестьдесят взяли: их в тюрьму отвели, а меня на патриархове дворе на чепь посадили ночью. Егда ж россветало в день недельный, посадили меня на телегу, и ростянули руки, и везли от патриархова двора до Андроньева монастыря и тут на чепи кинули в темную полатку, ушла в землю, и сидел три дни, ни ел, ни пил; во тьме сидя, кланялся на чепи, не знаю – на восток, не знаю – на запад. Никто ко мне не приходил, токмо мыши, и тараканы, и сверчки кричат, и блох довольно. Бысть же я в третий день приалчен, – сиречь есть захотел, – и после вечерни ста предо мною, не вем-ангел, не вем-человек, и по се время не знаю, токмо в потемках молитву сотворил и, взяв меня за плечо, с чепью к лавке привел и посадил и ложку в руки дал и хлеба немножко и штец похлепать, – зело прикусны, хороши! – и рекл мне: “полно, довлет ти ко укреплению!”. Да и не стало ево. Двери не отворялись, а ево не стало! Дивно только – человек; а что ж ангел? ино нечему дивитца – везде ему не загорожено» [Там же, 1960, с. 63].

М.Н. Климова так комментирует инвариантность смысла эпизода: «Но неизменным во всех трех редакциях остается смысловое ядро чуда: таинственное появление в «темной полатке» неведомого благодетеля, поддержавшего силы узника простой мужицкой едой. Эта устойчивость не позволяет усомниться в том, что в основе эпизода лежит реальное для автора происшествие, трактовка которого ... не менялась у протопопа на протяжении всей его работы над Житием. Незабываемым эпизод делают чувственная реальность описанного чуда и парадоксальное соединение в нем «небесного» и земного, сверхъестественного и бытового» [Климова, 2012, с. 37].

Как считает М.Н. Климова, неведомый посланник и не мог быть опознан как именно покровитель, речь может идти лишь о бессознательном проекции библейского и иконографического эпизода на собственное житие: «...Силы его могучего организма послали Аввакуму спасительную галлюцинацию, выстроенную по модели житийных рассказов. При этом из галереи “святых помощников” православного агиографического пантеона неосознанно, но безошибочно была выбрана наиболее подходящая кандидатура – его святой покровитель, библейский пророк

Аввакум. Впрочем, протопоп так никогда и не узнал своего спасителя, хотя «промежуточный» статус его ощутил очень точно» [Климова, 2012, с. 40]. Отметим, что и сам Аввакум открыто не уподобляет себя пророку Даниилу, и неведомый посетитель не опознан автором как библейский персонаж, его статус не определен.

Будучи наделен пророческим именем, Аввакум может в определенной ситуации и вести себя как любой из библейских пророков. Он так и поступает, например, когда «набок повалился» на соборе вселенских патриархов, подражая тем самым пророку Иезекиилю (см.: [Лихачев, Панченко, 1976, с. 150]). Однако А.М. Ранчин в дальнейшем развитии ситуации («Посидите вы, а я полежу») справедливо видит и еще один юродский смысл – сопричастность пророкам, в первую очередь Аввакуму («...егда оузрите Авраама и Исаака, и Иакова, и вся пророкы...взлягут въ Царствии Божии» (Лк: 13: 28-30); см.: [Ранчин, 2007, с. 265]). Другой юродский жест Аввакума – напротив, постоянное самоуничижение, которым оборачивается самовозвеличивание. Эксплицитное, открытое наименование себя в тексте «пророком», у него, напротив, становится иронией, направленной на самого себя, самоумалением перед всемогуществом Бога.

Это подтверждает эпизод чудесного спасения протопопы его малолетней дочерью, который завершает цепь предшествующих чудесных событий на озере Шакша: «На обеде я едше, грех ради моих, подавился – другая мне смерть! С полчаса не дышал, наклонясь, прижав руки, сидя. А не кусом подавился, но крошечку рыбки положи в рот: вздохнул, вспомняв смерть, яко ничтоже человек в житии сем, а крошка в горло и бросилась, да и задавила. Колотили много в спину, да и покинули; не вижу уж и людей, и памяти не стало, зело горько-горько в то время было. Ей, горька смерть грешному человеку!»

Дочь моя Агрепена была не велика, плавав, на меня глядя, много, и, никто ей не учил, – ребенок, разбежався, локтишками своими ударила в мою спину, и крови печенье из горла рыгнуло, и дышать стал. Большие промышляли надо мною мною и без воли Божий не могли ничево сделать, а приказал Бог ребенку, и он, Богом подвизаем, **пророка** от смерти избавил. Гораздо не велика была, промышляет около меня, бытто большая, яко древняя Иудифь о Израили, или яко Есвирь о Мардохее, своем дяде, или Девора мужеумная о Вараце.

Чюдно гораздо сие, старец: промысл Божий ребенка наставил **пророка** от смерти избавить!

Дни с три у меня зелень горькая из горла текла, не мог ни есть, ни говорить: сие мне наказание за то, чтоб я **не величался пред Богом** совестью своею, что напоил меня среди озера водою. А то смотри, Аввакум, – и ребенка ты хуже, и дорогою, было, идучи, исчезнул, – **не величайся, дурак**, тем, что Бог сотворит **во славу свою** чрез тебя какое дело, **прославляя свое пресвятое имя**. Ему слава подобает, Господу нашему Богу, а не тебе, бедному, худому человеку. Есть писано во пророцех, тако глаголет Господь: славы своея иному не дам. Сие реченно о лжехристах, нарицающихся Богом, и на жиды, не исповедающих Христа Сыном Божиим. А инде писано: славащия мя – прославлю. Сие реченно о святых Божиих; егоже хочет Бог, того прославляет.

Вот смотри, безумне, **не сам себя величай**, но от Бога ожидай; как Бог хочет, так и строит. А ты-су какой святой? Из моря напился, а крошкой подавился! Только б Божиим повелением не ребенок от смерти избавил, и ты бы, что червь: был, да и нет! А величаешься, грязь худая: я су бесов изгонял, то-се делал, а себе не мог помощи, только бы не ребенок! Ну, помни же себя, что нет тебя ни со што, аще не Господь что сотворит по милости своей. Ему же слава» [Житие Аввакума, 1991, с. 78]. «Слава» «пресвятого имени» Бога для Аввакума несопоставима с «величанием» себя. Поэтому застывший, окончательный статус «пророка» для него – гордыня, в смирении, сознании своей малости – спасение. Аввакум, упо-



добляясь библейским пророкам больше, чем кто-либо другой из древнерусских авторов, по-юродски же и обличает свои пророческие претензии.

По крайней мере на основе двух похожих стратегий можно сделать вывод о том, что синкрисис как реального, так и легендарного автора по отношению к своему харизматическому покровителю в древнерусской литературе носит противоречивый характер. Скрытое уподобление себя изгнанному пророку оборачивается открытым самообличением у Аввакума, констатацией крайней степени своей социальной маргинальности и слишком демонстративным возделением милости власти – у Даниила Заточника. Автор и равен соименному лицу, и недостоин его. Харизматический герой более целен в своей мотивированности церковным именем, поскольку изображается «со стороны» и обычно лишен (если он не юродивый) самоотрицающего начала.

### Литература

Белякова М.М. «Повесть о Петре, царевиче ордынском» в историко-литературном контексте (к вопросу о датировке произведения) // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 46. С. 86–87.

Гончаров А.И. Энтелехия юродства в «Слове» Даниила Заточника // Вестник ВГУ. Сер.: Филология. Журналистика. 2004. № 1. С. 92–102.

Демченков С.А. Библейская пророческая традиция в «Житии» протопопа Аввакума: К проблеме жанра: Дис. ... канд. филол. наук. Омск, 2003.

Житие протопопа Аввакума. М., 1960.

Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1991.

Климова М.Н. Из агиографических комментариев к Житию протопопа Аввакума («чудо в Андроньевом монастыре» и Житие пророка Аввакума) // Сибирский филологический журнал. 2012. № 2. С. 36–41.

Лихачев Д.С., Панченко А.М. «Смеховой мир» Древней Руси. Л., 1976.

Мароши В.В. Имя автора (историко-типологические аспекты экспрессивности). Новосибирск, 2000.

Мельник А.Г. К вопросу о времени возникновения «Повести о Петре, царевиче ордынском». [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://odrl.pushkinskiydom.ru/LinkClick.aspx?fileticket=0IT6r1xbm10%3d&tabid=2>. Дата обращения – 1.02.2013.

Памятники литературы Древней Руси: XII век. М., 1980.

Повесть о Петре, царевиче Ордынском. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=5082>. Дата обращения – 1.02.2013.

Ранчин А.М. «Вертоград Златословный»: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. М., 2007.

Скрипиль М.О. Повесть о Петре, царевиче Ордынском // История русской литературы: В 10 т. / АН СССР. М.; Л., 1941–1956. Т. II, ч. 1: Литература 1220-х – 1580-х гг. 1945. С. 350–357. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://febweb.ru/feb/irl/il0/il2/il2-3503.htm>. Дата обращения – 1.02.2013.

Фрайданк Д. Литературный прием синкрисиса в трех древних славянских текстах // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 224–229.